

HANS JOACHIM STEIN

# Frühchristliche Mahlfeiern

*Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament 2. Reihe*  
255

---

**Mohr Siebeck**

Wissenschaftliche Untersuchungen  
zum Neuen Testament · 2. Reihe

Herausgeber / Editor

Jörg Frey (München)

Mitherausgeber / Associate Editors

Friedrich Avemarie (Marburg)

Judith Gundry-Volf (New Haven, CT)

Hans-Josef Klauck (Chicago, IL)

255





Hans Joachim Stein

# Frühchristliche Mahlfeiern

Ihre Gestalt und Bedeutung  
nach der neutestamentlichen Briefliteratur  
und der Johannesoffenbarung

Mohr Siebeck

HANS JOACHIM STEIN, geboren 1969; Studium der Evangelischen Theologie in Bethel, München, Gettysburg/PA, Washington/DC und Bonn; 1999–2002 Vikariat; 2002–2007 Assistent für Neues Testament an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal; seit 2008 Gemeindepfarrer in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg.

e-ISBN PDF 978-3-16-151598-9

ISBN 978-3-16-149816-9

ISSN 0340-9570 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2008 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Nehren auf alterungbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Nädele in Nehren gebunden.

*Frauke*



## Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2008 von der Kirchlichen Hochschule Wuppertal als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie geringfügig überarbeitet und ergänzt.

Auf das Thema stieß ich im Rahmen einer Studienwoche zum Abendmahl, die im Dezember 2002 an der Kirchlichen Hochschule stattfand. Herr Professor Dr. Martin Karrer, dessen Assistent ich sein durfte, ließ sich sofort dafür begeistern und begleitete mich sowohl fachlich als auch persönlich durch die Promotionszeit. Er war für mich ein Doktorvater im besten Sinne des Wortes, und dafür danke ich ihm von Herzen! Viel habe ich von ihm gelernt und empfangen, sei es in Seminaren und auf Studientagen, beim wöchentlichen Dienstfrühstück oder bei Wanderungen im Bergischen Land. Immer hatte er ein offenes Ohr für mich, ermutigte mich und forderte mich heraus.

Das Zweitgutachten übernahm freundlicherweise Professor Dr. Klaus Haacker. Seine Skepsis gegenüber großen Theoriegebilden und sein ständiges Insistieren auf den biblischen Texten halfen mir sehr bei der Erstellung meiner Arbeit. Auch ihm gilt mein herzlicher Dank!

Zahlreiche Hinweise empfing ich von den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der neutestamentlichen Sozietät, die sich in gut sympotischer Tradition mit Wein und Gebäck zu Vortrag und Gespräch versammeln. Hier ist neben den beiden Gutachtern vor allem Herr Professor Dr. Kurt Erlemann zu nennen. Frau Dr. Eva Ebel und die Herren Professoren Dr. Bernd Kollmann und Dr. Peter Wick referierten auf einem Studientag zum Herrenmahl im Sommer 2004 und diskutierten mit mir über meine ersten Thesen. Ich denke gerne an diesen Tag zurück.

Mein Dank gilt schließlich Herrn Professor Dr. Jörg Frey und Herrn Dr. Henning Ziebritzki für ihr Interesse an meiner Arbeit und die rasche Aufnahme in die zweite Reihe der „Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament“. Herr Matthias Spitzner vom Verlagshaus Mohr Siebeck war mein Ansprechpartner für die Erstellung der Druckvorlagen und reagierte stets prompt auf meine Anfragen und Probleme.

Für das Korrekturlesen danke ich Dr. Georg Freuling, Christian Mulia, Anne Förster, Susanne Schelle und Maike Scherhans.

Parallel zu meiner Assistenz an der Kirchlichen Hochschule war ich Pfarrer zur Anstellung in der evangelischen Kirchengemeinde Altenbergschildgen. Hier fand ich eine ausgeprägte Abendmahlspraxis und Abend-



mahlsfrömmigkeit vor. Die wöchentliche Sakramentsfeier hat mich in meinem eigenen Glauben geprägt und war mir ein wichtiger Gegenpol zur Beschäftigung mit dem Abendmahl am Schreibtisch. Mein herzlicher Dank gilt vor allem dem dortigen Gemeindepfarrer Christoph Nötzel.

Am meisten zu danken habe ich meiner Familie: Meine Mutter Edeltraud Weid hat, wie auch mein Bruder Andreas, meinen Weg von Anfang an begleitet. Sie hat die Grundlage für meinen Glauben gelegt, aus dem ich bis heute lebe. Meine Kinder Paula und Jonathan halfen mir auf ihre eigene Weise, auch einmal abzuschalten und mich anderen Seiten des Lebens zu widmen. Meine Frau Frauke hat die Promotionszeit so existenziell miterlebt wie niemand sonst; sie stand mir zur Seite, wenn ich Durststrecken zu durchleben hatte, und freute sich mit mir, wenn sich neue Türen auftaten. Sie las mit Akribie Korrektur, fragte und hakte immer wieder nach und half mir dadurch, meine Gedanken und Worte zu präzisieren. Ich freue mich, dass das Gespräch mit ihr weitergeht. Ihr sei diese Arbeit gewidmet.

Billensbach, Erntedankfest 2008

Hans Joachim Stein

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	VII
Inhaltsverzeichnis .....	IX
Abkürzungsverzeichnis .....	XIII

## Kapitel I. Einführung

1. Fragestellung .....	1
2. Forschungsgeschichtliche Tendenzen .....	4
3. Konsequenzen für die Durchführung der Arbeit .....	19
4. Erläuterungen zur Textbasis, Methodik und Begrifflichkeit .....	21

## Kapitel II. Kulturgeschichtlicher Hintergrund

1. Einleitung .....	27
2. Das griechisch-römische Gastmahl als Paradigma antiker Mahlpraxis .....	28
2.1 Einleitung .....	28
2.2 Speiseräume .....	28
2.3 Teilnehmerinnen und Teilnehmer .....	32
2.4 Ablauf .....	36
2.4.1 Mahlzeit .....	37
2.4.2 Trankopferzeremonie .....	39
2.4.3 Trinkgelage .....	42
3. Die Besonderheiten griechisch-römischer Vereinsmähler .....	47
3.1 Einleitung .....	47
3.2 Raumordnung und Raumästhetik in Vereinshäusern .....	49
3.3 Mahlpraxis und Mahldeutung ausgewählter Vereine .....	51
3.3.1 Einleitung .....	51
3.3.2 Der Verein des Zeus Hysistos in Philadelphia/Fayum .....	52
3.3.3 Die Verehrer der Diana und des Antinous in Lanuvium .....	53
3.3.4 Die Iobakchen in Athen .....	55
3.3.5 Der Verein des Aesculap und der Hygia in Rom .....	57
3.3.6 Fazit .....	59
3.4 Die Mahldeutung in Mysterienmählern .....	61
4. Die Besonderheiten jüdischer Gemeinschaftsmähler .....	65
4.1 Einleitung .....	65
4.2 Die Partizipation an der griechisch-römischen Mahlkultur .....	66
4.3 Die Abgrenzung von der griechisch-römischen Mahlkultur .....	72
4.4 Mahlpraxis und Mahldeutung bei Philo Therapeuten .....	77
5. Ertrag und Schlussfolgerungen .....	89

## Kapitel III. Die Mahlfeier im Kontext der Paulusbriefe

1. Einleitung .....	96
2. Die Mahlfeier in Antiochien .....	96
3. Die Mahlfeier in Korinth .....	101
3.1 Herrenmahl und Götzenmahl .....	101
3.1.1 Grundzüge der paulinischen Argumentation in 1Kor 8–10 .....	101
3.1.2 Mahlfeier und Warnung vor Identitätsverlust in 1Kor 10,1–6 .....	105
3.1.3 Mahlfeier und Mahnung zur Identitätssicherung in 1Kor 10,14–22 .....	107
3.2 Herrenmahl und Privatmahl .....	110
3.2.1 Die Mahlbezeichnung und der Mahlrythmus .....	110
3.2.2 Der Mahlverlauf .....	115
3.2.2.1 Der Zusammenhang von Brot- und Becherhandlung .....	115
3.2.2.2 Der Zusammenhang von Mahl- und Wortversammlung .....	120
3.2.3 Die Mahlorganisation .....	124
3.2.4 Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer .....	129
3.2.5 Der Mahlkonflikt und die Ästhetisierung der Mahlfeier .....	134
3.2.5.1 Der Mahlkonflikt .....	134
3.2.5.2 Der Einsetzungsbericht in 1Kor 11,23b–25 als Argument .....	136
<i>Exkurs: Zum Problem einer liturgischen Funktion des</i>	
<i>Einsetzungsberichts</i> .....	143
3.2.5.3 Die Konfliktlösung in der Relativierung der Sättigung .....	146
4. Die Mahlfeier in Rom .....	150
5. Ertrag .....	157

