

# Zur Attraktivität urchristlicher Mahlgemeinschaft

## Ein Zwischenruf

*Stefan Schreiber, Münster*

Welche Gründe motivierten eigentlich ein Mitglied der hellenistischen Gesellschaft des östlichen Mittelmeerraums, an einer Mahlfeier im Rahmen einer frühen christlichen Hausgemeinde teilzunehmen? Vielleicht wird man sofort theologisch an die (symbolische, erinnernde, vergegenwärtigende) Begegnungsmöglichkeit mit Christus im Herrenmahl denken, vielleicht aber auch – zumindest im zweiten Schritt – sozial an eine bestimmte Lebensweise der mahlhaltenden Gruppe. Auf der Ebene methodologischer Reflexion bedeutet dies, zunächst den eigenen hermeneutischen Zugang zur Frage nach den urchristlichen Mahlfeiern zu klären: Ob für mich theologische Interessen leitend sind, denen dann methodologisch ein vorwiegend traditionsgeschichtlicher Zugang entspricht, oder ob der Blick auf soziale Phänomene im Mittelpunkt steht, dem dann eine sozialgeschichtliche bzw. soziologische Perspektive auf die Texte entspricht. In jedem Fall erweist es sich als hinderlich, beide Zugänge gegeneinander auszuspielen, wie die aktuelle Diskussion um die „New Perspective on Paul“ hinreichend belegt. Weiterführend ist vielmehr die Einsicht, dass die soziale Situierung erst die gesellschaftliche Relevanz theologischer Diskurse zum urchristlichen Mahl zeigt, da es sich um Reflexe symbolischer Kommunikation handelt. Einer Trennung der Fragestellung nach sozialer Funktion und theologischem Gehalt der Mahldiskurse eignet also heuristischer Wert.

Das von Philo ausgeführte Beispiel der Therapeuten<sup>1</sup> kann uns in diesem Problemhorizont sensibel machen für die gesellschaftliche Bedeutung einer Mahlgemeinschaft. Wenn Philo seinen Lesern – besonders der jüdischen Jugend in der hellenistisch dominierten Metropole Alexandria – das Ideal der Mahlgemeinschaft im Kreis der Therapeuten vor Augen stellt, geschieht dies nicht wegen des perfektionierten Ritus oder des interessanteren Gründungsmythos (beides dürfte sich vom „normalen“ Synagogenmahl

<sup>1</sup> Vgl. den Aufsatz von *M. Ebner* in diesem Band.

jüdischer Haussynagogen in Alexandria nicht wesentlich unterschieden haben)<sup>2</sup>, sondern weil die Gruppe der Therapeuten eine pointiert andere Sozialstruktur pflegte als die in der hellenistischen Gesellschaft übliche. Philo arbeitet diese Unterschiede deutlich heraus, wenn er das hellenistische Mahl dem Therapeutenmahl gegenüberstellt: Dann erscheint es typisch jüdisch, wenn junge Männer ihren sozialen Aufstieg *nicht* über die der hellenistischen Aristokratie vorbehaltene Männerliebe bzw. Päderastie suchen müssen, und wenn Männer und Frauen „gleichberechtigte“ Mahlteilnehmer sein können. Die Semantik jüdischer Identität exemplifiziert Philo an der Mahlfeier der idealen Sondergruppe der Therapeuten, um sie in der Alltagsform alexandrinischer Synagogen wieder bewusst und in ihrer sozialen Valenz attraktiv zu machen.

Abstrakter verläuft die Gegenüberstellung von jüdischer und heidnischer Identität in dem jüdischen Bekehrungsroman *Joseph und Aseneth*, wobei auch hier die Praxis des Speisens ins Zentrum tritt. Anhand der (Mahl-)Elemente Brot, Kelch und Salbe findet eine klare Grenzziehung zu heidnischen Mahlformen statt, die über die Semantik des Segnens und des Lebens vermittelt wird (JosAs 8,5,9; vgl. 21,13f.21). Die Konversion der Ägypterin Aseneth kommt innerhalb eines Mahls mit dem sie besuchenden Engel zum Ausdruck (15,13–16,16), wobei das Sonderelement der „Honigwabe“, von der beide essen, wichtig wird: Es symbolisiert himmlische Speise, einen Paradies-Reflex, der Leben schenkt. Da der Roman auch sonst ein Sensorium für speisebezogene identity markers zeigt,<sup>3</sup> verankert er jüdische Identität offensichtlich besonders in der Abgrenzung gegenüber heidnischen Mählern. Speziell reizt er zu der Hypothese, in ihm ein jüdisches Gegenmodell zu paganen Mysterienkulten zu sehen.<sup>4</sup> Dafür lassen sich die individuelle Orientierung der Erzählung und ihre andeutende Sprache – die stereotype Wiederholung der Elemente Brot, Kelch und Salbe (15,5; 16,16; 19,5) –, die bei einer Replik auf die Arkandisziplin der Mysterien nahe liegt, anführen sowie das volkstümlich-romanhafte Genre der Erzählung. Das Sonderelement der „Honigwabe“ erinnert an den ägyptischen (!) Isis-Mythos, wie Plutarch ihn schildert. Dabei verrät ein „Kranz aus Honigklee“ (μελιλώτινος στέφανος) der Isis die sexuell konnotierte Anwe-

