

Mähler und Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen¹

Das frühchristliche Herrenmahl im Kontext

Markus Öhler

Abstract

A closer look on meals in Graeco-Roman associations reveals that probably most of them had a more or less cultic connotation. Every association's life had a cultic dimension, which becomes evident in cultic installations, names, regulations and arrangements. This essay discusses the importance of sacrificial rituals during association-meetings, the connection between sacrifices and communal meals as well as the use and distribution of meal elements (wine, bread, and meat). Viewing the cultic meals of Christ believers from the perspective of Graeco-Roman associations provides new insights into religious life in Early Christianity.

Die sozialgeschichtliche Erforschung der Eucharistie hat sich in den vergangenen Jahren verstärkt einer Kontextualisierung frühchristlicher Mahlpraxis im Bereich griechisch-römischer Vereinigungen zugewandt. Der folgende Beitrag basiert zu einem großen Teil auf Forschungsleistungen, die u.a. Richard S. Ascough, Eva Ebel, Philip A. Harland, Matthias Klinghardt, John S. Kloppenborg, Dennis E. Smith und Hal Taussig erbracht haben² und

¹ Die Bezeichnung von Mählern als kultisch setzt voraus, dass ein Unterschied zu nicht-kultischen Mählern vorliegt. Angesichts einer gewissen religiösen Einbettung aller Mahlzeiten in der Antike sind mit kultischen Mählern im Folgenden nur jene gemeint, die eine kultische Ausrichtung bewusst ins Zentrum setzen. Wenn darüber hinaus im Folgenden von „Vereinigungen“ die Rede ist, nicht von „Vereinen“, dann deshalb, weil Letzteres eine moderne rechtliche Konstruktion impliziert, die in der Antike nicht gegeben war. Sprachliche Varianten sollen diesen Umstand nicht verdecken. Als Vereinigungen verstehe ich soziale Netzwerke, deren Mitglieder sich grundsätzlich freiwillig über eine bestimmte Zeit mit einem gemeinsamen Ziel und diesem entsprechenden Handeln zusammenfinden und dies in einer wie auch immer geordneten Weise tun. John S. Kloppenborg danke ich für die Einsicht in einen Vortrag, den er 2012 beim SBL Annual Meeting hielt und der das Thema sehr umfassend behandelt.

² In alphabetischer Reihenfolge: RICHARD S. ASCOUGH, *Paul's Macedonian Associations*; DERS., *Of Memories and Meals*; DERS., *The Apostolic Decree of Acts and Greco-Roman Associations*; EVA EBEL, „... damit wir ungestört“; PHILIP A. HARLAND, *Associations, Synagogues, and Congregations*; DERS., *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians*; DERS., „These People Are ... Men Eaters“; MATTHIAS KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft*; JOHN S. KLOPPENBORG, *Collegia and Thiasoi*; JOHN S. KLOPPENBORG/EDWIN HATCH, *Churches and Collegia*; DENNIS E. SMITH, *From Symposium to Eucharist*; HAL TAUSSIG, *In the Beginning Was the Meal*.

die in jüngerer Zeit breiter rezipiert wurden.³ Die Leistungen dieser Forschungstradition liegen zum einen in der Aufarbeitung einer enormen Fülle von Quellentexten.⁴ Diese waren in früheren Zeiten kaum oder nur sehr unzureichend von der neutestamentlichen und patristischen Forschung wahrgenommen worden, sind aber nun deutlich ins Zentrum der sozialgeschichtlichen Erörterung der Eucharistie als frühchristlichem Mahl gerückt. Zum anderen ist durch die Bearbeitung der frühchristlichen Quellen vor dem Hintergrund der Mahlgebräuche antiker Vereinigungen eine Zugangsweise eröffnet worden, die sowohl Einzelheiten als auch die Zusammenhänge unter neuen Perspektiven verstehen ließ.

Der vorliegende Beitrag wird sich einigen Aspekten des Themas zuwenden, die teilweise noch nicht in dieser Deutlichkeit im Zentrum des Interesses standen. Das betrifft vor allem die Frage nach dem Zusammenhang von Kult und Mahl in Vereinigungen. Immerhin handelt es sich auch bei der Eucharistie um ein Mahl mit dezidiert religiöser Ausrichtung, sodass ein Vergleich in dieser Hinsicht weiterführend sein dürfte. Eine zweite Kernfrage frühchristlicher Mahlfeiern betrifft die konkreten Speisen und Getränke, ein Thema, das sich auch in Quellen griechisch-römischer Vereinigungen mehrfach wiederfindet. Und drittens sollen jene Fragen besprochen werden, die die Verteilung von Mahlbestandteilen betreffen. Diese wird in Vereinssatzungen mehrfach besprochen, war aber selbstverständlich auch ein Element des Gemeinschaftslebens, für das frühchristliche Gemeinden Regelungsbedarf sahen. Diese Themenbereiche sind, wie zu zeigen sein wird, auch für das Verständnis der frühchristlichen Mahlpraxis von hoher Relevanz.

Das bedeutet freilich zugleich, dass viele Aspekte, die in der Forschung zuvor wichtig waren und es auch bleiben werden, nicht behandelt werden können. Denn in der Tat lässt sich jeder Aspekt des Lebens, der Struktur und Rahmenbedingungen griechisch-römischer Vereinigungen mit dem Thema „Mahl“ verbinden. Manche Vereinigungen benannten sich entsprechend z. B. als συνκλιταί, συμποσιασταί⁶, σύνδειπνοί, *collegium comestorum*, *sodales ex symposia* oder *convictores qui una epula vesci solent*.⁸ Ihre Baulichkeiten waren so eingerichtet, dass Mähler darin stattfinden konnten, wie etwa die Bankettsäle in Pergamon oder Ostia zeigen.⁹ Die für deren Bau und Erhalt nötigen Gel-

³ Vgl. zuletzt etwa CLEMENS LEONHARD/BENEDIKT ECKHARDT, *Mahl V (Kultmahl)*, *passim*: „Wo die frühen Gemeinden einen städtischen Kontext voraussetzen, sind sie als freiwillige Vereine zu sehen. Deren M.[ähler] sind ... Vergleichsmaterial für die Eucharistiefeiern.“ (1068); VALERIY A. ALIKIN, *The Earliest History of the Christian Gathering*, 33: „Christians gathered around the dinner table and partook of a communal meal, in the same manner as the members of other clubs and associations.“; KONRAD VÖSSING, *Das „Herrenmahl“ und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler*: „Bei der Suche nach geeigneten Modellen für das ‚Herrenmahl‘ in Korinth steht seit einiger Zeit völlig zu recht die Verwandtschaft zwischen frühen Christengemeinden und Genossenschaften oder Kollegien im Mittelpunkt.“ (55).

⁴ Eine Auswahl findet sich in dem Quellenband von RICHARD S. ASCOUGH/PHILIP A. HARLAND/JOHN S. KLOPPENBORG, *Associations in the Greco-Roman World*. Eine kommentierte Edition eines Teils der Texte liegt vor in JOHN S. KLOPPENBORG/RICHARD S. ASCOUGH, *Greco-Roman Associations*, (=GRA I).

⁵ AE (1931) 177.14; IG X/2.1 58.68–70; IGBulg V 5899; vgl. auch GRA I, 74.

⁶ SEG 47 (1997) 963.

⁷ P.Tebt. 118.

⁸ Vgl. zu den lateinischen Bezeichnungen JOHN F. DONAHUE, *The Roman Community at Table during the Principate*, 126.

