

Angela Standhartinger

Frauen in Mahlgemeinschaften. Diskurs und Wirklichkeit einer antiken, frühjüdischen und frühchristlichen Praxis

.....
abstract:

There is scarcely any dispute that women participated in early Christian meal gatherings. But scholars agree that although this praxis of Christians would not have been unique, it would have been noticed. This article examines the representation of women in the Greco-Roman symposium. I argue that Greco-Roman literature on the symposium is not as much a reflection of women's actual meal praxis as it uses women figuratively to make a point about something else. These texts introduce the subject of 'women at the symposium' primarily as a rhetorical strategy of describing what constitutes an ideal or corrupt symposium and meal praxis. But there is an important gap in this literature. The texts do not address those symposia where women in antiquity are predominantly present, namely religious symposia and meals related to family events (weddings and funeral banquets). Thus, the attention to women leads away from the culture of the symposium among friends, philosophers, and clients portrayed prevalently in the symposium literature and towards contexts in which meals are part of religious and familial gatherings. In those contexts women's participation in meals would not have been noticed. It is further argued that different symposium cultures are at issue in the Gospels of Mark and Luke. Therefore these Gospels depict women's participation in meals differently. The role of women in meals related to family events and funeral rites leads to the hypothesis that women took a central role at the origin of the Lord's Supper.

.....

Es kann kaum bestritten werden, dass Frauen an frühchristlichen Mählern teilnahmen. Dies zeigt das Beispiel der Gemeinde in Korinth, zu der bekanntlich Frauen gehörten (1 Korinther 1,12; 11,2-16) und in deren Versammlung das Mahl mit anschließendem Symposium einen zentralen Platz einnahm (1 Korinther 10-14). Diese inklusive Mahlpraxis ist keine christliche Erfindung, wie Kathleen Corley, Matthias Klinghardt und Dennis Smith übereinstimmend feststellen.¹ Vielmehr entspricht sie einer durchaus möglichen Praxis in römischer Zeit. Jedoch, so heben die ForscherInnen ebenfalls

hervor, obgleich diese „praxis of Christians would not have been unique, ... it would have been noticed“.²

In ihrer Monographie zur Mahlpraxis von Frauen in der Jesusbewegung weist Kathleen Corley darauf hin, dass die Teilnahme von Frauen an Symposien und Convivien in der frühen Kaiserzeit zunehmend kritisiert wurde.

„Many Greco-Roman writers slander those women overstepping ideal womanly roles by accusing them of sexual misconduct or unchastity. ... Therefore, women dining or reclining with those outside of their immediate family would still elicit a degree of social criticism even during the Roman period“ (25).

Die Evangelien, so Corley, ließen eine egalitäre Mahlpraxis Jesu erkennen, wenn sie den Vorwurf (slander) überliefern, Jesus esse mit Zöllner und Sündern. Hinter den „Sündern“ stünden Frauen, die wegen ihrer Teilnahme an Symposien als Prostituierte (πόρναί) bezeichnet würden (vgl. Matthäus 21,31-32).³ Trotz der noch zu erkennenden inklusiven Mahlpraxis Jesu stelle nur Matthäus eine inklusive Tischgemeinschaft dar.

„[O]nly in Matthew are women allowed a place at the table. Women and children [only here] join the men for the miraculous feedings, which Matthew characterizes as Eucharistic feast enjoyed by the Matthean church“ (178, vgl. Matthäus 14,21; 15,38).

Mit ihrem Ansatz arbeitet Corley die Diskrepanz zwischen der historischen Mahlpraxis von Frauen in der Jesusbewegung und ihrer Darstellung im Neuen Testament heraus. Sie macht außerdem auf den Diskurs zur Mahlpraxis von Frauen in griechischer und lateinischer Literatur der frühen römischen Kaiserzeit aufmerksam.

Die Schwierigkeit jeder historischen Rekonstruktion der Mahlpraxen von Frauen in der Antike besteht in der beschränkten Quellenbasis. In erster Linie stehen uns Texte von Männern zur Verfügung, die das Thema ‚Frauen beim Symposium‘ entweder im Kontext einer moralphilosophischen Erörterung von ‚richtigen‘ und ‚falschen‘ Mahlpraxen einführen oder im Rahmen der Darstellung idealer oder korrupter Symposien vorführen. Dieser Diskurs ist, wie ich im Folgenden zeigen werde, nicht mit der historischen Wirklichkeit der Mahlpraxis von Frauen zu verwechseln.

Neuere Forschungen zur Konstruktion von Geschlechtern in antiken Texten heben hervor, dass viele antike Texte „use women figuratively to make a point about something else“.⁴ Feministische Ansätze suchen nach Wegen, um trotz dieser

Quellenlage die Praxen der real existierenden Frauen zu untersuchen. Obgleich (fast) alle literarischen Quellen der Antike von Männern verfasst wurden und die in ihnen genannten Frauen vor allem rhetorischen Diskursstrategien dienen, setzen eine Reihe von Texten dennoch voraus, dass Frauen da sind. Hinter den Texten lassen sich Spuren der Frauen entdecken, die Leerstellen und Brüche innerhalb der konstruierten Textwelt und ihrer Geschlechterkonstruktion erzeugen. So formuliert die Althistorikerin Barbara Gold:

„In certain authors ... we can see a „space“ in the fabric, where there is an uneasiness in the representation of gender for both the author and reader, where the language seems to have more potentiality to be interpreted from many different perspectives, where the marginalized characters seem to be trying to „speak,“ and where there are border challengings (voices speaking against the text) ... all these ... could be seen, as places where the mute are pushing through the fabric of the text.“⁵

Auch in der antiken Diskussion um die Mahlpraxen antiker Frauen, so meine These, sind solche „spaces ... where the mute are pushing through the fabric of the text“ zu beobachten. Im Folgenden werde ich zunächst exemplarisch den antiken Diskurs über Mahlpraxen von Frauen anhand griechisch-römischer Symposienliteratur aufgreifen und einigen aus Alltagsquellen zu rekonstruierenden Mahlpraxen von Frauen gegenüberstellen (1.). Die Diskrepanz zwischen literarischen Darstellungen und der aus Papyri und Grabsteinen zu erschließenden Praxis und nicht selten die Widersprüche in den Texten selbst lassen den literarischen Diskurs über weibliche Mahlpraxen als rhetorisch-politischen Diskurs erkennen. Die Symposienliteratur weist eine wichtige Leerstelle auf. Was nämlich nicht zur Diskussion steht, ist die religiöse Festkultur. Im zweiten Schritt werde ich diese in der Symposienliteratur auffällig fehlende Mahlpraxis anhand der jüdischen Tradition untersuchen (2.). Der Blick auf die Frauen, so meine These, führt weg von der sich in der antiken Symposienliteratur vorwiegend darstellenden Kultur des Gastmahls unter Freunden, Philosophen und Klienten hin zu Mahlkontexten im Rahmen antiker Religionen und familiärer Anlässe. Anschließend werde ich im dritten Schritt fragen, welche der Symposienkulturen im Markus- und Lukasevangelium zur Diskussion stehen und ob und wenn ja wie Frauen in diesen Mahlpraxen repräsentiert sind (3.). Schließlich werde ich noch eine Hypothese zur Entstehung urchristlicher Mahlpraxis wagen (4.), bevor ich die Ausführung kurz zusammenfasse (5.).

1. Frauen in griechischen und römischen Symposien: Diskurs und Wirklichkeit

Moderne Darstellungen antiker Mahlpraxen von Frauen zur Zeit des Neuen Testaments beginnen zumeist mit einem Zitat von Cornelios Nepos, der im 1. Jahrhundert v.Chr. folgendes behauptet:

„Wer von den Römern ... würde sich schämen, seine Gattin zum Gastmahl mitzunehmen? Oder aber, wessen Gemahlin könnte nicht die wichtigsten Räume des Hauses beanspruchen und sich nicht jederzeit in der Öffentlichkeit zeigen? Bei den Griechen ist das ganz anders. Dort nämlich läßt man eine Frau zu derartigem nicht zu – es sei denn, die Einladung beschränkt sich auf die nächsten Verwandten –, und sie verläßt kaum je den innersten Teil des Hauses, Frauengemach genannt, den außer den nächsten Familienangehörigen niemand betreten darf.“⁶

Cornelius Nepos schreibt dies im Kontext eines Vergleichs römischer und griechischer Kultur, die bei Schriftstellern der römischen Epoche sehr beliebt war.⁷ An der Objektivität der Behauptung über die Mahlgewohnheiten griechischer Frauen sind allerdings Zweifel angebracht. Denn bereits Cornelius Nepos selbst schreibt wenige Zeilen vor dieser Aussage: „Und in Sparta ist keine Witwe so vornehm, dass sie nicht für Geld an jedem Gelage teilnehme.“⁸ Joan Burten hat gezeigt, dass die bis heute vielfach wiederholte These des Nepos bereits für das Griechenland des 7.-4. Jahrhundert v.Chr. nicht stimmt. Vielmehr lassen sich Frauen bei Symposien mit Männern bereits bei Homer und dann bei Menander und Isaeus und in Theocritus u.a. nachweisen.⁹ Neben Symposien im Kreis der Familie und mit Gästen spielen dabei religiöse Feste die wichtigste Rolle.

„Religious festivals provided important occasions for women to share food and drink with one another in the ancient Greek world, as elsewhere. This included not only publicly sponsored women’s festivals such as Athen’s Thesmophoria, which featured a major women’s feast, but also counter cultural women’s festivals such as the Adonia, traditionally celebrated through private parties. ... Further, our evidence also shows women holding private sacrifices and including men in the meals afterwards. Finally, certain religious celebrations that included both men and women seem to have provided opportunities for men and women to share meals on fairly equal terms.“¹⁰

Auch römische Frauen nehmen nicht nur in Gesellschaft ihrer Ehemänner und Väter an Symposien teil. Für die römische Zeit lassen sich Frauen nachweisen, die öffentliche

Speisungen veranstalten bzw. sponsern.¹¹ Frauen senden schriftliche, auf Papyrus erhaltene Einladungen zu religiösen Festen, z.B. diese: „Sarapous lädt dich zum Essen ein bei der Opferung für die Herrin Isis im Haus, morgen, das ist der 29. ab der 9. Stunde“ (*P.Fouad* 76, 2. Jahrhundert n.Chr.), oder „Es lädt dich Herais zum Essen im Sarapeium auf dem Speisesofa des Herrn Sarapis, morgen, das ist der 11. ab der 9. Stunde“, (*P.Coll Youtie* I,52). Andere Frauen bitten mit solchen Einladungsbilletts zur Hochzeit ihrer Kinder in ihr Haus.¹² Es ist kaum zu bezweifeln, dass diese Frauen an diesen Mahlzeiten teilnehmen, obgleich offen bleiben muss, wer hier jeweils eingeladen wird.