<sup>2</sup> Das rituelle Sonderelement einer Exodusanamnese an jedem siebten Sabbat bedeutet eine Steigerung des Herkömmlichen.

<sup>3</sup> Z. B. JosAs 10,13; 13,8.

<sup>4</sup> In der Forschung ist das umstritten. Einen ersten Überblick über die Problemfelder der Diskussion vermittelt C. Burchard, *Joseph und Aseneth* (JSHRZ II/4), Gütersloh 1983, 604–607.609–611.

senheit ihres Gatten Osiris bei ihrer Schwester Nephthys und damit den Ehebruch.<sup>5</sup> Der Mythos bildete die Grundlage für die verbreiteten Isis-Mysterien. Gegenüber den Lebens-Verheißungen der Mysterien soll in JosAs die Attraktivität jüdischer Praxis bewusst werden, die im alltäglichen „Normalritus“, in unverborgener (familiärer, synagogaler) Mahlgemeinschaft Leben im Vollsinn vermittelt. Kurz: Judesein an sich bedeutet Leben. Dass dies attraktiv ist, demonstriert die Konversion der Aseneth – immerhin einer ägyptischen Königstochter. Die Pragmatik des Textes zielt dabei auf innerjüdische Vergewisserung der eigenen Identität.

Hinter den Mahlgemeinschaften der ersten Christen steht die implizite Semantik des Gründungsmythos, allgemein des Jesus-Christus-Ereignisses und speziell der Mähler Jesu, besonders des letzten Mahles. Daher ist es auch ausgesprochen schwierig zu bestimmen, wann und wie die Ätiologie der Abendmahlsworte Jesu erinnernd und begründend in den verschiedenen Gemeinden konkret in die Herrenmahlsfeier eingespielt wurde. Forschungsgeschichtlich konnte so die Typologie zweier unterschiedlicher urchristlicher Mahlformen (H. Lietzmann) entwickelt werden.<sup>6</sup> Dabei bleibt aber in phänomenologischer Hinsicht zu bedenken, dass die Abendmahlsworte nur gelegentlich explizit zum Vortrag gekommen sein müssen (und als Sitz im Leben ist sicher nicht nur an ein möglicherweise von Christen begangenes Passafest zu denken). So nimmt die Apg, zu deren bevorzugten Darstellungsmustern bekanntlich die (heilsgeschichtliche) Kontinuität zwischen der Zeit Israels, der Jesuszeit und der Zeit der Gemeinden gehört, *implizit* in ihren Mahlerzählungen (2,42.46; 20,7–12; 27,33–38) Bezug auf *verschiedene* Elemente des Gründungsmythos (z. B. Brotbrechen beim Abendmahl, Totenerweckung, Sturmstillung).

Für die Attraktivität urchristlicher Mahlgemeinschaften dürfte jedoch ihre Funktion, das Proprium urchristlichen gemeinschaftlichen Lebens in den einzelnen (Haus-)Gemeinden realsymbolisch zu kommunizieren, von größter Bedeutung gewesen sein. Denn dabei findet eine spezifische Gruppenidentität Ausdruck, die auf bestimmte Intentionen zurückgeht und durch Abgrenzung nach außen, d. h. gegenüber der Mahlpraxis anderer gesellschaftlicher Gruppen, gestiftet wird. Dieses identitätsstiftende Gewicht wird z. B. in 1 Kor 11,17–34 deutlich sichtbar, wo der Faktor „Einheit“, d. h. die Aufhebung gesellschaftlicher Statusdifferenzen, beim Herrenmahl in Korinth zum Problem wird – an genau dieser Stelle

<sup>5</sup> Plut., Is et Os 14; vgl. 38: μέλιλωτον/Honigklee.

<sup>6</sup> Vgl. die Beiträge von M. Theobald und G. Theißen in diesem Band.

spielt Paulus die ätiologischen Abendmahlsworte Jesu rhetorisch in seine Argumentation ein: Die realsymbolische Präsenz des Christus in der Mahlfeier seiner Gemeinde begründet die Einheit und korrigiert die „Leiter“ des Rituals, die die symbolische Macht des Rituals auf die eigene Gruppe konzentrieren.