⁹ Zu Pergamon vgl. HOLGER SCHWARZER, *Das Gebäude mit dem Podiensaal in der Stadtgrabung von Pergamon*; zu Ostia vgl. ANDREAS GUTSFELD, *Das Kollegium bei Tisch*, 162 (mit Lit.); DOROTHEA RHODE, *Zwischen Individuum und Stadtgemeinde*, 79–274; zu Italien insgesamt BEATE BOLLMANN, *Römische Ver-*

der mussten durch Beiträge der Mitglieder und der Sponsoren oder durch Erträge aus Stiftungen requiriert werden, vor allem aber die Mähler selbst waren zentrales Anliegen finanzieller Regelungen. Die Mähler selbst bildeten die Hierarchien in der Vereinigung ab, spiegelten aber auch die gesellschaftlichen Verhältnisse ihrer Zeit wider. Zahlreiche Funktionen waren primär – wenn nicht sogar ausschließlich – dafür vorgesehen, die Mahlzeiten bereitzustellen und für ihren geordneten Ablauf zu sorgen. In den Satzungen (νόμοι, *leges*) von Vereinigungen wird regelmäßig auf Mähler Bezug genommen, da es hier offenbar immer wieder Regelungsbedarf gab. Da die Gemeinschaft ihr Zentrum und ihren Vollzug im Mahl selbst hatte, ist beinahe selbstverständlich, dass alle Aspekte antiken Vereinslebens mit dem Mahl zu tun haben.

Das bedeutet allerdings nicht, dass Mähler ein konstantes Thema in den meisten Vereinstexten wären. Das Gegenteil ist der Fall: Die überwiegende Mehrzahl dieser Quellen, seien es Papyri oder Inschriften, behandeln Mähler nicht.¹⁰ Das liegt zum einen an den Gattungen wie Mitgliederlisten, Ehren- und Grabinschriften etc., zum anderen aber auch daran, dass Mähler selbst dort, wo in einzelnen Bereichen das Bedürfnis nach festgelegten Regeln bestand, nicht immer ein Thema waren. Daher darf aus dem Fehlen nicht geschlossen werden, dass nur dort Mähler stattfanden, wo sie erwähnt werden, sondern auch hier gilt: „Gemeinschaftsleben ist in der hellenistisch-römischen Antike grundsätzlich *Mahlgemeinschaftsleben*.“¹¹

Mähler in Vereinigungen gelten schon nach Aristoteles als Veranstaltungen, die auch kultische Anliegen haben (Eth. Nic. 8.9.5 1160A):

*Einige Gemeinschaften scheinen wegen des Vergnügens entstanden zu sein, z. B. die der Thiasoten und Eranisten, die für Opfer und Zusammensein da sind.*¹²

Eine der wesentlichen Einsichten der Erforschung griechisch-römischer Vereinigungen ist es, dass jede Form dieser Gruppierungen einen essentiell religiösen Charakter hatte. Die Orientierung an Vereinsbezeichnungen wie ὄργεῶνες oder θιασῶται ist inzwischen aufgegeben.¹³ Jenseits der konkreten Vereinsanliegen war eine kultische Dimension stets vorhanden. Nicht nur dezidierte Kultvereinigungen, sondern auch solche, die sich aufgrund einer ethnisch-geographischen Zusammengehörigkeit versammelten, in einem ähnlichen beruflichen Hintergrund tätig waren oder mit einem spezifischen Haushalt verbunden waren, hatten eine religiöse Orientierung und Praxis. Das wird in Inschriften und Papyri in vielfältiger Weise zum Ausdruck gebracht.

- Beispiele für religiöse Selbstbezeichnungen sind sehr häufig zu finden. So nennt sich eine Vereinigung wie die der Beiruter Händler, Schiffseigner und Lagerhalter auf der

einshäuser. SCHWARZER, Gebäude, 104–188 bietet einen umfassenden Überblick über sakrale Banketträume mit Liegpodien im mediterranen Raum.

¹⁰ Zudem haben wir von keiner antiken Vereinigung einen vollständigen Überblick, sondern jeweils nur knappe Einblicke. Aus den vielen Einzelzeugnissen, die jeweils gesondert zu bewerten sind, lässt sich dann aber doch ein ganz guter Überblick über griechisch-römische Vereinigungen gewinnen.

¹¹ KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 524.

¹² ἔναι δὲ τῶν κοινωιῶν δι' ἡδονὴν δοκοῦσι γίνεσθαι, θιασῶτων καὶ ἐρανιστῶν· αὐτὰ γὰρ θυσίας ἔνεκα καὶ συνουσίας (ed. RACKHAM LCL).

¹³ Vgl. zur früheren Kategorisierung das große Werk von FRANZ POLAND, *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, 5–172.

Insel Delos (153/152 v. Chr.) selbst auch Poseidoniasten.¹⁴ Gleiches gilt etwa für die bekannten Iobakchen, eine elitäre Athener Vereinigung im 2. nachchristlichen Jahrhundert, und für sehr viele andere mehr.

- Zahlreiche Inschriften enthalten Widmungen an jene Gottheiten, die in der betreffenden Vereinigung verehrt wurden.
- Vereinssatzungen, Mitgliederlisten und Ehreninschriften erwähnen Priester und weitere kultische Amtsträger, oftmals leider ohne deren genaue Funktion oder Tätigkeit zu beschreiben.
- In Stiftungs- und Ehreninschriften, aber auch in Regelungsbestimmungen werden oftmals Gaben für Opferhandlungen erwähnt bzw. Vorgaben über ihre Beschaffung gemacht.
- Und schließlich weisen auch archäologische Funde in Häusern von Vereinigungen darauf hin, dass kultische Aktivitäten ein wichtiger Bestandteil des Vereinslebens waren.

Dass dies alles mit Mählern verbunden war, liegt grundsätzlich auf der Hand, sodass Jinyu Lius Resümee zutreffend festhält:

“Feasts were occasions when religion and social life closely intertwined. Religious rituals, including sacrifices, often preceded or accompanied the banquets. In fact, in many cases, religious rituals and banquets were simply different stages of the same events.”¹⁵

Vor diesem Hintergrund wird schließlich zu fragen sein, ob sich die frühchristlichen Mähler in diese Matrix einpassen lassen. Die engen Verbindungen von Kult und Mahl, von Opferhandlung und Bankett, von Verteilung und Verzehr könnten möglicherweise auch die Gestaltung und das Verständnis der Eucharistiefeier geprägt haben.

1. Opferhandlungen in Vereinigungen

Der folgende Überblick über Nachweise von Opferhandlungen in griechisch-römischen Vereinigungen kann nur exemplarisch sein. Die Belege dazu aus Inschriften, Papyri und archäologischen Funden sind zu zahlreich, sie reichen über Jahrhunderte und sind über den gesamten mediterranen Raum verbreitet. Sie zeigen freilich grundsätzlich, dass kultische Handlungen wie Opfer und Libationen in Vereinigungen ein wesentlicher Bestandteil des gemeinschaftlichen Handelns waren, zugleich aber auch in einer Vielfalt der Formen und Ausprägungen geschahen. Beachtet man den grundsätzlich immer auch religiösen Charakter jeder Vereinigung, lässt sich daher auch davon ausgehen, dass damit stets gewisse Opferhandlungen verbunden waren. Die Belege, die im Folgenden angeführt werden, reichen vom 4. vorchristlichen bis zum 3. nachchristlichen Jahrhundert und stammen aus verschiedenen geographischen Bereichen des Mittelmeerraums.¹⁶

¹⁴ U.a. τὸ ἐν Δήλῳ κοινὸν Βηρυτίων Ποσειδωνιστῶν ἐμπόρων καὶ ναυκλήρων καὶ ἐγδοχέων (ID 1520) oder knapp τὸ κοινὸν Βηρυτίων Ποσειδωνιαστῶν (ID 1776).

¹⁵ JINYU LIU, *Collegia Centonariorum*, 250.