## Kapitel IV. Die Mahlfeier im Kontext der Deuteropaulinen

1. Einleitung .....	163
2. Das Mahlzeugnis des zweiten Thessalonicherbriefs .....	165
2.1 Einleitung .....	165
2.2 Arbeitswille und Lebensunterhalt .....	167
3. Das Mahlzeugnis des Kolosserbriefs .....	172
3.1 Einleitung .....	172
3.2 Die Mahlfeier als schattenhafte Darstellung des Leibes Christi .....	174
3.3 Die Wortversammlung und ihre Elemente .....	179
3.4 Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer .....	182
4. Das Mahlzeugnis des ersten Timotheusbriefs .....	187
4.1 Einleitung .....	187
4.2 Die Heiligung der Speisen durch das Dankgebet .....	188
<i>Exkurs: Vom Mahleingangssegens zum Mahleingangsdank</i> .....	191
4.3 Der Übergang vom Wasser zum Wein .....	192
4.4 Die Wortversammlung und ihre Elemente .....	195
4.5 Die Ausbildung und Pflege einer mahlfeierorientierten Ämterstruktur .....	198
4.6 Der Mahlkonflikt im Kontext sozialer Umbrüche .....	204
5. Ertrag .....	209

## Kapitel V. Die Mahlfeier im Kontext des Judasbriefs

1. Einleitung .....	214
2. Die Agape als Mahl- und Wortversammlung .....	216
3. Die paulinische Herkunft der Bezeichnung „Agape“ .....	220
4. Die Agape als gemeindlicher Konfliktherd .....	228
4.1 Der gemeindliche Konflikt als Abgrenzungsproblem .....	228
4.2 Die liturgische Konfliktbearbeitung in Gerichtsansage und Fürbitte .....	233
5. Ertrag .....	237

## Kapitel VI. Die Mahlfeier im Kontext der Johannesoffenbarung

1. Einleitung .....	240
2. Der Mahlkonflikt und seine symbolische Bewältigung .....	245
2.1 Der Konflikt um Götzenopferfleischverzehr und Hurerei .....	245
2.2 Die Mahlbildersprache als symbolische Konfliktbewältigung .....	255
2.2.1 Mahlmotive .....	256
2.2.1.1 Lebensbaum (Offb 2,7; 22,2.14.19) .....	256
2.2.1.2 Manna (Offb 2,17) .....	258
2.2.1.3 Mahlgemeinschaft mit Christus (Offb 3,20f.) .....	260
2.2.1.4 Trinkwasser (Offb 8,10f.; 16,4–6) .....	263
2.2.1.5 Lebenswasser (Offb 7,16f.; 21,6; 22,1.17) .....	264
2.2.1.6 Wein der Hurerei Babylons (Offb 14,8; 17,2.4.6; 18,3) .....	267
2.2.1.7 Zorneswein Gottes (Offb 14,10; 16,19; 18,6f.; 19,15) .....	272
2.2.1.8 Fleischfraß (Offb 17,16; 19,17–21) .....	276
2.2.1.9 Hochzeitsmahl des Lammes (Offb 19,6–9) .....	279
2.2.1.10 Sonstige Belege (Offb 10,8–10; 12,6.14.16) .....	281
2.2.2 Thematische Auswertung der Mahlmotive .....	284
2.2.3 Wirkung der Mahlbildersprache im Kontext der Gemeinde .....	292
3. Gestalt und Deutung des Gemeinschaftsmahls .....	298
3.1 Der Buchschluss Offb 22,6–21 und seine Bedeutung für die Mahlfeier .....	298
<i>Exkurs: Das Sanctus und die Entwicklung der himmlischen Mahlliturgie in der</i>	
<i>Alten Kirche</i> .....	314
3.2 Die Mahlrealien und ihre Bedeutung für das Gemeinschaftsverständnis .....	316
3.3 Die theologische Deutung der Mahlfeier .....	320
4. Ertrag .....	324

## Kapitel VII. Schluss

1. Zusammenfassung und Ausblick .....	328
1.1 Mahlorganisation .....	329
1.2 Mahlverlauf .....	334
1.3 Mahldeutung .....	342
2. Hermeneutische Schlussüberlegungen .....	348
2.1 Zulassung und Ausschluss .....	349
2.2 Liturgische Gestaltung im gemeindlichen und kulturellen Kontext .....	352
2.3 Ökumenischer Ausblick .....	355

## Literaturverzeichnis

1. Quellen .....	357
1.1 Bibelausgaben .....	357
1.2 Frühjüdische Quellen .....	357
1.2.1 Apokryphen und Pseudepigraphen .....	357
1.2.2 Schriften vom Toten Meer .....	359
1.2.3 Philo und Josephus .....	360
1.2.4 Sonstiges .....	360
1.3 Frühchristliche Quellen .....	360
1.3.1 Apostolische Väter .....	360
1.3.2 Apokryphen und Pseudepigraphen .....	361
1.3.3 Kirchenväter und Kirchenordnungen .....	361
1.4 Griechisch-römische Quellen .....	362
1.4.1 Sammelausgaben .....	362
1.4.2 Einzelausgaben .....	362
1.4.3 Inschriften und Papyri .....	366
2. Hilfsmittel .....	368
3. Sekundärliteratur .....	369
3.1 Lexikon- und Wörterbuchartikel .....	369
3.2 Kommentare .....	369
3.3 Monographien und Aufsätze .....	372

## Stellenregister (Auswahl)

1. Altes Testament .....	397
2. Neues Testament .....	398
3. Frühjüdische Quellen .....	403
4. Frühchristliche Quellen .....	406
5. Griechisch-römische Quellen .....	408
6. Inschriften und Papyri .....	411

Autorenregister (Auswahl) .....	413
---------------------------------	-----

Sachregister .....	416
--------------------	-----

## Abkürzungsverzeichnis

Die *Abkürzungen der Reihen und Zeitschriften* richten sich nach SCHWERTNER, Siegfried: Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis, Berlin/New York <sup>2</sup>1994. Ergänzend bzw. abweichend dazu wird hinzugezogen: Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG<sup>4</sup>, hg. von der Redaktion der RGG<sup>4</sup> (UTB 2868), Tübingen 2007.

Darüber hinaus bzw. abweichend davon werden folgende Abkürzungen verwendet:

ABG	Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte
AJEC	Ancient Judaism and Early Christianity (bislang AGJU)
ASMA	Aarhus Studies in Mediterranean Antiquity
BWM	Bibelwissenschaftliche Monographien
HTA	Historisch-Theologische Auslegung
LSAM	Lois sacrées de l'Asie Mineure
NTAK	Neues Testament und Antike Kultur
PAwB	Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge
STusc	Sammlung Tusculum
STAR	Studies in Theology and Religion
ThK.NT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament

Die *biblischen Bücher* werden nach den Loccumer Richtlinien abgekürzt, allerdings ohne Spatium.

*Antike Quellen* werden soweit wie möglich nach RGG<sup>4</sup>, darüber hinaus nach EWNT<sup>2</sup> 1 (1980), XV–XXI, abgekürzt.

Die *Handschriften aus Qumran* werden sowohl mit den geläufigen Bezeichnungen nach DJD als auch so weit wie möglich numerisch angegeben. Die einzelnen Belege werden entsprechend RGG<sup>4</sup> nach dem Schema Handschrift, Fragment, Kolumne, Zeile (z.B. 4Q405 23 I 7–10) bzw. Handschrift, Kolumne, Zeile (z.B. 1QS VI 4–6) zitiert.

Die *Sekundärliteratur* wird mit Kurztiteln zitiert, wobei i.d.R. das erste Substantiv des Titels verwendet wird. Zur Erleichterung des Auffindens der Literatur ist das entsprechende Substantiv im Literaturverzeichnis kursiv gedruckt. Kommentare werden abweichend davon mit der Abkürzung des entsprechenden biblischen Buches und Lexikonartikel mit der Abkürzung des jeweiligen Nachschlagewerks zitiert, was ein Auffinden im gegliederten Literaturverzeichnis erleichtert.



## Kapitel I

# Einführung

### 1. Fragestellung

Das Abendmahl ist der *sinnlich reichste Teil* eines jeden Gottesdienstes. Hier gibt es nicht nur etwas zu hören, sprechen und singen, sondern über die anderen gottesdienstlichen Teile hinaus auch etwas zu schmecken und zu sehen. In liturgischen Dialogen, Gebeten, Riten und Gesten wird umfassend wahrnehmbar, was das Mahl der Gemeinde bedeutet.

Eine Vielfalt an verschiedenen Feiergestalten habe ich in besonders dichter Weise im Rahmen eines Studienjahres in den Vereinigten Staaten von Amerika erlebt. Studiert habe ich am Lutheran Theological Seminary in Gettysburg, PA und dabei schwerpunktmäßig das lutherische Abendmahl kennen gelernt, das mir als uniertem Rheinländer bis dahin noch nicht geläufig war. Zugleich habe ich über das Jahr hin versucht, Gottesdienste auch anderer Konfessionen zu besuchen und deren Mahlpraxis zu erfahren. Die Bandbreite, die sich mir dabei auftat, war groß:

In den meisten Gemeinden wurde das Mahl gegen Ende des Gottesdienstes gefeiert, was als Ausdruck dafür gelten kann, dass es als Höhepunkt der gottesdienstlichen Kommunikation mit Gott verstanden wird: Während der Eingangsteil des Gottesdienstes der Reinigung (*purificatio*) dient und es im Verkündigungsteil um die Erleuchtung (*illuminatio*) im Hören auf das Wort Gottes geht, zielt das Abendmahl auf die Vereinigung (*unio*) des gereinigten und erleuchteten Menschen mit seinem Erlöser.<sup>1</sup> In einer Pfingstgemeinde wurde dagegen das Abendmahl zu Beginn des Gottesdienstes gefeiert; die Gemeindeglieder traten auch nicht in Gruppen um den Altar herum, sondern standen in einem großen Kreis, der den ganzen Kirchenraum durchzog. Hier wird die Mahlgemeinschaft offensichtlich nicht als Höhe- und Schlusspunkt, sondern als Voraussetzung gottesdienstlichen Handelns begriffen. Anders gesagt: Die Feier des Mahls bedarf nicht der vorgängigen Reinigung und Erleuchtung der Gemeinde, sondern konstituiert überhaupt erst die Gemeinde und präpariert sie für den pneumatisch orientierten Wortteil des Gottesdienstes.

