

Clemens Leonhard

## 10 Die griechisch-römischen Vereine und die Mahlfeiern der christlichen Gruppen

Die Beschreibungen des letzten Abendmahls Jesu in den Evangelien lässt sich unmittelbar mit einer persönlichen Praxis kirchlicher Eucharistiefiern verbinden.<sup>1</sup> Die besondere liturgische Ausgestaltung der Einsetzungsberichte in diesen Liturgien unterstützt die unmittelbare Wahrnehmung einer langen Geschichte der Kontinuität kirchlichen Feierns. Trotz unterschiedlicher Akzente unterschiedlicher Kirchen wurde diese Feier ununterbrochen fortgesetzt und gilt in manchen christlichen Kirchen als zentraler Selbstvollzug dieser Kirchen. Eine solche Perspektive erzeugt die Vorstellung einer ungebrochenen Kontinuität ritualisierten Handelns seit der Zeit Jesu. Die Einsetzungsberichte der Evangelien (besonders Mt 26,26f; Mk 14,22f) können aufgrund ihrer Kürze als Legitimationsgrundlage für die späteren Eucharistiefiern herangezogen werden. Jene Texte erscheinen dadurch als mimetische Anweisungen für die bis heute üblichen Liturgien. Unter diesen Voraussetzungen besteht keinerlei Motivation, sich mit der Geschichte der antiken Mahlkultur auseinanderzusetzen oder Inschriften, die Gemeinschaftsmähler in Vereinen andeuten, mit Texten zur Geschichte des Christentums zu vergleichen. Anders gesagt macht diese Perspektive die frühe Geschichte christlicher Auseinandersetzung mit den Mahlbräuchen ihrer Umgebung unsichtbar. Die Gesamtgeschichte eucharistischer Feiern vereinnahmt die frühen Zeugnisse und ihren Kontext als karge Berichte über ein Phänomen, das sich seither nicht substantiell geändert hat.

Ein erster Ansatzpunkt zu weiteren Fragen ergibt sich daraus, dass die Informationen aus den Einsetzungsberichten der Eucharistie nach den Evangelien und dem Ersten Korintherbrief äußerst spärlich sind. Der Vorteil, dass jede Praxis durch eine allgemeine Legitimation gestützt werden kann, bringt den Nachteil mit sich, dass man die spärlichen Informationen jener Texte nur aus ihrer Nachgeschichte ergänzen kann. Außer der Annahme, dass die Eucharistie schon immer ungefähr so gefeiert wurde, wie man es seit dem Hochmittelalter zu tun pflegt, ist in diesem Argumentationsmodell keine Erkenntnis möglich. Sobald die Form der tatsächlich vollzogenen Feiern hinterfragt oder um Aspekte ihrer Details gerungen

---

<sup>1</sup> Mit dem Begriff Eucharistiefier ist im historischen Rückblick von heute die Göttliche Liturgie der Orthodoxie und die Abendmahlsfeier bzw. der Gottesdienst mit Abendmahl in den Kirchen aus der Reformation mitgedacht.

wird, wird ein Modell, das nur schemenhaft den Gesamtrahmen legitimiert, nutzlos.

Legitimatorische Ansätze kommen nicht allein mit den neutestamentlichen Texten aus. Das Problem soll an der Frage nach dem der Eucharistiefeyer angemessenen Getränk kurz diskutiert werden. Aus den Evangelien und 1 Kor 11 lässt sich zum Beispiel nur indirekt erschließen, welches Getränk der Abendmahlskelch enthalten haben soll. Der literarische Jesus spricht zwar in einem eschatologischen Eid davon, dass er von der Frucht des Weinstocks nicht mehr trinken wird (Mt 26,29; Mk 14,25; Lk 22,18). Es ist aber nicht gesagt, ob er in dieser konkreten Situation etwas getrunken hat. Antike Gegner des Weingenußes haben diese Passagen zugunsten ihrer Position ausgeschlachtet.<sup>2</sup> In der Neuzeit beruft sich das Konzil von Trient nur mehr auf das, „was man so glaubt“. Die Konzilstheologen mussten zum Beispiel zugeben, dass man (auf der Basis der Bibel) nicht wissen kann, ob Jesus und/oder die Apostel beim letzten Abendmahl Wein mit Wasser vermischt getrunken haben. Die interkonfessionelle Polemik ihrer Zeit verlangte darauf aber eine Antwort:<sup>3</sup>

Weiter erinnert das heilige Konzil daran, dass es den Priestern von der Kirche vorgeschrieben ist, dem Wein bei der Opferung des Kelches Wasser beizumischen, ... weil Christus, der Herr, es so getan hat, wie man glaubt ...

Auf welcher Grundlage die Annahme beruht, dass Jesus Wein und Wasser vermischt verwendet oder getrunken hat, sagt der Konzilstext wohlweislich nicht, weil man über ein *credatur ... esse* auf der Basis des Neuen Testaments nicht hinauskommt. Den aufgeklärten Theologen war dieser Umstand klar. Als unspezifischer Hinweis, aber auch als erklärende Randnotiz zu einer Eingabe des Generals der Augustinereremiten, Christoph von Padua (gest. 1569), zum späteren Messopferdekret (über die Vermischung von Wasser und Wein im Messkelch) findet sich der Hinweis, dass „Justin als ältester (bzw. erster) den Gebrauch des

<sup>2</sup> Vgl. McGowan 1999, 155–160 bes. 157 Anm. 47 und 242 im Verweis auf die arabische Übersetzung des Diatessaron; Marmardji 1935, 430f.

<sup>3</sup> Der Text stammt aus dem Messopferdekret des tridentinischen Konzils von 1562, DH 1748 in Bekräftigung des Dekrets für die Armenier des Konzils von Florenz von 1439, DH 1320 und früherer Diskussionen; vgl. Kuchera 2010, 251f und Härdelin 1973, 2–22 (zur älteren Traditionsgeschichte). Die armenische Kirche feiert die Eucharistie mit ungemischtem Wein. Das Konzil setzt die Diskussion mit allegorischen Interpretationen der Mischung von Wein und Wasser als Begründungen der Tradition fort. Die Bündelung der sehr unterschiedlichen Argumente lässt die Unsicherheit der Konzilsväter in dieser Frage erahnen.

Wassers im Kelch erwähnt“.<sup>4</sup> Das Konzil sieht sich redlicherweise außerstande, für die Mischung von Wein und Wasser einfach neutestamentliche Ursprünge zu behaupten. Informationen aus dem Bereich der griechisch-römischen (einschließlich der rabbinischen) Mahlkultur könnten das historische Problem nicht in eine einfache Banalität überführen, aber deutlich differenzieren.<sup>5</sup> Dasselbe gilt für Daten aus dem griechischen und römischen Vereinswesen.

Die althistorische und archäologische Forschung hat in den letzten zwei Jahrhunderten beachtliche Daten gesammelt, analysiert und für Nicht-Spezialisten und -Spezialistinnen bequem zugänglich gemacht. Diese Forschungsergebnisse kehren das Bild der neutestamentlichen Texte gegenüber den Möglichkeiten zur Zeit der Aufklärung und des Konzils von Trient um. Die Abendmahlserzählungen stehen nicht mehr als einsame, für die historische Rückfrage viel zu schwache Lichtpunkte einer Kontinuität der mittelalterlichen Messe in einer Epoche von Dunkelheit und Nichtwissen. Sie sind heute aus ihrem antiken Kontext heraus verständliche Äußerungen christlicher Autoren. Sie müssen nicht einmal im Sinn eines Ähnlichkeitskriteriums (was der Umwelt der Texte entspricht, ist historisch plausibel, der Rest ist Fiktion) historisiert werden. Die meisten (wenn auch nicht alle) Daten, die aus der Umwelt des Neuen Testaments einfach evident sind, werden zumeist mehr oder weniger plausibel für historische Rekonstruktionen herangezogen. Die erhaltenen literarischen Texte legitimieren unter anderem Rituale christlicher Gruppen, versehen sie mit Sinn und verschieben dabei gelegentlich Akzente dessen, was ihnen als Brauchtum, als rituelle Praxis und bald auch als Literatur vorliegt. Der Vergleich führt dazu, dass das Abendmahl als antike und literarische Größe Konturen gewinnt. Dabei verliert es freilich das Flair der totalen Innovation.

Nicht alle Handlungs-, Struktur- und Sprachelemente, die sich aus Vereinsinschriften ableiten (oder aus literarischen Quellen für diesen Kontext vermuten) lassen, gehören zu einem eng gefassten Repertoire von Ritualen, die man als typisch für Vereine deuten kann. Dennoch muss aus Interesse an der Eucharistie in der Alten Kirche gefragt werden, welche Informationen sich über Gemeinschaftsmähler gerade aus Material über antike Vereine gewinnen lassen. Der Blick auf die antiken Vereine, besonders der durch epigraphische Daten informierte

---

<sup>4</sup> *Iustinus antiquissimus meminit aquae usum in calice*; nach einer Randnotiz CT 7.2 (Freudenberger 1976) S. 667 zum articulus 8 Zeile 19 und Anm. f. Es ist nicht ersichtlich, dass hinter dieser Notiz bereits die heute mit guten Gründen vertretbare Vorstellung steht, dass Justin *nur* Wasser bei der Eucharistie verwendet hat; McGowan 1999, 151–155.

<sup>5</sup> Vgl. Klinghardt 1996, 101–114, 278–286 bes. 283 zum ungemischten Wein beim Übergang vom Mahl zum Trinkgelage und ders., 2012 für Überlegungen zur Libation als ritueller Hintergrund des literarischen letzten Abendmahls.

Blick, liefert Material, das nicht so stark wie literarische Erzählungen (z. B. Plutarch, Gastmahl der Sieben Weisen) oder gelehrte Sammlungen (Athenäus) im Verdacht steht, literarische Topoi über Mahlbräuche zu überliefern, denen keine lebendige Praxis entspricht.<sup>6</sup> Damit sollen literarische Quellen nicht als Repertoire von Informationen zur Schnittstelle zwischen Mählern christlicher Gruppen und Vereinen ausgeschlossen werden.<sup>7</sup> Daten über griechisch-römische Vereine können auch dazu herangezogen werden, um Entwicklungen der Mahlbräuche christlicher Gruppen und Gepflogenheiten ritualisierter Inklusion und Exklusion von Personen in die/aus der Gruppe in einem weiteren, sozialen Kontext zu erklären. Das soll in diesem Kapitel für ausgewählte Aspekte gezeigt werden.

## 10.1 Brot, Wein, (Wasser und Öl) und ihre Bereitstellung und Verteilung

Aus der Sicht heutiger Praxis liegt die Annahme nahe, dass die Eucharistie immer mit Brot und Wein gefeiert wurde. Historische Legitimationsstrategien des Status quo bedienen sich mit der Behauptung, dass Brot und Wein natürlich oder „allgemein-menschlich“ seien, roher naturalistischer Fehlschlüsse, die den Verdacht auf sich ziehen, Informationen über die Vergangenheit nach ihren eigenen Interessen gezielt zu modifizieren.<sup>8</sup> Auch die Tatsache, dass im rabbinischen Judentum ebenfalls Wein und Brot zu den wichtigsten Anknüpfungspunkten der Mahlrituale gehören, bedeutet nicht, dass sie natürlicher wären als etwa Fleisch und Wasser, sondern dass das rabbinische Judentum zur selben Kultur gehört wie christliche und polytheistische Griechen und Römer.

Die Vorstellung, dass Brot und Wein aufgrund ihrer angeblichen anthropologischen Bedeutung auch überhaupt das Mahl ausmachen konnten, verliert an Plausibilität, wenn man die Tatsache betrachtet, dass sowohl in den ältesten christlichen Quellen (1 Kor 11; *Didache* 10; Tertullian, *Apologeticum* 39) als auch in den Zeugnissen über griechisch-römische Vereine Mähler geschildert, geregelt

---

<sup>6</sup> Plutarch, *Septem sapientium convivium* 146C–164D; Athenaios, *Deipnosophistae*. Vgl. z. B. Cosgrove 2014; Rezension zu Leonhard und Löhr 2014 mit Verweisen auf weitere Literatur.

<sup>7</sup> Vgl. Kapitel 2.4 oben und Eckhardt 2018a zur Beobachtung, dass der Brief des Plinius an Trajan und weitere in der Forschung gelegentlich zu diesem Thema herangezogene Belege nicht darauf hinweisen, dass christliche Gruppen von Zeitgenossen als Vereine wahrgenommen wurden.

<sup>8</sup> Vgl. Theodor von Mopsuestia (gest. 428), *Katechetische Homilien* 15,5–14 Bruns 1995, 390–398; Tonneau-Devresse 1949, Ms. fol. 116<sup>r</sup>–122<sup>r</sup> über die Verwendung von Brot (und Wein) zur Eucharistie oder die Überschrift „allgemein-menschlich“ zur Diskussion des Brots als Ritualmaterie bei Berger 1987, 259.

und vorausgesetzt werden, die ihre Teilnehmer und Teilnehmerinnen *sättigen*. Obwohl Mahlzeiten antiker Menschen gewiss oft nur aus Brot bestanden, ist doch die Annahme regelmäßiger Feiern von Gruppen auf dieser Basis allein fraglich. Die Beschreibung der Eucharistie bei Justin bedarf einer gesonderten Betrachtung, weil seine Gruppe möglicherweise den Genuss von Wein abgelehnt und Wasser getrunken haben könnte und weil nicht ausgeschlossen werden kann, dass auch die Mitglieder dieser Gruppe beim Mahl anlässlich ihres Treffens noch andere Speisen zu sich nahmen und satt geworden sind, was freilich im Kontext nicht gesagt wird. Erst mit dem Verschwinden sympotischer Mahlfeiern entsteht im Christentum die Situation, dass für Eucharistiefiern *nur* Brot und Wein als Nahrungsmittel vorgesehen sind und dass diese auch nicht mehr der Sättigung dienen.<sup>9</sup> Dass es sich dabei um Brot und Wein, nicht um Brot und Wasser, aber auch nicht um Wein und Fleisch oder um andere (nicht weniger „allgemeinmenschliche“) Nahrungsmittel handelt, liegt an Gepflogenheiten der Organisation von Gemeinschaftsmählern in privaten Vereinen und Gruppen, die sich nach ähnlichen Vorstellungen, wie sie auch in der Vereinsorganisation existieren, strukturierten. Der antike Vereinskontext des Christentums hilft, die Anfänge der Entwicklung zu verstehen, an deren Ende über Jahrhunderte hinweg Brot und Wein eine *conditio sine qua non* der Veranstaltung darstellten.

Vereine können über Stiftungen in Form von Geldern oder anderen Werten verfügen, aus deren Ertrag Vereinsmitglieder zu bestimmten Terminen zu Mahlzeiten eingeladen werden.<sup>10</sup> Es kann auch zur Pflicht gewählter Amtsträger gehören, Elemente des Mahls zu finanzieren.<sup>11</sup> Einige Inschriften deuten in diesem Zusammenhang ein Minimalprogramm an, dessen Bereitstellung man von einem

---

**9** In diesem Kontext ist auf die Eucharistie mit Milch (und Honig) hinzuweisen, die nach Andrew McGowan 1999, 110f ein Survival früher umfassenderer Mahlzeiten war. Die Quellen sind anhand der *Traditio Apostolica* 21; 28f; 33–37 bei Bradshaw, Johnson und Phillips 2002, 134f zusammengefasst. Ein Erklärungsversuch zu den Gründen für das Verschwinden sympotischer Eucharistien im Christentum schlägt Leonhard 2014 (zusammengefasst in Leonhard 2017b und 2017c) vor. Der Bischof von Edessa, Rabbula (5. Jh.), weist die Praxis von Mönchen, ausschließlich von der Eucharistie zu leben, zurück; Kuchera 2010, 255f; Taft 1987, 330; 2000, 452.