¹⁶ Eine Einzeldiskussion zu diesen Texten und den verschiedenen Positionen in der Forschungsdiskussion wird aufgrund der räumlichen Beschränkungen dieses Aufsatzes nur im Ausnahmefall erfolgen. Einzelne Literaturhinweise mögen dazu genügen, weitere Informationen einzuholen.

Damit soll die grundsätzliche Bedeutung von Opferhandlungen für das Vereinsleben verdeutlicht werden.¹⁷

Aus Piräus stammt eine Reihe von Inschriften sogenannter *Orgeones*, einer relativ frühen Bezeichnung von Vereinigungen, die sich vor allem in der Attika findet.¹⁸ Einer dieser Texte (#11; IG II² 1361), der wahrscheinlich in das 3. Viertel des 4. Jhd. zu datieren ist, stammt von einer Vereinigung für die thrakische Gottheit Bendis und erwähnt mehrfach Opferhandlungen. So wird bezüglich des großen Festes für die Göttin, der *Bendideia*, festgehalten, dass *ιεροποιοί*, die für die Darbringung der Opfer verantwortlich waren, bei der von ihnen festgesetzten Versammlung der *Orgeones* die Geldbeträge für die Opfer einzusammeln haben (IG II² 1361,16–20).¹⁹ Mit den *Hieropoioi* gemeinsam sind die *ἐπιμεληταί*, die Tempelverwalter, die Leitungsorgane der Vereinigung.²⁰ Im Tempel selbst können Mitglieder ohne besondere Abgaben Opfer darbringen, während Außenstehende festgesetzte Beträge an Priester und Priesterinnen abgeben müssen, aus denen die Opfer finanziert werden. Und schließlich wird dabei auch ausdrücklich festgehalten, dass es nicht nur um eine finanzielle Ordnung bei diesen kultischen Angelegenheiten geht:

*Niemandem ist es erlaubt, etwas abseits vom Altar im Heiligtum zu opfern.*²¹

Aus der Zeit zwischen 210–195 v. Chr. stammt die ausführliche Stiftungsinschrift der Epikteta von der Kykladeninsel Thera, die damit eine Vereinigung von Angehörigen ihrer Familie (*κοινεῖνον τῶν συγγενῶν*) stiftet (#243; IG XII,3 330).²² Die Regelung beschäftigt sich auch mit Opfern an die Musen und die Heroen der Vereinigung, also an Epikteta selbst, ihren Gatten Phönix sowie an die Söhne Kratesicholos und Andragoras. Epikteta setzt ein jährliches Opferfest ein, das drei Tage dauern, durch die Stiftung finanziert werden und genau festgelegte Bestandteile enthalten sollte. Überdies wird auch ein monatliches Opfer genannt.

Eine ähnliche Stiftung einer Mutter für ihren Sohn aus dem Westen des römischen Reiches (CIL V 7906; Cemenum, 3. Jhd. n. Chr.)²³ berichtet uns von Festmählern anlässlich der Einrichtung der Vereinigung, vom Opfern einer Gans und von Kuchen und einem jährlichen Mahl im Tempel anlässlich des Geburtstags des verstorbenen Sohnes.

Ein archäologisches Zeugnis aus dem 2. Jhd. v. Chr., kombiniert mit Inschriften, zeigt auf andere Weise, wie bedeutsam Opferhandlungen in Vereinigungen waren. Das Vereinshaus der Beiruter Händler, Schiffseigner und Lagerhalter auf Delos, die sich als

¹⁷ Die Angabe der Belege verweist neben der klassischen Edition auf die Zählung der Texte aus dem Quellenband von ASCOUGH/HARLAND/KLOPPENBORG, *Associations in the Greco-Roman World*.

¹⁸ Vgl. dazu etwa ILIAS N. ARNAOUTOGLU, *Thusias heneka kai sunousias*, 31–60.

¹⁹ Zu den *Hieropoioi* vgl. u. a. KLOPPENBORG/ASCOUGH, GRA I, 24f.

²⁰ Vgl. zu dieser Funktion u. a. ARNAOUTOGLU, *Thusias*, 108f.; KLOPPENBORG/ASCOUGH, GRA I, 37.

²¹ IG II² 1361,7f. = GRA I, 4,7f.: παραβώμια δὲ μὴ [θύ]ειν [μ]ηδέ[ν]α ἐν τῷ ἱερῶ[ι] ἢ ὀφείλει[ν]

²² Vgl. dazu u. a. ANDREAS WITTENBURG, *Il Testamento di Epikteta*, ERAN LUPU, *Greek Sacred Law*, 86f. Zu Opfern in Heroenkulten vgl. insgesamt GUNNEL EKROTH, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*. Weitere Beispiele für Familienvereinigungen sind die Gründungen durch Diomedon (SIG 1106 = LSCG 177; Kos, spätes 4./frühes 3. Jhd. v. Chr.) und Poseidonius (SIG 1044 = LSM 72; Halikarnassos, frühes 3. Jhd. v. Chr.); dazu jeweils FRANCISZEK SOKOŁOWSKI, *Lois sacrées des cités Grecques*, 307–313, und DERS., *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, 167–170. Beide Texte enthalten ebenfalls Regeln über Opfer. Für Männer und Frauen in Familienvereinen vgl. u. a. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 92. Die Vereinigung der Epikteta wird auch als *κοινὸς τοῦ ἀνδρείου* bezeichnet, der die Verwandten zusammenführt (l.40).

²³ In LIU, *Collegia*, 250 und No.130, vgl. auch SYLVIA ESTIENNE/NATHALIE GILLES, *Banquets de collèges et des associations*, 282–284; 284 No.85.

Poseidoniasten unter anderem um die Verehrung ihres heimatlichen Gottes Baal bemühten, enthielt drei Altäre im Eingangsbereich.²⁴ Sie standen vor drei Kulträumen (ναοί), in denen die Verehrung von Poseidon, Aphrodite und der Dea Roma betrieben wurde.²⁵ Aus dem Jahr 153/152 stammt eine Inschrift dieser Vereinigung (ID 1520), die einen römischen Bankier namens Marcus Minatius ehrt, der sich einerseits um die Errichtung des Vereinshauses verdient machte, andererseits auch Opfer und Mähler finanzierte. Es heißt darin etwa (ID 1520,13–15):

Da er selbst auch ein Nachfolgender ist, machte er dem Koinon eine Gabe von 7000 Drachmen, und lud auch noch uns alle zum Opfer, das er den Göttern bereitet hatte für die Synodos, und zu einem Bankett.²⁶

Auch beim Fest für Poseidon stand der Römer in dieser landsmannschaftlich organisierten Vereinigung an der Seite des Opfernden – sogar am besten Platz (32f.). Sowohl beim Mahl als auch beim Kult hatte er besondere Rechte.²⁷

Von jüdischer Seite her gab es kritische Stimmen bezüglich kultischer Opfer in Vereinigungen. Philon gesteht in seiner Polemik gegen Aulus Avillius Flaccus diesem unter anderem zu, ἐταιρείας καὶ συνόδους aufgelöst zu haben (*in Flacc.* 4f.). Diese würden ohnehin nur zusammenkommen,

*um unter der Vorgabe von Opfern andauernd Bankette zu veranstalten, wo sich aus Trunkenheit politische Unruhe entwickelt.*²⁸

Ähnlich urteilt Philo in seiner Schrift über Trunkenheit (*De ebrietate*) über Vereinsbeiträge, die nur dazu genutzt werden, sich zu betrinken, um so die Menschen zu verderben (*de ebr.* 20–23). Umgekehrt würden sich die Synagogen der Judäer verhalten, wie schon Augustus selbst in einem Brief bestätigt habe (*Leg. Gaj.* 312):

*Denn das seien keine aus Rausch und Trunksucht zum Aufstand entstandenen Vereinigungen (συνόδους), sodass sie die Friedensordnung gefährden könnten, sondern seien Lehrstätten der Besonnenheit und des Rechtsgefühls.*²⁹

Vom Ende des 1. Jhd. n. Chr. stammt ein Brief von Demeteranhängern an den Prokonsul der Provinz Asia, der in einer Inschrift erhalten ist (#163= IEph 213). Er setzt mit folgender Versicherung der Devotio der Vereinigung ein (II.3–8):

²⁴ Vgl. dazu MARKUS ÖHLER, *Das Aposteldekret als Dokument ethnischer Identität im Spiegel antiker Vereinigungen*, 353–363.