Um diese identitätsstiftende Funktion des urchristlichen Mahles wahrnehmen zu können, muss dessen Einbindung in die bekannten Mahlvollzüge der Umwelt sichtbar werden, die uns nur noch gespiegelt an der diskursiven Struktur der einschlägigen Texte zugänglich wird. M. E. kommen dabei als unmittelbare Bezugsgröße jüdische Mahlgemeinschaften in den (Diaspora-)Synagogen in Betracht, für die die Quellenlage jedoch äußerst dürftig ist.<sup>7</sup> Lk 14,1–24 kann jedenfalls ein jüdisches Symposion mit Tischgespräch nahezu selbstverständlich seiner heiden- und judenchristlichen Leserschaft schildern. Vom „sozialen Ort“ der Synagoge aus, an dem sich griechisch-römische und jüdische Kultur partiell verbinden, lassen sich die gesellschaftlichen Kontakte der Christen mit der hellenistischen Welt betrachten, wobei alle Formen privater und institutioneller Mähler vom Oberschicht-Symposion über Mähler in Mysterienkulten bis hin zu öffentlichen Festmählern in einzelnen Städten als Erfahrungsraum wichtig werden. Entsprechende Konfrontationen sehen wir deutlich im Zusammenhang der Diskussion um das sogenannte „Götzenopferfleisch“, besonders in 1 Kor 8–10 und Offb 2,14, und subtiler in einzelnen Erzählzügen der Jesus-Überlieferung über Mahlgemeinschaften, z. B. bei der subversiven Gastmahlgeschichte in Lk 7,36–50.<sup>8</sup> Die Mahlsemantik erschließt sich uns neu, wenn wir bedenken, dass hinter den Texten immer eine Gruppe steht, deren Praxis sich von der Umwelt abhebt bzw. abheben soll.

Die geschichtliche Rekonstruktion dieser Gruppenverhältnisse bedarf freilich der Vorsicht. Wenn z. B. beim Abendmahl in Lk 22 nur Männer anwesend sind, muss dies keineswegs die Autoritätsstruktur der 1k Gemeinden spiegeln; hier ist die 1k *Rolle* der Zwölf als Zeugen der geschichtlich einmaligen „Übergangszeit“ von Jesus zu den ersten Gemeinden zu berücksichtigen, die die spätere Gemeindepraxis, bei der auch Frauen wichtige Funktionen zukommen (vgl. Apg), *fundieren*, aber nicht eins-zu-eins abbilden.

---

<sup>7</sup> Dazu M. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen/Basel 1996, 251–267. Wenn Synagogen als Gemeindeversammlungen Orte sozialen Lebens darstellen, die in der hellenistischen Welt wie Vereine angesehen wurden, liegt die Praxis *jüdischer* Symposien sehr nahe.

<sup>8</sup> Vgl. den Aufsatz von A. Leinhäupl-Wilke in diesem Band.

Die Anamnese des Stifters wird im Sonderelement der Deuteworte greifbar.

Dass die Mahlgemeinschaft auch *innerchristlich* an Grenzen stößt, belegt der Konflikt zwischen Juden- und Heidenchristen in Antiochia nach dem Jerusalemer Treffen, wo gerade die Mahlgemeinschaft zum Anlass für Zerwürfnis und Trennung (Paulus gegenüber Petrus, Barnabas) wird (Gal 2,11–14). Wenn sich Juden- und Heidenchristen um einen Tisch versammeln wollen, ohne ihre (jüdische) Identität aufzugeben, wird eine Neuformulierung von Identitätsfaktoren nötig, und genau darum ringt die Tora-Anwendung des Paulus.

Zu beobachten, wie die urchristliche Praxis des Gemeinschaftsmahls bzw. ihre literarische Abbildung und Begründung im Neuen Testament die geläufigen Formen der Umwelt subversiv in Frage stellt, lässt uns erst erahnen, wie frühe christliche Identitätsfindung sozialgeschichtlich funktionierte und welche Relevanz und Attraktivität dabei theologische Deutemuster besaßen.

Das kann heute für Christen der westlichen Welt deswegen interessant sein, weil es die Fixierung auf die Frage, wer unter welchen Bedingungen am eucharistischen Mahl teilnehmen *darf*, öffnet für die ernüchternde Wahrnehmung, wer heute überhaupt noch an unserem Mahl teilnehmen *will*, und von dort zu der weit zukunftsfähigeren Überlegung führt, welche sozialen Formen wir mit unseren Mahlfeiern als Identitätsangebot faktisch kommunizieren – und welche wir als Christen eigentlich kommunizieren sollten.