Aber nicht nur der gottesdienstliche Ort des Mahls, auch die Feiergestalten, die ich erlebte, waren vielfältig: In einigen lutherischen Gemeinden knieten die Gemeindeglieder um den Altar herum und bekamen Brot und Wein direkt in den Mund gereicht, Ausdruck einer großen Ehrfurcht vor den Elementen als Realsymbolen der Gegenwart des Fleisches und Blutes Christi. In anderen Gemeinden war der Umgang mit den Elementen weitaus nebensächlicher und standen gemeinsame Lobgesänge oder Gemeinschaftsgesten wie Händeschütteln oder Umarmungen im Zentrum. Steht bei Ersterem die Gemeinschaft mit Christus im Zentrum, so ist es bei Letzterem die Gemeinschaft untereinander.

---

<sup>1</sup> So exemplarisch dargelegt bei JOSUTTIS, Weg, 162 f.



An der Abendmahlsfeier lässt sich der Stellenwert des Mahls in der Gemeinde und seine Bedeutung für das gemeindliche Selbstverständnis ablesen. Der Mahlrhythmus, die Integration der Abendmahlsfeier in den Gottesdienst, die Art des verwendeten Geschirrs, die Auswahl des Brotes und des Getränks, die begleitenden Gebete und Formeln – all das sagt nicht nur etwas über die Feiergestalt des Abendmahls, sondern auch über das theologische Selbstverständnis der Gemeinde aus.

In Deutschland haben die protestantischen Kirchen seit je her gerade im Gegenüber zur römisch-katholischen Kirche auf dem *Gemeinschaftscharakter* des Abendmahls insistiert und versucht, ihm einen sichtbaren Ausdruck zu verleihen.<sup>2</sup> Gegen die priesterkirchliche Verengung der Mahlfeier, wie sie ihren Ausdruck in den so genannten Winkelmessen fand, hat man die konstitutive Bedeutung der Gemeinde herausgestellt,<sup>3</sup> gegen die individualistische Auffassung von der Gemeinschaft des Einzelnen mit seinem Herrn hat man in jüngerer Zeit gemeinschaftsbetonte Feierformen eingeführt. So wird das Abendmahl in den meisten evangelischen Gemeinden nicht mehr als Wandelkommunion, sondern im großen Kreis um den Altar herum eingenommen. Einige Gemeinden gehen sogar noch weiter; die Gemeindeglieder geben einander Brot und Kelch weiter, statt dass der Pfarrer oder die Pfarrerin allen einzeln die Mahlelemente reicht. Dadurch kommt es zu einer Interaktion zwischen den Teilnehmerinnen und Teilnehmern, die noch dadurch verstärkt werden kann, dass sich zum Sendungsteil alle die Hände reichen, bevor sie auf ihre Plätze zurückgehen. In alledem spürt man das Verlangen, einer theologischen Einsicht liturgischen Ausdruck zu verleihen, damit praktisch nachvollzogen und für alle sichtbar gemacht wird, was zuvor in den Köpfen reflektiert wurde. Auf diese Weise wird die gemeindliche Abendmahlsfeier ästhetisiert. Ihre Gestalt – also ihr Ablauf und die in ihn hineinkomponierten Gesten und Worte – wird für den wahrnehmenden Betrachter dafür durchsichtig, wie sich die Gemeinschaft versteht, was ihr wichtig ist, was sie glaubt, wovon sie lebt, wovon sie sich abgrenzt und was die einzelnen Gemeindeglieder füreinander sein wollen. Darum ist die Liturgie nicht einfach ein Schmuckstück, das den Gottesdienst verschönert und ganzheitlich werden lässt, sondern theologische Bedeutungsträgerin. Sie ist wie ein Fenster, durch das hindurch eine Gemeinschaft mit ihrem ureigenen Selbstverständnis angeschaut werden kann. Deshalb ist der Gemeinschaftscharakter des Abendmahls auch nicht allein sozial, sondern auch und vor allem theologisch zu verstehen.

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu WELKER, Kirche, 5 f.

<sup>3</sup> Auch innerkatholisch hat man sich inzwischen von den Privatmessen distanziert. Zur Bedeutung der Liturgischen Bewegung für die Erneuerung eucharistischer Messpraxis vgl. KRANEMANN, Privatmesse, 211–229.

Die neue evangelische Sensibilität für die Ausdruckskraft von Ritualen und Feiergestalten kommt auch im so genannten eucharistischen Streit zum Ausdruck. Es handelt sich um einen noch allein innerdeutsch geführten Streit, der sich an einer Agendenreform entzündet hat.<sup>4</sup> Im Zuge der Erneuerung der Agende der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der ehemaligen Evangelischen Kirche der Union (EKU) hat man das altkirchliche Eucharistiegebet wiederentdeckt und liturgisch neu zur Geltung gebracht. Die Einsetzungsworte werden demnach nicht isoliert vorgetragen, sondern – wie erstmals in der Apostolischen Tradition aus dem 3. Jh. greifbar – in ein umfassendes Dank- und Lobgebet eingebettet, das der Gemeinde die Heilstaten des dreieinigen Gottes in Erinnerung ruft und Gott dafür dankt.

Promotor der Neuerung war vor allem der Wiener Liturgiewissenschaftler Hans-Christoph Schmidt-Lauber.<sup>5</sup> Er versteht sie im ökumenischen Horizont als Annäherung an die Traditionen der Ostkirchen und als Anknüpfung an die allen Konfessionen gemeinsamen altkirchlichen Wurzeln. Die Fokussierung der Liturgie auf die Einsetzungsworte verurteilt er als westlichen Irrweg, den die Reformation im Rahmen ihrer Kritik an der römischen Messpraxis nicht korrigiert habe, sondern im Gegenteil konsequent zu Ende gegangen sei. Demgegenüber betont er, dass erst das Eucharistiegebet den Sinn der Einsetzungsworte zur Geltung bringt, indem es sie in ein umfassendes Gedenken an Jesus einbettet und in einen Sinnzusammenhang mit dem Lobpreis des Schöpfers und dem Herbeirufen des Geistes stellt.

Scharfe Kritik daran kam vor allem von der Kirchenhistorikerin Dorothea Wendebourg.<sup>6</sup> Sie hat sich hauptsächlich an der Spitzenaussage Schmidt-Laubers gestoßen, dass die Reformation trotz ihrer grundlegend anderen Abendmahlsauffassung durch die Reduktion der Liturgie auf die Einsetzungsworte den falschen Weg Roms zu Ende gegangen sei.<sup>7</sup> Sie selbst versteht diese Reduktion nicht als Engführung, sondern als sachgerechte „Selbstklärung und Entfaltung“, weil sie gewährleiste, dass kirchliches und göttliches Handeln im Mahlvollzug bleibend unterschieden werden und die Kirche sich nicht an die Stelle Gottes setzt.<sup>8</sup> Würden dagegen die Mahlworte als Teil eines Eucharistiegebets verlesen, vermischten sich Gebet und Verkündigung, gemeindliches Handeln im Reden zu Gott und göttliches Handeln in der Anrede der Gemeinde.<sup>9</sup> Die Einführung des Eucharistiegebets in den Kirchen der Reformation bedeutet ihres Erachtens den Verlust der Einsetzungsworte als Zusageworte an die Gemeinde und damit zugleich eine folgenreiche Bedeutungsverschiebung von der Sündenvergebung Christi weg zum Dank der Gemeinde.

Den Streit müssen wir hier nicht lösen; es kommt uns hier allein darauf an, dass und wie rituelle und theologische Fragen miteinander zusammenhängen: Ob eine Gemeinde das Abendmahl mit langem Eucharistiegebet oder nur unter Rezitation der Einsetzungsworte feiert, sagt etwas darüber aus, aus welchen Traditionen heraus sie lebt, was ihr wichtig ist und wovon sie sich abgrenzt, und letztlich auch, ob sie sich selbst eher als

---

<sup>4</sup> Einen Überblick über die Diskussion bieten RASCHZOK, *Streit*, 145–172, und WALLRAFF, *Eucharistie*, 55–63. Zur Geschichte und Relevanz der Agendenreform vgl. MEYER-BLANCK, *Möglichkeiten*, 490–508.

<sup>5</sup> Aus seinen zahlreichen Veröffentlichungen zum Thema seien exemplarisch genannt: SCHMIDT-LAUBER, *Eucharistiegebet*, 203–237; DERS., *Eucharistie*, 207–246.

<sup>6</sup> Vgl. zuletzt WENDEBOURG, *Weg Roms*, 400–440.

<sup>7</sup> Vgl. die entsprechenden Aussagen bei SCHMIDT-LAUBER, *Eucharistie*, 226.

<sup>8</sup> So WENDEBOURG, *Weg Roms*, 419.

<sup>9</sup> Vgl. WENDEBOURG, *Weg Roms*, 404–418.

vergebungsbedürftige Gemeinschaft der begnadigten Sünder oder als dankende Vorhut des Reiches Gottes begreift. Die Diskussionen um Riten und Worte zeigen, dass mit der Entscheidung für eine bestimmte Feierform ein bestimmtes Identitätsverständnis mitgesetzt wird.