²⁵ Eine Rekonstruktion der ersten Bauphase des Heiligtums der Beiruter Poseidoniasten findet sich bei MONIKA TRÜMPER, *Das Sanktuarium des „Établissement des Poseidoniastes de Bérytos“ in Delos*, 310–321. Zu Altären im Podiensaal von Pergamon vgl. HOLGER SCHWARZER, *Vereinslokale im hellenistischen und römischen Pergamon*, 233; SCHWARZER, *Gebäude*, 83f.

²⁶ ID 1520,13–15: ὧν δὲ ἀκόλουθος ἐαυτῶι καὶ ἐπίδοσιν ἐπ[οι]ή[σα]το τῶι κοινῶι δραχμῶν ἑπτακισχιλίων, ἔτι δὲ καὶ παρακ[ε]λήκεν ἅπαντας ἡμᾶς ἐπὶ τὴν θυσίαν, ἣν παρεσκεύασται τοῖς θεοῖς ἐπιτελεῖν ὑπὲρ τῆς συνόδου καὶ ἐπὶ τὴν ἐστ[ι]αίν.

²⁷ Vgl. dazu auch HARLAND, *Dynamics*, 112.

²⁸ αἱ δὲ ἐπὶ προφάσει θυσίων εἰσιτῶντο τοῖς πράγμασιν ἐμπαροινούσαι. Ähnlich *in Flacc.* 136: „In der Stadt sind Vereinigungen (θίασοι) mit vielen Menschen, deren Gemeinschaft nicht auf einer gesunden Einstellung basiert, sondern auf ungemischtem Wein und Trunkenheit, versoffenem Zechen und dessen Auswuchs, Hemmungslosigkeit. Zusammenkünfte (σύνοδοι) und Liegen (κλίνειν) werden sie von den Einheimischen genannt.“

²⁹ μὴ γὰρ εἶναι ταῦτα συνόδους ἐκ μέθης καὶ παροινίας ἐπισυστάσας, ὥς λυμαίνεσθαι τὰ τῆς εἰρήνης, ἀλλὰ διδασκαλεῖα σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης.

Jedes Jahr werden in Ephesus, Herr, Mysterien und Opfer für Demeter Karpophoros und Thesmophoros sowie die Augusteischen Götter durchgeführt durch die Mysteren mit großer Reinheit und nach den gesetzlichen Bestimmungen, zusammen mit den Priesterinnen.³⁰

Zwar lässt sich der Inschrift nicht entnehmen, wie die Opfer genauerhin abliefen, der Text legt aber ein beredtes Zeugnis davon ab, wie wichtig sie waren. Zudem lässt sich daraus erkennen, dass die oben bei den Poseidoniasten im 2. Jhd. v. Chr. beobachtete Inkorporation Roms nun durch die Verehrung der Kaiser erfolgte.

Eine Herakles-Vereinigung aus Liopesi (#9; SEG 31 [1981] 122; 2. Jhd. n. Chr.) legt fest, dass ein wilder Eber als Opfertier vom Schatzmeister zu besorgen sei, wobei das Gewicht mit 20 *minae* (ca. 12 kg) festgelegt wird.³¹

Als letztes Beispiel für die Bedeutung von Opfern in Vereinigungen seien zwei Inschriften aus dem 2./3. Jhd. n. Chr. genannt, die aus dem attischen Bergwerksort Laurion stammen (#22; IG II² 1365+1366).³² Hier werden durch den Lykier Xanthos, den Begründer des Tempels, die rituellen Vorgaben für den Kult des Men Tyrannos vorgegeben. Xanthos legt darin u.a. die Opferbestandteile und die Anteile des Kultpersonals fest. Vorgesehen ist darin auch die Einrichtung eines *ἔρανος* (II.21–25):

Diejenigen, die wollen, können zu einem Eranos für Men Tyrannos zusammenkommen zu gutem Gelingen. Dementsprechend sollen die Eranisten das dem Gott Gebührende bereitstellen, einen rechten Schenkel, die Haut, eine Kotyle Öl, einen Chus Wein, Kuchen aus einem Choinix, drei heilige Kuchen, zwei Choinikes mit kleinen Kuchen und Obst. Falls die Eranisten ein Bankett halten, dann auch ein Kranz und ein wollenes Band.³³

Ob dieses Mahl in einem anderen Gebäude (Privathaus, angemietetes Lokal), im Freien oder in einem zum Tempel gehörenden Bankettsaal stattfinden sollte, wird nicht deutlich. Banketträume (ἑστιατόρια) in Tempeln waren auch sonst wichtige Orte für die Versammlung von Vereinigungen, die zur Miete bereit standen und für gemeinsame Mähler genutzt wurden.³⁴

Diese ausgewählten Beispiele, die sich noch um zahlreiche andere erweitern ließen, zeigen auf, wie wichtig Opferhandlungen für das religiöse Leben einer Vereinigung waren.³⁵ Die Zentralität dieses Themas lässt sich auch daran erkennen, dass es dabei durchaus – analog zu den *Leges Sacrae* an Tempeln – einen Regelungsbedarf gab. Wir können daher mit einiger Sicherheit annehmen, dass Opfer in der einen oder anderen Weise –

³⁰ IEph 213,3–8: μυστήρια καὶ θυσίαι, κύριε, καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐπιτελοῦνται ἐν'Εφέσῳ Δῆμητρι Καρποφόρῳ καὶ Θεσμοφόρῳ καὶ θεοῖς Σεβαστοῖς ὑπὸ μυστῶν μετὰ πολλῆς ἀγνείας καὶ νομίμων ἑθῶν σὺν ταῖς ἱερίαις.

³¹ SEG 31 (1981) 122,37f.: ἐγδιδοῖσθαι δὲ καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὑπὸ τοῦ ταμ[ιο]υ θῦμα τῷ θεῷ, κάρπον μν; vgl. dazu LUPU, *Laws*, 188.

³² Vgl. zu diesen Inschriften den Überblick bei KLOPPENBORG/ASCOUGH, *GRA I*, 266–278. Abbildungen (sowie der Text) finden sich bei EUGENE N. LANE, *CMRDM I* und *II*, 7–16, werden die Texte kommentiert. Deutlich scheint, dass es sich primär um die Einrichtung eines Heiligtums für Men Tyrannos handelt, an den eine Kultvereinigung permanent oder nur *ad hoc* angeschlossen war.

³³ IG II² 1366 = *GRA I*, 53,21–25: τοὺς δὲ βουλομένους ἔρανον συνάγειν Μηνὶ Τυράννῳ ἐπ' ἀγαθῇ τύχῃ, ὁμοίως δὲ παρέξουσιν οἱ ἐρανισταὶ τὰ καθήκοντα τῷ θεῷ, δε[ξιὸν] σκέλος καὶ δοράν καὶ κοτύλην ἐλαίου καὶ χοῖν οἴνου καὶ να[στὸν χοῖνι]καῖον καὶ ἑφίερα τρία καὶ κολλύβων χοῖνικες δύο καὶ ἀκρό[αμα, ἐ]ὰν κατακλιθῶσιν οἱ ἐρανισταὶ καὶ στέφανον καὶ ληνίσκον].