**10** Vgl. den Beitrag von Philip A. Harland in diesem Band, Kapitel 9. So offenbar in SEG 31,122 (= GRA I 50 = AGRW 9) vom frühen 2. Jh. n. Chr. Obwohl einige Details der Bestimmungen, die die Mysterien von Zeus Gongylos in IG X/2,1 259 (= GRA I 76 = AGRW 50) aus dem 1. Jh. n. Chr. (Thessalonike) betreffen, nicht klar sind, hat doch C. Iulius BÉSARTÈS ein Immobilienvermögen gestiftet, aus dem Bankette des Vereins finanziert werden sollen.

**11** Der Schatzmeister der Iobakchen muss zu den Versammlungen das Lampenöl aus seinem Privatvermögen bezahlen; Z. 150 ff; Ebel 2004, 92 mit Anm. 80, und S. 191; zur Inschrift IG II<sup>2</sup> 1368 (= GRA I 51 = AGRW 7) im Allgemeinen: Ebel 2004, 87–92. Vgl. Öhler 2017, 1426–1430 für Wein und Brot als Mahlbestandteile im Kontext der Vereine.

Gastgeber oder Organisator eines Gemeinschaftsmahls erwarten konnte, wenn weitere Speisen von den Gästen oder Mitgliedern selbst mitgebracht wurden. Zu diesem Minimalprogramm gehörten typischerweise Brot und Wein.<sup>12</sup>

Zu einem weiteren Hintergrund gehörte auch die Ausstattung des Raumes. Wenn ein Vereinshaus zur Verfügung stand, war die Ausstattung prinzipiell gegeben. Sobald das Essen nicht nur am Nachmittag, wo man das Tageslicht ausnutzen konnte, stattfand, sondern sich in die Nacht hineinziehen sollte, musste jemand für die sehr kostspielige Beleuchtung (durch Öl) aufkommen. Öl trug auch als kosmetischer Artikel zum Wohlbefinden der Mitglieder der Mahlgesellschaft bei, oder war nötig, wenn man sich zuvor in den Thermen einem Fitness- oder Wellness-Programm unterzog.<sup>13</sup>

In einem eher römischen Kontext war individuell für jeden Teilnehmer am Mahl warmes Wasser, mit dem man den Wein zu mischen pflegte, zur Verfügung zu stellen, obwohl die Mischung mit Eis auch als Delikatesse galt.<sup>14</sup> In einer eher griechischen Umgebung pflegte man Wein mit kaltem Wasser zu mischen. Katherine Dunbabin weist auf die auf Bildern und als archäologische Funde erhaltenen römischen Samoware hin. Sie zitiert eine lateinische Vereinsinschrift, die mehrere Festtermine des Kollegiums der Elfenbein- und Zitronenholzarbeiter enthält. Dort ist (zum Teil in Lücken ergänzt, aber auch im Text belegt) mehrmals davon die Rede, dass „Brot, Wein und warmes (Wasser)“ zur Verfügung gestellt

---

**12** Bei den Iobakchen wird der Wein aus den Mitgliedsbeiträgen finanziert (Z. 47), bei den Verehrern von Diana und Antinous (nach der Inschrift aus Lanuvium) aus dem Privatvermögen des (nach der Mitgliederliste bestimmten) Magistrats, Z. 8–10 für *magistri cenarum*, die ihren Pflichten nicht nachkommen und Z. 14–16; CIL XIV 2112 (= AGRW 310); Ebel 2004, 19–32; Bendlin 2011. Die jeweils vier gleichzeitig amtierenden *magistri* müssen je eine Amphore Wein, Brote, Sardinien und die *stratio*, „Gedeck“ (vgl. Ebel 2004, 30 Anm. 94 zu den vorgeschlagenen Deutungsmöglichkeiten) bereitstellen. Öhler 2014, 485 weist darauf hin, dass bei den thrakischen Orgeonen der Bendis (IG II<sup>2</sup> 1283 = GRA I 23 = AGRW 18, Z. 17–20 von 240/39 v. Chr.) zwar die Aufseher die Mahlausrüstung, [Wasser], Girlanden und ein Frühstück (für sich und die Orgeonen von Bendis aus Athen) bereitstellen müssen, dass allerdings bei der Verteilung der Opferanteile die Orgeonen aus Athen als Gäste lebenslanglich und ohne Bezahlung willkommen sind. Abgesehen davon, dass der Schluss der Inschrift größtenteils ergänzt ist, impliziert er, dass zumindest die thrakischen Verehrer der Bendis nur teilnehmen konnten, wenn sie einen Beitrag bezahlt haben. Die Inschrift belegt Pflichten der Magistrate zur Grundausstattung des Opfermahls und klärt nicht, wie das Fleisch finanziert wurde.

**13** Der *quinquennalis* der Verehrer von Diana und Antinous aus Lanuvium musste an den Geburtstagen der Götter des Kollegiums das Öl bezahlen, das die Mitglieder zum Bad vor dem Mahl benötigten (Z. 31; dazu Bendlin 2011; 212f, 215).

**14** Turcan-Deléani 1964.

werden.<sup>15</sup> Auch die *magistri* der Verehrer von Diana und Antinous aus Lanuvium müssen „warmes Wasser“ (II 16) bereitstellen.

Einen indirekten Hinweis darauf, dass die römische Praxis, den Wein beim Symposium mit warmem Wasser zu mischen, auch in Palästina bekannt war, bietet die Mischna:<sup>16</sup>

Im Fall von zwei Tischgruppen, die in einem Zimmer essen, wenden die einen ihre Gesichter hierhin<sup>17</sup> und essen und die anderen wenden ihre Gesichter dorthin und essen. Der Samowar (*meḥam*) steht in der Mitte<sup>18</sup>. Wenn der Diener steht, um zu mischen/einzuschenken, schließt er seinen Mund und wendet sein Gesicht zurück (zu seiner Tischgruppe), bis er wieder zu seiner Tischgruppe gelangt ist und (weiter-) isst.

Der Text entwirft eine Situation, in der sich zwei Tischgruppen in einem Raum die Einrichtung eines *meḥam* teilen und einen Diener, der zu ihrer Gruppe gehört, während des Essens – und nicht während des Trinkgelages nach einem Essen – zum Mischen und Einschenken ihrer Becher schicken.<sup>19</sup> Die Identität des *meḥam* als Samowar im römischen Sinn klärt eine Passage aus der Tosefta.<sup>20</sup> Der *meḥam* enthält Wasser, das zum Trinken (und nicht etwa zum Händewaschen) gedacht

---

15 CIL VI 33885. Bendlin 2011, 215 Anm. 14 verweist auf den kaiserzeitlichen Opfertarif CIL VI 820 und Dunbabin 1993, wo die Belege für den Gebrauch von warmem Wasser aufgearbeitet sind. Vgl. auch Taft 2000, 442–444 und Anm. 13 mit einem Hinweis auf ein Fresko in den Katakomben von Petrus und Marcellinus; diskutiert bei Dückers 1992. Bei der Eucharistie (und der Präsanctifikantenliturgie) in der griechisch-orthodoxen Kirche wird kurz vor der Kommunion und damit nach der Rezitation von Einsetzungsworten und Epiklese etwas warmes Wasser (*zeon*) in den eucharistischen Wein gemischt; vgl. Kuchera 2010 im Verweis auf Taft 1987 und im Allgemeinen 2000, 442–502. Es ist nicht auszuschließen, dass es sich trotz der allegorischen Deutungen dieser Handlung um ein Survival römischen Mahlbrauchtums in der griechischen Kirche handelt – eine Annahme, die Taft unterstützt. In liturgischen Handschriften erscheint der Ritus des *zeon* erst ab dem zwölften Jahrhundert.

16 mPes 7.13 ms Kaufman 50 fol. 60<sup>r</sup> (Maagarim) אלו הופכים את אחד. אוכלות בבית אחד. שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד. והמיתם באמצע. וכשהמשש עומד למוזג, קופץ את פיו פניהם הולך ואוכלין. ואלו הופכים את פניהם הולך ואוכלים. ומחזיר את פניו עד שהוא מגיע אצל חבורתו ואוכל.

17 Die Übersetzung folgt der Vokalisation. Der Konsonantentext der Handschrift setzt eine andere Vokalisation voraus.

18 Ms. Kaufman: „in seinem/durch seinen Finger“. Die Übersetzung folgt dem Korrektor der Handschrift.

19 Die Perikope problematisiert die Situation des Dieners, der selbst einer Tischgemeinschaft angehört. Abgesehen von den das (für die Epoche der Rabbinen irrelevante) Pesachlamm betreffenden Halakhot könnte sich auch hier die für die Inschriften der Iobakchen und der Verehrer von Diana und Antinous wichtige Regel, dass man auf keinen Fall während des Mahls von einer Tischgruppe zur anderen gehen darf, widerspiegeln; vgl. Vössing 2011, bes. 57–62 im Verweis auf IG II<sup>2</sup> 1368 (= GRA I 51 = AGRW 7), Z. 74; CIL XIV 2112 (= AGRW 310), Z. 25f.

20 tBets 2.5 Lieberman 287.

ist. Seine Füllung dient der Vorbereitung eines Festmahls. Gegen den altgriechischen Brauch, Wein und Wasser in einem großen Mischgefäß für die gesamte Tischgruppe zu mischen und den Teilnehmern den gemischten Wein einzuschenken, setzen römische Quellen voraus, dass den einzelnen Feiernden ihr je eigener Becher gemischt und nicht nur eingeschenkt wird.<sup>21</sup>

Wenn die Statuten eines größeren Vereins eine Mahlzeit vorsehen, zu der in mehreren Tischgruppen gegessen wird, das Essen selbst aber nicht vollständig aus der Stiftung oder den Mitgliedsbeiträgen bezahlt wird, ist die Bereitstellung von Brot, Wein und gegebenenfalls auch der Infrastruktur zur Herstellung von warmem Wasser für den Wein (eventuell auch das Öl für die Lampen) Grundausstattung. Sie wurden in Christentum und Judentum zu Konzentrationspunkten religiöser Praxis. Im Judentum stehen Brot und Wein stellvertretend für eine tatsächlich eingenommene, substantielle Mahlzeit, indem sie in den Brakhot thematisiert werden.<sup>22</sup> Im Christentum haben die religiös thematisierten Mahlelemente die Mahlzeit selbst verdrängt und wurden schließlich unabhängig davon, ob die feiernde Gemeinschaft überhaupt davon aß, zum Kern eines Kultmahls.

Brot und Wein erhalten diese Funktion in Christentum und Judentum, weil sie in Vereinen zur typischen Grundausstattung gehörten.<sup>23</sup> Das schließt andere Funktionen, wie zum Beispiel Weinspenden zu bestimmten Anlässen, nicht aus.<sup>24</sup> Im Rahmen einer solchen Grundausstattung konnten immer noch nach Qualität und Quantität Unterschiede zwischen Mählern verschiedener Anlässe oder Personengruppen beim Mahl inszeniert werden. Mit der Analyse des Hintergrunds von 1 Kor 11 durch Konrad Vössing ist auch eine sehr frühe Tendenz zur bewussten Reduktion der Nahrungsmittel des Sättigungsmahls in einer christlichen Gruppe ersichtlich.<sup>25</sup> Prinzipiell geht Paulus davon aus, dass das Mahl der korinthischen

---

**21** Siehe die Belege bei Dunbabin 1993, vor allem 127–140. Insofern ist auch der hebräische Begriff für „einschenken“ – „mischen“ (לְמִשֵּׁךְ) – römisch gedacht. Das Einschenken eines Bechers beim Mahl ist exakt die Gelegenheit, wo Wein und Wasser gemischt werden.

**22** Die Ritualisierung der Gesten um die Rezitation von Brakhot und später auch von eucharistischen Hochgebeten beginnt in der christlichen Liturgie, nachdem jeder Vereinskontext für sie obsolet geworden ist. Das *Brechen* des Brotes war – abgesehen von einem Vorschlag bei Lukas und in der Apostelgeschichte – eine nicht als ritualisiert betrachtete, notwendige Vorbereitungshandlung zum Essen. Es wurde erst im Mittelalter zu einer mimetischen Geste; vgl. Leonhard 2016.

**23** Vgl. Vössing 2011, 59 und Anm. 110 mit Verweis auf die Inschrift der Iobakchen (IG II<sup>2</sup> 1368), Z. 49f; Ebel 2004, 87–101.

**24** In der Inschrift aus Lanuvium (CIL XIV 2112) sind Weinspenden an den Verein zu den Anlässen der Aufnahme in den Verein (I 22) und der eigenen Freilassung aus dem Sklavenstand (II 15) vorgeschrieben.

**25** Vössing 2011, 64–67. Vgl. Ebel 2004, 172–178.

Christusanhänger die Teilnehmer und Teilnehmerinnen sättigt. Er kann sich eine Unterscheidung zwischen einem sättigenden Mahl und einem rituellen, mimetischen, anamnetischen oder in irgendeiner Weise in höherem Maß heiligen Anhang dazu nicht vorstellen. Eine analoge Situation ergibt sich aus *Didache* 9–10. Auch dort werden Wein und Brot als repräsentative Basiselemente des Mahls in den Tischgebeten vor und nach dem Essen thematisiert. Über das Nachtschgebet wird aber gesagt, dass es beginnt, nachdem man sich gesättigt hat (μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι; 10.1). In der konkreten Erfahrung der Mahlteilnehmer und Mahlteilnehmerinnen stellten Brot und Wein eine notwendige Voraussetzung für das Mahl, aber nicht dessen Hauptsache dar.

Paulus schlägt vor, die Aufsplitterung des Mahls in ἴδια δεῖπνα – „Privatmahlzeiten“, „Teilbankette“<sup>26</sup>, von der Gesamtveranstaltung relativ unabhängige Tischrunden – zurückzudrängen und nicht nur einen gemeinsamen zeitlichen Rahmen („wartet aufeinander“, vgl. V. 21.33) zu schaffen, sondern auch zu verhindern, dass über Menge und Qualität der Speisen in der Öffentlichkeit der Gemeinde soziale Hierarchien zwischen den Tischgruppen dargestellt wurden. Die reichen Mitglieder der Gemeinde wurden einerseits nicht dazu aufgefordert, die ärmeren an ihrem Reichtum partizipieren zu lassen („Habt ihr keine Häuser zum Essen und Trinken?“, V. 22; „Wer Hunger hat, der soll zu Hause essen“, V. 34). Sie konnten ihre üppigeren Mahlzeiten weiterhin, aber unter sich einnehmen. Es sollte ihnen aber andererseits die Möglichkeit genommen werden, ihre Überlegenheit zur Schau zu stellen. Vielleicht wollte Paulus sogar gegen manche Vereinsgepflogenheiten sicherstellen, dass durch Mahlportionen nicht nur keine außerhalb der Gruppe begründete soziale Hierarchie (der Reichen gegenüber den Ärmern, der Mächtigen der Stadt gegenüber Sklaven etc.), sondern auch keine innergemeindlichen Hierarchien – von gewählten Funktionären gegenüber einfachen Mitgliedern – inszeniert wurden. Darum geht es in 1 Kor 11,17–34 noch nicht. Das folgende Kapitel stellt aber fest (12,30), dass es unstatthaft ist, innergemeindliche Ämter auch nur anzustreben, wenn einem die Vorsehung einen niedrigen Stand im „Leib Christi“ zugedacht hat. Auf weitgehende Egalität in der Gemeinde legte Paulus keinen Wert.