Die These des Nepos, Frauen hätten bei den Griechen grundsätzlich nicht an einem Gastmahl teilgenommen und im römischen Kontext nur mit ihren Ehemännern, ist historisch betrachtet zumindest in dieser Pauschalität falsch. Sie steht jedoch am Beginn einer breiten Diskussion zum Thema Frauen beim Deipnon/Symposium bzw. cena/convivium in der römischen Literatur.

Das Verhalten der anwesenden Frauen entspricht in der Symposienliteratur dem Charakter des Symposiums. In seinem Gastmahl der Sieben Weisen stellt Plutarch zwei Philosophinnen unter den Mahlteilnehmenden dar, Melissa und Eumetis. Während Melissa zu Tisch liegt (*Moralia* 150B) and Kränze verteilt (150D), scheinen Plutarchs Sympathien vor allem bei Eumetis (vgl. 150B) zu liegen, die überaus lobend eingeführt wird (148C/D), sitzend am Gastmahl teilnimmt und vornehm schweigt (154A). Beide Philosophinnen verlassen das Mahl vor dem sich anschließenden Trinkgelage (155E) und verhalten sich damit gerade so, wie Plutarch der frischvermählten Eurydike rät (*Moralia* 140B).¹³

Die Frage, ob und unter welchen Umständen eine Frau bei Tisch liegen darf, hat, wie Matthew Roller gezeigt hat, einen Niederschlag in der Selbstdarstellung von Frauen auf Grabsteinen gefunden.¹⁴ Tatsächlich gibt es Grabsteine, auf denen Frauen, ähnlich den vielfach abgebildeten Männern, bei Tisch liegen.¹⁵ Aber, so Roller, ist ein Mann gleichen Standes abgebildet, sitzen die Frauen bei diesen Bankettdarstellungen auf Grabsteinen. Die liegende Haltung unter Männern ist für Frauen anscheinend sexuell verdächtig.

Unter Männern am Tisch zu liegen, macht Frauen, so der moralphilosophische Diskurs in römischer Zeit, anfällig für sexuelles Fehlverhalten.¹⁶ Obgleich eigentlich ein Statussymbol, wird dies als weibliche Tischhaltung zum Zeichen des moralischen Verfalls in der Gegenwart.¹⁷ So behauptet Valerius Maximus:

„Frauen pflegten zu sitzen, wenn sie mit zu Tisch liegenden Männern speisten. Dieser Brauch ging aus dem menschlichen Zusammenleben zu den Göttern über. Denn beim Bankett des Jupiter wurde er selbst auf das Speisesofa geladen, Juno und Minerva auf Stühle. Diese Form der Strenge wird in unserer Zeit mehr auf dem Capitol als in unseren Häusern bewahrt, offenbar weil es für das Staatswesen wichtiger ist, die Disziplin der Göttinnen als die der Frauen zu bewahren.“¹⁸

Der vermeintliche Niedergang der Sitten bei den Symposien wird in der frühen Kaiserzeit häufig beklagt. So behauptet Seneca, der Erzieher Neros:

„Nicht hat sich die Natur der Frauen gewandelt, sondern sie ist erlegen: denn da sie der Zügellosigkeit der Männer gleichkommen, sind sie ihnen auch in ihren Beschwerden gleich. Ebenso machen sie die Nächte zum Tag, ebenso trinken sie, und in puncto Öl und unverdünntem Wein fordern sie die Männer heraus ...“¹⁹

Catharine Edwards hat gezeigt, dass die wiederholte Klage des Verfalls moralischer Frauensitten ein Topos in der politischen Diskussion der römischen Kaiserzeit ist.²⁰ Dieser Topos, illustriert durch Weingenuss und liegende Tischhaltung, findet sich in der antiken Symposiendiskussion häufig.²¹ Die gelegentlich erscheinende Kategorie ‚weibliches Mahlverhalten‘ kritisiert dagegen Männer.²² Auch wenn, wie die Grabsteine zeigen, Rückwirkungen dieses moralphilosophischen Diskurses auf die Praxen der Frauen zu beobachten sind, ist das in der Literatur dargestellte Mahlverhalten der Frauen keine Abbildung einer historischen Wirklichkeit, sondern zunächst eine rhetorische Strategie. Die Darstellung weiblichen Mahlverhaltens will das Symposium bewerten und einordnen und zielt häufig darauf ab, den vermeintlichen moralischen Verfall in der Gegenwart zu beklagen.

In der Diskussion über das Mahlverhalten von Frauen in den literarischen Darstellungen antiker Symposien gibt es jedoch eine auffällige Leerstelle. Diskutiert werden fast ausschließlich Gastmähler aus gesellschaftlichem Anlass. Grob kann man jedoch zwischen drei Hauptanlässen antiker Mahlfeiern unterscheiden: Mahlfeiern im Rahmen religiöser Riten (Opfer- und Festmahlzeiten, Vereinsmähler), Mahlfeiern anlässlich von familiären Ereignissen (Hochzeits- und Beerdigungs- bzw. Totenmähler) und Symposien unter Freunden (Philosophen) bzw. Klienten. Alle dieses Mahlzeiten sind, soweit wir dies sehen können, in ihrer Grundstruktur an der Symposien- bzw. Conviviumskultur ausgerichtet. Sie müssen sich auch nicht grundsätzlich durch die

teilnehmenden Gäste, den Ort, an dem sie stattfinden, oder die bei ihnen vollzogenen religiösen Handlungen unterscheiden.²³ Symposien ohne eigentlichen religiösen Anlass enthalten – wie vielfach gezeigt wurde – rituelle und religiöse Elemente.²⁴ Aber die Frage, ob und in welcher Weise Frauen daran teilnehmen, ob sie zu Tisch sitzen oder liegen und ob sie am Weingenuss teilhaben, wird in der Symposienliteratur fast ausschließlich in Bezug auf Mähler aus gesellschaftlichem Anlass diskutiert. Eigentlich religiöse Feste stehen dagegen nicht zur Diskussion. So stellt John Wilkins bezüglich der vielfach in römischer Literatur geäußerten Luxuskritik heraus:

„The dining literature of Rome portrays overwhelmingly adult male diners... It is important to note, however, that formal dining was not confined either to the ancient elites or exclusively to men, and that a very different picture of ancient Italian and Mediterranean society would have emerged if the texts had not chosen to concentrate on the urban elites. We might then have seen dining at marriage feast, at civic festivals, and at other gatherings that were not exclusive to men and were certainly not exclusive to the ruling classes.“²⁵

Dass Frauen an religiösen Festen und dabei ausdrücklich auch an den diesbezüglichen Symposien und Weingelagen teilnehmen, steht in der Antike weitgehend außer Frage.²⁶ Sogar der konservative Cicero, der sich darüber mokiert, bei einem Gastmahl mit einer Schauspielerin namens Cytheris am Tisch liegen zu müssen,²⁷ räumt in seinen Gesetzen ein, dass religiöse Feiern für Frauen nicht verboten sein dürfen und bei den eleusischen Mysterien sogar Nachtfeiern nicht. Die anderen religiösen Feiern sollen nur tagsüber stattfinden. „Fahrlässigkeit soll der öffentliche Priester mit Bedachtsamkeit sühnen ..., die Frechheit, gemeine Wollust in religiöse Feste zu tragen, verdammen und für gottlos erklären.“²⁸ Cicero ist sich bewusst, dass dieses Gesetz keine allgemeine Zustimmung finden wird.²⁹ Zur Begründung führt er den Bacchanalienskandal sowie den sexuellen Skandal um die Bona Dea-Feier im Jahr 62 v. Chr. an. Aber trotz dieser mit religiösen Feiern verbundenen Skandale ist nicht einmal die Dionysosreligion in Rom dauerhaft verboten worden.³⁰ Jorunn Økland zeigt:

„All of the texts contain in some way notions of women in cultic settings. Taking place both in sanctuaries and in open-air spaces of the city, the cults activities of women do not fit the axiom of the ‘seclusion and exclusion’ of women from public-male space. Women went in and out of temples and sanctuaries. Women of all ranks participated in religious festivals in non-domestic spaces, not only females with ‘open bodies’ – slaves and prostitutes – but also poor, freeborn labouring women and even ‘respectable’ matrons. In fact

the latter had to attend religious ceremonies in order to fulfil their special cultic obligations.³¹

Nicht nur archäologische Zeugnisse, sondern auch religiöse Kontexte decken eine Mahlpraxis von Frauen auf, die in der Symposienliteratur auffällig fehlt. Die Symposienliteratur enthält somit eine entscheidende Leerstelle, einen Ort, an dem die Stimmen der im Text Marginalisierten sich gegen den Text und seine rhetorischen Strategien erheben. Im Folgenden werde ich dieser Leerstelle nachgehen und die Mahlpraxis von Frauen in religiösen Festmählern am Beispiel jüdischer Feste untersuchen.