³⁴ Für einen Literaturüberblick zu Gasthäusern in Tempeln vgl. RITA SASSU, *Santuari in Grecia*.

³⁵ Vgl. etwa EBEL, „... damit wir ungestört“, 51: „Mit Gewissheit gehören religiöse Vollzüge in Form von Opfern für die jeweiligen Schutzgottheiten zum Rahmen der Vereinsmähler.“

Tier-, Speise-, Trank- oder Räucheropfer – in allen griechisch-römischen Vereinigungen stattfanden.

Bei einigen Vereinigungen, deren Mitglieder aus vermögenden Schichten der antiken Gesellschaft stammten, wie die Poseidoniasten auf Delos oder die Athener Iobakchen, werden diese Opfer durchaus vergleichbar mit jenen an den öffentlichen Tempeln gewesen sein.³⁶ Sie hatten oft auch eigene Häuser mit entsprechenden kultischen Einrichtungen, die auch für Tieropfer geeignet waren.³⁷

Andere Vereinigungen – und das waren wohl die meisten – bestanden aus Personen, die sich eine Mitgliedschaft gerade noch leisten konnten, Handwerker, kleine Händler oder Sklaven. Ihre Opfergaben waren wahrscheinlich nicht üppig. Größere Tieropfer waren hier sicherlich die Ausnahme, zumal sie für ihre Versammlungen Räume anmieten mussten, die in vielen Fällen gar nicht für kultische Handlungen eingerichtet waren. Manche gingen wohl für ihre Opfer in die Tempel, beachteten die dort vorgeschriebenen Regeln und hielten ihr Mahl in angeschlossenen Räumen oder an anderen Orten. Manche konnten aber vielleicht auch portable Altäre und Kultbilder nutzen, wie sie für den nicht-öffentlichen Kult in Familien bereit standen. Kuchen³⁸ und andere Speisen, Obst oder Gemüse, Weihrauch oder anderes Räucherwerk waren dabei die Gaben der Wahl.

Aus soziologischer Perspektive stellten Kult und Opfer offenbar ein unverzichtbares Element der Identitätsbildung und -erhaltung griechisch-römischer Vereinigungen dar. Durch die gemeinsam durchgeführte Religiosität wurde die Gruppenidentität gelebt, bestärkt und immer wieder an der Verehrung einer Gottheit oder mehrerer Gottheiten ausgerichtet.³⁹ Das geschah durchaus auch in Abgrenzung nach außen, wobei diese weniger inhaltlich als vielmehr sozial ausgeprägt war.⁴⁰ Außenstehende konnten und sollten auch an dem Kult, das zeigen u.a. die zahlreichen Benennungen von Vereinigungen nach Gottheiten, erkennen, was das religiöse Spezifikum dieser Gemeinschaft war.⁴¹ Für die Mitglieder diente diese religiöse Ausrichtung, die bei den gemeinschaftlichen Treffen durch die Rituale jedes Mal erneuert wurde, als Symbol ihrer Zugehörigkeit. Was für den Kult gilt, gilt aber dann auch selbstverständlich für das gemeinsame Mahl: Beides war eine Form von „segregative commensality“, wie Richard S. Ascough dies ausdrückt.⁴²

³⁶ Zu den Opfergaben und den damit verbundenen Mahlbestandteilen siehe unten.

³⁷ Umgekehrt lässt sich aus dem Fehlen von Opfeereinrichtungen in Vereinslokalen schließen, dass diese das Fleisch für die Mähler im *marcellum* besorgten; vgl. für Mithrasvereinigungen in Ostia RHODE, *Individuum*, 260.

³⁸ Zu Kuchen in Kultregeln vgl. EMILY KEARNS, *Cakes in Greek Sacrifice Regulations*, 65–70. Die Verwendung von Kuchen in Opfern zeigt exemplarisch, dass Opfer nicht notwendig Zerstörung impliziert.

³⁹ Vgl. etwa auch TAUSSIG, *Beginning*, 109.

⁴⁰ In den allermeisten Fällen wurden die Gottheiten, die in Vereinigungen wichtig waren, auch in der Polis verehrt oder waren zumindest in den lokalen Pantheon integrierbar. Für die kritische Außenperspektive auf Vereinigungen und ihre Mähler vgl. HARLAND, *These People, passim*.

⁴¹ Der Grad an „Privatheit“ des Kultes einer Vereinigung hing sicherlich von ihren räumlichen Möglichkeiten ab, möglicherweise aber auch von der kultischen Ausrichtung. Mysterienvereinigungen waren naturgemäß abgeschlossen, Opfer einer Vereinigung in den Tempeln einer Polis waren mehr oder weniger öffentlich sichtbar. Die eine wie die andere Konstellation diente auch Vereinsinteressen.

⁴² ASCOUGH, *Characteristics*, 62. Vgl. auch RHODE, *Individuum*, 48: „Zu solchen gemeinschaftsstiftenden Aktivitäten zählten insbesondere gemeinsame Mahlzeiten und Kulthandlungen, da sie die Gruppe von Außenstehenden abgrenzten und daher eine spezifische Identität konstituierten.“ HANS JOACHIM STEIN, *Frühchristliche Mahlfeiern* 61, unterschätzt m.E. die auch religiöse Bedeutung von Mählern in Vereinigungen, wenn er sie nur „Vereinzelt auch der religiösen Selbstdeutung der Gruppe“ zuordnet.

Für die Frage nach dem Zusammenhang antiker Vereinsmähler mit der frühchristlichen Eucharistie ist dies m. E. von ebenso großer Bedeutung wie der Umstand, dass sehr wahrscheinlich jede griechisch-römische Vereinigung kultische Opferhandlungen als Teile ihres Gemeinschaftslebens vollzog. Dies legt zumindest nahe, dass auch Gemeinschaften von Christusgläubigen ähnliche Vollzüge bzw. analoge Handlungen für wichtig hielten.

Sucht man nach Vereinigungen, die dezidiert keine Opfer vollzogen, rücken die Diasporasynagogen der Judäer in den Blick. Als ethnisch orientierte Vereinigungen entsprechen sie jenen Gruppierungen, die wir unter anderen Vorzeichen im gesamten Mittelmeerraum finden. Da aber für Judäer die Teilhabe am Jerusalemer Kult im Zentrum stand (vgl. Dtn 12), an dem sie sich vor 70 n. Chr. durch die Tempelabgabe beteiligten, ist fraglich, ob und wie Opfer in den lokalen Synagogen begründet und vollzogen worden sein sollen. Allerdings findet sich bei Philon von Alexandrien ein Abschnitt, der auf Opfer verweisen könnte (*Spec. Leg.* 3,171). Philon beschreibt hier die Tätigkeit der tugendhaften Frau, die sich ausschließlich um häusliche Angelegenheiten kümmern solle,

außer wenn sie einmal ins Heiligtum (ἱερόν) gehen muss; und auch dann nehme sie darauf Bedacht, nicht in der Zeit lebhaften Marktverkehrs (zu gehen), sondern erst, wenn die meisten Menschen nach Hause gegangen sind; wie eine frei geborene und wirklich gebildete Frau in aller Stille ihre Opfer (θυσίας) und Gebete (εὐχάς) zur Abwendung des Bösen und zur Gewinnung des Guten zu verrichten.⁴³

Umstritten ist vor allem die Deutung von θυσίας ἐπιτελοῦσα καὶ εὐχάς: Einige verstehen θυσία als synonym mit εὐχαί, andere sehen hier einen Hinweis auf gewisse Opferhandlungen im Tempel.⁴⁴ Vor allem letztere Deutung schließt ein, dass Philon hier nicht nur allgemein über die Frau in der Polis spricht und mit dem ἱερόν folglich einen paganen Tempel im Sinn hat, sondern dass er mit ἱερόν die Synagoge der Judäer und daher das Verhalten von Judäerinnen meint.⁴⁵ Für die Frage, wie solche Opferhandlungen denn ausgesehen haben könnten, kann man auf Funde und Darstellungen von Schaufeln verweisen, die für Räucherwerk verwendet wurden.⁴⁶ Trifft dies zu, wird man auch für die Diasporasynagogen bzw. für möglicherweise alle Synagogen nach 70 gewisse Opferhandlungen (Speise-, Trank- oder Räucheropfer) annehmen können.