Vor dem Hintergrund der Vereinsmähler zeigt sich, dass der Vorschlag des Paulus zu einer Lösung des sozialen Problems in der Gemeinde von Korinth mehrere spätere Entwicklungen angedeutet, vielleicht sogar angeregt hat. Tertullian betont den Kritikern des Christentums gegenüber den frugalen Charakter

---

26 Vössing 2011, 66. Ascoug 2008 gibt eine Taxonomie der Mahlgemeinschaften unter anderem nach der Frage der Integration von Mitgliedern unterschiedlicher gesellschaftlicher Status.

der Mahlzeiten der Christen.<sup>27</sup> Nach dem an Quellen über die Praxis der Eucharistie besonders armen dritten Jahrhundert ist für die meisten (wenn auch nicht alle<sup>28</sup>) Formen, Eucharistie zu feiern, evident, dass immer Brot und Wein, in (fast<sup>29</sup>) keinem Fall aber auch noch andere Nahrungsmittel als eucharistische Speisen denkbar sind.

Ein Interesse an einer gewissen Egalität der Teilnehmer an einem Mahl war nicht auf das Christentum beschränkt,<sup>30</sup> obwohl es sich insgesamt in engen Grenzen hielt. Paulus legte keinen Wert darauf, über eine Umverteilung der Nahrungsmittel beim Mahl ad hoc soziale Egalität darzustellen.<sup>31</sup> Damit findet sich im ältesten Text über das eucharistische Mahl der christlichen Gemeinden (1 Kor 11) inmitten einer Situation, wo noch halbwegs sättigende Quantitäten der Mahlportionen vorausgesetzt werden müssen, eine Reduktion der Mahlelemente als Lösung des Egalitätsproblems statt einer Umverteilung. Die Darstellung von sozialer Harmonie und Egalität beim Mahl ist wichtiger als ein realer Ausgleich auf der Ebene der Speisen. Der mittelalterliche Verzicht auf jede Nahrungsaufnahme beim Kultmahl (wenn nur mehr der Priester Brot und Wein konsumiert) hat andere Gründe. Die Eucharistie ist als christliches Gemeinschaftsmahl nach den

---

**27** Tertullian, *Apologeticum* 39,14 bezeichnet die christlichen Mahlzeiten mit dem Diminutiv *caenula*. Die Christen essen so viel, wie Hungernde (*editur quantum esurientes capiunt* 39,17; vgl. Lk 1,53) bräuchten. Sie sättigten sich (*saturantur* 39,18) „wie Leute, die nicht vergessen, dass sie auch in der Nacht Gott anbeten müssen“ (Übs. BKV 1,24 Kellner 1915). Sie verhielten sich wie Leute, „die nicht so sehr ein Mahl als vielmehr eine Lehre verkostet haben (*ut qui non tam cenam cenauerint quam disciplinam*)“ (39,19). Trotz eines übermäßigen Maßhaltens soll doch gesagt werden, dass man vom christlichen Mahl nicht hungrig aufsteht.

**28** Reinhard Meßner 2006, 70f geht davon aus, dass es in Randbereichen der christlichen Welt noch im frühen 5. Jh. sympotische Eucharistiefiern (auch ohne vorangehenden Wortgottesdienst) gegeben hat.

**29** Siehe zur Frage der Integration von Milch und Honig in die Eucharistie Anm. 9.

**30** Die Konzeption ist bei Klinghardt 1996, 153–174 und 84–97 vorgestellt. Klinghardt deutet auch an, dass durch Freundschaft gewährleistete Homogenität der Mahlgemeinschaft ein Phänomen kleiner Gruppen ist und mit der Ausbreitung des Christentums zunehmend gefährdet war, 162. Plutarch lässt seine literarischen Gelehrten zu einem Mahl zusammenkommen, bei dem eine hierarchische Sitzordnung vermieden wird. Die mit der Autorität des Gastgebers durchgesetzte Egalität innerhalb einer sozial ohnehin sehr homogenen Gruppe führt aber sofort in einen Konflikt über die symbolische Darstellung von sozialen Ansprüchen; Plutarch, *Septem sapientium convivium* 148E–149C. Wie Lukas 22,24–30 (als sympotische Anstandsregel formuliert: Lk 14,7–11; vgl. Mt 20,20–28; Mk 10,35–45) weiß auch Plutarch, dass die Konflikte über die Inszenierung von Hierarchien einer gedeihlichen Mahlfeier abträglich sind.

**31** Vgl. Vössing 2011; Ebel 2004, 175; Kloppenborg 1996b (v. a. für Anfragen an moderne Interessen der Forschungsgeschichte in der Interpretation der antiken Quellen); Schmeller 1995 (für die Erklärung von Problemen der christlichen Gruppen, wie sie sich in den Paulusbriefen zeigen vor dem Hintergrund von [v. a. vier, s. S. 26] Inschriften).

ältesten Zeugnissen fest eingebettet in die allgemeinen Wertvorstellungen der Zeit. Anders gesagt ist die Gestaltung der Mahlzeiten für diese Gruppen eine Gelegenheit für kleinere Anpassungen allgemein üblicher Bräuche. Mahlfeiern sind für die christlichen Gruppen kein Anlass, eine umfassende Opposition gegen die sie umgebende Kultur zu vollziehen.<sup>32</sup> Das mit einem Mahl verbundene Treffen der Gemeinde ist zwar eine der wenigen Gelegenheiten zur Inszenierung von Identität. Dennoch unterscheiden sich das Mahl und die damit verbundenen Vorstellungen über gelingende Gruppenprozesse in einer christlichen Gemeinde kaum von den Feiern anderer Gruppen ihrer Umgebung.

## 10.2 Der Stellenwert des Mahls im Vereinsleben und die Aufgaben von Vereinsfunktionären

Vereine wurden zu verschiedenen Zwecken errichtet. Wenige Inschriften, die Statuten oder Geschäftsordnungen von Vereinen überliefern, geben detaillierte Angaben zur Gestaltung der Vereinsmahlzeiten.<sup>33</sup> Dennoch ist aus diesen Zeugnissen und anderen Datengruppen klar, dass den gemeinsamen Mahlzeiten eine überragende Bedeutung zukam. Die Organisation und Durchführung von Mählern nahm in der Praxis und im Bewusstsein der antiken Vereine eine wichtigere Stellung als in vergleichbaren Organisationen im Mitteleuropa des einundzwanzigsten Jahrhunderts ein. Manche christlichen Konfessionen möchten sich über eine eucharistische Ekklesiologie in Analogie zu ihren antiken Vorläufern als mahlbasiertes Netzwerk von Einzelvereinen deuten. Insofern hat sich in der kirchlichen, theoretischen Selbsteinschätzung der Eucharistie gegen die gegenwärtige Kultur ein antikes Element des Christentums erhalten.<sup>34</sup> Aufgrund der schmalen Überlieferung im dritten und frühen vierten Jahrhundert kann nicht nachgezeichnet werden, wie sich die hohe Bewertung des Mahls in vereinsähnlichen Gruppen hin zu den großen Liturgiefeiern der Reichskirche durchgehalten hat.

In ihren Theorien wollen spätantike, reichskirchliche Liturgieinterpreten von einer vereinsähnlichen Vergangenheit ihrer Kirchen nichts wissen. Theodor von

---

<sup>32</sup> Sogar die christliche, gegen das Opfern und gegen den Weinkonsum gerichtete Opposition hat sich nicht durchgesetzt; s. zu den Daten McGowan 1999.

<sup>33</sup> Vgl. Öhler 2017, 1415 zu dieser Einschätzung.

<sup>34</sup> Vgl. Leonhard 2017a und 2017c. Die Selbsteinschätzung wird hier als „theoretisch“ bezeichnet, weil die konkrete Durchführung von Eucharistiefeiern mit Mahlzeiten, wie sie gegenwärtig gehalten werden, fast keine Ähnlichkeit hat.

Mopsuestia (gest. 428) unternimmt sogar alles, um die Eucharistiefeyer als Abbild des Opfers des himmlischen Hohenpriesters Christus zum himmlischen Versöhnungstag zu deuten. Assoziationen von Mählern einschließlich des Letzten Abendmahls Jesu versucht er zu marginalisieren. Brotbrechen ist bei Theodor eine im Ritualablauf erklärungsbedürftige Handlung.<sup>35</sup> Als Gründe dafür, dass der Priester das eucharistische Brot bricht, bringt Theodor verschiedene Überlegungen, vermeidet aber den Hinweis darauf, dass Jesus das nach der Überlieferung der Evangelien beim letzten Abendmahl getan hat.<sup>36</sup>

Dennoch kann man die hohe Bewertung der Eucharistie als Nachfolgeritus zum frühchristlichen Mahl am besten auf der Basis der Gruppenstruktur der Christen in den ersten beiden Jahrhunderten erklären. Das Mahl ist der Ort, an dem auf einer höheren sozialen Ebene Vereine und auf einer weniger offiziellen Ebene auch andere Gruppen erfahrbar existieren und sich selbst verwirklichen. Vereine, deren (überlieferter) Hauptzweck darin bestand, zu bestimmten Terminen den Ertrag eines Stiftungsvermögens in Form eines Mahls zu genießen, existierten (von informellen Beziehungen unter den Mitgliedern abgesehen) nur beim Mahl. Christliche Gruppen haben Netzwerke initiiert, die auch jenseits des Mahls wirkten. Die zentrale Stellung des Mahls gaben sie aber bis ins dritte Jahrhundert nicht auf.

Der großen Bedeutung des Mahls folgt auch die Bedeutung der Vereinsfunktionäre, die bei dessen Ablauf eine wichtige Rollen zu spielen hatten und deren Rollen durch Funktionen beim Mahl oder durch die Sitzordnung dargestellt wurden.<sup>37</sup> Das Vereinsvolk ehrte sie. Sie erhielten mehrfache (in 1 Tim 5,17 doppelte) Portionen beim Mahl – dort möglicherweise über das Ende ihrer Amtszeit

---

**35** Vgl. Leonhard 2017d. Abgesehen davon, dass größere Darreichungsformen von Brot immer geteilt werden mussten, um gegessen zu werden, ist Brotbrechen als Ritualhandlung nur aus den Abendmahlsberichten der Evangelien und in der Apostelgeschichte erschließbar, wurde aber in der Antike als solche nicht rezipiert und ist auch in den älteren Texten des rabbinischen Judentums unbekannt. Theodor lässt eine Gelegenheit zur Assoziation zwischen den Abendmahlserzählungen und der Liturgie seiner Gegenwart ungenutzt. Die Tatsache, dass er das Brotbrechen erklärt, deutet darauf hin, dass diese Assoziationsbrücke bereits nicht mehr als banale Handlung, sondern als Teil des Rituals betrachtet wurde.

**36** Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 16.17–20 Bruns 1995, 434–436 Tonneau und Devresse 1949, Ms. fol. 140<sup>v</sup> Z. 14–141<sup>v</sup> Z. 13, bes. 16.17 140<sup>v</sup> Z. 20.

**37** Vgl. zur Frage der Sitzordnung in Vereinsinschriften: I. Délos 1520 (= AGRW 224; nach 153/2 v. Chr.), Z. 32f (der Wohltäter erhält einen Platz neben – oder hinter – dem „Opferer“); I. Délos 1521, Z. 18 (2. Jh. v. Chr.?; die Wohltäter erhalten einen Ehrenplatz); IG XII Suppl. 365 (= AGRW 263; Thasos, 2. Jh. v. Chr.), Z. 7–9 (der Käufer der Eponymie liegt auf der „heiligen Liege“).

hinaus.<sup>38</sup> Abgesehen davon, dass nicht unwahrscheinlich ist, dass auch christliche Amtsträger mehrfache Mahlportionen erhalten haben, fordert 1 Tim 5,17, dass diejenigen Presbyter solche Portionen erhalten, deren Amtsführung als „gut“ (καλῶς) erscheint. Wenn sie nicht schon zu Ende ist, muss sie jedenfalls schon ausreichend lange gelaufen sein, um sich allgemein als „gut“ herausgestellt zu haben. Vielleicht übergeht Paulus in 1 Kor 11 Ehrenportionen für Amtsträger oder Amtsträgerinnen, weil er die Mahlniveaus der Tischgruppen in der Gemeinde in Korinth generell nach unten nivellieren will. Vielleicht interessiert ihn auch die Differenzierung der Mahlportionen für Amtsträger nicht, weil die Praxis so anerkannt ist, dass sie kein Problem darstellt. Dennoch widmet Paulus das der Mahldiskussion folgende Kapitel einer scharfen Ermahnung derjenigen, die sich einbilden, eine größere Rolle in der Gemeinde spielen zu können, als ihnen aufgrund göttlicher Determination (nämlich ihrem tatsächlichen Status) zukommt.<sup>39</sup> Eva Ebel weist darauf hin, dass in Texten aus Qumran demjenigen, der falsche Angaben über sein Vermögen macht, unter anderem die Mahlportion reduziert wird.<sup>40</sup> Genau diese Regelung ist sonst nicht Teil von Vereinsstatuten. Hierzu assoziieren die Kommentare Apg 5,1–11, wo ein Ehepaar stirbt, weil es den Vorstand der christlichen Gruppe hinsichtlich ihres Vermögens belügt.<sup>41</sup> Wenn man die Stelle in den speziellen Kontext des Vereins-Mahls stellt, ist aus ihr zu schließen, dass auch die (pseudo-) lukanische Gemeinde offenbar keine hinreichend üppigen Mahlportionen mehr organisiert, um mit Quantitätsreduktionen

---

**38** Öhler 2017, 1432–1434; Ebel 2004, 176–178. Vgl. die Inschrift der Iobakchen II 17–22 Übers. Ebel 2004, 31f und Bobertz 1993, 180. Ebel nimmt in Analogie zu den Regelungen der Inschrift aus Lanuvium an, dass die doppelten Ehrenportionen über das Ende der Amtszeit hinaus (*ut quisquis quinquennialitatem gesserit integre*, II 21) gewährt wurden. Die Übersetzungen geben das Partizip Perfekt in προεστῶτες προεβύτεροι immer präsentisch wieder, wodurch der Gedanke eines Endes der Amtszeit eines christlichen προεβύτερος aus dem Text getilgt ist. Nachdem das gute „Vorsteher“ der Presbyter durch weitergehende doppelte Mahlportionen manifestiert wird, ist ein Präsenzbezug des Partizips gegeben. Immerhin wäre dem Text auch προεστάντες als Aorist zur Verfügung gestanden, wenn das „Vorsteher“ in der Vergangenheit als abgeschlossen betont werden sollte. Für Ehrungen von „guter“ Amtsführung für Vereinsmitglieder finden sich zahlreiche Belege. SEG 31,122 (= GRA I 50 = AGRW 9), Z. 20 vom frühen 2. Jh. n. Chr. stellt fest, dass die Verdopplung der Mahlportionen des geehrten Amtsträgers nicht auf die Weinzuteilung ausgedehnt wird.

**39** 1 Kor 12. Die Fabel von den Gliedern des Körpers dient dazu, die bestehende Ordnung als normativ auszugeben und den Dissens derer, die sich ausgenutzt fühlen, zu ersticken; vgl. die Version des Menenius Agrippa bei Livius (gest. 17 n. Chr.) 2,32.

**40** 1QS 6,22–25; CD 14,20f.

**41** Fitzmyer 1998, 318f (Barrett 1994, 263) referiert die Qumran-Deutung der Passage in der Kommentarliteratur.

Fehlverhalten in Finanzangelegenheiten sanktionieren zu können. Sie kann nur mehr mit dem sofortigen Tod durch ein Gottesurteil drohen.