Was für die Gemeinden gilt, die sich heutzutage zum Abendmahl oder zur Eucharistie versammeln, das gilt nicht weniger für die ersten christlichen Gemeinschaften, von denen das Neue Testament erzählt. Riten, Räume, Gebete, Mahlworte, Speisen und Getränke – all das gibt Auskunft über die Identität der jeweiligen Mahlgemeinschaft. Dem soll in dieser Arbeit nachgegangen werden. Welche äußeren Gestalten frühchristlicher Mahlfeiern lassen sich erheben? Wie sind diese Gestalten innerhalb ihres kulturgeschichtlichen Umfeldes einzuordnen? Und was erzählen sie uns über die sie durchführenden Gemeinden? Kurz: Welcher Zusammenhang besteht zwischen der *äußeren Gestalt* der frühchristlichen Gemeinschaftsmähler und dem *inneren Selbstverständnis* der feiernden Mahlgemeinschaften? Welche impliziten und expliziten Aussagen machen diese allein dadurch über ihre Identität, dass sie gemeinsam essen und trinken, und zwar in einer bestimmten Weise?

Mit dieser Verquickung von Gestalt und Bedeutung ist eine *genuin ästhetische Fragestellung* berührt. Denn die ästhetische Erfahrung besteht genau darin, in einer sinnlichen Wahrnehmung – in unserem Falle der äußeren Mahlgestalt – mehr zu entdecken, als für die Sinne dargestellt werden kann, eine Idee – oder eben in unserem Falle eine Identität, die für ihren Grund sichtbar wird. Auf die Darstellung der gegenwärtigen ästhetischen Theoriediskussion können wir verzichten; wenn wir im Folgenden von der Mahlästhetik sprechen, dann meinen wir damit nichts anderes als diesen Darstellungscharakter, der das Mahl für etwas Tieferes durchsichtig machen soll. In der Liturgiewissenschaft haben sich ästhetische Fragestellungen an der Deutung des Gottesdienstes als „Inszenierung“<sup>10</sup> oder „Performanz“<sup>11</sup> festgemacht. Die Abendmahlsfeier im Besonderen hat mit Günter Bader ein systematischer Theologe unter ästhetischen Gesichtspunkten untersucht.<sup>12</sup> Er konzentriert sich aber auf die Mahlsubstanzen und bezieht die Frage nach der Inszenierung von Identität nicht ein.

## 2. Forschungsgeschichtliche Tendenzen

In der Forschung ist dem Zusammenhang von äußerer Gestalt und inhaltlicher Deutung frühchristlicher Mähler nur unzureichend Aufmerksamkeit zuteil geworden. Meistens konzentrierte man sich auf den einen oder den anderen Aspekt und wurden etwaige Zusammenhänge nur vage erläutert. Dabei haben sich liturgiewissenschaftliche, soziologische und theologische Positionen zunehmend auseinanderentwickelt, statt einander zu befruchten.

---

<sup>10</sup> MEYER-BLANCK, *Möglichkeiten*, 503 f.

<sup>11</sup> PLÜSS, *Erfahrung*, 246.255.

<sup>12</sup> Vgl. BADER, *Abendmahlsfeier*, 108 ff.

Ein vollständiger forschungsgeschichtlicher Überblick über die exegetische Abendmahlsforschung ist an dieser Stelle weder möglich noch nötig. Wir konzentrieren uns auf neuere und prägende ältere Beiträge zum Zusammenhang von Form und Inhalt des Mahls.<sup>13</sup>

Einen dezidiert liturgiewissenschaftlichen Ansatz verfolgte Hans LIETZMANN in seiner für die Mahlforschung bis heute grundlegenden Studie „*Messe und Herrenmahl*“ von 1926.<sup>14</sup> Dabei hat er in der Beschreibung der liturgischen Entwicklungen durchaus theologische Grundentscheidungen als die eigentlichen Wirkkräfte im Blick. Der Form nach unterscheidet er zwei Mahltypen, die sich inhaltlich als eschatologisches Freudenmahl und als Totengedächtnismahl beschreiben ließen und sich altkirchlich zur sakralen Agape und zur sakramentalen Eucharistie weiterentwickelt hätten.

In seiner Analyse geht er von den ältesten ihm zugänglichen Liturgien aus, der Hippolyt zugeschriebenen römischen Liturgie aus dem 3. Jh. und der ägyptischen Liturgie des Serapion aus dem 4. Jh.<sup>15</sup> Sie unterscheiden sich seines Erachtens im Opferbegriff und in der liturgischen Funktion der Mahlworte Jesu über Brot und Becher. Während im westlichen Typus Hippolyts die Mahlworte die innere Mitte der Liturgie bildeten und die Mahlfeier als Gedächtnis des Kreuzesopfers Jesu charakterisierten, wirkt nach Lietzmann der Einsetzungsbericht in der östlichen Liturgie Serapions wie ein Fremdkörper, weil das Opfer dort nicht das Todesopfer Jesu, sondern die Darbringung der Gaben der Gemeinde auf dem Altar meine.

Lietzmann sieht in den beiden unterschiedlichen Liturgien zwei unterschiedliche Mahltypen nachwirken, die sich bis in das frühe Christentum zurückverfolgen ließen.<sup>16</sup> Den östlichen Typus Serapions führt er über die Didache auf einen Jerusalemer Mahltypus zurück, der die alltägliche Mahlpraxis des irdischen Jesus unter österlichen Bedingungen als erwartungsvolles Freudenmahl fortsetzt. Er sei durch einen eröffnenden Brot ritus, den Verzehr einfacher Speisen und durch eine intensive eschatologische Naherwartung geprägt gewesen (Apg 2,42.46 f.). In der Alten Kirche habe sich dieser Typus zur sakralen Agape weiterentwickelt. Den westlichen Typus Hippolyts dagegen führt er auf einen hellenistisch-paulinischen Mahltypus zurück, der das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern unter nachösterlichen Bedingungen als Gedächtnisfeier des Todes Jesu wiederholt. Er sei durch einen eröffnenden Brot- und einen abschließenden Becherritus geprägt gewesen (1Kor 11,23b–25). In der Alten Kirche habe sich dieser Typus zur sakramentalen Eucharistie weiterentwickelt.

Auf Jesus zurückführen lässt sich Lietzmann zufolge nur der Jerusalemer Typus. Zwar habe Jesus auch ein besonderes Abschiedsmahl im Jüngerkreis gefeiert, doch habe

---

<sup>13</sup> Zu weiteren Positionen in der Forschung vgl. die Überblicke bei KLAUCK, Herrenmahl, 8–28, und KOLLMANN, Ursprung, 17–33.

<sup>14</sup> So formuliert LIETZMANN selbst: „Vielleicht daß es gelang, auf diese Weise von der liturgischen Seite her dem viel umstrittenen Problem der Entstehung und Bedeutung des Abendmahls neues Licht zuzuführen“ (Messe, V). Von seiner grundlegenden Bedeutung bis heute zeugen die Würdigungen bei KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 5–10; MESSNER, Eucharistie, 493 f.; THEISSEN, Sakralmahl, 174 f.

<sup>15</sup> Vgl. LIETZMANN, Messe, 174–197.

<sup>16</sup> Vgl. LIETZMANN, Messe, 249–255.

er nicht dessen Wiederholung angeordnet. Der Gedächtnisbefehl verdanke sich also nicht dem irdischen Jesus, sondern dem erhöhten Herrn, der ihn Paulus offenbart habe (1Kor 11,23a): „Die Erzählung vom letzten Mahl kennt er (= Paulus) aus der Gemeindefortsetzung, wie sie uns auch bei Markus vorliegt. Aber das wesentliche Verständnis dieser Geschichte hat ihm der Herr offenbart, nämlich daß sie das Vorbild des Herrenmahls der Gemeinde sei und zum Gedächtnis Jesu immer wiederholt werden müsse. [...] Paulus ist der Schöpfer des zweiten Typus des Herrenmahls.“<sup>17</sup> Weil nicht beide Typen in einem gemeinsamen Ursprung konvergieren, sondern der erste sich am irdischen, der zweite am erhöhten Jesus festmacht, sind sie Lietzmann zufolge irreduzibel und müssen nebeneinander stehen gelassen werden: „Von der Feier der Jerusalemer Urgemeinde führt keine Brücke zu dem Gleichniswort vom Brot und Leib: es bleibt ein selbständiger und nicht ableitbarer Faktor.“<sup>18</sup>

Lietzmanns Zwei-Typen-Theorie wird trotz aller Kritik bis heute hoch geschätzt, auch wenn sich die Stimmen mehren, die frühchristlich nicht mehr zwischen einem jüdisch geprägten Freudenmahl und einem hellenistisch durchdrungenen Totengedächtnismahl, sondern zwischen einem wöchentlich begangenen Freudenmahl in Erwartung des baldigen Wiederkommens Jesu und dem jährlich begangenen Passamahl im Gedenken an Jesu Tod unterscheiden.<sup>19</sup> Nach wie vor ist es aber das Nebeneinander zweier Mahltypen, die erst allmählich miteinander verschmolzen seien, von denen ein Großteil der Forschung ausgeht.