2. Frauen bei jüdischen Festmählern

Auch die jüdische Literatur hat das Symposium als literarische Gattung aufgegriffen. Hier speisen (männliche) jüdische Weise bei den Königen dieser Welt und bereichern sie beim Tischgespräch mit ihrer Weisheit.³² Jesus Sirach gibt Weisheitsschülern Regeln für das Verhalten beim Mahl.³³ Zu seinen Ratschlägen zum Umgang mit (fremden) Frauen gehört auch die Aufforderung: „Mit einer verheirateten Frau sitz nicht zusammen, noch liebe das Schmausen mit ihr beim Wein, damit sich deine Seele nicht ihr zuwendet und du mit deinem Geist ins Verderben gleitest“ (Jesus Sirach 9,9 LXX).³⁴ Das bedeutet jedoch auch hier keineswegs, dass jüdische Frauen nicht an Symposien teilnehmen.³⁵

Der Sabbat wird von jüdisch-hellenistischen Autoren als Zentrum öffentlichen jüdischen Lebens vorgestellt.³⁶ Philo beschreibt die Sabbatfeier als πανηγυρίζειν (ein öffentliches Fest feiern), bei dem wahre Philosophie betrieben wird (VitMos 2.211-212). Josephus behauptet: „es gibt weder eine Stadt unter Griechen und Barbaren noch eine Volksgemeinschaft, in der sich nicht die Sitte unserer Heiligung des siebten Tags verbreitet hat, und das Fasten, das Anzünden der Leuchten und viele unserer Speisegebote bewahrt werden.“³⁷ Belege zur Attraktivität der Sabbatbräuche und -feiern unter Frauen finden sich in der römischen Dichtung.³⁸

Beim Passafest sind Frauen selbstverständlich dabei. „An jenem Tag“, so Philo, „ist dem ganzen Volk, Alten und Jungen, die Würde des Priesterdienst verliehen“ und „das ganze Volk ... wirkt und dient als Priester“ (SpecLeg 2.145).³⁹ Dies schließt nicht nur für Philo, sondern auch für die Rabbinen Frauen ein. Frauen feiern das Passa, denn, so Philo, „das Fest ist die Erinnerung und die Dankesgabe für den großen Exodus aus Ägypten, zu dem mehr als zwei Millionen Menschen, Männer wie Frauen (ἄνδρες ὁμοῦ καὶ γυναῖκες), gemäß dem ergangenen Gotteswort aufbrachen.“⁴⁰

Die jüdische Passafeier in hellenistisch-römischer Zeit nimmt Formen der antiken Symposienkultur auf.⁴¹ Das Mahl, so die Mischnah, ist von allen, auch von den Armen und Sklaven, im Liegen zu essen (mPes 10,1), weil, wie der Jerusalemer Talmud begründend hinzufügt, man damit bekundet, dass man aus Knechtschaft in die Freiheit gezogen ist (jPes (10,1) 37b,66-71).⁴² Alle TeilnehmerInnen trinken mindestens vier Becher Wein (mPes 10).⁴³

Nach Exodus 12,4 ist das Passalamm in der Hausgemeinschaft zu essen, wobei die Überschreitung der Familiengrenzen zum Erreichen der notwendigen Zahl von EsserInnen bereits reflektiert wird. Mischnah und Tosefta (mPes 8,7/tPes 8,6) sprechen von חבורות (Genossenschaften). Solche aus Frauen, Sklaven und Kindern werden ausdrücklich abgelehnt, was die Vermutung nahe legt, es könnte sie gegeben haben. Die Tosefta begründet das Verbot: „damit die Frivolität nicht ansteigt.“⁴⁴

Für Philo überbietet die Passafeier die antike Symposienkultur:

„Jedes Haus ist in jener Zeit umgeben mit der Gestalt und der Heiligkeit eines Tempels; wenn das geschlachtete Opfertier zu einer angemessenen Bewirtung angerichtet ist und die zur Tischgemeinschaft Versammelten sich mit reinem Wasser gereinigt haben, kommen sie zusammen, nicht wie solche, die bei den anderen Symposien dem Bauch durch Wein und Speisen frönen, sondern nach väterlicher Sitte erfüllt mit Gebeten und Hymnen.“ (SpecLeg 2.148).⁴⁵

In seiner Erzählung über das Leben der Therapeutinnen und Therapeuten hat er eines der seltenen Beispiele der Beschreibung einer religiösen Mahlfeier überliefert. In der Schrift *Vita Contemplativa* kann man, wie Joan Taylor ausführlich gezeigt hat, beobachten, wie Philo, der andernorts restriktive Frauenmoral ausdrücklich bejaht (SpecLeg 3.169-171; Hypothesica 7,3), versucht, diese alexandrinischen Philosophinnen mit diesem Ideal auszusöhnen.⁴⁶ Zum Beispiel betont Philo, dass die meisten am Symposium teilnehmenden Frauen „alte Jungfrauen“ (VitCont 68) seien „in order to insist on the women’s lack of sexual licentiousness.“⁴⁷ Die Frauen liegen zu Tisch, jedoch wird beim Beginn des Symposiums die Geschlechtertrennung in der Sitzordnung hervorgehoben (VitCont 69).⁴⁸ Während der sich anschließenden Nachtfeier (παννυχίς), bei dem im Chor des Mose und der Mirjam der Exodus dramatisch aufgeführt wird, vermischen sich jedoch die Geschlechter (83-89).

„(83) Nach dem Essen gehen sie zur heiligen Nachtfeier über. Die Nachtfeier aber gestaltet sich folgendermaßen. Alle erheben sich gemeinsam und in der

Mitte des Symposienssaals entstehen zunächst zwei Chöre, einer aus Männern und einer aus Frauen... (84) Dann singen sie Hymnen zu Gott, komponiert mit vielen Versmaßen und Melodien, die einen einstimmig, die andern in harmonischem Wechselgesang, wobei sie die Hände im Takt bewegen und tanzen, und in göttlicher Verzückung (ἐπιθειάζοντες) tragen sie bald Prozessionslieder, bald Lieder des stehenden Chors vor und Lieder für Drehung und Gegendrehung im Reigentanz. (85) Danach, wenn jeder der Chöre eigens und für sich selbst bewirtet wurde, und sie, wie bei den Bacchusfesten, den ungemischten Wein der Gottesliebe genossen haben, vermischen sie sich und werden ein Chor aus beiden, ein Abbild des alten Chores beim roten Meer, wegen der dort gewirkten Wunder. ... (89) Sie sind berauscht bis zum Morgen mit dieser schönen Trunkenheit (καλῆ μέθη), wobei sie weder einen schweren Kopf haben noch müde die Augen schließen, sondern wacher sind als zu der Zeit, da sie zum Symposium kamen; dann richten sie die Blicke und den ganzen Körper nach Osten, und wenn sie die Sonne aufgehen sehen, erheben sie die Hände zum Himmel und beten für einen guten Tag und Wahrheit und Scharfsichtigkeit des Verstands.⁴⁹

In dieser Darstellung identifiziert Philo die therapeutische Ekstase mit den Nachtfeiern des Dionysoskultes. Er spricht von bacchischem Enthusiasmus, vom Rausch und von der schönen Trunkenheit (καλῆ μέθη). Dies scheint dem Ziel Philos, die Therapeutinnen als sittsame Frauen darzustellen, auf den ersten Blick zu widersprechen. Denn die Dionysosmysterien, die nach Livius (39,8-14) auf Grund der sexuellen Ausschweifungen bei den Nachtfeiern aus Rom zeitweilig ausgewiesen wurden (Bacchanalienskandal) und auch Cicero zum Vorschlag eines Verbots religiöser Nachtfeiern für Frauen veranlassen (De Legibus 2,35-38), hätten als *locus classicus* zum Ausschluss von Frauen von gemischtgeschlechtlichen enthusiastischen Riten führen können. Aber gerade dies ist trotz des Bacchanalienskandals nicht einmal in Rom der Fall. Auch in Bezug auf die Bacchanalien gilt die Ehrfurcht vor den den Göttern geziemenden Riten. Zwar überbietet das Symposium der Therapeuten und Therapeutinnen die Bacchusfeste, aber die Betonung liegt nicht allein auf dem Verlassen des Körpers, der die geschlechtliche Zweiteilung der Menschen überwindet.⁵⁰ Vielmehr, wie Shelly Matthews herausarbeitet: „Philo’s use of this bacchanalian imagery suggests he does not view it as damaging to his apologetic aims. He seems, instead, to be working with a tradition that viewed this practice as virtuous.“⁵¹ Die Analogie zu den Bacchusfesten rechtfertigt die Vermischung der Geschlechter beim idealen Mahl der TherapeutInnen.

Wenn Philo, der die römische Symposienkritik kennt und vielfach nutzt, die Mahlteilnahme der Therapeutinnen auf dem Hintergrund der Dionysosreligion legitimiert, so wird deutlich, dass religiöse Feiern eine eigene Kategorie darstellen, die den moralphilosophischen Diskurs über weibliche Tischsitten übersteigt. Religiöse Traditionen und moralphilosophische Diskurse konkurrieren in einer Weise, die Leerstellen erzeugt, einen „space in the fabric“, der einmal mehr deutlich macht, dass es Symposienpraxen von Frauen jenseits ihrer Erwähnung gab. Symposien unter Freunden und Klienten und Symposien innerhalb religiöser Riten stellen in der moralphilosophischen Diskussion um die Mahlteilnahme von Frauen verschiedene Kategorien dar. Mit dieser Beobachtung wende ich mich nun einigen neutestamentlichen Zeugnissen zu.

3. Frauen beim Mahl in den Evangelien

Frauen erscheinen nur selten explizit beim Mahl in den Evangelien. Die Salbende (Markus 14,3-9; Matthäus 26,5-13) bzw. die Sünderin (Lukas 7,25-50) kommt von außen hinzu, als das *Deipnon*/Symposium bereits im Gang ist.⁵² Die Interpretation, dass es sich bei den Tischgenossen ausschließlich um Männer handelt, ist möglicherweise von Johannes 12,2 beeinflusst.⁵³ Gesagt wird dies allerdings nicht.⁵⁴ Eine weitere Frau, die in einem Mahlkontext auftritt, ist die Schwiegermutter des Petrus, die Jesus und anderen dient (δικονεῖν Markus 1,31par).⁵⁵ Explizit werden Frauen sonst nur noch in den Speisungserzählungen des Matthäus genannt (Matthäus 14,21; 15,38). Wollen die Verfasser der anderen Evangelien implizieren, Frauen seien bei den übrigen Mählern nicht anwesend? M.E. muss man die Evangelien unterschiedlich bewerten, je nach der Frage, ob und wie sie an dem oben geschilderten Diskurs über die antike Symposienkultur partizipieren.