Gelegentlich war, wie oben gesagt, die Bezahlung der Grundausrüstung des Mahls aus ihrer eigenen Tasche bzw. die Organisation der Bezahlung aus den Mitgliedsbeiträgen des Vereins eine wichtige Aufgabe von Vereinsfunktionären. Die Magistrate von Vereinen standen damit großen Stiftern und Stifterinnen, Patronen und Patroninnen der Vereine gegenüber, die in der Selbstdarstellung der Gruppe eine theoretisch überragende Ehrenposition einnahmen, aber nicht notwendiger Weise in das operative Geschäft des Vereinsablaufs integriert waren. Die Spannungen zwischen patronalen Financiers der christlichen Gruppen und den Amtsträgern, die bald hauptberuflich für alle Leitungsaufgaben der Gemeinden (und daher nicht nur zur Organisation der Mahlzeiten) tätig waren, versucht die syrische Didaskalie (vermutlich aus dem dritten Jahrhundert n. Chr.) so zu lösen, dass sie dem „Aufseher“ (bzw. „Bischof“) die unkontrollierbare und absolute Hoheit über die Verwaltung aller Finanzen überträgt.<sup>42</sup> Die Identität der Spender und damit ein öffentlicher Einfluss auf die Agenden der Gruppe sollten durch die Finanzhoheit des Aufsehers vollständig verschleiert werden. Die enge Verbindung von Vereinsmagistrat und Mahl hat sich durch die frühe Geschichte des Christentums erhalten und ist entscheidender Teil der Institution der Eucharistie (Göttlichen Liturgie, Gottesdienst mit Abendmahl, Messe) geblieben. Innerkirchliche Machtpositionen und Leitungsaufgaben wurden beim Mahl (und werden später bei der Feier der Messe) dargestellt. Konflikte zu Fragen des Amtes werden in Diskussionen über die jeweilige Funktion bei der Feier der Eucharistie auch heute noch zwischen christlichen Konfessionen ausgehandelt.

Die frühesten christlichen Gruppen bezeichnen ihre Funktionäre als „Boten“ (ἀπόστολοι), „Propheten“, „Lehrer“, „Aufseher“, „Diener“, „Ältere“ etc., wobei selten eine genaue Hierarchie oder Funktionsverteilung zwischen den Männern und Frauen, die diese Funktionen eingenommen haben, ersichtlich ist.<sup>43</sup> Im Sinn eines Vereinsstatuts erzählt die Apostelgeschichte die Einführung einer neuen Gruppe von Gemeindefunktionären, die sich nach einem Streit um den „Dienst an den Tischen“ kümmern sollten. Sie werden in Apg 6,1–6 nicht „Diakone“ („Diener“) genannt. Das würde den näheren Kontext stören, weil nicht „Diener“ den „Aposteln“ oder „Aufsehern“ untergeordnet werden sollen, sondern der (zweifelsfrei höherstehende) „Dienst“ des Wortes vom „Dienst“ an den Tischen differenziert werden soll.

---

<sup>42</sup> Schöllgen 1998, 101–146; für die folgende Beobachtung besonders S. 129f und 183–185, 191–193.

<sup>43</sup> Vgl. 1 Kor 12,28f: „erstens Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer“ und andere.

Im Licht der antiken Vereine ist nicht erstaunlich, dass sich christliche Gruppen eine solche Struktur geben und Amtsträger und Amtsträgerinnen ernennen.<sup>44</sup> Der Index zu den Vereinsfunktionären in zwei unlängst erschienenen Materialsammlungen zu antiken Vereinen versammelt zahlreiche Funktionsbezeichnungen innerhalb und außerhalb der Vereine.<sup>45</sup> Dass dabei zum Beispiel die christlichen Titel „Bote“, „Prophet“<sup>46</sup>, „Lehrer“, „Aufseher“, „Älterer“ und „Diener“<sup>47</sup> keinerlei Rolle spielen, liegt nicht daran, dass das Christentum eine gänzlich neue Gruppenstruktur erfunden hätte, sondern daran, dass sehr viele der epigraphisch belegten Titel ebenfalls nur einmal oder selten vorkommen. Neben den häufig vorkommenden Titeln „(Erz-, Hohe/r-, etc.) Priester(in)“, „Schriftführer“, „Aufseher“ (ἐπιμελητής), „Kassenwart/Schatzmeister“ finden sich viele Einzelbelege von Ämtern. John S. Kloppenborg und Richard S. Ascough beobachten, dass zumindest die attischen Vereine aufgrund ihrer Imitation städtischer Verwaltungsstrukturen oft einen „Aufseher“ (ἐπιμελητής), „Kassenwart“ oder „Schatzmeister“ (ταμίας) und einen „Sekretär“ (γραμματεύς) mit jährlichem oder (vor allem beim Kassenwart) auch mehrjährigem Amtsturnus ernennen.<sup>48</sup> Darüber hinaus werden auch noch andere Ämter vergeben, die sich zum Beispiel mit der Aufrechterhaltung der Ordnung beim Mahl beschäftigen. Der *quinquennalis* der Verehrer von Diana und Antinous (Lanuvium) wurde als Vereinsvorsitzender auf fünf Jahre gewählt.<sup>49</sup> Der *magister* desselben Vereins, der die

<sup>44</sup> Obwohl Apg 6,3 von „Männern“ spricht, die erwählt werden sollen, wird Phoebe in Röm 16,1f im Grußabschnitt des Briefs διάκονος genannt. V. 7 wird Junia als Paulus „ebenbürtig“ und zu den Aposteln zählend genannt.

<sup>45</sup> GRA II S. 477–485.

<sup>46</sup> Der Prophet in I. Didyma 285 aus dem 2./3. Jh. n. Chr. (zitiert zu TAM II 910 = GRA II 146 im Kommentar S. 372) bezeichnet eine Funktion an einem Heiligtum und nicht in einem Verein.

<sup>47</sup> I. CariaR 162 von 120–210 n. Chr. (zitiert zu SEG 41,1329 = GRA II 148, im Kommentar S. 396) erwähnt einen διάκων εἰς κάδον „Diener zum Gefäß“ (für Wasser oder Wein), worauf auch eine Musikerin genannt wird, sodass ein sympotischer Kontext nahe liegt. Zu Diakonen und Vereinen siehe Anm. 32 der Einleitung zu diesem Buch.

<sup>48</sup> Kloppenborg und Ascough 2011, 11.

<sup>49</sup> Die Amtszeit geht schon aus dem Titel selbst hervor; Ebel 2004, 149. Eine einjährige Amtszeit eines Priesters erscheint zum Beispiel in IG II<sup>2</sup> 1273 (= GRA I 18; 265/4 v. Chr.; vgl. dort den Kommentar S. 103); IG II<sup>2</sup> 1298 (= GRA I 20; 248/7 v. Chr.; vgl. Eckhardt 2017c); IG II<sup>2</sup> 1314 (= GRA I 28; 213/2 v. Chr., Z. 5). Einjährige Amtszeiten für andere Amtsträger zum Beispiel in IG II<sup>2</sup> 1369 (= GRA I 49 = AGRW 8; 2. Jh. n. Chr.). Ein Priester, der eine zweijährige Amtszeit hervorragend (unter anderem καλῶς wie in 1 Tim 5,17) abgeleistet hat, wird in I. Byzantion 31 (= GRA I 90 = AGRW 68; 85–96 n. Chr.) geehrt. Ernennungen zu längeren Amtszeiten werden im Kommentar zu GRA I 37 (IG II<sup>2</sup> 1329; 175/4 v. Chr.), S. 188 diskutiert. In anderen Inschriften wird er für die Übernahme anderer Ämter geehrt. Ämter konnten auch zweimal übernommen werden; zum Beispiel SEG 54,235 (= GRA I 47) aus der Mitte des 1. Jh. v. Chr. Bei besonderer Wohltätigkeit aus dem Famili-

Mahlzeiten bezahlen musste, wurde „in seinem Jahr“ und „nach der Ordnung“ gewählt (II 6). Bei einem Amt, das wahrscheinlich nicht jedes Mitglied aufgrund der damit verbundenen finanziellen Belastungen spontan auf sich nehmen wollte, konnte der Verein kein Risiko einer Vakanz mangels Kandidaten eingehen und setzte eine Reihenfolge fest.<sup>50</sup> Der „Priester“ der Iobakchen von Athen scheint auf Lebenszeit bestimmt gewesen zu sein, während mit Ausnahme des gewählten Kassenwarts Amtsträger vom Vorstand ernannt wurden.<sup>51</sup> In der Geschäftsordnung der Iobakchen spielt er als innerhalb des Vereins ernannter Amtsträger eine entscheidende Rolle. Ein Ritual der Amtseinführung durch Handauflegung ist aus den Vereinsinschriften nicht bekannt. Umgekehrt geben die ältesten christlichen Texte keine Auskunft über die Laufzeiten der Ämter innerhalb einer ἐκκλησία. Die Deutung und Bezeichnung der Ämter in christlichen Gruppen mit Begriffen und Vorstellungen des Kults ist einer späteren als der neutestamentlichen Epoche vorbehalten.<sup>52</sup>

Auch in griechischen und römischen Vereinen stehen Personen aus patronalen Strukturen den gewählten Amtsträgern gegenüber, obwohl anzunehmen ist, dass sich besonders reiche Wohltäter und Wohltäterinnen der Vereine nicht in das tägliche Geschäft eingemischt haben. Die öffentliche Feier ihrer Geburtstage war ein Mosaikstein unter anderen in der Gesamtdarstellung ihres sozialen Status in der Stadt. Solange ein vereinsähnlicher Gruppenkontext des frühen Christentums bestand, mussten die Amtsträger derartige Konflikte lösen. Sogar die *Traditio Apostolica* (ein Text aus dem vierten Jahrhundert) überliefert unter den sehr spärlichen Regeln für Mähler Spuren von Konflikten zwischen Gruppenfunktionsären und Patronen. Die Kirchenordnung deutet an, wie damit umzugehen ist, wenn der Hausherr (als einladender Patron) nicht der Vorsitzende des Mahls (der

---

envermögen kann das Priestertum auf Lebenszeit ausgedehnt werden; zum Beispiel IG II<sup>2</sup> 1326 (= GRA I 36 = AGRW 21; 176/5 v. Chr.), Z. 36. Nach GRA I 60 von 141 n. Chr. wurde Antipatros als Priester auf Lebenszeit (offenbar) von finanziellen Verpflichtungen (ἀλειτούργητος Z. 7f) freigestellt; dazu siehe Kapitel 3, Anm. 63.

**50** Analog dazu finden sich in SEG 31,122 (= GRA I 50 = AGRW 9) vom frühen 2. Jh. n. Chr. Bestimmungen darüber, wie der Verein vorzugehen hat, wenn sich keine Kandidaten für die drei Nachtwächter, παννυχιστάς (Rasur Z. 24) und zehn Gerichtsdiener πράκτορες (Z. 28 ff) finden.

**51** Ebel 2004, 150. Anlass der Inschrift der Iobakchen ist der Rücktritt des Aurelios Neikomachos, der 40 Jahre priesterliche Ämter (im Verein) innehatte und seinen Nachfolger ernannte; vgl. den Anfang der Inschrift.

**52** Vgl. die Aufsatzsammlung von Dassmann 1994. Die Orientierung der Eucharistie an den Morgenbegrüßungen hat eine weitere Konzentration auf Macht und Zentralität der Amtsträger und ihre Stellung oder Stilisierung als Patrone zur Folge; vgl. Leonhard 2014, 438–440.

die Gebete spricht) ist: „... der, der das Opfer darbringt, soll sich dessen erinnern, der ihn eingeladen hat ...“.<sup>53</sup>

Vereine können ein Amt des „Priesters“ oder „der Priesterin“ oft in leitender Funktion und zusammen mit anderen Funktionären haben.<sup>54</sup> Dabei ist von Verein zu Verein zu entscheiden, ob es sich gerade beim Priestertum um eine externe oder interne Funktion handelt, ob also das betreffende Vereinsmitglied kraft seiner Rolle in der Stadt oder einem Tempel oder aufgrund einer Wahl oder Er-

---

**53** *Traditio Apostolica* 27,2 Bradshaw, Johnson, Phillips 2002, 144 f; Bobertz 1993; 172f, 180 f. Die oben vorgetragene Deutung ist nicht evident. Der lateinische Text gibt eine Regel für denjenigen, der „darbringt“ (*memor sit qui offert, eius qui illum vocavit* ms. 75,6f Hauler 1900, 113). Das Sprechen des eucharistischen Gebets wird allerdings mit „Danksagen“ (und das Herbeibringen mit „Darbringen“, *offerre*) bezeichnet; z. B. 4,2 ms. 69.30 Hauler 106; 5,1 ms. 71.4 Hauler 108. Der Vorgang, dass derjenige, der „bringt“ oder „darbringt“, dessen, der ihn eingeladen hat, gedenkt, müsste reale Auswirkungen auf das haben, was in der Gruppe bei diesem Mahl gesprochen wird. Die anderen Versionen nehmen den, „der isst“ (vgl. Geez *za-ǰaballā*‘, Duensing 1946; 68,7), in die Pflicht, des Patrons zu gedenken. Damit ist zwar eine Erwähnung des Patrons im Gebet nicht ausgeschlossen. Sie ist aber auch nicht unbedingt vorauszusetzen.

**54** Vgl. allgemein Klinghardt 1996, 132–139 und für das Amt des *hiereus* der Iobakchen Ebel 2004, 130–132. Mitglieder der Iobakchen könnten in der Stadt – als Verein – kultische Funktionen wahrgenommen haben, sodass die Analyse des Textes schwer Grenzen zwischen Priestern innerhalb des Vereins und Priestern offizieller Institutionen ziehen kann. Ebel 2004, 125–129 geht davon aus, dass der Kult mit seinen dramatischen Darstellungen nur innerhalb des Vereins begangen wurde, was im Kommentar von GRA I (S. 255) offen bleibt: „... the association apparently sponsored a theatrical performance in which its members took various assigned parts.“ Priester und Priesterin des allerdings offenbar mit einem Tempel der Mutter der Götter verbundenen Vereins sind „vom Verein ernannt“, *κατασταθέντες ὑπὸ τοῦ κοινοῦ* (IG II<sup>2</sup> 1316 = GRA I 16, Z. 7–8; 272/1 v. Chr.); analog dazu *λαβὼν παρ’ αὐτῶν | [τὴν ἱερωσύνην] (ἱερωσύνην)* IG II<sup>2</sup> 1325 (= GRA I 33; 185/4 v. Chr.) und IG II<sup>2</sup> 1326, Z. 10–11 (= GRA I 36 = AGRW 21; 176/5 v. Chr.), wonach der Priester von den Dionysiasten die (möglicherweise erbliche; s. Kommentar GRA I S. 167 und die Diskussion zu GRA I 36 S. 183f) Priesterschaft entgegennimmt. Der Verein der Seeleute von Gorgippia zwischen 173 und 211 n. Chr. ist – neben anderen Funktionären wie einem *συναγωγός* – „um einen Priester“ (der in diesem Fall auch ein königlicher Beamter ist, GRA II S. 18) versammelt (CIRB 1134 = GRA II 93, Z. 10; vgl. CIRB 80 zwischen 80 und 150 n. Chr. nach GRA II S. 22; CIRB 1277 zwischen 173 und 211 n. Chr. nach GRA II S. 34 und öfter). Die Grabinschriften CIRB 77–108 nennen einen Priester als Hauptfunktionär, GRA II S. 23. Für Priesterinnen in dieser Funktion I. ApamBith 35 (= GRA II 99 = AGRW 95 von 119 oder 104 n. Chr.) und im Kommentar von GRA II S. 53 den Hinweis auf IGUR 160 160–170 n. Chr. Die Hymnensänger von Pergamon listen die finanziellen Verpflichtungen des *εὐκοσμος*, des Priesters und des Sekretärs (*γραμματεὺς*) in ihrer Altarwidmungsinnschrift auf; I. Pergamon 374 (= GRA II 111 = AGRW 117; 129–138 n. Chr.). Wein sollte nach IG XII,3 330 (= AGRW 243; Thera; 210–195 v. Chr.) im Ausmaß von drei (Bechern) pro Trinker zur Verfügung gestellt werden; vgl. Öhler 2014, 490.

nennung innerhalb des Vereins Priester oder Priesterin ist.<sup>55</sup> Die Unterscheidung muss grundsätzlich in all jenen Fällen ambig bleiben, wo Vereine eng mit einem Heiligtum verbunden waren. Priesterliche Metaphorik für Amtsträger (was in der Sekundärliteratur auch als „Sazerdotalisierung“ bezeichnet wird) kommt erst im dritten Jahrhundert und mit dem Rückgang von vereinsähnlichen Strukturen im frühen Christentum auf. Die engen Überschneidungen zwischen priesterlichen Funktionen im Kult und im Verein deuten darauf hin, dass man den Titel „Priester“ oder „Priesterin“ auch innerhalb eines Vereins nicht als Metapher oder leere Anspielung auf städtische Strukturen vergeben hat. Träger und Trägerinnen dieses Titels waren auch mit klaren kultischen Aktivitäten betraut. Insofern ist die totale Abwesenheit des Titels im frühen Christentum signifikant. Abgesehen davon, dass eine Gegnerschaft gegen die griechischen und römischen Opferkulte kein Alleinstellungsmerkmal der Christen unter antiken Gruppen war,<sup>56</sup> pflegten christliche Gruppen keine Aktivität, die mit einem Kult bei ihren griechischen und römischen Nachbarn vergleichbar war. Sie hatten keinen Bedarf an mit solchen Tätigkeiten betrauten Funktionärinnen und Funktionären.