Nur am Rande an äußeren Abläufen interessiert zeigt sich Hans-Josef KLAUCK in seiner 1980 eingereichten Habilitationsschrift *„Herrenmahl und hellenistischer Kult“*. Er bemerkt zwar zu Recht auffällige Parallelen zwischen der äußeren Gestalt antiker Gast- und Vereinsmähler und der christlichen Herrenmahlsfeier in Korinth,<sup>20</sup> zieht daraus aber keine theologischen Konsequenzen. Sein Augenmerk gilt vielmehr der inhaltlichen Fragestellung nach religionsgeschichtlichen Analogien zum Herrenmahl in der hellenistischen Kultur, die ihn von den Vereinen weg zu den Mysterien führt.<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> LIETZMANN, Messe, 255.

<sup>18</sup> LIETZMANN, Messe, 253.

<sup>19</sup> So JEREMIAS, Abendmahlsworte, 115–118; FULLER, Double Origin, 60–72; ROUWHORST, Célébration, 109 f.; HENGEL, Mahl, 456, Anm. 16; SCHWEMER, Mahlgemeinschaft, 214 f.; THEOBALD, Paschamahl, 133–180; DERS., Leib, 127 f.; 152 f. mit Anm. 115; 162 f. mit Anm. 154; THEISSEN, Sakrament, 183.

<sup>20</sup> So bemerkt KLAUCK, Herrenmahl, 367: „Was das Vereinsmahl [...] angeht, muß eine weitreichende Übereinstimmung im Phänotyp eingeräumt werden. Die christliche Gemeinde trifft sich wie der Kultverein eines orientalischen Gottes in ihrem privaten Lokal regelmäßig zum Gemeinschaftsmahl.“ Vgl. a.a.O., 371: „Die äußere Form der Hauptversammlung (sc. in Korinth) könnte an den hellenistischen Dreischritt von Mahl, Trankspende und Symposion angeglichen sein.“ Weiterhin DERS., Leib Christi, 196 f.

<sup>21</sup> Vgl. neben der großen Monographie auch KLAUCK, Präsenz, 313–330; DERS., Mysterienkulte, 171–193.

Anders als Vereins- und Totengedächtnismähler haben die Mysterienmähler nach Klauck nicht nur auf die äußere Gestalt, sondern auch auf die tragende Konzeption des Herrenmahls eingewirkt.<sup>22</sup> Die Begründung des Mahls in einem göttlichen Stiftungsakt, der imitierend nachvollzogen werde, die Heilserwartung und die Vorstellung der Mahlgemeinschaft mit dem Kultgott verbinde die Mysterienmähler mit christlichen Mahlfeiern. So kann Klauck festhalten, dass ohne die Einflüsse jüdischer und paganer Mysterien „die sakramentale Herrenmahlkonzeption im Urchristentum nicht zustande gekommen wäre“.<sup>23</sup> Erst sie hätten es den Gemeinden ermöglicht, die Gegenwart des erhöhten Herrn und die Teilhabe an seinem Heilswerk konzeptionell umzusetzen. Während Jesus in den österlichen Erscheinungsmählern nur als Gastgeber und Spender gedacht worden sei, habe seine Gegenwart unter Einfluss der Mysterienkulte auch als leibliche Präsenz in den Mahlsubstanzen gedacht werden können.<sup>24</sup> Damit einher ging – so Klauck – eine zunehmende Fokussierung der Mahlfeier auf die Riten um Brot und Becher, die schließlich in der Trennung von Mahlzeit und Kultakt mündete.<sup>25</sup>

Hans-Josef Klauck stellt zu Recht die Einflüsse gemeinantiker Mahlkultur auf die christlichen Mahlfeiern heraus. Das christliche Mahl entwickelte sich nicht aus sich selbst heraus, sondern im Zuge kultureller Austauschprozesse. Dabei übernahmen die christlichen Mahlgemeinschaften Elemente ihrer Umwelt, setzten aber auch eigene Akzente. Diese Eigenarten lassen sich nicht nur inhaltlich, sondern auch formal beschreiben. Hier ist über Klauck hinauszugehen.

Bernd KOLLMANN öffnet in seiner 1990 erschienenen Göttinger Dissertation „*Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*“ den Blick für die Vielfalt der Mähler im Urchristentum. Nicht nur zwei Typen wie Lietzmann, sondern drei Grundmodelle schält er aus den neutestamentlichen Texten heraus. Während der Buchtitel aber von „Gestalten“ der Mahlfeiern spricht und damit eine Abhandlung über äußere Vollzüge christlicher Mähler erwarten lässt, geht es Kollmann überhaupt nicht um äußere Abläufe, sondern allein um inhaltliche Mahlkonzeptionen.

Anders als Lietzmann unterscheidet Kollmann keine sakralen und sakramentalen Mahlfeiern. Alle frühchristlichen Mahlfeiern – ob mit oder ohne Todesgedenken Jesu – seien gleichermaßen als religiös qualifizierte Kultmähler zu begreifen. Sie unterschieden sich nicht hinsichtlich ihrer grundsätzlichen Sakramentalität, sondern nur hinsichtlich ihrer konkreten sakramentalen Konzeption. Ein erster pneumatologisch orientierter Mahltypus liege in der Auffassung von der geistlichen Qualität der Speisen und Getränke vor (Did 9 f.; 1Kor 10,3 f.); ein zweiter christologischer Mahltypus in der Auffassung von der Anteilhabe der Mahlteilnehmer an Jesu Kreuzes- und Auferstehungsleib (Joh 6; 1Kor 10,16). Ein dritter ebenfalls christologisch orientierter Typus schließlich gehe noch weiter als der zweite, weil er die Kategorie der Partizipation in die der Identifikation überführe. Er sei überall dort gegeben, wo von der Identität des Brotes und des Becherinhalts

---

<sup>22</sup> So KLAUCK, Herrenmahl, 367 f.

<sup>23</sup> KLAUCK, Herrenmahl, 372.

<sup>24</sup> Vgl. KLAUCK, Herrenmahl, 329 f.

<sup>25</sup> Vgl. KLAUCK, Herrenmahl, 330.332.371 f.

mit dem Leib und Blut Jesu ausgegangen werde, also in der synoptisch-paulinischen Einsetzungstradition (1Kor 11,23b–25 par.).<sup>26</sup>

Von Lietzmann unterscheidet sich der Ansatz Kollmanns aber nicht nur durch die drei theologischen Mahlmodelle, sondern auch durch das Bemühen, sie auf einen einzigen Ursprung zurückzuführen. Dieser bestehe in der offenen und auf das Reich Gottes ausgerichteten Mahlpraxis des irdischen Jesus. Sie sei nachösterlich unter dem Einfluss hellenistischer Kultmahlzeiten und Mysterienkulte allmählich in einer Weise ausgebaut worden, dass aus der Präsenz Jesu als Gastgeber seine Gegenwart in den Elementen geworden sei. Im Zuge dieser Hellenisierung der christlichen Mähler seien dann auch die Einsetzungsworte formuliert worden. Sie markierten demnach nicht den Beginn, sondern den Schluss- und „Kulminationspunkt eines komplexen Entwicklungs- und Modifikationsprozesses“.<sup>27</sup>

Der Frage nach dem historischen Ursprung der Mahlworte Jesu ist hier nicht nachzugehen. Hier ist Kollmann wohl auch am leichtesten angreifbar.<sup>28</sup> Dagegen ist der These von der Vielfalt frühchristlicher Mahlkonzepationen zuzustimmen. Allerdings ist der Vielfalt an Deutungen, die Kollmann aufzeigt, noch die Vielfalt möglicher Gestalten zur Seite zu stellen und dann nach dem Zusammenhang zwischen beidem zu fragen.

Ähnlich wie Kollmann verfährt Bruce CHILTON in seiner 1994 veröffentlichten Monographie „*A Feast of Meanings*“.<sup>29</sup> Auch er konzentriert sich ganz auf die Mahldeutung. Anders als jener reduziert er die Deutung aber nicht auf den soteriologischen Gehalt der Speisen und Getränke, sondern bezieht die Gruppendeutung mit ein.<sup>30</sup>

Insgesamt stellt Chilton sechs Entwicklungs- und Bedeutungsstufen des Mahls zusammen,<sup>31</sup> die als Indikator sowohl eines Gruppenselbstverständnisses als auch der zunehmenden Entfremdung vom Judentum gelten können:<sup>32</sup> (1) Am Anfang stehe die offene Mahlpraxis Jesu als Antizipation der Gottesherrschaft. (2) Der Konflikt Jesu mit der Tempelaristokratie habe sich dann im Abschiedsmahl niedergeschlagen, das Jesus als tempelkritischen Kultersatz konzipiert habe. (3) Nachösterlich sei die tempelkritische Opfermetaphorik Jesu in petrinischen Kreisen Jerusalems unter Rekurs auf Ex 24 bundestheologisch weiterentwickelt und für Nichtjuden geöffnet worden. (4) Ebenfalls in Jeru-

<sup>26</sup> Vgl. KOLLMANN, Ursprung, 251–258.

<sup>27</sup> KOLLMANN, Ursprung, 251.

<sup>28</sup> Neuere Versuche, die Mahlworte dem irdischen Jesus zuzuschreiben, bieten mit Unterschieden im Detail THEISSEN/MERZ, Jesus, 371–373; NIEMAND, Abendmahl, 93–111; THEOBALD, Herrenmahl, 260–267; HEININGER, Mahl, 36–47. Wie KOLLMANN zeigt sich neuerdings auch SCHRÖTER, Abendmahl, 132 f., skeptisch gegenüber solchen Versuchen.