Wie vielfach gesehen wurde, ist das Symposienthema bei Lukas besonders prominent.⁵⁶ Lukas bringt eine Reihe von Tischgesprächen.⁵⁷ Es ist in diesem Evangelium der typische Ort für Jesu Lehre. Themen sind der Ehrenplatz bzw. die Rangordnung bei Tisch (14,8-11; 20,46 (par Markus); 22,24-27) und andere Fragen des rechten Mahlverhaltens (5,34-35; 7,44-46; 11,38-40), die Einladungspraxis (5,27-30 par Markus 14,12-14) und die Vorbereitung des Mahls (17,7-10). Im ganzen Evangelium spielt außerdem das Thema Kritik am Luxus im Kontext des Essens eine Rolle.⁵⁸ Für Lukas ist die Tischgemeinschaft ein Symbol der Nachfolge⁵⁹ und die eschatologische Erwartung spiegelt sich im Bild der Festfreude.⁶⁰ Schließlich kennt Lukas auch das bei Markus prominente Thema des Dienens (δικονεῖν), wobei es allein in diesem Evangelium ausdrücklich in den Kontext des Tischdienstes gestellt wird.⁶¹ Ist bei

Markus das Dienen Leitmodell für die JüngerInnen (vgl. Markus 9,34; 10,43-44) und ist „der Menschensohn nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen“ (Markus 10,45), so bringt Lukas nur eine dieser Stellen und formuliert sie charakteristisch um: „Ich bin unter euch wie einer, der dient (ὡς ὁ διακονῶν)“ (Lukas 22,27). Jesus schlüpft ebenso wie der Herr (ὁ κύριος) im Gleichnis vom treuen und schlechten Knecht (Lukas 12,35-38) in die Rolle eines Dieners und belohnt die treuen Sklaven mit einem Rollentausch (12,37).⁶² Dieser Rollentausch setzt voraus, dass Jesus der eigentliche Hausherr ist. Die Apostel und Jünger aber sind seine Tischgenossen (22,15-30; 24,30). Neben Lukas 12,35-38 gibt es lediglich eine weitere Perikope im Lukasevangelium, in der die Apostel als Tischdiener angesprochen werden, nämlich im Gleichnis vom unnützen Knecht (17,7-10). Hier aber wird der Rollentausch aus Lukas 12,37 verweigert. An den übrigen Stellen dienen entweder Frauen (4,39; 7,35-50; 10,40) oder es bleibt offen, wer den Dienst an den Tischen übernimmt.⁶³ Apostelgeschichte 6,2 lässt die Apostel ausdrücklich sagen: „Es ist nicht angemessen, dass wir das Wort Gottes verlassen, um an Tischen zu dienen (διακονεῖν τραπέζαις).“

Sind Frauen also bei Lukas zum Dienst an den Tischen beauftragt, so gibt es lediglich eine Stelle, an der eine Frau an einem Symposium teilnimmt, nämlich Lukas 10,38-42.⁶⁴ Auffälligerweise sitzt Maria Jesus zu Füßen (παρὰκαθἑζέσθαι). Angesichts der lukanischen Vertrautheit mit der Symposienliteratur und dem moralphilosophischen Symposiendiskurs erscheint dies nicht als Zufall. Vielmehr vermeidet Lukas bewusst die Darstellung von zu Tisch liegenden und weintrinkenden Frauen. Trotz der Prominenz des Symposienthemas im Evangelium als Ort der Lehre Jesu hüllt sich Lukas in Bezug auf das Thema Frauen als Mahlteilnehmerinnen also weitgehend in Schweigen. Damit ist eine Offenheit erzeugt, die von jeher verschiedene Interpretationen ermöglicht.⁶⁵

Im Vergleich zu Lukas erscheint das Symposienthema im Markusevangelium zunächst in auffällig kritischem Ton. Die tanzende Prinzessin als skurriles Unterhaltungsprogramm beim Symposium des Herodes mit den Mächtigen führt für den Täufer ebenso wie für Herodes in die Katastrophe (Markus 6,14-29).⁶⁶ Das Streben nach dem Ehrenplatz der „ersten Liege“ wird an anderer Stelle verbunden mit der Ausbeutung von Witwen (12,39f). Dieser Symposienkritik stehen im Markusevangelium die Speisungen der Tausenden gegenüber. Markus verdoppelt die Szene in 6,32-44 und 8,1-9 und verbindet sie explizit mit der Jüngererzählung.⁶⁷ Mit dem Ort in der Wüste, der Lagerung auf dem Gras, den Abteilungen zu hundert und fünfzig nimmt die Erzählung Israels Wüstentradition auf.⁶⁸ Israels Aufenthalt in der

Wüste ist sowohl die Geschichte von göttlicher Führung und Fürsorge als auch die Geschichte von Krisen. Während die Krise im Versagen der Jünger vorgeführt wird, trägt die Speisung selbst utopischen Charakter. Nur hier im Markusevangelium findet sich der Ausdruck „beim Symposium zu Tisch liegen“ (ἀνακλίνειν ... συμπόσια 6,39).⁶⁹ Wie in der rabbinischen Passaliturgie nehmen alle die Position der freien Elite ein. Richard Pervo hat zudem auf die politischen Bezüge der Erzählung aufmerksam gemacht.⁷⁰ Während bei den meisten privaten Stiftungen die Essensverteilung nach Rang und Stellung der Bürger organisiert war und die ärmeren Bevölkerungsteile und die Frauen, wenn überhaupt, nur einen kleinen Bruchteil der Gesamtmenge empfangen, erhalten in Markus 6,35-44 und 8,1-9 alle Eingeladenen mehr, als sie brauchen, um satt zu werden. Diese gleichmäßige Verteilung an alle Bevölkerungsgruppen ist in der Antike jedoch ein Charakteristikum der religiösen Feste. Fast ausschließlich bei diesen sind Frauen, Sklaven und Fremde überhaupt eingeladen.⁷¹ „When the poor did receive anything like equality it would be upon a religious occasion“.⁷² Daher muss die von Markus genannte Menge von πεντακισχίλιοι ἄνδρες (6,44) und τετρακισχίλιοι (8,9) Frauen keineswegs ausschließen. Im Kontext der Wüstenerfahrung Israels wäre dies zumindest nicht zu erwarten. Der Begriff ἄνδρες wird im Griechischen auch generisch gebraucht. Wenn Matthäus in 14,21 und 15,38 zu den 5000 bzw. 4000 „Männern“ noch die Formulierung „außer Frauen und Kindern“ hinzufügt, so steigert er vor allem die Gesamtzahl.⁷³

Im Neuen Testament, so meine These, ist es vor allem Lukas, der in seinem Evangelium die Teilnahme von Frauen bei Symposien zur Diskussion stellt. Die Symposienkultur ist ein wichtiges Grundmotiv seiner Jesusgeschichte. Wenn Lukas daher nirgends explizit behauptet, Frauen hätten mit Jesus zu Tisch gelegen, so ist dies sicher kein Zufall. Das Markusevangelium nimmt dagegen kritisch zu den Symposien der sozialen Eliten Stellung. Gegenbild ist die Wüstenspeisung, bei der in der Tradition religiöser Feste alle gespeist und satt werden. Durch die Betonung des διακονεῖν als Aufgabe der Jünger (Markus 9,35; 10,43f), wird die Schwiegermutter im das Evangelium eröffnenden Wunderkreis zum Vorbild (Markus 1,31). Die Salbende verweist mit ihrer Zeichenhandlung auf die Passion und nimmt damit die Leidensankündigungen (Markus 8,31-33; 9,30-32; 10,33-34) auf, die die übrigen Jünger nicht verstehen. Nicht umsonst wird ihre Zeichenhandlung bei Markus zum Bestandteil des (ganzen) Evangeliums erklärt.⁷⁴

Die Wüstenspeisungen erinnern an den Exodus und Gottes Fürsorge in der Wüste auf dem Weg in das neue Land. Ob sie mit einer rituellen Praxis verbunden wurden, wissen

wir nicht.⁷⁵ Ein anderes in den Evangelien erzähltes Mahl gründet aber sicher auf einer rituellen Praxis, nämlich das letzte Mahl, Markus 14,22-25 par.

4. Frauen beim Abendmahl

In keinem Evangelium werden Frauen als Teilnehmerinnen des letzten Mahles Jesu ausdrücklich genannt. Die Synoptiker folgen Markus darin, die Bezeichnung des Verräters Judas – einer der Zwölf – mit den Einsetzungsworten zu verbinden. Bei Markus ist jedoch noch deutlich zu sehen, dass die Erzählung vom letzten Mahl aus drei Teilen zusammengesetzt ist. Die Erzählung von der Auffindung des Saales (14,12-16) – eine Dublette zur Auffindung des (Esel)fohlens in Markus 11,1-7 –, die Bezeichnung des Verräters (14,18-21) und der Bericht über die Einsetzungsworte (14,22-25).⁷⁶ Dazwischen hat Markus Überleitungen geschaffen. Beide Mahlberichte, Markus 14,18-21 und 14,22-25, beginnen mit der Formulierung καὶ ἔσθιόντων. Nur durch diese Rahmung der Szene mit den Einsetzungsworten kann der Eindruck entstehen, es seien lediglich zwölf Männer anwesend.⁷⁷

Eine Fassung der Einsetzungsworte überliefert bereits Paulus und bezeugt damit das hohe Alter der Tradition. Auch Paulus verbindet das Zitat der Einsetzungsworte mit einer Passionserzählung durch die Einleitung: „die Nacht, in der er übergeben wurde“ (1 Korinther 11,23).⁷⁸ Dennoch ist es m.E. nicht wahrscheinlich, dass die Einsetzungsworte selbst auf den historischen Jesus zurückgehen. Sie enthalten bereits theologische Deutungen seines Todes.⁷⁹ Wahrscheinlich aber ist, dass dieser Text immer mit einer Mahlpraxis verbunden war.

Damit tritt der dritte wichtige Kontext urchristlicher Mahltradition in den Blickpunkt, nämlich Mähler und Symposien aus familiären Anlässen.⁸⁰ Das Hochzeitsmahl ist ein prominentes Bild im NT und hier werden selbstverständlich Frauen unter den Teilnehmenden erwähnt.⁸¹ Mahlzeiten anlässlich von Begräbnissen spielen dagegen in der Erzähltradition nur eine untergeordnete Rolle.⁸² Jedoch lassen sich die Einsetzungsworte, so möchte ich im Folgenden vermuten, im Kontext als ein mit der Auferstehungserfahrung gedeutetes ‚Totengedächtnismahls‘ interpretieren.