2. Die Verbindung von Opfern und Mählern in Vereinigungen

Zahlreiche Inschriften verweisen auf die Verteilung von Opferfleisch. Dabei ist sehr wahrscheinlich, dass diese Teile für das gemeinsame Mahl verwendet wurden, auch wenn

⁴³ πλὴν εἰς ἱερόν ὁπότε δέοι βαδίζειν, φροντίδα ποιουμένη καὶ τότε μὴ πληθουούσης ἀγορᾶς, ἀλλ' ἐπανεληλυθότων οἰκαδε τῶν πλείστων, ἐλευθέρας τρόπον καὶ τῷ ὄντι ἀσπῆς ἐν ἡρεμίᾳ θυσίας ἐπιτελοῦσα καὶ εὐχάς εἰς ἀποτροπὴν κακῶν καὶ μετουσίαν ἀγαθῶν (Übersetzung nach HEINEMANN, *Philo-Werke II*, 235f.).

⁴⁴ Zur Diskussion vgl. u.a. JUTTA LEONHARDT, *Jewish Worship in Philo of Alexandria*, 140; ANDERS RUNESSON, *The Origins of the Synagogue*, 446–450; STEPHEN K. CATTO, *Reconstructing the First-Century Synagogue*, 126f.

⁴⁵ Zur Bezeichnung der Synagoge als Tempel vgl. CARSTEN CLAUSSEN, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge*, 132–138.

⁴⁶ See STUART S. MILLER, *Priests, Purities, and the Jews of Galilee*, 397f. Eine andere Deutung dieser Funde findet sich bei LEONARD VICTOR RUTGERS, *Incense Shovels at Sepphoris?*, 196.

genauere Vorgaben oft nicht gemacht werden.⁴⁷ Geht es um Tieropfer, ist zugleich zu beachten, dass nicht jede Sorte Fleisch gleichermaßen behandelt werden kann bzw. manche Fleischsorten auch nicht für den unmittelbaren Gebrauch geeignet waren. Das Grillen mancher Stücke auf dem Altarfeuer war die Ausnahme, in der Regel wurde gekocht.⁴⁸ Ebenso ist zu beachten, dass das Tieropfer nicht die einzige Opferart war.⁴⁹

In einer Inschrift aus dem 3. Jhd. v. Chr., einem Dekret von *Orgeonen* in Athen (#1; Agora 16:161) erfahren wir einige Details über die Austeilung der Opferanteile durch den ἐστιάτωρ („Gastgeber“), dessen Funktion allein schon durch die Bezeichnung erkennbar wird.⁵⁰ Er fungierte aber auch als Priester und musste zudem die Ausgaben für die kultische Feier abrechnen. Genauerhin wird zur Verteilung festgelegt:

Er soll das Fleisch an die anwesenden *Orgeonen* verteilen, einen halben Anteil an die Söhne und an die Frauen der *Orgeonen*, wobei er den Frauen denselben Anteil und den Töchtern einen halben geben soll und einen halben Anteil für eine Helferin. Er soll den Anteil der Frau dem Mann geben.⁵¹

Die wahrscheinlichste Lesart dieser Anweisungen⁵² sieht so aus, dass es um die Verteilung von Fleisch für das gemeinsame Bankett geht, obwohl dies nicht ausdrücklich gesagt wird. Der letzte Satz verweist darauf, dass in der Versammlung selbst nur Männer anwesend waren, Frauen und Kinder also nur sekundär (aber immerhin!) an der Verteilung Anteil haben konnten. Die Männer nahmen diese Gaben in Empfang und brachten sie sehr wahrscheinlich nach Hause, wo sie im Zusammenhang eines häuslichen Mahles gegessen wurden. Möglicherweise nahmen auch die Männer selbst an diesem Mahl teil oder brachten gar ihren gesamten Anteil mit, sodass die Opfergaben gänzlich erst zu Hause verzehrt wurden. Zumindest war es bei Opfern an den öffentlichen Tempeln durchaus üblich, die Anteile am Opfertier zu Hause zuzubereiten und zu verzehren.⁵³

Die thrakischen Verehrer und Verehrerinnen, erneut *Orgeonen*, der Göttin Bendis in Piräus, feierten gemeinsam mit der entsprechenden Vereinigung aus Asty die *Bendideia* (#18; IG II² 1283; 240/239 v. Chr.). Nach einem nächtlichen Festzug ist festgelegt, dass die *Orgeonen* aus Piräus den Feiernden „Schüsseln, Wasser, Kränze und ein Frühstück

⁴⁷ So ist in IG II² 1339 (Athen, 57/56 v. Chr.) von Geld für Opfer die Rede und von der Verteilung von Portionen, ohne dass ausdrücklich gesagt würde, ob die Opfergaben verteilt werden oder andere Mahlanteile; ähnlich IDelta I 446 (Psenamosis, 67/64 v. Chr.). Vgl. zu der Verbindung von Opfer und Mahl im Blick auf Heroen-Kulte und die sie tragenden Vereinigungen EKROTH, *Rituals*, 180: „A *thysia* sacrifice which ended with dining contained particular rituals, such as the burning of the divinity's portion in the altar fire, and the mention of such actions can also be taken as an indication of the meat being available for consumption.“

⁴⁸ Vgl. dazu GUNNEL EKROTH, *Burnt, Cooked or Raw?*, 87–111. Das war auch im Jerusalemer Tempel offenbar die Regel; vgl. Lev 8,31; 1Sam 12,3; Ez 46,24 u.ö.

⁴⁹ Köche begegnen im Rahmen einer Vereinsregelung in einer Inschrift aus Söke (2./1. Jhd. v. Chr., SEG 31 [1981] 983 = MCCABE, Priene 209). Darin werden die notwendigen Dinge für das gemeinsame Mahl einer Dionysosvereinigung genannt: „ausreichend Wein und Köche und Musiker für das Bankett und (x) Choinikes Brot“ (9f.: οἱ ἄνθρωποι τὸν ἱκανὸν καὶ μαγεῖ[ι] ρικαὺς ἐργάτας καὶ μουσικ[οὺς] [τῷ ἄρ]ιστωι ἄρτων χοίνικα[ς]). Eine Küche wird auch IG II² 1301 erwähnt (Piräus, 219/218 v. Chr.) oder IG II² 2499 (Athen, 306/305 v. Chr.); für weitere Belege im Kontext von Vereinigungen vgl. KLOPPENBORG/ASCOUGH, GRA I, 137f.

⁵⁰ Vgl. dazu ARNAOUTOGLU, *Thusias*, 103f.

⁵¹ Agora 16,161 = GRA I, 14,17–23: [v][ε]μέτω] δὲ τὰ κρέα τοῖς ὀργεῶσι τοῖς παροῦσι καὶ τοῖς [υ]οῖς τὴν εἰς ἡμίσεαν καὶ ταῖς γυναῖξι ταῖς τῶν ὀργεῶ[ν] [ων, διδ]οῦς ταῖς ἐλευθέραις τὴν ἰσαίαν καὶ ταῖς θυγ[α] [τράσι τὴν εἰς ἡμί]σεαν καὶ ἀκολουθῶν μῖαι τὴν εἰς ἡμί[ι]σεαν· παραδίδωτω δὲ τῷ ἄνδρι τῆς γυναῖκος τὴν μερίδα.