Darüber hinaus ist an einen weiteren Grund für die Abwesenheit dieser Gruppe von Titeln zu denken. Solange sich christliche Gruppen wenigstens zum Teil nach jüdischen (einschließlich bloß literarisch-alttestamentlicher) Kategorien identifizierten und strukturierten, hätte die Ernennung eines *hierous* die Frage eröffnet, ob dieses innergemeindliche Amt nur männlichen Nachkommen einer Priesterfamilie (*kohanim*) aus der Zeit des Zweiten Tempels offenstehen sollte. Die Texte des neuen Testaments haben diese Frage nicht gestellt und daher auch nicht beantwortet. Sie kennen keinen christlichen *ιερευς*. Man kann daraus den Umkehrschluss ziehen, dass *kohanim* es entweder nicht wollten oder nicht geschafft haben, im entstehenden Christentum eine strukturell maßgebliche Rolle zu spielen. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass sich den ersten christlichen Gruppen auch *kohanim* angeschlossen haben. Es haben sich aber im Gegensatz zum rabbinischen Judentum keine liturgischen Rollen und Aufgaben für die Mitglieder der priesterlichen Familien im Christentum gefunden.<sup>57</sup>

---

55 Vgl. IG II<sup>2</sup> 1297 (= GRA I 24; 236/5 v. Chr. mit dem Kommentar in GRA I, S. 136) oder IG X2,1 506 (= GRA I 80 = AGRW 57; 209/210 n. Chr. mit dem Kommentar in GRA I, S. 369). Der Ärzteverein, der die Inschrift I. Ephesos 719 (= GRA II 129 = AGRW 165) aus der Zeit Trajans (102–114 n. Chr.) hinterlassen hat, wurde von einem Priester und einem Arzt geleitet und organisierte Opfer an Asklepius und die Mitglieder der kaiserlichen Familie (*sebastoi/Augusti*).

56 Vgl. McGowan 1999, 69–79.

57 Die frühen rabbinischen Texte versuchen, das System der Kultabgaben am Tempel nach dessen Zerstörung zu erneuern. *Kohanim* spielen darin als Empfänger von *truma* („Hebeopfer“) oder der Geldgabe bei der Auslösung der Erstgeborenen eine wichtige Rolle. Außerdem haben

Die Frage wurde theoretisch sehr wohl diskutiert. Die darauf gegebene Antwort läuft auf eine erhebliche Marginalisierung der *kohanim* hinaus. Der Hebräerbrief braucht für die Integration des Todes Jesu in seine mittelplatonistische Kosmologie und Eschatologie Christus als legitimen Priester. Das Problem, dass Jesus keiner Familie von *kohanim* entstammte, löst er elegant (wenn auch mit großem argumentativem Aufwand und daher eher gewagt als im Kontext des Alten Testaments plausibel). Die rhetorische Strategie, Jesus als Priester nach Melchisedek zu konstruieren, spielt oberflächlich mit der Abwertung der *kohanim*, versucht aber indirekt, deren Würde, Funktion und Bedeutung zu usurpieren. Für diesen neutestamentlichen Text ist entscheidend, dass es nach dem Tod Jesu keinerlei Priester in seiner Nachfolge geben kann. Da er die Einzigkeit und Einmaligkeit Jesu gegenüber den *kohanim* legitimiert, muss der Hebräerbrief mögliche weitere Anwendungsfälle seines Lösungsvorschlags im Keim ersticken. Er hat keine christlichen Gemeindefunktionäre als „Priester nach der Ordnung Melchisedeks“ im Blick. Die „ein für alle Mal“ (ἐφάπαξ, vgl. Heb 7,27; 9,12; 10,10) im Himmel vollzogene Liturgie des Versöhnungstags Christi würde durch eine Reihe von irdischen Nachfolgern entwertet, da aus der irdischen Wiederholung der Liturgie des Tempelkults ja dessen Hinfälligkeit abgeleitet wurde.

Die eigenen Mahlfeiern verstanden christliche Gruppen pointiert als Nicht-Opfer. Diejenigen Texte, die Maleachi 1,11 als Legitimationshintergrund für die Handlungen der Christen heranziehen und diese damit als (θυμίαμα und) θυσία – „Schlachtopfer“ – bezeichnen, sind gerade in ihrer Vereinnahmung des Opferbegriffs offerfeindlich. Röm 12,1f lässt keinen Zweifel an der rein metaphorischen Deutung des christlichen „Schlachtopfers“. Das Schlachtopfer der Christinnen und Christen ist ihr Leben und keine rituelle, gemeindliche oder liturgische Einzelhandlung. Die *Didache* und wesentlich expliziter Justin<sup>58</sup> stellen fest, dass die christlichen Mahlfeiern überall auf der Welt bei den Völkern und nicht unter den Israeliten und nicht im Jerusalemer Tempel ein „reines Schlachtopfer“ darstellen. Mal 1,11 wird herangezogen, um anderen Opfern die Legitimität zu entziehen, da sie durch das christliche Mahl, das Justin im *Dialog mit dem Juden Trypho* mit Brot und Becher identifiziert, abgelöst worden seien. Anders gesagt ist nicht die Eucharistie ein echtes Opfer, sondern die Opfer aller anderen, vor allem der Juden, sind durch die Eucharistie überholt, ersetzt und abgeschafft.

---

*kohanim* nach den Regeln der rabbinischen Texte bis heute einige Ehrenrechte im Ablauf der jüdischen Liturgie. Der jüdische Gemeindegottesdienst kann allerdings auch ohne Anwesenheit eines *kohen* ablaufen.

<sup>58</sup> *Didache* 14 Niederwimmer 1993, 234–240; Justin, *Dialog mit dem Juden Trypho* 41.2f Marcovich 138 Übers. BKV 1.33.62 Hauser 1917.

Die Geschichte der christlichen Amtsträger und Amtsträgerinnen gewinnt durch die Lektüre der Zeugnisse über antike Vereine an Tiefe. Der Vereinskontext erklärt zusammen mit der Tatsache, dass Vereine Strukturen der übergeordneten Organisation (der Stadt) imitierten,<sup>59</sup> warum es im Christentum „Boten“ und „Botinnen“, „Ältere“ (πρεσβύτεροι), „Diener“ und „Dienerinnen“ (διάκονοι) und „Aufseher“ (ἐπίσκοποι), aber keine Priester und Priesterinnen gab. Auch Justin nennt denjenigen, der ein Dankgebet über den eucharistischen Gaben spricht, „Vorsteher“ (προεστώς).<sup>60</sup> Erste Experimente mit sazerdotaler Terminologie zeigen sich in Cyprians Briefen (im dritten Jahrhundert). Die platonistische Gleichsetzung im Sinn einer Urbild-Abbild-Entsprechung zwischen Christus, dem himmlischen Hohenpriester einerseits und dem irdischen Vorsteher der Liturgie andererseits leisten erst die Liturgieinterpreten des späten vierten und fünften Jahrhunderts. Die Vereinsinschriften enthalten kein Äquivalent zur mittelalterlichen christlichen Auffassung darüber, dass nur bestimmte ordinierte Amtsträger<sup>61</sup> (Priester oder Priesterinnen oder andere Magistrate des Vereins) dem Mahl vorstehen können. Wie das frühe Christentum kennen auch sie keinerlei Aufteilung des Mahls in ein Sättigungsmahl und ein symbolisches oder heiliges Kultmahl,<sup>62</sup> das näher mit dem Priestertum verbunden wäre als der Rest des Mahls.

### 10.3 Gestufte Eintrittsverfahren, Aufnahmeprüfungen und Aufnahme-rituale

Obwohl die wichtigen Vereinstreffen mit einem Bankett verbunden waren, so gilt dies doch nicht für alle Aktivitäten des Vereins. Die Inschrift der Verehrer von Diana und Antinous aus Lanuvium verbietet die Regelung von Vereinsgeschäften beim Mahl, „damit wir ungestört und heiter an den festlichen Tagen essen können“.<sup>63</sup> Solche technischen Geschäfte haben am (möglicherweise monatlichen, I 13 f) *conventus* ihren angestammten Ort. Obwohl ein Kandidat für die Aufnahme in den Verein (wie auch ein Sklave, der freigelassen wurde) eine Amphore Wein

<sup>59</sup> Vgl. IG II<sup>2</sup> 1278 (= GRA I 17; 272/1 v. Chr.).

<sup>60</sup> Justin, 1 *Apologia* 67,4; Übers. BKV 1.12.163 Rauschen 1913. Vgl. das Amt bei den Iobakchen (I 30 – 31).

<sup>61</sup> Die Vorstellung, dass eine durch die Rezitation der korrekten Formeln bewirkte Konsekration des Brots von nicht-ordinierten Laien bloß verboten, nicht aber unmöglich ist, hat sich in Andeutungen in östlichen Überlieferungen gehalten; vgl. Felmy 1984.

<sup>62</sup> McGowan 1997 und 2004 zeigt, dass die Texte der Epoche, die in diesem Kapitel zur Diskussion steht, nicht zwischen *agapē*-Mahl und Eucharistie unterscheiden.

<sup>63</sup> Z. II 23f (Übers. Ebel 2004, 32).

(ca. 26 Liter<sup>64</sup>) neben einer Geldzahlung von 100 Sesterzen zu stiften hatte, ist nicht evident, dass die Aufnahmezerimonie in irgendeiner Weise mit einem der Bankette des Vereins verbunden war.<sup>65</sup> Die Erfüllung der Bedingungen für die Aufnahme in den Verein selbst ist Voraussetzung für das Vereinsmahl, nicht aber dessen Teil. Die Inschrift aus Lanuvium berichtet weder von einem Verfahren (wie einer Prüfung), noch von einem Aufnahmezerimonie noch von einer irgendwie nach Phasen gestuften Annäherung an die Vollmitgliedschaft. Sie empfiehlt den Kandidaten für die Aufnahme, sich vor dem Eintritt in den Verein die Inschrift selbst durchzulesen (I 19–21). Zur Mitgliedschaft gehört die Kenntnis der Statuten, die beim Verein der Verehrer von Diana und Antinous noch auf eine Stele passen und bei Justin möglicherweise breitere Kenntnisse seiner Philosophie implizieren. Dazu passt die mehrmalige Aussage Justins,<sup>66</sup> dass Christen diejenigen sind, die erstens die Lehren Justins angenommen, sich zweitens dem „Bad“ unterzogen und drittens die Absicht haben, ihren Lebenswandel dauerhaft nach den ethischen Vorstellungen der Gruppe einzurichten.

Ein genauer geregeltes Aufnahmeverfahren ist in der Inschrift der Iobakchen in Athen überliefert:<sup>67</sup>

Niemandem soll es erlaubt sein, ein Iobakche zu sein, wenn er nicht zuerst beim Priester die übliche schriftliche Eingabe gemacht hat und von den Iobakchen in einer Abstimmung geprüft worden ist, ob er würdig und für das Bakcheion geeignet erscheint. Es soll aber das Eintrittsgeld für den, der nicht über den Vater (Mitglied wird), 50 Denare und ein Trankopfer betragen. In ähnlicher Weise sollen auch die, die über ihren Vater (Mitglied werden), sich mit

<sup>64</sup> Bendlin 2011, 266.

<sup>65</sup> Vgl. Eckhardt 2009 für die Auflösung der Kategorie des Initiationsmahls in Mysterienkulten. Wer seinen Sohn oder sich selbst zum Vereinsmitglied des durch einen Fonds im Hinblick auf einen Teil seiner Aktivitäten abgesicherten Vereins nach SEG 31,122 (= GRA I 50 = AGRW 9; frühes 2. Jh. n. Chr.) machen will, muss 16 1/2 bzw. 33 Minen Schweinefleisch stiften.

<sup>66</sup> Justin, *1 Apologia* 61,2 Übers. Rauschen 1913 (Überzeugung/Glaube, Versprechen des Lebens, Hinweis auf die Taufe); 65,1 (als Bedingung für die Teilnahme am Mahl der Eucharistie).

<sup>67</sup> 32–41, 53–62, 102–107 (Übers. Ebel 2004, 96–99): μηδενὶ ἐξέστω ἰόβακχον εἶναι, ἐὰν μὴ | πρῶτον ἀπογράψῃται παρὰ τῷ ἱερεῖ | τὴν νενομισμένην ἀπογραφὴν καὶ | δοκιμασθῆ ὑπὸ τῶν ἰοβάκχων ψή|φω, εἰ ἄξιος φαίνοιτο καὶ ἐπιτήδειος | τῷ Βακχεῖω. ἔστω δὲ τὸ ἰσηλύσιον | τῷ μὴ ἀπὸ πατρὸς [DENARE] ν' καὶ σπονδῆ. | ὁμοίως καὶ οἱ ἀπὸ πατρὸς ἀπογραφῆ|σθωσαν ἐπὶ [DENARE] κε' διδόντες ἡμφορίον | μέχρις οὗτος πρὸς γυναῖκας ὤσιν. |...| ἐὰν δὲ ἰοβάκχου ἀδελφὸς ἰσέρχῃται ψήφω δοκιμασθεῖς, | διδότην [DENARE] ν'· ἐὰν δὲ ἱερὸς παῖς ἐξωτικὸς καθεσθῆις ἀναλώσῃ τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ τὸ Βακχεῖον, | ἔστω μετὰ τοῦ πατρὸς ἰοβάκχος ἐπὶ μᾶ | σπονδῆ τοῦ πατρὸς. *vac.* τῷ δὲ ἀπογραψαμένῳ | καὶ ψηφοφορηθέντι διδότην ὁ ἱερεὺς ἐπιστολὴν ὅτι ἐστὶν ἰοβάκχος, ἐὰν πρῶτον | δοῖ τῷ ἱερεῖ τὸ ἰσηλύσιον, ἐνγραφομένου | τῇ ἐπιστολῇ τὰ χωρήσαντα εἰς τὸδε τι. |...| ἐὰν δὲ τις τῶν | εἰσερχομένων τὸ ἰσηλύσιον μὴ | διδοῖ τῷ ἱερεῖ ἢ τῷ ἀντιθερεῖ, εἰργέσθω τῆς ἐστιάσεως μέχρις ἂν ἀπο|δοῖ, καὶ πρᾶσσεσθω ὅτῳ ἂν τρὸψω | ὁ ἱερεὺς κελεύσῃ.