<sup>29</sup> Vgl. auch CHILTON, Eucharist, 175–188. Ihm folgt DALY, Eucharistic Origins, 3–22.

<sup>30</sup> Vgl. etwa CHILTON, Feast, 158: „Eucharistic traditions were rather the catalyst which permitted communities to crystallize their own practice in oral or textual form.“

<sup>31</sup> Vgl. CHILTON, Feast, 13–145. Eine zusammenfassende Übersicht findet sich a.a.O., 146–158.

<sup>32</sup> Vgl. CHILTON, Feast, IX.

salem beheimatete jakobeische Kreise hätten dagegen die Mahlfeier als jüdische Passafeier verstanden, die eine Teilnahme von Nichtjuden ausschließe. (5) Die petrinische Öffnung für Nichtjuden sei dann von Paulus und den Synoptikern weiterentwickelt worden. Paulus habe dazu das Motiv vom neuen Bund eingeführt und damit den Juden mit Nichtjuden verbindenden Aspekt der Sündenvergebung stark gemacht sowie gegen die jakobeischen Kreise das Abschiedsmahl Jesu vom Passakontext gelöst und an die Nacht des Verrats gebunden. (6) Den Boden des Judentums verlasse erst das johanneische Christentum, indem es Brot und Wein mit Fleisch und Blut Jesu identifiziere und in einer zuvor nicht da gewesenen Weise als übernatürliche Speise und Trank definiere.<sup>33</sup>

Chilton verankert die Mahldeutungen zu Recht in der sozialen Realität konkreter Gruppen. Auch hebt er richtig hervor, dass sich an der Entwicklung der christlichen Mähler schon sehr bald die Trennungsprozesse vom Judentum ablesen lassen. Allerdings erscheinen seine „stages of meaning“<sup>34</sup> im Einzelnen arg konstruiert und lassen sich kaum von den Texten her verifizieren. So ist zwar sein soziotheologischer Ansatz grundsätzlich zu begrüßen, muss aber stärker von konkreten Texten her entfaltet werden.

Matthias KLINGHARDT knüpft in seiner 1996 veröffentlichten Heidelberger Habilitationsschrift *„Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft“* zwar ausdrücklich an Lietzmann an,<sup>35</sup> empfindet dessen Vorgehensweise bei aller Hochschätzung aber letztlich als inkonsequent, weil dieser mit der These von den beiden urtümlichen Mahltypen unerlaubterweise eine theologische Kategorisierung eingebracht und damit den streng an den äußeren Vollzügen orientierten Ansatz verlassen habe. Demgegenüber stellt Klinghardt die Theologie zurück und begreift sie als nachträgliche Rationalisierung ursprünglich sozialer Prozesse. Diese sozialen Prozesse beschreibt er auf dem Hintergrund des antiken Vereinswesens. Christliche Gemeinden hätten sich demnach wie Vereine um ein regelmäßiges Mahl herum gebildet und seien sowohl in ihren Abläufen als auch in ihrer Bedeutung vom Vereinsmahl her zu verstehen.<sup>36</sup>

Da die Vereinsmäher uns noch im kulturgeschichtlichen Teil der Arbeit beschäftigen und Ergebnisse der Arbeit Klinghardts dort würdigend aufgenommen werden (vgl. unten Kap. II.3), können wir uns hier in der Darstellung auf wesentliche Eckpunkte beschränken. In einem ersten Teil stellt Klinghardt die liturgische Gestalt und soziale Bedeutung

---

<sup>33</sup> Vgl. die ähnliche Deutung der johanneischen Mahltheologie bei SMITH, Symposium, 273–275.

<sup>34</sup> CHILTON, Feast, X.

<sup>35</sup> Vgl. auch die Kurzfassung seiner in der Monographie ausführlich entfalteten These in KLINGHARDT, Mahl, 37–69.

<sup>36</sup> Vgl. KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 524: „Es gab für christliche Gemeinden, so wenig wie für irgendwelche anderen Gruppen, überhaupt keine Alternative, als sich zu Gemeinschaftsmählern zusammenzufinden und sich als Mahlgemeinschaften zu organisieren: Die Entstehung von Gemeinde und Gemeinschaftsmahl fällt in eins.“ Die Gemeinden waren damit „sowohl nach ihrem Selbstverständnis als auch in der Perspektive Außenstehender nichts anderes als *Vereine*“ (Kursivdruck im Original).



der Vereinsmäher dar: Formal folgten sie der Zweiteilung von Mahlzeit und Trinkgelage, wobei die Mahlzeit durch eine kultische Handlung, der Trankopferzeremonie, abgeschlossen werde.<sup>37</sup> Inhaltlich dienten die Mähler der Verwirklichung von Gemeinschaft, Friede, Eintracht und Freundschaft. Insofern die Vereine damit nur umzusetzen trachteten, was als allgemeines Gesellschaftsideal gegolten habe, komme den Vereinsmählern letztlich ein sozialutopischer Zug zu.<sup>38</sup>

Auch die jüdischen Mahlversammlungen seien dem Vereinsmahlschema in formaler wie inhaltlicher Ausrichtung gefolgt, wie Klinghardt am Beispiel der Therapeuten und der Gemeinschaft am Toten Meer aufzeigt.<sup>39</sup> Spezifisch jüdisch sei lediglich das Eingangsgebet vor dem Mahl gewesen, weil sich in paganen Vereinen die religiöse Ausrichtung allein auf die Trankpende nach der Mahlzeit konzentriert habe, während ein einheitlicher Mahleröffnungsritus dort nicht bezeugt sei.<sup>40</sup>

Dass auch die frühchristlichen Mahlgemeinschaften in diesen Rahmen hineinzustellen sind, versucht Klinghardt anhand des korinthischen Herrenmahls und der Eucharistie der Didache zu zeigen. Beide Mähler beschreibt er von ihrem Ablauf her als dem Mahl-Symposium-Schema folgend.<sup>41</sup> Auch in der Mahldeologie bleibe Paulus mit seinem Bild von dem einen Leib mit den vielen Gliedern (1Kor 12), der Orientierung an der Agape (1Kor 13) und dem Ideal der Auferbauung der Gemeinschaft durch gemeinschaftsfördernde sympotische Beiträge (1Kor 14) ganz im Kontext paganer Mahldeologie.<sup>42</sup> Das spezifisch Christliche des Mahls stecke weder in den Einsetzungsworten noch in der mit den Mahlworten verbundenen Vorstellung der Präsenz Jesu,<sup>43</sup> sondern allein in den Gebeten, sei also verbal zu bestimmen: „Der spezifisch religiöse Charakter der Mahlfeiern äußert sich in den Mahlgebeten, die daher in besonderer Weise der Identitätsbestimmung der Gruppe und der Unterscheidung von anderen Gemeinschaften dienen.“<sup>44</sup>

Die Arbeit Klinghardts stellt einen wichtigen Fortschritt in der Mahlfor- schung dar.<sup>45</sup> Sie kommt ohne die monokausalen Ableitungen der älteren Forschung aus und stellt mit der Vereinsthese ein ernstzunehmendes Rahmenmodell zur Verfügung, in das die frühen Gemeinden mit ihren Mählern

<sup>37</sup> Vgl. KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 45–129.

<sup>38</sup> Vgl. KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 153–174.

<sup>39</sup> Vgl. KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 175–249. Zur Problematik von synagoga- len Mahlversammlungen vgl. a.a.O., 251–267.

<sup>40</sup> Vgl. KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 58 f.178.

<sup>41</sup> Vgl. KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 275–295 (zu 1Kor 11–14) und 379–405 (zu Did 9 f.).

<sup>42</sup> Vgl. KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 297–363.

<sup>43</sup> Nach KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 367, rechnete Paulus überhaupt nicht mit einer Präsenz Christi, in welcher Kategorie sie auch immer vorgestellt werde. Dazu die Kritik von HOFIUS, Vergebung, 284 f., Anm. 26 (mit 277 f., Anm. 5 zu lesen).

<sup>44</sup> KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 318. Demnach überrasche es nicht, dass die Di- dache sehr an der Fixierung ihres Wortlauts interessiert war (a.a.O., 484–487). Nach KLINGHARDT war auch schon der Wortlaut der Gebete in Korinth nicht beliebig, sondern stand „wenigstens im Kern“ fest (a.a.O., 318 f., Zitat 319).

<sup>45</sup> Trotz der fundamentalen Kritik von HENGEL, Mahl, 477 mit Anm. 105, der zwar bezüglich der Tischsitten eine Verwandtschaft mit jüdischen und griechisch-römischen Mählern sieht, das Herrenmahl aber in seiner Entstehung und Entwicklung als Größe eigener Art begreift.

eingezeichnet werden können.<sup>46</sup> Die Arbeit leidet lediglich unter mangelnder Differenzierung. Denn Klinghardt zeichnet nicht die Mahlpraxis konkreter Vereine nach, sondern er stellt reichhaltiges Material zu einem Gesamtbild zusammen, das dann eher einem Durchschnittstypus vom Verein entspricht, den es so nie gegeben hat.<sup>47</sup> Dadurch entgeht ihm nicht nur die Vielfalt an Vereinsmählern mit ihren unterschiedlichen Räumen, Speisen, Getränken und Deutungen, sondern ebenso die Vielfalt innerhalb der christlichen Mahlkultur. Selbst wenn sich frühchristliche Gemeinden als Vereine organisiert und verstanden haben sollten, ist damit noch nicht viel über die Gestalt und Bedeutung der Mahlversammlungen gesagt, weil es hier innerhalb des vielfältigen Vereinswesens mitunter starke Unterschiede gab. Seine Skepsis gegenüber theologischen Herangehensweisen verhindert es schließlich, dass er die Bemühungen der frühchristlichen Gemeinden, innerhalb des allgemeinen kulturellen Rahmens eine unverwechselbare Ausdrucksgestalt für ihre Mähler zu finden, wahrnimmt. Wir werden danach zu fragen haben, ob christliche *Propria* wirklich nur verbal, also vor allem in den Gebeten, zum Ausdruck kamen, wie Klinghardt es postuliert, oder ob sie nicht auch rituell greifbar sind.