⁵² Vgl. zur Diskussionslage KLOPPENBORG/ASCOUGH, GRA I, 80–85.

⁵³ Vgl. dazu den Beitrag von EKROTH, *Burnt*. Zur Mitnahme von Opferanteilen nach Hause vgl. auch LEONHARD/ECKHARDT, *Mahl V*, 1044f.

im Tempel“ bereitstellen.⁵⁴ Später wird überdies erwähnt, dass jedes Mitglied lebenslang ohne weitere finanzielle Verpflichtung einen Anteil am Opfertier erhalten soll (II.30–32), wohl auch innerhalb des gemeinsamen Mahls.

In der schon erwähnten Stiftungssatzung der Epikteta (#243; IG XII,3 330) werden zahlreiche Opfer für die Familienhéroen festgelegt. Dabei wird bestimmt, dass einige Teile an die Funktionsträger und Mitglieder der Vereinigung gehen sollen:

Wenn die Vorsteher diese Opfer darbringen, sollen sie der Gemeinschaft alle Kuchen und die Hälfte der Innereien übergeben, und den Rest für sich selbst behalten. Der Ordner soll die heiligen Gaben den Anwesenden austeilen.⁵⁵

Was mit diesen Anteilen geschah, wird nicht genauerhin spezifiziert, sodass zunächst nicht klar ist, ob sie bei einem gemeinsamen Mahl im Heiligtum oder zu Hause verzehrt wurden. Allerdings wurden die Innereien zumeist bereits auf dem Altarfeuer gegrillt, wobei Funktionsträger in dieser Vereinigung – wie auch sonst oft Priester und Priesterinnen – bevorzugt behandelt wurden: Sie erhielten größere Anteile an den besonderen Stücken, den Innereien, und erhielten offenbar das ganze Fleisch. Die Inschrift nennt freilich in einem anderen Kontext auch ein drei Tage dauerndes Fest der Vereinigung, in dessen Zusammenhang auch mehrfach Opfer stattfinden sollten. Auch hier ist es sehr wahrscheinlich, dass die Opfergaben von den Vereinsmitgliedern unmittelbar nach der kultischen Handlung verzehrt wurden. Sie wurden teilweise vielleicht gegrillt, das meiste wird allerdings gekocht worden sein.⁵⁶

In einer Regel von Hymnoden aus Pergamon (#117; IPergamon 374; 129–138 n. Chr.) wird ein Opfer für den Kaiser und Roma erwähnt, das der dafür eingesetzte Sänger finanzieren sollte. Darüber hinaus sind er und andere Amtsträger dazu verpflichtet, für Wein, Gedeck und Brot zu sorgen. Sehr wahrscheinlich wurden dazu die Bestandteile des Opfers verzehrt, sonst wäre das Mahl sehr bescheiden gewesen, was angesichts des Status dieser Vereinigung eher unwahrscheinlich ist.

Um die Verteilung der Opferbestandteile, die während ihres Dionysosfestes anfallen, sorgt sich auch die Regel der Iobakchen (#7; IG II² 1368; 164/165 n. Chr.). Sie hält folgendes dazu fest:

Der *Archibakchos* soll das Opfertier dem Gott darbringen und ein Weinopfer am 10. Tag des Monats *Elaphebolion*. Wenn die Portionen verteilt werden, sollen sie an den Priester, den stellvertretenden Priester, den *Archibakchos*, den Schatzmeister, den Spieler des Hirten, des Dionysos, der *Kore*, des *Palaimon*, der Aphrodite, des *Proteurhythmos* gehen. Diese Rollen sollen per Los zugeteilt werden.⁵⁷

⁵⁴ IG II² 1283 = GRA I, 23,17f.: λεκάνας κ[αὶ ὕδωρ] καὶ στεφάνους καὶ ἐν τῷ ἱερῷ ἄριστον.

⁵⁵ IG XII,3 330,194–199: οἱ δὲ ἐπιμήν[ιοι] οἱ θύοντες τὰς θυσίας ταύτας ἀποδωσο[ῦ]ντι τῷ κοινῷ τὸς τε [ἐ]λλύτας πάντας κ[αὶ] τῶν σπλάγχων τὰ ἡμίση· τὰ δὲ λοιπὰ [ἐ]ξοῦντι αὐτοῖ· ὅ(ι) δὲ ἀρτυτῆρ διελει τὰ ἱερὰ τ[ο]ῖς παροῦσι.

⁵⁶ Vgl. auch die Stiftung des Poseidonius, die ausführliche Bestimmungen über die Verteilung der Opferanteile an Priester, Vereinsfunktionäre, anwesende und abwesende Mitglieder sowie Ehefrauen enthält (SIG 1044,31–44 = LSAM 72; Halikarnassos, frühes 3. Jhd. v. Chr.).

⁵⁷ IG II² 1368 = GRA I, 51,117–124: ὁ δὲ ἀρχίβακχος θυέτω τὴν θυσίαν τῷ θεῷ καὶ τὴν σπονδὴν τιθέτω κατὰ δεκάτην τοῦ Ἐλαφβολιώνος μηνός. νν μερῶν δὲ γεινομένων αἰρέτω ἱερεὺς, ἀνθιερεὺς, ἀρχίβακχος, ταμίης, βουκολικός, Διόνυσος, Κόρη, Παλαίμων, Ἀφροδείτη, Πρωτεύρυθος. τὰ δὲ ὀνόματα αὐτῶν συνκληροῦσθω πάσι.

Nicht jedes Mitglied der Gemeinschaft erhält hier einen Teil des Opfertieres, sondern nur die leitenden Offiziellen⁵⁸ und jene, die im Mysterienspiel eine Rolle zugewiesen bekamen. Andere Bankette, die in dieser Regel ebenfalls genannt sind (Il.105.141), haben keine explizite Verbindung mit diesem Opfermahl.⁵⁹ Dieses Mahl, das man wahrscheinlich als Theoxenie verstehen kann⁶⁰, ist also nicht das gemeinsame Mahl der Iobakchen⁶¹, sondern ein repräsentatives Mahl. Woher die anderen Mitglieder ihre Mahlbestandteile bekamen, bleibt – mit Ausnahme des Weins – in der Regelung offen.

Die Verteilung eines Opfers lässt sich vielleicht auch durch Kultische gut nachvollziehen, die häufiger auch in Satzungen von Vereinigungen erwähnt werden.⁶² Die *Orgeonen* aus Athen erwähnen einen Tisch (τράπεζα), der aus dem Opfer für die Heroinnen und den Heros durch den *Hestiator* bereitet wird (#1; Agora 16.161,15). Der „Tisch für den Gott“ (τράπεζαν ... τῷ θεῷ), der in der Regel des Xanthos (#22; IG II² 1366, B 20–21) genannt wird, soll nicht nur mit dem Opferfleisch, sondern auch mit Öl, Früchten und Kuchen gefüllt werden.⁶³ Aus dem 4. Jhd. v. Chr. stammt ein solcher Opfertisch aus Athen, der mit zahlreichen Namen beschrieben ist, wahrscheinlich Mitgliedern einer Herakles-Vereinigung.⁶⁴ Seine drei Vertiefungen sollten wahrscheinlich verschiedene Formen von Mahlzeiten aufnehmen, die zunächst für die Gottheit vorgesehen waren, dann aber durch die *Thiasoten* verzehrt wurden.⁶⁵ Aus ihnen heraus wurden die Portionen verteilt, wenn die Opferanteile nicht einfach gekocht und aus Töpfen bzw. von Platten genommen wurden.