25 Denaren in die Mitgliederliste eintragen und den halben Mitgliedsbeitrag zahlen, bis sie geschlechtsreif sind. ...

Wenn aber ein Bruder eines Iobakchen eintreten will, soll er, nachdem er in einer Abstimmung geprüft worden ist, 50 Denare zahlen. Wenn aber ein „auswärtiges“<sup>68</sup> heiliges Kind das den Göttern und dem Bakcheion Zukommende aufgewendet hat, soll es mit dem Vater gemeinsam Iobakche sein auf Grund eines einzigen Trankopfers des Vaters.

Dem, der eine schriftliche Eingabe gemacht hat und über den abgestimmt worden ist, soll der Priester eine Bescheinigung geben, dass er ein Iobakche ist, wenn er zuvor dem Priester das Eintrittsgeld bezahlt hat, nachdem (er) in die Bescheinigung das jeweils Bezahlte eingetragen hat. ...

Wenn aber einer der Neuzugänge die Aufnahmegebühr dem Priester oder dem Anithereus nicht zahlt, soll er vom Mahl ausgeschlossen werden, bis er bezahlt, und es soll eingefordert werden auf die Weise, die der Priester festsetzen wird.

Aufnahmeverfahren wie dieses sind kaum in anderen Vereinsstatuten belegt.<sup>69</sup> Zur Initiation in christliche Gruppen fallen Unterschiede auf. Vor allem die Bezahlung von Eintrittsgeldern und Mitgliedsbeiträgen unterscheidet die literarisch belegten christlichen Gruppen von mehreren Vereinen. Christliche Apologeten weisen auch deutlich auf diesen Unterschied hin.<sup>70</sup> Einen interessanten Vergleichspunkt zur christlichen Zulassung zum Mahl stellen die Bestimmungen über Personen dar, die entweder zusammen mit ihrem Vater eintreten oder als Minderjährige gleichsam in eine Vereinsmitgliedschaft hineinwachsen. Vereine, die aufgrund eines begrenzten Stiftungsvermögens zur Bestreitung von Bankettkosten nur eine beschränkte Anzahl von Mitgliedern aufnehmen konnten, werden für die Kinder von Vereinsmitgliedern wohl nicht so offen gewesen sein wie die Iobakchen.<sup>71</sup> Die Diskussion der Aufnahme von Kindern von Vereinsmitgliedern findet sich ausschließlich in Belegen für höchst elitäre Vereine. Sie haben ein realistisches Interesse an der Weitergabe ihres gesellschaftlichen Status. Für Vereine mit weniger elitärer Mitgliedschaft sind solche Regeln nicht überliefert.<sup>72</sup> Obwohl die schriftliche Interessensbekundung des Kandidaten, die Bezahlung der Beiträge, die Akkreditierung neuer Mitglieder, der Vollzug eines Trankopfers und sogar die Ausstellung einer Aufnahmeurkunde geeignet erscheinen, den Status der Mitglieder eindeutig von dem der Nicht-Mitglieder zu unterscheiden, stellen sogar in diesem relativ klaren System der Iobakchen die Kinder der Mitglieder einen Unsicherheitsfaktor in der Definition dar.

---

68 Ebel 2004, 97 Anm. 106.

69 Benedikt Eckhardt beobachtet, dass die Inschriften, die eine Dokimasie enthalten, aus dem attischen Bereich stammen und weitgehend darauf beschränkt sind; siehe dazu Kapitel 4.

70 Vgl. Kapitel 9 über die Vereinsfinanzen.

71 S.o. Anm. 10.

72 Zu dieser Frage befindet sich ein Aufsatz von Benedikt Eckhardt im Druck.

Paulus diskutiert an mehreren Stellen eine analoge Situation mit etwas anderen Begriffen. Im Allgemeinen ist für ihn klar, dass der Mensch durch den Glauben und nicht etwa durch den Vollzug eines Bades vor Gott gerechtfertigt ist. Von der Taufe als *conditio sine qua non* für die Aufnahme in die Gruppe und die Teilnahme an den Mahlzeiten kann daher für Paulus im Gegensatz zu späteren Texten (vgl. Justin<sup>73</sup>) keine Rede sein. Er stellt sogar Überlegungen darüber an, ob Kinder christlicher Eltern und nichtchristliche Ehepartner von Christinnen und Christen durch ihren jeweiligen Partner oder ihre Partnerin „geheiligt“ sind (1 Kor 7,14). Der Zugang zur christlichen Gruppe, die sich Paulus vorstellt, ist nicht niederschwellig im Hinblick auf die Anforderungen an Mitglieder, aber dennoch offen für Kinder und Partner, die sich in die Gruppe einleben. Wenn man nicht annehmen will, dass es sich bei 1 Kor 14,23f um eine Reminiszenz an das ausschließlich literarische Klischee des nicht eingeladenen (und gegebenenfalls ungebetenen) Gastes handelt, rechnet auch dieser Text damit, dass Fremde unerwartet zu einem Gemeindetreffen dazukommen. Freilich ist hier nicht gesagt, dass sie auch zum Essen eingeladen werden.<sup>74</sup>

Die *Didache* (11–13) rechnet mit Gästen der Gruppe, die zwar aufgenommen werden sollen, über die man aber nicht weiß, ob ihre Qualifikation für eine volle Teilnahme am Leben der Gruppe ausreicht. Es gibt unter christlichen Gruppen einerseits keinen Mitgliedsausweis, wie er für die Iobakchen von Athen angedeutet ist. Andererseits versteht sich die Trägergruppe der *Didache* als Knotenpunkt in einem Netzwerk von Gruppen. Mitglieder einer christlichen Gruppe erwarten, auch in anderen christlichen Gruppen als Insider behandelt zu werden. Dieser Status soll ihnen auch durch die *Didache* nicht abgesprochen werden. Von der Gruppe, deren Statuten durch den Text der *Didache* geformt oder umgeformt werden sollen, wird erwartet, dass sie unter definierten Umständen lieber einem Betrüger begrenzte Gastfreundschaft gewährt, als einen (legitimen) Gast abzuweisen. Wenn man nicht annehmen will, dass diese Gruppe über ein Vereinshaus mit Gästetrakt verfügt (wofür der Text keinen Anhaltspunkt liefert), ist evident, dass sich die Vorstellung von „jemanden als Gast aufnehmen“ etc. zumindest auch, wenn nicht gar ausschließlich auf die Teilnahme am Gemeinschaftsmahl

---

73 S. o. Anm. 66.

74 Kloppenborg 2017b zeigt (im Rückgriff auf Arbeiten von Richard Last; vgl. auch Kloppenborg 2016b, 148), dass Gaius in Röm 16,23 einen römischen Gast der Gemeinde in Korinth bezeichnet. Das impliziert (im Sinn von Kloppenborg) nicht, dass Gaius etwa ungetauft am Mahl der Gemeinde teilnimmt. Dennoch ist zumindest angedeutet, dass Gruppen von Christen Gäste empfangen. Die Frage nach deren (Mangel an einer) Berechtigung zur Mahlteilnahme kommt erst in der *Didache* auf. Vgl. Leonhard 2017a, 69–73.

bezieht.<sup>75</sup> Die Tatsache, dass *Didache* 9,5 mit drastischer Polemik einfordert, dass beim Mahl nur mitessen darf, wer getauft ist, und dass es aufgrund der in den darauf folgenden Kapiteln geschilderten Gastfreundschaft unmöglich ist, diese Regel durchzuhalten, deutet darauf hin, dass es auch noch nach der Lebenszeit des Paulus Jahrzehnte gedauert hat, bis die Vorstellung, dass Christen und Christinnen getauft sein sollten, allgemeine Akzeptanz gefunden hat.<sup>76</sup> Auch die Theorien der Bluttaufe und der Begierdetaufe wurden zumindest in der katholischen Kirche nie aufgegeben. Die Gruppe der Mitglieder der Kirche wird auch heute noch als größer gedacht als die Gruppe der Getauften.

Der Vereinskontext des frühen Christentums bildet ferner den Hintergrund, vor dem die bis ins zwanzigste Jahrhundert laufende Diskussion um die Frage, ob, seit wann, mit welchen Begründungen und unter welchen Umständen Kinder getauft wurden, diskutiert werden muss. Dabei liefert dieser Kontext keine Erklärung dessen, was es genau bedeutet, dass sich jemand „mit seinem ganzen Haus“ (Apg 16,15) taufen ließ. Die Frage muss im Gegenteil viel offener gestellt werden. Wenn schon Vereine<sup>77</sup> spezielle monetäre (reduzierte Mitgliedsbeiträge) und monetär-religiöse („aufgrund eines einzigen Trankopfers“ aufgenommen) Eintrittsoptionen für Kinder der Mitglieder hatten, war die Funktion der Taufe auch für Christinnen und Christen unklar. Die Vorstellungen, dass man durch die Taufe auf Lebenszeit und unwiderruflich dem Christentum oder einer christlichen Gruppe beitrifft, waren im ersten und zweiten Jahrhundert noch nicht ausgeprägt. Paulus kann die Gemeinde in Korinth auffordern, ein Mitglied auszuschließen (1 Kor 5). Analog dazu, wenn auch mit anderen Begründungen, schließen Vereine Leute aus, die ihre Mitgliedsbeiträge nicht bezahlen.<sup>78</sup>

Das Mahl war als die zentrale Gelegenheit der Manifestation christlicher Gruppen nicht hermetisch von der Umwelt abgeschlossen. Ähnlich wie Vereine soziale Hierarchien beim Mahl darstellen, werden in den jungen Texten über christliche Gruppen unterschiedliche Status der Mitgliedschaften markiert. Einen

---

75 Dafür sprechen auch noch andere Details der der Mahlschilderung folgenden Kapitel der *Didache*, Leonhard 2017a.

76 Die Behandlung der Taufbewerberinnen und Taufbewerber bis zur allgemeinen Durchsetzung der Säuglingstaufe ab dem fünften Jahrhundert zeigt, dass die Taufe niemals als absolute Wasserscheide zwischen innerhalb und außerhalb der Kirche betrachtet wurde. Kandidatinnen und Kandidaten, die während des Katechumenats starben, wurden selbstverständlich als Christen betrachtet (was auch für Märtyrer galt). Außerdem betrachteten sich im goldenen (und einzigen) Zeitalter der Erwachsenentaufe viele de facto Mitglieder der Kirche als lebenslange Kandidaten und Kandidatinnen. David Wright 1997; 1998; 1999 hat die Belege analysiert.

77 Siehe den Hinweis auf die Iobakchen und Anm. 65 für den reduzierten Eintrittsbeitrag für Kinder von Mitgliedern in SEG 31,122 (= GRA I 50 = AGRW 9) vom frühen 2. Jh. n. Chr.

78 Siehe den Beitrag von Harland in diesem Band, Kapitel 9.

dermaßen und mit vergleichsweise hohem Anspruch auf genaue Durchführung versehenen Zugangsweg in die Gruppe wie den *Serekh Ha-Jachad* von Qumran kennen weder Vereinsstatute noch christliche Gruppen. Letztere beschäftigen sich allerdings ausführlich mit Zugangsbeschränkungen für verschiedene Berufsgruppen.<sup>79</sup> Die Texte, die sich mit der Taufe als Initiationsritus befassen, deuten an, dass sie unter anderem durch theoretische Einführungen ins Christentum vorbereitet wird. Diese Einführung wird erst im späten vierten Jahrhundert sichtbar formalisiert – zu einer Zeit, als Vereinsstrukturen für die Gestalt und Organisation christlicher Gruppen nicht mehr ausschlaggebend waren. Die Taufe als Teil eines Aufnahmeverfahrens entstammt anderen Quellen als der Analogie zu griechischen und römischen Vereinen.

Der Verein der ἐρασισταί (nach einer Inschrift des zweiten Jahrhunderts n. Chr.) lässt nur jemanden zu, *der* (φίλοι ἄνδρες; in diesem Fall keine Frauen) „rein, fromm und gut“ ist.<sup>80</sup> Dieser Umstand wird auch vor den Vereinsmagistraten überprüft (δοκιμάζειν). Eine solche formale Überprüfung ist aber äußerst selten und primär in Inschriften attischer Vereine belegt.<sup>81</sup> Während die Inschrift aus Lanuvium sich selbst als Lektüre für Mitgliedschaftsanwärter empfiehlt und die Früchte dieser Lektüre nicht überprüft werden, steht hier offenbar auch eine Untersuchung des Lebenswandels von Kandidaten an. Problematisch ist bloß die Bestimmung, dass der Kandidat „rein“ sein sollte, da viele Inschriften an Tempeln (*leges sacrae*) festlegen, welche Voraussetzungen für das Betreten des Heiligtums (oder für den Zugang zum Schlafraum für den Inkubationsschlaf in einem Heiligtum des Asklepius) zu erfüllen sind. Die erwähnte Inschrift der ἐρασισταί schlägt keine Prozedur der Reinigung vor und verrät auch nicht, wie die Vereinsfunktionäre überprüfen können, ob jemand „rein“ ist. Es ist daher nicht auszuschließen, dass ἄγνος entweder höchst metaphorisch gemeint ist oder dass

**79** *Traditio Apostolica* 16. Der Kommentar von Bradshaw, Johnson und Phillips 2002, 87–95 weist auch auf die Parallelen bei Tertullian hin.

**80** IG II<sup>2</sup> 1369 (= GRA I 49 = AGRW 8). Vorstellungen über kultische Reinheit wurden in philosophischen Texten auf innere und ethische Zustände der Menschen angewendet. Die Frage, wann diese Vorstellungen auch im epigraphischen Befund erscheinen, hängt an der Bewertung eines literarischen Zeugnisses über eine (nicht erhaltene) Inschrift aus Epidauros (4. Jh. v. Chr.; Porphyrus, *De Abstinencia* 2,19), in der die für das Betreten des Tempels nötige Reinheit als „Denken heiliger Gedanken“ – ἀγνεῖα δ' ἐστὶ φρονεῖν ὅσια. Während Jan N. Bremmer 2002 die Authentizität der Überlieferung bezweifelte, bestätigten Andrej und Ivana Petrovic den Konsens über Alter und Verbreitung der Vorstellung (2016 passim, bes. 280–288). Für die hier bearbeiteten Epochen ist der Gedanke bestens belegt.

**81** Benedikt Eckhardt nimmt an, dass die δοκιμασία in Anlehnung an typisch athenische Verfahren in die Vereinsgepflogenheiten übernommen wurde. Zu den Belegen siehe Kapitel 4, Anm. 37 und 39.



Mit der Teilnahme an der Unterweisung der Gemeinde sind sie noch nicht zum Mahl der Gemeinde zugelassen. „Glauben“ steht in diesem System in noch etwas jüngeren Quellen als Begriff für einen Herrschaftswechsel (von Satan zu Gott). Es impliziert noch nicht notwendig eine positive Aneignung bestimmter Wissens-elemente und Weltvorstellungen, die man auch explizieren kann.<sup>84</sup> Aus diesem Grund können auch schon vor dem Siegeszug der Säuglingstaufe ab dem fünften Jahrhundert unmündige Kinder, Kranke oder behinderte Menschen bei Gelegenheit durch die Taufe in christliche Gruppen und später in die mehr abstrakte Größe der Reichskirche aufgenommen werden. Da sie die erforderlichen liturgischen Formeln nicht sprechen oder öffentlich nicht vertreten können, vollziehen wie in anderen Rechtsgeschäften auch angemessene Stellvertreter die entscheidenden Ritualelemente für sie. Dementsprechend ist das, was aus heutiger Perspektive als „Glaubensbekenntnis“ bezeichnet wird, höchst ritualisiert.