Die bei Klinghardt vermissten Differenzierungen liefert Andrew MCGOWAN in seiner 1999 erschienenen Monographie „*Ascetic Eucharists*“ zumindest bezüglich der Realienfrage. Ihm geht es darum, die Speisen und Getränke frühchristlicher Mahlfeiern zusammenzustellen und auf ihren tieferen Aussagegehalt in Auseinandersetzung mit dem kulturellen Umfeld zu untersuchen.

Nach McGowan lassen sich eine Vielzahl von Speisen und Getränken nachweisen, die im Zuge frühchristlicher Mähler eingenommen wurden.<sup>48</sup> Belegt sind Feiern mit Brot und Wein, Käse und Quark, Milch und Honig, Öl, Salz, Obst und Gemüse sowie Fisch. Auffällig ist dabei, dass wohl weder Fleisch noch Wein zum Standardprogramm gehörten. Dies sei kein Zufall, weil Speisen und Getränke der Grundthese des Buches zufolge nicht nur Mittel zur Nahrungsaufnahme, sondern soziale Codierungen seien, die für das Selbst-

---

<sup>46</sup> Nicht zufällig häufen sich seit Mitte der 90er Jahre Studien zum Vereinswesen und seiner Bedeutung für das Werden der frühchristlichen Gemeinden. Einen Überblick bieten WILSON/KLOPPENBORG (Hg.), *Associations*; EGELHAAF-GAISER/SCHÄFER (Hg.), *Vereine*; GUTSFELD/KOCH (Hg.), *Vereine*. In der deutschsprachigen Exegese haben sich insbesondere Thomas SCHMELLER und Markus ÖHLER mit der Bedeutung der Vereine für die sozialen Prozesse im frühen Christentum auseinandergesetzt. Vgl. dazu SCHMELLER, *Hierarchie*; DERS., *Gruppenethos*, 120–134; DERS., *Gegenwelten*, 174 f.; DERS., *Interesse*, 1–19, und ÖHLER, *Vereinsrecht*, 51–71; DERS., *Didache*, 35–65; DERS., *Urgemeinde*, 393–415; DERS., *NTAK* 2, 79–86. Dass die Vereinsthese für die Erforschung frühchristlicher Gemeindestrukturen bei aller Leistung nicht überschätzt werden darf, betonen jetzt KARRER/CREMER, *Vereinsgeschichtliche Impulse*, 33–52, bes. 45–51.

<sup>47</sup> So auch die Kritik von EBEL, *Attraktivität*, 5 f. mit Anm. 5. Zum formgeschichtlichen Ansatz KLINGHARDT's vgl. *Gemeinschaftsmahl*, 10 f.

<sup>48</sup> Vgl. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 89–142.

verständnis einer Gemeinschaft durchsichtig würden.<sup>49</sup> Konkret spiegelte sich im Fleisch- und Weinverzicht asketischer Gruppen eine Kritik am Opferkult der paganen Umwelt wider; Fleisch sei durch die religiöse Regulierung der Schlachtungen *per se* kultisch codiert gewesen, Wein vor allem wegen seiner Verwendung in Trankopferzeremonien.<sup>50</sup>

Besonders weit verbreitet gewesen sei neben der Brot- und Wein-Eucharistie die Tradition einer Brot- und Wasser-Praxis: „Yet the most widespread practice other than the use of bread and wine is a case less than rather more; many Christian groups seem to have used water rather than wine for the cup of the eucharistic meal, and for meals in general.“<sup>51</sup> Viele Zeugnisse einer Brot- und Wasserpraxis findet McGowan in den apokryphen Apostelakten und Pseudoclementinen,<sup>52</sup> doch lassen sich ihm zufolge die Spuren bis in die neutestamentliche Zeit zurückverfolgen.<sup>53</sup> Asketische Tendenzen entdeckt er in den paulinischen Speise- und Getränkekonflikten (Röm 14; Kol 2,16.21; 1Tim 5,23), im Zeugnis vom Brotbrechen nach Lukas (Lk 24,35; Apg 2,42.46; 20,7.11; 27,35) und vor allem in der Fleisch- und Weinpolemik der Johannesoffenbarung (Offb 14,8–20; 17,2.16; 18,3; 19,3.18–21).

Überzeugend stellt McGowan heraus, dass Speisen und Getränke vor allem in asketisch orientierten Gemeindekreisen nicht beliebig waren und als Bedeutungsträger fungierten. Insbesondere die Brot- und Wasser-Tradition lässt sich leicht auf dem Hintergrund einer radikalen Kritik an paganer Kultpraxis und an der Kultisierung des Alltags durch Gast- und Vereinsmähler begreifen. Dass eine solche Tradition vor allem im ersten Timotheusbrief und in der Johannesoffenbarung auch schon neutestamentlich greifbar sei, klingt plausibel und muss in dieser Arbeit vertiefend untersucht werden.

In seiner 2002 veröffentlichten Baseler Habilitationsschrift „*Die urchristlichen Gottesdienste*“ folgt Peter WICK in der Mahlfrage zwar weitgehend den Beobachtungen Klinghardts zur äußeren Form der Mahlversammlungen in der Zweiteilung aus Mahlzeit und Nachtschmählage oder Symposion,<sup>54</sup> deutet sie jedoch strukturell nicht vom hellenistischen Vereinswesen, sondern von der jüdischen Hausfrömmigkeit her.<sup>55</sup> Daraus ergibt sich nicht nur ein eher familiärer Kontext der frühchristlichen Mahlversammlungen, sondern auch ihr unkultischer Charakter, weil jüdische Häuser im Unterschied zu ihren paganen Pendanten keine Hausaltäre und Kultnischen aufweisen durften. Schließlich bewertet Wick auch die Problematik der Erotisierung von Mahlfeiern, wie sie mit der Teilnahme von

---

<sup>49</sup> Vgl. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 3–9.

<sup>50</sup> Vgl. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 60–67.

<sup>51</sup> Vgl. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 143.

<sup>52</sup> Vgl. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 175–198.

<sup>53</sup> Vgl. MCGOWAN, *Ascetic Eucharists*, 218–250.

<sup>54</sup> Vgl. WICK, *Gottesdienste*, 120–126.

<sup>55</sup> Dass auch das frühe Judentum nicht einfach der Vereinsorganisation folgte, Synagogengemeinden also nicht Vereine waren, betont WICK, *Gottesdienste*, 105 f., ebenfalls gegen KLINGHARDT.

Frauen an Mahl und Symposion gegeben war, höher, als Klinghardt es tat.<sup>56</sup>

Das jüdische Haus erlangte nach Wick gerade in den paulinischen und lukanischen Gemeinden besondere Bedeutung für die Ausbildung und Stabilisierung christlicher Gemeinden, weil sie dort abseits der öffentlichen Wahrnehmung ihre charismatische Identität leben konnten. Doch während Paulus die Orientierung am Haus regelrecht fördere, weil sie seinem Anliegen einer familiär geprägten und an Mahl, Lehre und Geschwisterlichkeit orientierten Gemeindestruktur entspreche,<sup>57</sup> sei sie bei Lukas eher eine Notlösung, weil die Erfahrung des Bruchs mit Tempel und Synagoge den lukanischen Gemeinden keine andere Wahl gelassen habe, als sich zum gemeinsamen Mahl im Haus zu treffen.<sup>58</sup> Im Zuge dessen habe der häusliche Mahlgottesdienst auch synagogale Elemente integriert, was seine Gestalt veränderte, wie es in Apg 20,7–11 (Lehre – Mahlzeit – Symposion) greifbar sei.<sup>59</sup>

Neben der Orientierung am Haus war den Gemeinden auch die primäre Orientierung an der Synagoge möglich. So sei es im toraobservanten Diasporajudentum, von dem der Jakobusbrief zeugt, zur Ausbildung christlicher Synagogenversammlungen gekommen, die keine Mahlversammlungen im Liegen, sondern Wortversammlungen im Sitzen abgehalten hätten.<sup>60</sup> Und auch die Gottesdienste nach dem Hebräerbrief beinhalteten zwar ein einfaches Mahl (Hebr 13,9 f.), im Vordergrund aber habe die Schriftfrömmigkeit gestanden.<sup>61</sup>

Der Tempelkult sei dagegen von keiner christlichen Gemeinde kopiert worden, auch da nicht, wo es zum Bruch mit dem Tempel gekommen war. Die Gemeinden feierten nach Wick vielmehr unkultische Gottesdienste, die keiner Liturgie folgten. Erst ab dem 3. Jh. sei es zu einer fortschreitenden Kultisierung und Liturgisierung der Gottesdienste gekommen, der Tempel ins Haus integriert, der Amtsträger zum Priester und das Mahl zum Opfer geworden.<sup>62</sup>

Wicks These vom jüdisch-häuslichen Sitz im Leben der christlichen Mahlversammlungen ist als Korrelat zu Klinghardts Vereinsthese wichtig. Sie zeigt, dass das Ablaufschema von Mahl und Trinkgelage nicht auf Vereine beschränkt war, sondern weiter zu fassen ist. Außerdem lenkt sie das Augenmerk auf die Problematik des Vereinsmahlablaufs mit seiner kultischen Trankpende, die für Christen jüdischer Provenienz aufgrund ihres Opfercharakters nicht nachvollziehbar war. Wir werden dieser Frage nachzugehen haben. Schließlich macht auch seine These, dass nicht alle frühchrist-

<sup>56</sup> Vgl. WICK, Gottesdienste, 125 f.205.