In der Antike besteht ein Konsens darüber, dass die Versorgung der Toten und die Klage Aufgabe von Frauen ist.⁸³ Nicht anders erzählen es die Geschichten vom leeren Grab (Markus 16,1-8par) und die Salbungsgeschichte (Markus 14,3-9par). Niemand, so meinen auch die Rabbinen, soll ohne mindestens eine Klagefrau begraben werden.⁸⁴ Leider sind uns kaum authentische Klagen jüdischer Frauen überliefert.⁸⁵ Jedoch haben kulturvergleichende Studien eine erstaunliche Permanenz von antiken und modernen

Klagen griechischer Frauen aufgedeckt.⁸⁶ In einigen antiken und modernen Klageweisen werden dabei im Anschluss an die Erinnerung an Leiden und Sterben die Beklagten selbst herbeigerufen, und der Verstorbene spricht durch den Mund der Klagenden.⁸⁷

In römischer Zeit waren verschiedene Trauermahlzeiten üblich. Neben dem Leichenmahl (περίδειπνον, *silicernium*) gab es Totenspeisungen an den Gräbern und Mähler zum Gedächtnis der Verstorbenen.⁸⁸ Archäologische Zeugnisse zeigen, dass die Totenspeisung auch in jüdischer Kultur übernommen wurde.⁸⁹ Für die spätere christliche Tradition lassen sich Mähler an den Grabanlagen zeigen.⁹⁰ M.E. kann man fragen, ob die Klage der Frauen verbunden mit der Praxis von Mahlzeiten im Anschluss an Begräbnisse oder Totenspeisung ein Ort der Entstehung der Abendmahlstradition ist.⁹¹

Bereits in der von Paulus überlieferten Fassung der Einsetzungsworte ist eine Erzählung von Tod und Auferstehung vorausgesetzt (vgl. 1 Korinther 11,22). Dabei handelt es sich, wie Ellen Aitken gezeigt hat, zunächst um mündliche Erzählungen, die das Geschehene mit Hilfe der Klagepsalmen und der Tradition vom leidenden Gerechten deuteten.⁹² Diese Schriftauslegungen manifestieren sich bereits in der paulinischen Form der Einsetzungsworte durch die Deutung des Brotwortes mit τὸ ὑπὲρ ἡμῶν (vgl. Jes 53) und die Fassung des Kelchwortes „dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut“, das auf Ex 24 und Jer 31 anspielt.⁹³

Nun kann man m.E. dennoch fragen, ob hinter den Abendmahlstraditionen im Neuen Testament ein Ursprungsmahl zu entdecken ist. Zumindest fällt bei allen Differenzen eine gemeinsame Brotworttradition auf. Markus und Paulus überliefern gemeinsam als Kurzform des Brotwortes: τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου (Markus 14,22/1 Korinther 11,24). Sollte die plurale Mahltradition der Einsetzungsworte auf eine ursprüngliche Mahlpraxis zurückgehen, wäre m.E. der Ursprung in Jerusalem wahrscheinlich. Hier bzw. im Kontext der Passion ist das Mahl in allen unseren Überlieferungen verortet. Damit aber wird eine Frauenpraxis als Initialereignis m.E. wahrscheinlich.

Die Auferstehungserfahrung wird im Neuen Testament an unterschiedlichen Orten gemacht. Die Erscheinung vor „Petrus und den Zwölf“ wird bei Markus und Matthäus in Galiläa angekündigt bzw. erzählt. Niemandem außer Maria Magdalena und anderen Frauen erscheint der Auferstandene am Ostermorgen ausdrücklich in Jerusalem.⁹⁴ Hier aber sind nach Apostelgeschichte 1,14 Frauen versammelt. Im Kontext der Apostelgeschichte ist dies merkwürdig, denn sie spielen keine Rolle in der Geschichte

von der Nachwahl des Matthias.⁹⁵ Petrus kehrte nach Jerusalem zurück, aber wir wissen nicht wann. Ebenso kam auch der Herrenbruder Jakobus nach Jerusalem, wie Paulus in Gal 1,18f belegt. Aber diese beiden bilden zur Zeit des antiochenischen Zwischenfalls keine einheitliche Urgemeinde, wie Gal 2,11-14 gegen Apostelgeschichte 1-5 bezeugt.⁹⁶ Das heißt, es ist m.E. nicht auszuschließen, dass vor der Rückkehr des Petrus und dem Kommen des Jakobus Maria von Magdala und andere Frauen bereits eine Keimzelle des Osterglaubens in Jerusalem bildeten.⁹⁷

All dies sind wenige Indizien, die ich in folgender Hypothese zur Diskussion stellen möchte: Am Anfang der Mahlpraxis, deren kondensierte Interpretation in den Einsetzungsworten überliefert wird, steht die durch die Auferstehungserfahrung verwandelte Trauerpraxis der Frauen in Jerusalem.⁹⁸ Der Gekreuzigte erschien Maria Magdalena und ihren Freundinnen in ihren Klagen (vgl. Johannes 20,14-18; Matthäus 28,9f). Klagepsalmen und die Tradition des leidenden Gerechten halfen, die Auferstehungserfahrung zu interpretieren. Die Ursprungsfassung der Einsetzungsworte umfasste zunächst (nur) das Brotwort.⁹⁹ Beim gemeinsamen Mahl begegneten die Frauen dem Auferstandenen. Im Trauerbrot erfuhren die Frauen den Auferstandenen als Person präsent.¹⁰⁰ Ihre Trauer verwandelte sich durch die personale Anwesenheit des Auferstandenen in Freude.

5. Zusammenfassung

In der antiken Symposienliteratur bleibt die Mahlpraxis antiker Frauen weitgehend unsichtbar. Die dargestellte Praxis von Frauen dient hier vielmehr als Ausweis guter Sitten oder moralischer Korruption und damit in erster Linie einem ideologischen Diskurs. Auf die tatsächliche Mahlpraxis von Frauen lässt die Symposienliteratur nur sehr bedingt Rückschlüsse zu. Fragt man jedoch nach den Leerstellen in diesem Literaturkorpus, so zeigt sich, dass wichtige Hauptanlässe antiker Symposien nicht diskutiert werden, nämlich die Mahlpraxis anlässlich religiöser und familiärer Feste. Hier aber, so habe ich zu zeigen versucht, sind Frauen ohne generelle geschlechtsspezifische Einschränkungen präsent. Daneben nehmen Frauen wichtige Funktionen bei familiären Festen, insbesondere bei Beerdigungen, ein. Die gleichberechtigte Teilnahme von Frauen an der frühchristlichen Mahlpraxis erweist sich in diesem Kontext als durchaus unspektakulär. Insbesondere die Mahlpraxis in der antiken Beerdigungs- und Totengedächtniskultur deckt darüber hinaus die zentrale Rolle von Frauen in der Geschichte des entstehenden Christentums auf.

Die Evangelien, so habe ich weiter zu zeigen versucht, nehmen die Symposientradition unterschiedlich auf. Während sich Lukas in seiner Darstellung nicht nur bezüglich der Frauen an der in der Symposienliteratur diskutierten Topik orientiert, nimmt Markus eine kritische Haltung zu Symposien aus gesellschaftlichem Anlass ein. Das religiöse Fest dagegen ist eine zentrale Utopie in diesem Evangelium.

Die Frage nach Frauen ist eine Herausforderung für die Forschung zur frühchristlichen Mahlpraxis. Sie macht deutlich, dass die bisher vor allem ausgewertete Symposienliteratur für die Frage nach der das Christentum prägenden antiken Mahlpraxis nicht ausreicht. Sie verweist vielmehr auf andere Mahlkontexte, nämlich religiöse Feste, Hochzeiten und Beerdigungskultur. Die Erforschung dieser Mahltraditionen und damit auch der Mahlpraxis frühchristlicher Frauen steht noch am Anfang. Ich hoffe, mit diesem Beitrag gezeigt zu haben, dass hier lohnende Gebiete für die Weiterarbeit zu finden sind.

Mehrfach zitierte Literatur:

Aitken, Ellen, *Jesus's Death in Early Christian Memory. The Poetics of Passion* (Novum testamentum et orbis antiquus 53), Göttingen 2004.

Alexiou, Margaret, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge 1974.

Corley, Kathleen E., *Private Women, Public Meals. Social Conflict in the Synoptic Tradition*, Peabody 1993.

Klinghardt, Matthias, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 13)*, Tübingen, Basel 1996.

Matthews, Shelly, *First Converts. Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity*, Stanford 2001.

Pervo, Richard I., *Panta Koina: The Feeding Stories in the Light of Economic Data and Social Practice*, in: Lukas Bormann u.a. (Hg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi* (Supplements to Novum Testamentum 74), Leiden 1994, 163-194.

Quesnell, Quentin, The Women at Luke's Supper, in: Richard J. Cassidy und Philip J. Scharper (Hg.), *Political Issues in Luke-Acts*, New York 1983, 59-79.

Schroer, Silvia, „Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen israelitischer Frauen am Beispiel von Totenklage und Totenbefragung, *lectio difficilior* (1/2002) http://www.lectio.unibe.ch/02_1/schroer.htm.

Smith, Dennis, *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis 2003.

Taylor, Joan E., *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria. Philo's Therapeutae reconsidered*, Oxford 2003.

¹ Corley, *Private Women*; Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl*; Smith, *Symposium*.

² Smith, *Symposium*, 209.

³ Corley, *Private Women*, 89-93 u.ö.

⁴ Vgl. Elizabeth Castelli, *Romans*, in: Elisabeth Schüssler Fiorenza (Hg.), *Searching the Scriptures II*, New York 1994, 280f. Castelli verweist auf die Formulierung von Karin King: „using women to think with.“

⁵ Barbara Gold, 'But Ariadne Was Never There in the First Place': Finding the Female in Roman Poetry, in: Nancy S. Rabinowitz und Amy Richlin (Hg.), *Feminist Theory and the Classics (Thinking Gender Series)*, New York und London 1993, 75-100, 84.

⁶ Cornelius Nepos, praef. 6-7, Übersetzung Gerhard Wirth.

⁷ Vgl. z.B. Plutarch, *Vitae Parallelae*.