Dagegen fällt auf, dass Justin schon viel früher feststellt, dass nicht nur das Versprechen eines einwandfreien (mit den christlichen Prinzipien übereinstimmenden) Lebenswandels, sondern auch eine Kenntnis der Lehren der Gruppe Voraussetzung für die Taufe sein sollen. Obwohl Justin seine Gruppe als antiken Vereinen nicht unähnlich darstellt, hat er doch kein Interesse, diese Analogien über eine sehr allgemeine Grundstruktur (διάκονοι und ein προεστώς als Amtsträger; ein wöchentliches Treffen mit einem Mahl als zentrale Institution; ein elementares und kurzes Statut, wie neue Mitglieder aufgenommen werden) hinaus auszubreiten. Was bei Justin als ansonsten fast nur im Athener Kontext belegte δοκιμασία erscheinen mag, ist viel eher auf den besonderen Charakter der Gruppe Justins zurückzuführen. Justin stellt seine Form des Christentums als Philosophengruppe dar. In diesem Kontext ist nicht erstaunlich, dass die intellektuelle Beschäftigung der Gruppe auch einen Einfluss auf das Aufnahmeverfahren hat. Neben der von Paul Bradshaw aufgezeigten Entwicklungslinie, die im späten, vierten Jahrhundert dazu führt, dass eine ritualisierte Abfrage von Glaubensinhalten zum Kern des Taufrituals hinzutritt, legt ein anderer Zweig des Christentums als Intellektuellenreligion schon früher Wert auf verifizierbare Kenntnisse von religiösen Inhalten.

Was die Initiationsverfahren des Christentums und ihre Ritualelemente betrifft, sind andere antike Institutionen als die Vereine als Vergleichspunkte heranzuziehen. Vielleicht tritt im Christentum eine Auswahl nach Berufen und eine ritualisierte Selbstverpflichtung auf bestimmte religiöse Vorstellungen an die Stelle der Zahlung eines Mitgliedsbeitrags, eines elaborierten und hierarchisierten Einstiegsweges (wie im *Serekh Ha-Jachad* von Qumran) oder der attischen δοκι-

---

<sup>84</sup> Vgl. Bradshaw 2006a, 103 = 2006b, 339.

μασία, um den Eintritt in die Gruppe nicht der absoluten Beliebigkeit anheimzustellen.

## 10.4 Mehrfache Mitgliedschaften

Mehrfache Mitgliedschaften in römischen Vereinen sind nicht ausgeschlossen. Eva Ebel weist allerdings darauf hin, dass man sich mitunter mehrere Mitgliedsbeiträge pro Monat leisten konnte.<sup>85</sup> Um der Vermehrung von geselligen Mahlzeiten willen ist eine solche Mitgliedschaft von begrenztem Nutzen. Wie das Kapitel über die Festtermine der Vereine zeigen wird, treffen sich Gruppen dieser Art vor allem zu den wichtigen Anlässen der Stadt oder gar des Reiches (zum Beispiel des Geburtstags des Kaisers). Wer Mitglied in drei Vereinen ist, hat dann die Möglichkeit, zum Beispiel an den Kalenden des Januars aus drei Vereinsmahlzeiten zu wählen. Dabei ist nicht auszuschließen, dass in zwei Vereinen gegen ihn Sanktionen wegen des Fernbleibens vom Mahl ohne akzeptablen Grund verhängt werden.<sup>86</sup>

Multiple Mitgliedschaften stellen im Umkehrschluss die Frage, ob häufige Mähler in christlichen Gruppen zu einem großen Interesse an diesen Gruppen geführt haben. Eva Ebel's Vorstellung einer hohen Attraktivität christlicher Gruppen aufgrund der Feier häufiger Mähler ist in diesem Zusammenhang wahrscheinlich zu optimistisch.<sup>87</sup> Für das spätere zweite Jahrhundert ist ein häufiges Treffen – zum Beispiel wöchentlich, am Tag des Helios (wie es Justin andeutet und wie es der *Barnabasbrief* als antijüdische Identitätskonstruktion vorschlägt) – nicht unwahrscheinlich. Im ersten Jahrhundert ist eine solche gemeindliche Sonntagsfeier sehr hypothetisch, wenn nicht gar unwahrscheinlich.<sup>88</sup> Paulus sagt nicht, dass das von ihm so genannte „Herrenmahl“<sup>89</sup> einmal wöchentlich (und nicht monatlich – oder täglich<sup>90</sup>) gehalten wird. Des Weiteren wird

<sup>85</sup> Ebel 2004, 163 und 164 Anm. 35 für Belege zur mehrfachen Mitgliedschaft.

<sup>86</sup> Vgl. Klinghardt 1996, 233f. Zur Frage nach Strafen für Abwesenheit befindet sich ein Aufsatz von Benedikt Eckhardt im Druck.

<sup>87</sup> Vgl. auch Ebel 2004, 171f für das Gemeinschaftsmahl der Korinther.

<sup>88</sup> Die Frage wird in Kapitel 11 über die Feste diskutiert. Vgl. auch Ebel 2004, 159–164 mit ihrer Option für ein weitaus häufigeres Vereinstreffen der Christinnen und Christen gegenüber den paganen Vereinen.

<sup>89</sup> Der Begriff „Herrenmahl“ ist ein moderner technischer Terminus, der sich auf 1 Kor 11,20 κυριακὸν δεῖπνον – das „herrenhafte Mahl“ – stützt. Paulus hat den Begriff erfunden; siehe dazu Vössing 2011, 49 Anm. 44.

<sup>90</sup> Die „tägliche“ Versorgung der Witwen (Apg 6,1) ist eigens und im Rahmen einer Revision der Datierung der Apg zu diskutieren.

der älteste, realistische Text über die Gemeindefeier (1 Kor 11) geschrieben, weil die ärmeren Mitglieder der Gruppe durch die Mahlpraxis exkludiert werden. Paulus schlägt nicht einmal vor, ihren materiellen Zustand zu ändern, sondern fordert eher, den Stil des gesamten Mahls (nämlich auch der Zeitorganisation) durch Reduktion der Portionen ihrem Status anzupassen. Die Schilderungen der Speisungen von großen Volksmassen durch Jesus, die sich wie beim Symposium nach 1 Kor 11 auch in teilweise gewaltigen Tischgruppen (z. B. à fünfzig Personen bei Lk 9,14) zusammenfinden, deuten bestenfalls darauf hin, dass man das Problem gesehen hat. (Sie zeigen auch, dass man diesen Rückblick im Vereinskontext deuten muss.) Ein Diener („Kind“ in Jo 6,9) oder der Magistrat (wie es die Inschrift in Lanuvium andeutet) stellt als minimale Ausstattung eines einzigen Essplatzes Brot und Fisch zur Verfügung. Jesus handelt in dieser Situation zwar als ordentlicher Vereinsmagistrat und stattet jeden Essplatz reichlich mit Brot und Fisch aus, es bleibt aber bei Brot und Fisch. Die fünftausend Männer erhalten weder Fleisch, noch Wein noch sonst irgendeine Speise. Auch im Rückblick beschreiben die christlichen Quellen die Verbreitung ihrer Bewegung nicht als Folge von häufigen und luxuriösen Essenseinladungen.

Multiple Mitgliedschaften sind im Hinblick auf das Christentum eine Frage von nicht geringem Interesse, weil durch die zumindest theoretische Opposition gegen Kult und Religion des Imperium Romanum ebenso theoretisch Mitgliedschaften in Vereinen neben der Zugehörigkeit zu christlichen Gruppen ausgeschlossen sind. Dabei spielen genau die von den Vereinen ausgerichteten Mahlzeiten eine wichtige Rolle. Bei feierlichen Mählern können nicht nur Teile von Opfertieren serviert werden, es werden auch gewiss religiöse Handlungen vollzogen (Libationen, Hymnen an Götter) und man läuft auch Gefahr, beim Mahl in dieser Situation von anderen Gemeindemitgliedern gesehen zu werden, wenn man nicht überhaupt einer Einladung zu einem privaten Mahl in einem Tempeltriklinium gefolgt ist.<sup>91</sup> Insofern ist die Frage nach multiplen Mitgliedschaften in einem Kapitel über Vereine und Mähler im Christentum anzudeuten.

Paulus gibt sich zunächst sehr optimistisch, was die Freiheit der Christinnen und Christen betrifft, an Mählern mit Nicht-Christen teilzunehmen.<sup>92</sup> Wenn die Götter der Heiden einfach nicht existieren, zieht man sich auch durch den Genuss eines ihnen geopfertem Stückes Fleisch keinen Schaden zu (1 Kor 8,1–8). Nachdem er allerdings der Konsequenzen einer solchen Auffassung gewahr wurde, ändert er im selben Brief seine Meinung (1 Kor 8,9–13; 10,14–33). Er deutet die Götter der Griechen und Römer als Dämonen, denen dann doch eine gewisse,

---

<sup>91</sup> Vgl. Arzt-Grabner 2016, bes. 526 f und Anm. 41.

<sup>92</sup> Vgl. Leonhard 2017a, 75f.

wenn auch vollkommen unbestimmte Schädlichkeit zugeschrieben werden kann.<sup>93</sup> Am Ende gibt Paulus aber zu, dass er aufgrund des sozialen Schadens davon abrät, Kontakte zu Nicht-Christen auf der Ebene von Mahleinladungen und damit implizit auch auf der Ebene von Vereinsmählern zu pflegen (1 Kor 10,29). Die Tatsache, dass sich Paulus mit dieser Frage beschäftigt, deutet allerdings an, dass nicht alle Christen mit ihrer Zuwendung zu einer christlichen Gruppe alle anderen privaten, geschäftlichen oder auch geselligen Kontakte abgebrochen haben.

Christliche Gruppen, die aus ihrer Opposition gegen das römische System der Tieropfer heraus sogar bei internen Treffen ablehnten, Wein und Fleisch zu konsumieren, schlossen sich nicht nur von privaten Einladungen, sondern auch von Vereinsmählern aus.<sup>94</sup> Insofern die Mahlzeiten der Vereine die zentralen, bei manchen Vereinen vielleicht auch die einzigen Gelegenheiten der greifbaren Existenz des Vereins darstellten, war zumindest für diese Gruppe von Christen jedes Interesse an der Mitgliedschaft in römischen Vereinen ausgeschlossen. Obwohl ein solches Verhalten durchaus plausibel wäre, signalisieren die erhaltenen, älteren Quellen nicht, dass sich Christinnen und Christen zusammenfanden, um genau aus diesem Grund als Gegen-Vereine ihre nach Speisen und Getränken akzeptablen Mahlzeiten zu pflegen.

Im achten Kapitel über die rabbinischen *chavurot* wurde angedeutet, dass die frühen Rabbinen noch viel mehr Aufwand betrieben als die ersten christlichen Gruppen, um Mahlzeiten in Reinheit und mit korrekt verzehnteten Speisen zu halten. Gerade in dieser frühen Epoche (die ihre Spuren vor allem in der Tosefta hinterlassen hat) ist die Annahme plausibel, dass sich rabbinische Gruppen um in dieser Hinsicht korrekte Mahlzeiten zusammenfanden. Im selben Stratum der Entwicklung des rabbinischen Judentums finden sich allerdings auch reichliche Hinweise darauf, dass Rabbinen, wenn sie auch höchstwahrscheinlich Einladungen von nicht-jüdischen Griechen und Römern vermieden, doch innerhalb des Judentums um ihre Vorstellungen von Reinheit und Verzehntung von Speisen keine abgeschlossenen Gruppen bildeten. Die Polemik in Cyprians Brief (Nr. 63) über die Eucharistie deutet in Analogie zum rabbinischen Judentum an, dass man sich eher innerchristlich über Speiseordnungen (in diesem Fall den Genuss von Wein versus Wasser bei der Eucharistie) verständigen musste, als dass es um eine vereinsartige Vergemeinschaftung gegen die römische Umwelt ging. Tertullian zeigt in seinen apologetischen Texten deutlich, dass man unvermeidbare Kon-

---

93 „Mitglieder einer Gemeinschaft mit den Dämonen werden“, 1 Kor 10,20. Gefährlich könne es auch sein, „den Herrn eifersüchtig zu machen“ (V. 22).

94 Das Phänomen ist umfassend von Andrew McGowan 1999 bearbeitet worden.

takte auch so gestalten und deuten konnte, dass christliche Grundoptionen nicht aufgegeben wurden.<sup>95</sup> Das System der Beurteilung von Elementen der griechisch-römischen Religion durch das Christentum ist komplex, obwohl sich vorläufige Parallelen zu den rabbinischen Regeln zum Umgang mit Götzendienst (*avoda zara*) zeigen. Eines der sichtbaren Prinzipien, die das rabbinische System in die Nähe der von Tertullian beschriebenen Praxis rücken, sieht wie er vor, dass man notwendige Kontakte wahrnimmt, darin aber kleine Änderungen der gängigen Praxis einführt und so den Umfang dessen, was tatsächlich „Götzendienst“ ist, als so begrenzt inszeniert, dass soziales Leben möglich bleibt. „Götzendienst“ wird zum Beispiel dadurch beschränkt, dass man Handlungen, Nahrungsmitteln oder Gegenständen einen religiösen Charakter abspricht und sie als alltägliche Banalität für vollziehbar, essbar oder nutzbar erklärt. Der Schluss, dass deswegen Mitgliedschaften in römischen freiwilligen Vereinen für Christen zur Tagesordnung gehörten, wäre jedoch mehr als übertrieben.

## 10.5 Frauen beim Mahl

Eva Ebel und Vera-Elisabeth Hirschmann deuten an, dass es zu den wichtigen Unterschieden zwischen christlichen Gruppen und paganen Vereinen gehörte, dass erstere aufgrund von fehlenden Mitgliedsbeiträgen, einer höheren Frequenz der Gruppentreffen (als Mähler) und allgemein einer größeren Offenheit für weniger wohlhabende Menschen unter anderem auch Frauen besondere Entfaltungsmöglichkeiten geboten haben könnten. Hirschmann schlägt vor, die Rolle von Frauen *vis-à-vis* – vor allem aber auch *in* – den freiwilligen Vereinen der griechisch-römischen Welt anders zu bewerten als dies basierend auf den maßgeblichen Pionierarbeiten von Poland, Waltzing und anderen normalerweise getan wurde und wird.<sup>96</sup> Man solle bei der Analyse der Quellen auch nach direkten Mitgliedschaften von Frauen in Vereinen und nicht nur nach deren Rolle als Wohltäterinnen und Matronen außerhalb des eigentlichen Vereinslebens suchen. Emily A. Hemelrijk stellt fest, dass Frauen zwar in keinem Fall dem Status der Männer analoge Rollen in Vereinen (und Städten) spielten, betont aber, dass die

---

<sup>95</sup> Beispiele für diese Problemlösung sind in Kapitel 11 zu den Festen zusammengestellt. Vgl. *Apologeticum* 42,4–7, wo Tertullian dadurch, dass er die Verwendung des Blumenschmucks zum Fest gegenüber römischen Bräuchen leicht modifiziert, einerseits eine ambige Nähe und Distanz zum römischen Fest inszeniert und andererseits die Blumen selbst als von der religiösen Betätigung der Römer unabhängig disambiguiert.

<sup>96</sup> Hirschmann 2004; vgl. Ebel 2004, 150–180.218–221.

Vorstellung von deren totalem Ausschluss zu modifizieren ist.<sup>97</sup> Frauen erscheinen nicht nur als Mitglieder von reinen Frauenvereinen,<sup>98</sup> sondern im Kontext ihrer Begräbnisse als Mitglieder und Amtsträgerinnen von Vereinen.<sup>99</sup> Sie werden als Spenderinnen von Stiftungen für Vereine oder aus anderen Gründen von Vereinen geehrt. Damit kann man weiterhin mit Ebel und Hirschmann vermuten, dass eine besondere Offenheit für Frauen christlichen Gruppen einen Integrationserfolg und vielleicht auch Sympathien im Volk verschafft hat. Dies wäre jenen Gruppen dann gelungen, obwohl Frauen und Männer durch eine regelmäßige und festere Bindung an eine christliche Gruppe allgemeines Prestige in der Gesellschaft eher verloren als gewannen und zu schlechten Zeiten an gefährlichen Orten sogar ihr Leben riskierten.