<sup>57</sup> Vgl. WICK, Gottesdienste, 221: „Die paulinischen Schriften zeigen, daß die christliche Orientierung am Haus nicht nur äußere Form war, um darin heimlich einen anderen Inhalt zu entfalten, sondern daß gerade durch die häuslichen Formen dem eigenen Inhalt adäquat Ausdruck gegeben werden konnte.“

<sup>58</sup> Vgl. WICK, Gottesdienste, 283. Zu den zahlreichen lukanischen Mahlgesprächen und Mahlgleichnissen vgl. a.a.O., 277 f.

<sup>59</sup> Vgl. WICK, Gottesdienste, 287 f.

<sup>60</sup> Vgl. WICK, Gottesdienste, 301–303.

<sup>61</sup> Vgl. WICK, Gottesdienste, 324.

<sup>62</sup> Vgl. WICK, Gottesdienste, 382 f.

lichen Gemeinden – so formulierte es noch Klinghardt<sup>63</sup> – zu Mählern zusammenkamen, hellhörig. So wies eine Gemeinde, die sich statt am Haus stärker am Tempel oder an der Synagoge orientierte, nach Wick einen anderen Lebensschwerpunkt als den des regelmäßigen Mahls auf. Das macht skeptisch gegenüber dem Alleingültigkeitsanspruch der Vereinsthese und nimmt die spezifisch jüdischen Wurzeln christlicher Mahlkultur ernster als Klinghardt es tut.

Auch Dennis E. SMITH geht in seiner 2003 publizierte Studie „*From Symposium to Eucharist*“ wie schon Klinghardt und Wick vom sympotischen Charakter paganer, jüdischer und dann auch frühchristlicher Mähler aus. Allerdings orientiert er sich nicht allein am Vereinsmahl oder am jüdischen Hausmahl, sondern ganz allgemein am dreigliedrigen Ablauf des griechisch-römischen Banketts aus Mahlzeit, Trankspende und Trinkgelage sowie seinen Sitten und Konventionen,<sup>64</sup> das er dann in eine Vielzahl von Untertypen untergliedern kann, die alle demselben Ablauf folgten, aber inhaltlich unterschieden waren und den frühen Gemeinden Möglichkeiten eröffneten, sich mit ihrer Mahlpraxis und Mahltheologie in diese Vielfalt einzuzeichnen.<sup>65</sup>

Vier Bankettypen kann Smith eruieren und sie alle unter das Grundmodell des griechisch-römischen Banketts subsumieren:<sup>66</sup> (1) Das philosophische Bankett sei ein primär literarisches Produkt, darin aber als Ideal auf eine soziale Wirklichkeit bezogen. Es orientiere sich an Werten wie Gemeinschaft, Freundschaft und Festfreude und stelle damit zugleich den Bedeutungsrahmen für tatsächlich gehaltene Mähler. (2) Das Opferbankett sei integraler Bestandteil jeder kultischen Schlachtung gewesen und wurde in Tempelarealen begangen. (3) Das Vereinsbankett diene der Gruppenbildung und dem Gruppenzusammenhalt. So unterschiedlich die Vereine auch gewesen seien, „their primary purpose was to provide social intercourse and cohesion for their members, and the central activity for meeting those goals was the banquet.“<sup>67</sup> (4) Auch das jüdische Mahlwesen sei vom Bankett geprägt gewesen. Selbst dezidiert jüdische Mähler wie das Passamahl oder das vorwiegend literarisch bezeugte messianische Mahl ließen sich von daher verstehen. Das messianische Mahl stehe dabei für die jüdische Variante der aus dem philosophischen Bankett bekannten Wertvorstellung der Festfreude. Die Speisegebote versteht Smith als besondere jüdische Manifestationen der auch sonst belegten Mahlordnungen.

Der zweite Teil der Monographie widmet sich der Anwendung der im ersten Teil erarbeiteten Sozialdaten auf die neutestamentlichen Texte. Der in der Forschung gängigen

---

<sup>63</sup> Vgl. etwa KLINGHARDT, *Mahl*, 37 f.: „Von den allerersten Anfängen an haben *alle* Christen – ganz gleich, woher sie kamen und durch welche paganen oder jüdischen Traditionen sie geprägt waren – ein gemeinsames, religiös ausgezeichnetes Mahl begangen. Es hat *nie* Christen gegeben, die sich nicht zu einem Mahl versammelt haben“ (Hervorhebung STEIN).

<sup>64</sup> Vgl. SMITH, *Symposium*, 13–46.

<sup>65</sup> Vgl. SMITH, *Symposium*, 279: „Early Christians celebrated a meal based on the banquet model found commonly in their world.“

<sup>66</sup> Vgl. SMITH, *Symposium*, 47–172.

<sup>67</sup> SMITH, *Symposium*, 105.

These von der offenen Mahlpraxis als typischem Kennzeichen des Wirkens Jesu vermag sich Smith nicht anzuschließen.<sup>68</sup> Wichtig sei das Mahl zuallererst nach Ostern geworden. Erst Paulus habe es zur zentralen Ausdrucksgestalt seiner Juden und Nichtjuden verbindenden Ekklesiologie erhoben und sich in seiner Mahltheologie an der philosophischen Freundschaftsethik orientiert (Röm 15,7).<sup>69</sup> Markus veranschauliche anhand von Mahlmotiven Themen wie Jüngerschaft, Gemeinschaftssinn und Martyrium und orientiere sich dabei am Topos des königlich-messianischen Mahls.<sup>70</sup> Lukas schließlich diskutiere sympotische Themen wie Sitzordnung, Tischgespräche und Tafelluxus und orientiere sich dabei am Topos des philosophischen Banketts.<sup>71</sup>

Wie für Klinghardt gilt auch für Smith, dass sein Rahmenmodell einen sinnvollen Fortschritt in der Mahlforschung darstellt. Allerdings darf das Rahmenmodell nicht überschätzt werden. Es klärt nur die Rahmenbedingungen, nicht aber alle Spezifika christlicher Mahlfeiern. Vor einem kulturellen Automatismus, demgemäß die frühen Christinnen und Christen nur deshalb zum Mahl zusammenkamen, weil eine Gruppe sich in der Antike immer um ein Mahl mit Symposion herum bilden musste, ist unbedingt zu warnen.<sup>72</sup>

Aus dem Anliegen heraus, frühchristliche Impulse für die gegenwärtige Abendmahlspraxis zu geben, konzentriert sich der protestantische Leipziger Neutestamentler Jens SCHRÖTER in seiner jüngst erschienenen Schrift „*Das Abendmahl*“ auf Deutungsfragen zu frühchristlichen Mahlfeiern und behandelt die äußere Gestalt und Praxis nur am Rande. Dabei folgt er im Wesentlichen der von Klinghardt noch scharf kritisierten Unterscheidung von Form und Inhalt.<sup>73</sup> Die Gemeindemähler konnten sich nach Schröter zwar an die gängigen Mahlformen der jüdischen und griechisch-römischen Umwelt anlehnen, seien aber mit neuen Inhalten versehen worden: „Entscheidend für die Gestalt der frühchristlichen Mahlfeiern war deshalb, dass sich in ihnen die durch Jesus Christus begründete Ordnung widerspiegelt.“<sup>74</sup>

Schröter zieht den Zeitrahmen weit über das Neue Testament hinaus, geht bis in die Mahläußerungen der frühen Kirchenväter hinein und bezieht auch apokryph gewordene Traditionen (EvPhil; ActJoh; ActThom) ein, lässt aber bei aller Weite ein Gutteil der neutestamentlichen Mahltraditionen außen vor, die nur indirekt auf das Abendmahl hin

---

<sup>68</sup> Vgl. SMITH, Symposium, 221–239.

<sup>69</sup> Vgl. SMITH, Symposium, 173–217.

<sup>70</sup> Vgl. SMITH, Symposium, 240–253.

<sup>71</sup> Vgl. SMITH, Symposium, 253–272.

<sup>72</sup> Man nehme nur Aussagen wie die von SMITH: „Early Christians met at a meal because that is what groups in the ancient world did“ (DERS., Symposium, 279). Dieselbe Kritik am kulturellen Automatismus äußert schon KOCH, History, 248–250 in seiner Replik auf JONGE, History, 223–230, der sich wiederum in seinen Erwägungen zur Geschichte der christlichen Mahlfeier stark an KLINGHARDT orientiert.

<sup>73</sup> Vgl. KLINGHARDT, Gemeinschaftsmahl, 363–365.

<sup>74</sup> SCHRÖTER, Abendmahl, 166.