⁸ Cornelius Nepos, praef 4: „nulla Lacedaemoni vidua tam est nobilis, quae non ad cenam eat mercede conducta“.

⁹ Isaeus, *Oratio* 3.14, Theocritus, *Idyll* 14. zu Philosophinnen wie Hipparchia (Diog. Laert. 6.97f) oder Aspasia (Athenaeus, *Deipnosophistae* 13 (569F)) und anderen, vgl. Taylor, *Jewish Women Philosophers*, 173-226.

¹⁰ Joan Burton, *Women's Commensality in the Ancient Greek World, Greece & Rome* 45 (1998), 143-165, 160.

¹¹ John F. Donahue, *The Roman Community at Table during the Principate*, Ann Arbor 2004, 160-61, listet 46 „women as banquet sponsors“ auf und dies, obgleich, so Donahue „women were not typically invited to public banquets... Furthermore, when women did dine together, the sources emphasize that participation was restricted to women of elite status“ (114). Jedoch gibt es auch Ausnahmen, wie etwa die Stiftung der Caesia Sabinae, die „gave a feast to the mothers of the centumviry and to their sisters

and daughters and to municipal women of every rank“ (CIL 11.3811 3. Jh. n.Chr., Übersetzung ebd.).

¹² POxy 1579 (3. Jh. n.Chr.): „Thermouthis lädt dich ein zum Essen anlässlich der Hochzeit ihrer Tochter in ihrem Haus, morgen, am 17. von der ... Stunde.“ Vgl. auch POxy 111: „Heraiis lädt dich ein zur Hochzeit ihrer Kinder“, POxy 2678, „Dioskoros lädt dich ein zur Hochzeit ihres Sohnes.“ Vgl. auch Chan-Hie Kim, *The Papyrus Invitation*, JBL 94 (1975), 391-402 and G.H.R. Horsley, *Invitation to the Kline of Sarapis*, in: G.H.R. Horsley (Hg.), *New Documents Illustrating Early Christianity I*, Sidney 1982, 5-9.

¹³ „Die persischen Könige lassen am täglichen Tisch und bei Gastmählern ihre Gemahlinnen neben sich sitzen; wollen sie aber lustig sein und sich berauschen, so schicken sie sie fort und lassen Sängerinnen und Konkubinen kommen. Sehr wohl! Zum mindesten insofern, daß die Gemahlinnen an Ausschweifung und Trunkenheit nicht teilhaben sollen. Wenn sich ein Privatmann in einem Anfall von Geilheit und Ausgelassenheit an einer Dirne oder Magd vergeht, so soll die Frau nicht böse darüber werden und nicht scheel gucken; sie soll sich damit trösten, dass er aus Respekt gegen sie seine Trunkenheit und Geilheit an einer anderen ausließ.“ (Plutarch, *Moralia* 140B; Übersetzung Bruno Snell) Es ist – wie sich im Folgenden zeigen wird – kein Zufall, dass Plutarch direkt an die Ratschläge zum Mahlverhalten den Hinweis darauf anschließt, die Frau solle keine anderen Götter verehren als ihr Mann (*Moralia* 148D).

¹⁴ Vgl. Matthew Roller, *Horizontal Women: Posture and Sex in the Roman Convivium*, *American Journal of Philology* 124 (2003), 377-421, 377f.

¹⁵ Ebd. Figure b.

¹⁶ Frauen bei Tisch werden zum „Unterhaltungsprogramm“ anwesender Männer, vgl. z.B. Martial, *Epigrammata* 5,78; Athenaeus, *Deipnosophistae* 13.

¹⁷ Vgl. auch Smith, *Symposium*, 10-11.

¹⁸ Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* 2.1.2.

¹⁹ Seneca, *Epistulae* 95.20f. Übersetzung Manfred Rosenbach.

²⁰ Catharine Edwards, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge 1993, 34-62.

²¹ Edwards, *Politics*, 186-190; Anthony Corbeill, *Dining Deviants in Roman Political Invective*, in: Judith P. Hallett (Hg.), *Roman Sexualities*, Princeton 1997, 99-128. Vgl. auch Juvenal, *Saturae* 6.425-456.

²² Von Männern zu vermeidendes weibliches Verhalten beim Symposium ist z.B. nach Lukian, Symposium 13: ‚beim Mahl zu sitzen‘ oder nach Clemens, Paidagogos 2.59.1: eine schwache, gebrochene Stimme.

²³ Die Feiern zu familiären Anlässen des Kaiserhauses können zu öffentlichen Festen werden. Auch religiöse Feste, wie das Frauenfest der Bona Dea, finden im Haus der Frau des Praetors statt.

²⁴ Smith, Symposium, 6 und öfter.

²⁵ John Wilkins, Land and Sea: Italy and the Mediterranean in the Roman Discourse of Dining, *American Journal of Philology* 124 (2003), 359-376, 370.

²⁶ John F. Donahue, Towards a Typology of Roman Public Feasting, *American Journal of Philology* 124 (2003), 423-441 stellt eine Reihe von solchen öffentlichen religiösen Festen für Rom zusammen, darunter die Saturnalia, Compitalia oder das Fest der Anna Perenna am 15. März, bei dem „plebeians celebrated the traditional Roman New Year by singing, drinking, and dancing near the Tiber. Here, men and women typically drank as many cups of wine as the number of years they prayed to live“ (431).

²⁷ Cicero, ad. Fam. 9.26.2

²⁸ Cicero, De Legibus 2.35-38. Zitat 2.38. Übersetzung: Konrat Ziegler

²⁹ Vgl. auch Shelly Matthews, First Converts. Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity, Standfort 2001, 78f.

³⁰ Gelegentlich kam es zu Ausweisungen, die mit Skandalen verbunden waren, z.B. Josephus, Ant 18,64-84. Zu Frauen bei Dionysosfeiern in Griechenland Diodorus Siculus 4.3.3.

³¹ Jorunn Økland, „In publicum procurerendi“, Women in the Public Space of Roman Greece, in: Lena Larsson und Agneta Stömberg (Hg.), Aspects of Women in Antiquity. Proceedings of the 1st Nordic Symposium on Women's Lives in Antiquity, Göteborg, 12-15 June 1997, Jonsered 1998, 127-41, 129-30.

³² Arist 180-286, vgl. auch Vita Aesop 119f.

³³ Vgl. Jesus Sirach 31,12-32,13 u.ö. sowie Smith, Symposium, 134-144.

³⁴ Erzählend umgesetzt wird dieser Ratschlag in Testament Judas 13,4-8, wo Judas vom Schwiegervater mit der Kanaaniterin Batschua zum Mahl gesetzt wird und, verführt von Wein und ihrer Anwesenheit, sie gegen die Gebote seines Vaters zur Frau nimmt. Dies führt zu einer Paränese gegen Weingenuss, der in die Unzucht führt (Testament Judas 14,1-8).

³⁵ Brüder, die ihre Schwestern zum Essen einladen, vgl. Hiob 1.14.18; 42,11; Testament Hiobs 15,3. Frauen, die Männer zum Gastmahl bitten: Ester 5,5.9; 7,1.8; Joseph und Aseneth 20,1.

³⁶ Vgl. Shmuel Safrai, Religion in Everyday Life, in: Shmuel Safrai und Menachem Stern (Hg.), The Jewish People in the First Century II, Assen, Amsterdam 1976, 729-833, 804-807, sowie auch Philo, VitCont. 36; Josephus, Vita 279.

³⁷ Josephus, Ap 2.282. Es wäre interessant zu wissen, ob der Brauch, dass diese Kerzen von Frauen angezündet werden, bereits verbreitet war.

³⁸ Vgl. z.B. Ovid, Ars Amatoria 1.75f, wo der Dichter dem eine ‚Liebesaffäre‘ suchenden Mann rät: „Nicht entgeh dir der Tag, an dem Venus klagt um Adonis, und nicht der siebte, den fromm syrische Juden begehen“ (Übersetzung Niklas Holzberg). Vgl. auch ebd. 1.415f; Martial, Epigrammata 4.4 u.ö.

³⁹ Vgl. Quest in Ex 1.10.

⁴⁰ SpecLeg 2.146. Vgl. auch Jehosua b. Levi: „Auch Frauen sind zu den vier Bechern verpflichtet, denn auch sie waren bei diesem Wunder beteiligt“ (bPes 108b).

⁴¹ Zum Einfluss der Symposienform auf die rabbinische Passaliturgie vgl. S. Stein, The Influence of Symposia Literature on the Literary Form of Pessah Haggadah, Journal of Jewish Studies 8 (1957), 13-44. Josephus behauptet anlässlich des letzten Passa der Gefangenen in Jerusalem: „Weder Aussätzigen, Samenflüssigen, Menstruierenden, noch anders Verunreinigten war es gestattet, an diesem Opfer teilzuhaben...“ (Bell 6.427). Die Bestimmung bezieht sich allerdings auf die Teilnahme an einem Fest in Jerusalem (vgl. auch mPes 9.4 ebenfalls für Jerusalem). Es gibt keinen Hinweis, dass diese Bestimmungen auch für Alexandria und die Diaspora galten.

⁴² Die Diskussion über das zu Tisch Liegen der Frauen ist erst spät bezeugt (bPes 108a, jPes (10,1) 37b,66-71). Die Praxis wird explizit bestätigt. Im babylonischen Talmud wird die Frage diskutiert, ob Frauen eine (eigene) Liege brauchen. Dies wird für Ehefrauen in Gegenwart ihres Mannes verneint, für hochgeborene Frauen bejaht (bPes 108a).

⁴³ Nach einer Baraita aus der Tosefta ist es eine Pflicht für einen Mann, seine Kinder und Hausangestellten mit Wein am Festtag zu versorgen (tPes 10,4). Die Talmudim ergänzen dann aber auch den Vorschlag, Geschenke an die Stelle des Weins zu setzen (jPes (10) 37b,72-76; bPes 109a).

⁴⁴ tPes 8,6: של א ל הדבות את התפלה. In Mischnah und Tosefta wird im Übrigen diskutiert, wer für welche Frauen schlachten soll und wie oft eine Frau essen kann (tPes 7,4; mPes 8,1).