Frauen haben in christlichen Gruppen auffällige und wichtige Rollen gespielt, obwohl auch diese christlichen Gruppen von einem modernen Ideal der Gleichheit der Geschlechter noch weit entfernt waren.<sup>100</sup> 1 Kor 11–14 reflektiert die griechische Grundordnung des Symposiums, wo nach dem Essen das Trinkgelage folgt, bei dem nach 1 Kor 12,8 (par. Kol 3,16 und Eph 5,19) unter anderem ἐν τῇ χάριτι (auch: „in Anmut“) Lieder gesungen werden, wobei die Gemeinde aufgebaut und ihre Mitglieder belehrt werden. Konkrete Liedgattungen oder Texte sind aus den paulinischen Aussagen nicht erschließbar. Wichtiger ist, dass Paulus davon ausgeht, dass *jeder* (und *jede*) einen „Hymnus“ oder „Psalm“ besitzt (oder kann und beherrscht) und einen solchen auch vorträgt.<sup>101</sup> Im weiteren Kontext bringt Paulus allerdings die Bestimmung, dass Frauen in der Gemeinschaft zu schweigen hätten und ihre Männer zu Hause fragen sollten, wenn sie etwas nicht wüssten (1 Kor 14,33b–36).<sup>102</sup> Die Bestimmung widerspricht offensichtlich 1 Kor 11,2–16, wo vorausgesetzt wird, dass alle Mitglieder der Mahlgemeinschaft in der Versammlung prophezeien und beten. Matthias Klinghardt schlägt vor, zwischen jenem Beten und Prophezeien (1 Kor 11,1ff) und der nicht-inspirierten Rede

---

**97** Hemelrijk 2015; Kap. 4 und 5. Vgl. 181 für die oben angedeutete Beobachtung. Vgl. auch Bremmer 2007.

**98** Vgl. Hemelrijk 2015, 205–213.

**99** Hemelrijk 2015, 200 und Tabelle 4.2 listet 90 Frauen als Mitglieder oder Magistratinnen von Vereinen auf. Demgegenüber bearbeitet Ebel 2004 nur einen äußerst eingeschränkten Inschriftenbestand. Hemelrijk 2015 setzt sich nicht mit Ebel 2004 auseinander.

**100** Vgl. für die folgende Analyse von 1 Kor 12 gegenüber 14: Klinghardt 349–363.

**101** Klinghardt 1996, 359 geht von der Tradition des Scholiengesanges aus. Dagegen meint Charles Cosgrove 2014 (in diesem Punkt gegen Leonhard 2014), dass diese Form der Mahlgestaltung in den Texten nur mehr als archaische Erinnerung an ein goldenes Zeitalter und nicht mehr als zur Zeit der ersten christlichen Gruppen allgemein gepflegte Praxis verstanden werden kann.

**102** Klinghardt 1996, 359–363 auch für die folgenden Überlegungen.

(14,33ff) zu unterscheiden. Paulus wolle Frauen nicht von Prophetie und Gebet ausschließen, ihnen aber auch nicht das Wort in den technischen Beratungen des Vereins zugestehen – in Beratungen, wo es u. a. um die Leitung der Gemeinde geht. Es spricht somit nichts dagegen, manches aber dafür, dass Frauen auch im geselligen Vereinsleben und damit bei den Mählern der christlichen Gruppen – der „Eucharistie“ oder dem „Herrenmahl“ – mitgefeiert und auch tragende Rollen übernommen haben. Mit Matthias Klinghardt lässt sich vor dem Hintergrund der Vereinssatzungen diese Rolle der Frauen in der korinthischen Gemeinde, wie sie Paulus in seinem Brief an dieselbe durchscheinen lässt, präzisieren. Schließlich ist die Aufnahme von Mitgliedern mit ihrem ganzen „Haus“ ein weiterer Hinweis darauf,<sup>103</sup> dass sich die personelle Zusammensetzung des Vereins nicht wie bei den Iobakchen (als Oberschichtsphänomen in Athen) über sehr selektive Maßnahmen der Aufnahme mancher Familienangehöriger ergänzt, sondern dass christliche Gruppen versuchen, gruppenweise Mitglieder zu gewinnen und Frauen dabei einzuschließen. Möglicherweise gehört daher der Umgang christlicher Gruppen mit Frauen in das Repertoire der Unterschiede zwischen ihnen und griechischen und römischen Vereinen.

## 10.6 Opfer – Mahl – Mahleingangsrituale

Inschriften, die sich mit dem Vereinsmahl beschäftigen, deuten nicht an, dass ihm ein Opfer vorangehen muss. Die letzten Zeilen der Inschrift der Verehrer von Diana und Antinous aus Lanuvium sind in dieser Hinsicht aufschlussreich, weil dort der *quinquennalis* einerseits verpflichtet wird, an den Geburtstagen der Titelgottheiten des Vereins, (mit Weihrauch) und Wein „den Gottesdienst zu vollziehen“<sup>104</sup> und die „übrigen Aufgaben“ weißgekleidet auszuführen, dann aber den Mitgliedern des Vereins Öl für den Besuch des öffentlichen Bades [vor dem] Vereinsmahl bereitzustellen.<sup>105</sup> Wie auch immer man sich im Detail den Tagesablauf dieses Amtsträgers und der Mitglieder des Vereins vor dem Bankett vorstellen soll, scheint es, dass die übrigen Mitglieder vor dem Essen eher in die Thermen als in einen Tempel zu gehen pflegten. Es wird auch nichts darüber gesagt, woher das Fleisch für das Mahl kommt. Die Einschätzung von Markus Öhler, dass praktisch jedes Vereinsmahl einem Opfer folgte, dürfte die enge Ver-

---

**103** Ebel 2004, 216.

**104** Bendlin 2011, 215 und 266.

**105** Z. II 27–32 (Ende der Inschrift); Bendlin 2011, 212. Es handelt sich bei diesen Anlässen um die „feierlichen“ Tage des Kollegiums (vgl. Z. II 24).

bindung dieser beiden sozialen Institutionen überbewerten.<sup>106</sup> Die wichtigste Anfrage an seine Annahme muss aus der Rekonstruktion der materiellen Rahmenbedingungen der Vereine erhoben werden. Die Verehrer von Diana und Antinous in Lanuvium, die Gesellschaft der Elfenbein- und Zitrusholzändler und die Iobakchen in Athen organisieren die selten etwas erweiterte Grundausrüstung zentral für den Verein und schreiben ihren Mitgliedern nicht vor, zu bestimmten Anlässen ein Opfer zu finanzieren.

Wie häufig christliche Gruppen Portionen von dem nach Paulus so genannten „Götzenopferfleisch“ zu verzehren pflegten, kann nicht rekonstruiert werden. Es scheint aber zu den wichtigsten, vielleicht auch von der alttestamentlichen und im Judentum des Zweiten Tempels weitgehend in die Praxis umgesetzten Kultzentralisation beeinflussten Prinzipien des Christentums zu gehören, dass man selbst keine Tieropfer durchführte. Die christliche Position zu Tieropfern ist zwar nicht typisch für den Vereinskontext des Christentums. Die Feier von Gemeinschaftsmählern, denen nicht nur zufällig oder aus finanziellen Gründen, sondern prinzipiell und grundsätzlich keine Tieropfer vorangingen, hat aber vielleicht darin ihre Spuren hinterlassen, dass man christlicherseits Mahleingangsrituale schuf beziehungsweise betonte. Wenn sie am Anfang des Mahls stehen, suggerieren Sie den Ersatz von allem, was die griechischen und römischen Nachbarn der Christinnen und Christen an dieser Stelle getan haben könnten.

Die spätere, konsequente Konstruktion des christlichen Mahls als Opfer ist wesentlich komplizierter als eine etwaige Ersetzung eines ansonsten üblichen Opfers durch die Eucharistiegebete am Anfang des Mahles.<sup>107</sup> Die Eucharistiegebete und ihre Interpretation als Opfer erscheinen in der christlichen Liturgie erst lange nachdem freiwillige römische Vereine veritable Modelle für die Sozialstruktur christlicher Gruppen gebildet haben können. Eine Darstellung dieser Entwicklung ist im gegenwärtigen Kontext nicht zu leisten, weil es im vorliegenden Buch nicht um Mähler im Allgemeinen, sondern spezifischer um Mähler in Vereinen geht.

## 10.7 Benehmen beim Mahl

Einige der ausführlicheren Vereinssatzungen regeln mit relativ hoher Ausführlichkeit das gute Benehmen der Mitglieder beim Mahl. Da sich die korinthische Gruppe der Anhänger Jesu wahrscheinlich erst langsam etabliert, existiert noch

---

<sup>106</sup> Öhler 2014, 499 und mit ausführlicher Argumentation in 2017.

<sup>107</sup> Vgl. McGowan 2012.

kein allgemein anerkanntes Vereinsstatut. Paulus entwickelt Elemente eines solchen in der Auseinandersetzung mit Problemen dieser Gemeinde.<sup>108</sup> Das Repertoire, das er zur Regelung des Verhaltens beim Mahl heranzieht, reflektiert, was auch in den Vereinen geregelt wurde. Es geht um einen wohlgeordneten und strukturierten Ablauf der Tischgespräche und Darbietungen sowie um eine allgemein akzeptierte Praxis der quantitativen und qualitativen Gestaltung des Essens. Dafür, dass Paulus Verhaltensregeln anderer Gruppen als Maßstab für die Gemeinde in Korinth heranzieht, spricht, dass er die Regelungen zum Ablauf oder Vollzug der sogenannten Glossolie damit begründet, dass Fremde, die zufällig hereinkämen (1 Kor 14,23), die christliche Gruppe für verrückt halten könnten. Die allgemeinen Regeln, wie ein anständiges Mahl abzulaufen hat, stehen über etwaigen geistlichen oder sonstigen Impulsen der Mitglieder der christlichen Gruppe. Paulus versucht zwar, eine systematische Theorie zu seinen Vorschriften und Begründungen zu erstellen, die Gemeindepraxis, auf die er reagiert und die er regeln will, muss man aber zusammen mit dem Studium der Vereine konstruieren.

Wie Konrad Vössing gezeigt hat,<sup>109</sup> besteht in 1 Kor 11 wie auch in den Satzungen der Iobakchen und der Verehrer von Diana und Antinous aus Lanuvium eine der größten Quellen von Streit und Unruhe darin, dass Personen die Tischgruppen, zu denen sie gehören, verlassen und sich einer anderen Tischgruppe (in der Absicht einen Streit anzuzetteln) zuwenden. Bei Paulus liegt wahrscheinlich der materielle Hintergrund dieser Regel darin, dass die Tischgruppen aus Menschen verschiedener sozialer Schichten bestehen und sich auch unterschiedlich mit Speisen (über Brot und Wein hinaus) eindecken. In dieser Hinsicht stellt, wie oben angedeutet, der Vereinskontext der christlichen Gruppe von Korinth trotz der großen geographischen und sozialen Entfernung zu den Iobakchen aus Athen oder den Verehrern von Diana und Antinous aus Lanuvium die wichtigsten hermeneutischen Schlüssel bereit, um 1 Kor 11, seine Probleme und deren Lösungsvorschläge zu verstehen und diese Vorschläge zu bewerten. Paulus will, dass die Mitglieder der korinthischen Gruppe nach Zeitanatz und Mahlqualität aufeinander zugehen. Die Mahlportionen sollen so reduziert werden, dass die Qualität des Essens keine hierarchischen Unterschiede mehr abbildet. Wer trotzdem luxuriöse Mähler nicht missen möchte, wird aufgefordert, zu Hause zu essen. Das impliziert auch, dass die reicheren Korinther ihren Lebensstil weiterhin pflegen konnten, damit aber das Gemeindeleben nicht mehr behelligen (und stören) sollten. Gleichzeitig sollten alle Tischgruppen zur selben Zeit ihr Mahl

---

**108** Vgl. Klinghardt 1996, 357. Vgl. auch 232f und 235 zu Regelungen der Redeordnung bei Vereinen und in 1QS.

**109** Vgl. Vössing 2011.

halten, wodurch die Zusammengehörigkeit der gesamten Gruppe dargestellt wurde.

Das gute Benehmen beim Mahl spielt in diesem Kontext eine wichtige Rolle. Ansonsten betonen christliche Texte (wie zum Beispiel Tertullians *Apologeticum* 39) den harmonischen, nüchternen und intellektuellen Charakter der christlichen Zusammenkünfte. Mit diesen Feststellungen replizieren christliche Gruppen allerdings eher literarische und polemische Klischees, als dass sie Nähe oder Ferne zu den Gepflogenheiten antiker Vereine darstellen. Die Frage wurde in Kapitel 5 bei der Lektüre von *De vita contemplativa* von Philo von Alexandrien angedeutet. Von ihren Gegnern werden christliche Gruppen mitunter der Ausschweifung und regelrechter Verbrechen bei ihren Zusammenkünften bezichtigt.<sup>110</sup> Der Vereinskontext bleibt in diesem Fall konventionell, vor allem aber literarisch. Es ist eine rhetorische Strategie, die Integrität von Privatleuten öffentlich zu ruinieren, indem man ihnen abscheuliches Verhalten beim Mahl unterstellt – ein Verfahren, das auch *mutatis mutandis* auf andere Gruppen angewendet wird. Der Verunglimpfung von außen entspricht die Verteidigung der eigenen Gruppe nach außen, die das christliche Gemeinschaftsmahl als keusch und frugal propagiert. Für diesen Teil öffentlicher Kommunikation ist der Vereinskontext aber nur sekundär von Bedeutung.

## 10.8 Mahlfeiern

In diesem Kapitel wurde durchgehend das Modell der griechisch-römischen Vereine vorausgesetzt und angewandt. Dabei konnte nicht immer exakt zwischen dem Vereinsmahl und allgemeinen Mahlbräuchen von Römern und Griechen unterschieden werden. Anders gesagt wäre hier immer einzuwenden, dass die Parallelen bestimmter Mahlbräuche zwischen griechisch-römischen Vereinen und christlichen Gruppen lediglich zeigen, dass beide Bereiche an einer anderen Kategorie, nämlich dem griechisch-römischen Mahl, partizipieren. Gegen diese Kategorie ergeben sich aber analoge Einwände, wie sie gegen das Modell der griechisch-römischen Vereine vorgebracht werden müssen. In beiden Modellen bedarf es des Einbezugs von Detailinformationen, die die interpretatorische Kraft der Theorien stark begrenzen. Somit sollte hier der Versuch, exemplarisch Elemente der Mahlfeiern der griechisch-römischen Vereine mit Daten über die Geschichte des Christentums zu vergleichen, zeigen, dass sich daraus für das Verständnis des antiken Christentums wichtige Interpretationsmöglichkeiten

---

<sup>110</sup> McGowan 1994 und Harland 2007b.

ergeben. Zusammensetzung und Ergänzung der Gruppe, spezifische Probleme des Sozialverhaltens in größeren Gruppen als der freundschaftlichen Einladung zum Abendessen, Rollen und Verpflichtungen von Amtsträgern und Amtsträgerinnen, die Organisation von Speisen und Getränken und andere Details wurden aus einem typischen Vereinskontext für den Vergleich herangezogen. Am Schluss hängt die Plausibilität des Vergleichs an der Beurteilung des Interpretationserfolgs. Für die methodischen Aspekte dieses Buches stellt dieses Kapitel ein vorsichtiges und in einigen Details relativiertes, dadurch aber wieder geschärftes Plädoyer für die Fortsetzung von Vergleichen mit den griechisch-römischen Vereinen dar.