⁴⁵ Dass sich jüdische Festmähler von denen der Umwelt durch Zurückhaltung, Bewahrung der guten Sitten und Streben nach wahrer Philosophie und Glückseligkeit abheben, betont Philo häufig. Vgl. VitCont. 40-63; SpecLeg 1.176f; Flacc 137 u.ö. Philo reproduziert dabei typische Stereotypen.

⁴⁶ Vgl. Taylor, Jewish Women, 227-310. Taylor nennt als Intention der Schrift „to impress an audience not composed of Jews“ (346).

⁴⁷ Taylor, Jewish Women, 249.

⁴⁸ VitCont 69: „Die Sitzordnung ist so eingerichtet, dass Männer allein auf der rechten Seite, Frauen allein auf der linken Seite zu Tisch liegen.“

⁴⁹ VitCont 83-85.89.

⁵⁰ So Taylor, Jewish Women, 311-340.

⁵¹ Matthews, First Converts, 81. Philo ist nicht der einzige, der die jüdische Mahlpraxis mit den Dionysosfeiern vergleicht. In den Questiones convivales des Plutarch tritt ein gewisser Moiragenes von Athen auf, der die jüdischen Feste einschließlich des Sabbats für bacchische Feste hält (Plutarch, Moralia 671F-672C).

⁵² ἦλθεν Markus 14,3, προσῆλθεν Matthäus 26,7. Bei Lukas, der eine längere Vorgeschichte ihrer Vorbereitung erzählt (7,37), stellt sie sich vor Jesus. Die Handlung wird im Folgenden als zum Mahl gehörige Fußwaschung interpretiert (7,44).

⁵³ „Sie hielten mit ihm dort ein Mahl, und Martha diente, Lazarus aber war einer derer, die mit ihm zu Tische lagen“ (Johannes 12,2).

⁵⁴ Neben dem zu Tisch liegenden Jesus (Markus 14,3; Lukas 7,36; Johannes 12,3) werden die übrigen Mahlteilnehmer bei Markus unspezifisch „einige“ (τινες Markus 14,4) genannt, bei Matthäus sind es die Jünger (οἱ μαθηταί Matthäus 26,8) und bei Lukas ein Pharisäer und weitere zu Tisch Liegende (7,36; οἱ συνανακείμενοι 7,49).

⁵⁵ Der Text ist in allen Evangelien umstritten. Die äußere Bezeugung spricht aber für die Lesart διηκόνει αὐτῶ in Matthäus 8,15, wogegen die Mehrheit der besten Handschriftenzeugen in Markus 1,31 und Lukas 4,39 διηκόνει αὐτοῖς liest. Die Auslegung des Wortes ist in feministischer Theologie im Hinblick auf Markus 15,41 umstritten. Wenn es dort heißt, die Frauen unterm Kreuz „waren ihm in Galiläa nachgefolgt und dienten ihm“, so ist hier sicher nicht ausschließlich an Tischdienst gedacht, sondern eine inklusive Formulierung für das markinische Nachfolgekonzept gewählt (vgl. Markus 9,35; 10,43-45). Die Schwiegermutter des Petrus ist neben den Frauen unterm Kreuz die einzige Figur, von der im Markusevangelium diese Handlung (διακονεῖν) erzählt wird.

⁵⁶ Vgl. auch zum Folgenden Smith, Table Fellowship as a Literary Motive in the Gospel of Luke, *Journal of biblical literature* 106 (1987), 613-38, 614.

⁵⁷ Lukas 5,29-39; 7,35-40; 11,37-52; 14,1-21 und 22,14-38.

⁵⁸ Lukas 6,24-25; 12,19.45 (Q); 16,19-20; 17,27 (Q); 21,34.

⁵⁹ Lukas 5,27-32 (Markus); 7,34 (Q); 13,26 (Q); 15,2.22-32.

⁶⁰ Lukas 12,35-38; 13,28-29 (Q); 14,15.16-24 (Q); 16,21-24; 22,15-18.30. Sowohl die Luxuskritik als auch das Thema eschatologische Bankettfreude werden bereits in der Logienquelle thematisiert, aber Lukas baut sie insbesondere in seinen Sondergutgleichnissen und Beispielerzählungen aus (12,16-19.35-38; 15,11-32; 16,19-31).

⁶¹ Lukas 4,38; 10,40; 12,37; 17,8; 22,26f.

⁶² Lukas 12,37: „Selig die Sklaven (δοῦλοι), die der Herr (ὁ κύριος), wenn er kommt, wachend findet. Wahrlich ich sage euch, er wird sich schürzen und sie zu Tisch bitten (ἀνακλινεῖ αὐτοῦς) und kommen und ihnen dienen (διακονήσει αὐτοῖς).“

⁶³ Lukas 22,30; Apostelgeschichte 2,42-46; 20,7.

⁶⁴ Ein Mahl wird hier allerdings nicht eigens erwähnt, ist aber aus der Szene in Analogie zu 4,38f; 5,29ff; 10,5-7; 11,37ff; 14,1ff zu erschließen.

⁶⁵ Ich stimme grundsätzlich mit Corley, *Women*, 145, überein: „Of all the evangelists ... Luke is indeed familiar with the literary images of women in the symposia settings and the social criticism of women's behavior at meals which these literary themes influenced. Hence, women and 'sinners' do not join Jesus at the table.“ Quesnell, *The Women at Luke's Supper*, 59-79, zeigt aber, dass man auch zum gegenteiligen Schluss kommen kann. „Luke thought of women as part of that community, sharing in all its life and actions. When he showed that community gathered for the Last Supper, he never imagined future readers might doubt that the women were present“ (71).

⁶⁶ Pervo, *Panta Koina*, 165 hat dieses Mahl „a lower-class parody of the manners of *les Aristos*“ genannt.

⁶⁷ Vgl. Robert M. Fowler, *Loaves and Fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Markus* (SBLDS 54), Chico 1981, 91-148. Die Jünger halten die Speisung nicht nur für unmöglich und verweigern sie, sie verstehen sie auch im Nachhinein nicht (vgl. Markus 8,14-21).

⁶⁸ In Abteilungen von 1000, 100 und 50 wandert Israel nach Ex 18,21.25; Num 31,14 und Dtn 1,15 durch die Wüste. Die Begrünung der Wüste ist Zeichen des Heils (Jes 35,1f; 41,19; 43,20; syrBar 29,5-8) und göttlicher Fürsorge (Ps 23,2).

⁶⁹ Für das zu-Tisch-Liegen verwendet Markus sonst die Verben κατακείσθαι (2,15; 14,3) bzw. (συν)ανακείσθαι (2,15; 6,22.26; 14,18) und ἀναπίπτειν (6,40; 8,6).

⁷⁰ Vgl. Pervo, *Panta Koina*, 188: „The groupings of fifty and one-hundred ... also parallel the means by which rations were distributed and the populace arranged for the civic festival.“

⁷¹ Vgl. *Bulletin de correspondance hellénique* 1891, 184f No. 29: (2. n.Chr.) „Theophilus son of Theophilus of Hierakome and priestess Tryphera ... opening the sacred refectory of the god to every class and age and to the out-of town visitors with the most ready goodwill and lavish generosity...“ Übersetzung: A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Ithaca 1968, 190. Weitere Beispiele bei Pervo, *Panta Koina*, 186.

⁷² Pervo, *Panta Koina*, 186.

⁷³ Ähnlich verfährt Philo in *SpecLeg* 2.146, wo er aus 600.000 Ausziehenden (Ex 12,37) „2.000.000 Männer und Frauen“ macht.

⁷⁴ Matthäus schränkt den Evangeliums-begriff ein: ὅπου ἐὰν κηρυχθῆ ὁ εὐαγγέλιον τοῦτο (Matthäus 26,13). Es geht also um die Erzählung ihrer Geschichte und nicht um das Evangelium überhaupt. In den übrigen Evangelien fehlt bekanntlich dieser Satz.

⁷⁵ Für Pervo, *Panta Koina*, 192: „One function of the feeding stories was to hold up to leaders ... models of care for the poor of their community“ (vgl. auch den technischen Begriff σιτομέτριον in Lukas 12,42). M.E. gilt diese Beobachtung insbesondere für das Lukasevangelium.

⁷⁶ Vgl. u.a. Vernon K. Robbins, *Last Meal: Preparation, Betrayal, and Absence* (Markus 14,12-25), in: Werner Kelber (Hg.), *The Passion in Mark. Studies on Mark 14-16*, Philadelphia 1976, 21-40.

⁷⁷ In der markinischen Gesamterzählung nehmen allerdings eigentlich 15 Personen am Mahl teil. Die zwei vorausgeschickten Jünger und die Zwölf mit Jesus hinzukommenden (vgl. Markus 14,17).

⁷⁸ Die paulinische Passionserzählung kennen wir kaum. Vgl. zur Rekonstruktion jetzt Aitken, *Jesus's Death*, 27-54. Es gibt keinen Hinweis darauf, dass Paulus eine Judaserzählung kannte.

⁷⁹ So u.a. *Table Fellowship and the Historical Jesus*, in: Lukas Bormann u.a. (Hg.), *Religious Propaganda and Missionary Competition in the New Testament World. Essays Honoring Dieter Georgi* ((Supplements to *Novum Testamentum* 74), Leiden 1994, 135-162, 141-3; Helmut Koester, *The Memory of Jesus' Death and the Worship of the Risen Lord*, *Harvard Theological Review* 91 (1998), 335-50. Koester weist auch

auf die Einsicht Günther Bornkamms hin: „Paul says that he received this tradition „from the Lord“ (ἀπὸ τοῦ κυρίου). This is intriguing. It cannot mean that it was Jesus himself who communicated this formula to Paul. In that case one would expect the preposition παρὰ [with genitiv] rather than ἀπό.“ (344).

⁸⁰ Eine Verbindung von Beerdigungen und religiösen Festen, bei denen Frauen anwesend waren, ist in der Antike gesehen worden. Plutarch behauptet, Solon habe ein Gesetz zu den Trauerritten von Frauen erlassen, „das Unordnung und Zuchtlosigkeit einschränken sollte. ... Bei der Trauer schaffte er das Zerkratzen der Gesichter, das Singen von Klageliedern und den Brauch ab, auch bei Begräbnissen anderer mitzuheulen.“ (Solon 21,4)

⁸¹ Hochzeitsmahl: z.B. Markus 2,19-20par; Matthäus 22,1-14; Lukas 14,15-24; Thomas-Evangelium 64; Offenbarung 19,9; 20,2; Frauen beim Hochzeitsmahl: Matthäus 25,1-13, Johannes 2,1-10.

⁸² Andeutungen solcher Mahlzeiten aber immerhin in Johannes 11,45 und Markus 5,43par.

⁸³ Für die biblische Zeit vgl. Schroer, Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen. Für den griechischen Bereich vgl. Karen Stears, Death Becomes Her. Gender and Athenian Death Ritual, in: Sue Blundell und Magret Williamson (Hg.), The Sacred and the Feminine, London, New York 1998, 113-127. Für den römischen Bereich: Prancesca Prescendi, Klagende Frauen. Zur weiblichen Trauerhaltung in Rom, in: Thomas Späth und Beate Wagner-Hasel (Hg.), Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Darmstadt 2000, 102-111.

⁸⁴ mKet. 4,4; MQ 3,8f unterscheidet zwischen ‚lamentation‘ (עֲנִיָּה), die alle zusammen singen, und ‚wailing‘ (תִּלְוָה), das einen Wechselgesang darstellt.

⁸⁵ Der Talmud hat in bMQ 28b eine Sammlung von aramäischen Klagen der Frauen von Shoken-Zeb im Namen Rab bewahrt. Im Übrigen formuliert 4. Makkabäerbuch 16,6-11 eine hypothetische Klage der Mutter über den Verlust ihrer Söhne. 4. Esrabuch 9,38-10,4 stellt eine um ihren Sohn klagende Frau dar. LibAnt. 40,5-7 formuliert die Klage der Tochter des Jiftach. Ob irgendeine dieser Klagen auf eine bekannte Frauenpraxis zurückzuführen ist, muss offen bleiben. Es fällt auf, dass die Frauen in 4. Makkabäerbuch und 4. Esrabuch vor allem sich selbst beklagen. Die Lieder der Töchter Hiobs, die sie im Trauerzug anstimmen, werden dagegen „Lieder des Vaters“ genannt (Testament Hiobs 52,12). Die Töchter sind dabei ausdrücklich begabt mit den himmlischen Sprachen (Testament Hiobs 47-53). Ein weiteres Trauerlied wird dann vom Bruder mit den Söhnen und dem ganzen Volk angestimmt (53,1-5). Dieses

Trauerlied ist ebenso wie die Klage von Jiftachs Tochter, die ihr selbst als Versterbender gilt, von Motiven der Klagepsalmen geprägt. Damit entspricht die Klage von Jiftachs Tochter nicht nur den Klagen der Frauen von Shoken-Zeb (bMQ 28b), die auf den Verstorbenen konzentriert sind, sondern auch den Beobachtungen moderner anthropologischer Forschungen zu den Klageriten von Frauen in Griechenland. Eine weitere Quelle zu Klageliedern von Frauen könnten die biblischen Klagelieder darstellen, vgl. Schroer, Häusliche und außerhäusliche religiöse Kompetenzen, 12.

⁸⁶ Alexiou, Lament; Gail Holst-Warhaft, *Dangerous Voices. Women's Laments and Greek Literature*, London, New York 1992.

⁸⁷ Alexiou, Lament, 58-60; 108-110. Für das moderne Griechenland vgl. Anna Caraveli, *The Bitter Wounding. The Lament as Social Protest in Rural Greece*, in: Jill Dubisch (Hg.), *Gender and Power in Rural Greece*, Princeton 1996, 169-194.

⁸⁸ Die Vorstellung eines gemeinsamen Mahls mit Verstorbenen wird erst in hellenistischer und römischer Zeit entwickelt. Vgl. Oswyn Murray, *Death and Symposion*, *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli* 10 (1989), 239-254. Für die römische Zeit vgl. aber z.B. zur Totenspeisung Lukian, *Charon* 22; *De Luctu* 9; Epiphanius, *Anacrotus* 86,4-5, zur Vorstellung eines Leichenmahls mit den Verstorbenen Petronius, *Satyricon* 65,11; Artemidor, *Oneirocriticus* 5,85. Auf griechischen Vasen werden vielfach Frauen bei Libation vor Grabsteinen abgebildet. Vgl. auch Hugh Lindsay, *Eating with the Dead. The Roman Funerary Banquet*, in: Inge Nielsen und Hanne Sigismund Nielsen (Hg.), *Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World* (Aarhus studies in Mediterranean antiquity 1), Aarhus 1998, 67-80; Hans-Josef Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums I* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 9,1), Stuttgart u.a. 1995, 73-76.

⁸⁹ Vgl. Rachel Hachlili, *Ancient Burial Customs Preserved in Jerichos Hills*, *Biblical Archaeology Review* 5 (1970), 28-35, 34. Vgl. auch die bei Diodorus Siculus 40.3.8 zitierten Beobachtungen des Hecataeus von Abdera sowie die in tMeg 3,15 belegten Beerdigungsvereine (הבדרות).

⁹⁰ Z.B. Johannes-Akten 72.

⁹¹ Die von Paulus zitierte Gedächtnisformel εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν (1 Korinther 11,24f) findet sich bekanntlich ebenfalls in Stiftungen von Gedächtnismählern, z.B. Diog. Laert. 10.18 sowie auf zahlreichen Inschriften, vgl. Bernhard Laum, *Stiftungen der griechischen und römischen Antike. Ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte II*, Leipzig, Berlin 1914, Nr. 126, 203 u.ö.

⁹² Ob und wie Klagesalmen in den Klagen jüdischer Frauen eine Rolle spielten, muss beim derzeitigen Stand der Forschung jedoch offen bleiben. Die Klagen der Frauen von Shoken-Zep, so Emanuel Feldman, *Biblical and Post-biblical Defilement and Mourning Law as Theology*, New York 1997, 131, sind zwar poetisch formuliert, aber anders als die 21 anderen von Feldman in der rabbinischen Literatur gesammelten Klagen „the women’s laments make no allusion to the Bible.“ Anders nimmt die Klage von Jiftachs Tochter (LibAnt. 40,5-7) Motive der Klagesalmen auf.

⁹³ Aitken, τὰ δρωόμενα καὶ τὰ λεγόμενα: The Eucharistic Memory of Jesus’ Words in First Corinthians, *Harvard Theological Review* 90 (1997), 359-70, 364.

⁹⁴ Auch Petrus nicht, denn Lukas lässt in Lukas 24,34 die Frage, wo der Auferstandene Petrus erschienen ist, auffällig offen. Die Erscheinung vor den Elfen in Lukas 24,36-49 konkurriert nicht nur mit Matthäus 28,26-30, sondern bereits mit Apostelgeschichte 1.

⁹⁵ Lukas scheint sogar die Männlichkeit für ein wichtiges Kriterium der Kandidaten zu halten, vgl. Apostelgeschichte 1,21.

⁹⁶ Vgl. Gal 2,12. Eine weitere Versammlung findet nach Apostelgeschichte 12,12-13 im Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus, und ihrer Magd Rhode statt. Vgl. hierzu auch Smith, Was there a Jerusalem Church? Christian Origins according to Acts and Paul, *Foundations and Facets Forum* 3 (2000), 57-75.

⁹⁷ Dieter Georgi, Der Armen zu gedenken. Die Geschichte der Kollekte des Paulus für Jerusalem, *Neukirchen-Vluyn* ²1994, 108-116 hat darauf hingewiesen, „daß in der eigentlichen Passions- und Ostergeschichte ... die Aktivitäten Jesu in Galiläa, selbst seine dortige Verkündigung, nur eine untergeordnete Rolle spielen. Bei der Bildung der Jerusalemer Jesusgeschichten und -reden rund um Karfreitag und Ostern ... wurden nirgends per erinnerndem Zitat Elemente aus Jesu eigener Aktivität in Galiläa eingeblendet.“ (110). Die vom Markusevangelium überlieferte Form der Passionsgeschichte aber bringt nun am Beginn und am Ende prominent Frauengeschichten. Dabei, so Georgi, nehme das Wort über die Salbende: ‚Wo immer das Evangelium in der ganzen Welt verkündigt wird, wird auch, was sie getan hat, zu ihrem Gedächtnis erzählt werden‘ (Markus 14,9) „ein wichtiges Element der Einsetzungsworte des Herrenmahls vorweg.“ (109) Georgi vermutet daher eine ursprünglich aus Frauen bestehende Gemeinde in Jerusalem.

⁹⁸ Das Mahl als Erkennungszeichen des Auferstandenen findet sich auch in späterer neutestamentlicher und außerkanonischer Tradition, vgl. Lukas 24,30-32; Johannes 21,7-14; Hebräer-Evangelium Fragment 6 (Hieronymus, vir. Ill. 2). Jesus erscheint hier jedoch jeweils Männern.

⁹⁹ Zum Trauerbrot vgl. Hos 9,4; Jer 16,16; Tob 4,17; Jesus Sirach 7,33. Kritisch gegenüber Totenspenden dagegen Jesus Sirach 30,18. Als Bestandteil der Klageriten erscheint bei Gregor von Nazianz, Oratio 15,9, das Auftragen (παρατίθηναι) von Trauerbrot (ἄρτος πένθιμος).

¹⁰⁰ Wenn die Einsetzungsworte in der Jerusalemer Urgemeinde entstanden sind, dann war ihre Ursprache vermutlich aramäisch. Das wahrscheinliche aramäische Äquivalent für σῶμα lautet (ܫܘܡܐ oder ܫܘܡܐܐ; Körper, Person). Vgl. August Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, Göttingen 1878, 331f; Joachim Jeremias, Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1949, 190ff; Gustaf Dalman, Jesus Jeschua. Die drei Sprachen Jesu, Leipzig 1922, 129f. Das Brotwort hat daher möglicherweise zunächst vor allem die personenhafte Gegenwart des Auferstandenen während des Mahls zum Ausdruck gebracht.

.....

Prof. Dr. Angela Standhartinger ist Professorin für Neues Testament an der Philipps-Universität Marburg und Mitglied der Gruppe ‚Meals in the Greco-Roman World‘ der Society of Biblical Literature. Weitere Informationen finden sich unter <http://www.staff.uni-marburg.de/%7Estandhar/welcome.html>