Reliefe aus Mysia geben uns einen kleinen Einblick in die Bankette von Vereinigungen, die freilich nicht anders als „normale“ Bankette aussahen. Ein Relief aus Kyzikos, dessen Datierung allerdings umstritten ist (2. Jhd. v. Chr./1.Jhd. n. Chr.), nennt einen

⁵⁸ Es gibt auch noch andere Ämter in dieser Vereinigung, die in diese Verteilung nicht einbezogen sind.

⁵⁹ Der archäologische Befund weist als Hauptraum des Gebäudes der Iobakchen in Athen einen Bankettsaal aus; vgl. EVA EBEL, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden*, 82–85. Eine Küche wurde allerdings nicht gefunden.

⁶⁰ Vgl. zu Theoxenie u.a. MICHAEL H. JAMESON, *Theoxenia*, 35–57; EKROTH, *Rituals*, 136–140; HANS-JOSEF KLAUCK, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums* 1, 56; LEONHARD/ECKHARDT, *Mahl V*, 1032–1035. Darüber hinaus kann man bei dem Mahl der athenischen Iobakchen möglicherweise auch eine mimetische Dimension feststellen, da die Personen des mythischen Spiels eingebunden sind; vgl. LEONHARD/ECKHARDT, *Mahl V*, 1043.

⁶¹ Anders etwa EBEL, *Attraktivität*, 126; „... damit wir ungestört“, 45.

⁶² Vgl. dazu etwa STERLING DOW/DAVID H. GILL, *The Greek Cult Table*, 103–114: „Most of all, doubtless, the private cult associations (*orgeones*, *thiasotai*, *eranistai*) gave the cult table a prominent place: around it they gathered for the carving at their monthly banquets.“ (108); DAVID H. GILL, *Trapezomata*, 117–137; DAVID H. GILL, *Greek Cult Tables* mit zahlreichen Abbildungen.

⁶³ Abbildungen von Tischen finden sich etwa auf Kultreliefs für Men (bei LANE, *CMRDM I* Tafeln 2.4.7; dazu auch LANE, *CMRDM II* 13f.). Zu verweisen wäre etwa auch auf IG II² 1322, wo von einem Tisch der Gottheit (τράπεζα τοῦ θεοῦ) die Rede ist (Athen; 3./2. Jhd. v. Chr.): Der neue Tisch war Teil der Renovierung eines Vereinshauses; vgl. JON D. MIKALSON, *Religion in Hellenistic Athens*, 102.

⁶⁴ Zeichnung bei GILL, *Greek Cult Tables*, Fig. 20, Beschreibung ebd. 42f.; vgl. dazu auch KLOPPENBORG/ASCOUGH, *GRA I*, 17–21.

⁶⁵ Zur Praxis der Trapezomata in öffentlichen und nicht-öffentlichen Kulte (Vereinigungen, Haushalte) vgl. GILL, *Trapezomata*, 117–137. In der Regel erhielten wohl die Priester die Anteile der Gottheit (GILL, *Trapezomata*, 127–130), gerade aber bei Vereinigungen war eine breitere Verteilung gegeben (GILL, *Trapezomata*, 130). Die unterschiedliche Gestaltung der Becken eines solchen Opfertisches (siehe DOW/GILL, *Table*, 109), deutet verschiedene Speisen an. Abbildungen auf Reliefs und Vasen finden sich bei FOLKERT T. VAN STRATEN, *Hiera Kala*, 70f., 164f. mit Abb. 70.111.164.

χορός für Zeus Hypsistos.⁶⁶ Unter einer tiefer ausgearbeiteten Darstellung von Zeus, Artemis und Apollo sieht man sechs Männer auf Liegen mit Kelchen in der Hand. Sie betrachten eine Darbietung, die zum Bankett offenbar dazu gehört: Musiker und Tänzer. Zu sehen ist außerdem ein Sklave, der Wein aus einem Krater schöpft. Ähnliche Reliefe zeigen auch Sklaven mit Speißen und Kochtöpfen, die Fleisch zubereiten.⁶⁷

Ebenfalls an ein *epulum* für ein Kollegium lässt das spätantike Mosaik eines Mahls in Duar-ech-Chott (Karthago) denken.⁶⁸ Auf diesem sind wenigstens 24 Gäste abgebildet, die an Tischen sitzend(!) von Dienern bedient und von Musikern sowie Tänzerinnen unterhalten werden. Die große Zahl von Teilnehmern lässt an ein Mahl denken, das über ein normales Gastmahl hinausging und möglicherweise einem Kollegium gewidmet war.⁶⁹

Überblickt man diese Beispiele aus sechs Jahrhunderten, lässt sich hinsichtlich der Verbindung von kultischem Opfer und gemeinsamem Mahl in Vereinigungen grundsätzlich festhalten: Auch wenn der Konnex zwischen Opferhandlung und Mahl nicht immer klar ist und in vielen Fällen auch gar nicht thematisiert wird, ist davon auszugehen, dass die Mahlbestandteile zu einem Teil oder vollständig aus dem bestanden, was geopfert wurde. Wie weit dies nach Tieropfern Fleisch war oder andere Mahlbestandteile, wird uns noch beschäftigen. Zudem wurde deutlich, dass die Weitergabe von Anteilen am Opfer nicht auf die Versammlung beschränkt war, sondern durchaus auch in den häuslichen Bereich reichen konnte. Aber auch innerhalb einer Vereinigung bildete der Zugang zu bestimmten Teilen des Opfertieres die interne Hierarchie ab: Ausgewählte Stücke bleiben häufig (kultischen) Funktionären vorbehalten, der Rest geht an die Gemeinschaft.⁷⁰

3. Die Mahlbestandteile in Vereinigungen

Die neutestamentlichen Zeugnisse frühchristlicher Mahlpraxis nennen unterschiedliche Bestandteile von Mahlzeiten: Aus den Eucharistietraditionen sind Brot und Wein bekannt, die Diskussionen um die Verwendung von Götzenopferfleisch (1 Kor 8–10; Act 15,29; 21,25; Apk 2,14.20) rücken diesen wichtigen Proteinlieferanten in den Fokus. Dazu kommen noch Fisch (Mk 6,38–43; Lk 24,41–43; Joh 21,9.13) und Gemüse (Röm 14,2). Das unterscheidet sich nicht wesentlich, wie wir im Folgenden sehen werden, von den Mahlbestandteilen in Vereinigungen. Mahler in Vereinigungen waren wie auch sonst von großer Vielfalt gekennzeichnet oder eher frugal.

⁶⁶ Vgl. dazu OLIVER BREHM, *Hellenistische und kaiserzeitliche Weihreliefs aus dem nördlichen Mysien*, 59.507f.; HARLAND, *Associations*, 57 (mit Abb.). Der Text liest (BREHM, *Weihreliefs* 156): διὸ ὑψίστω καὶ τῷ χορῷ ὁ ἄλλος ἐπώνυμος τὸν τελαμῶνα ἀπέδωκε.

⁶⁷ Auf den Tesseræ von Vereinigungen von Bel-Priestern in Palmyra werden diese sehr häufig beim Bankett gezeigt; vgl. TED KAIZER, *The Religious Life of Palmyra*, 231–234. Für hellenistische Beispiele vgl. HOLGER SCHWARZER, *Die Bukoloi in Pergamon*, 160 mit Abbildungen von weiteren Weihereliefs (auch SCHWARZER, *Gebäude*, Tafel 20).

⁶⁸ Für den Hinweis danke ich Norbert Zimmermann (Wien); vgl. dazu HORST BLANCK, *Ein spätantikes Gastmahl*, 329–344.

⁶⁹ Der Fundort Karthago beherbergte zahlreiche Kollegien (z.B. CIL VIII 24519). Ob es sich bei dem Gebäude, in dem das Mosaik gefunden wurde, vielleicht sogar um ein Vereinsgebäude handelte?

⁷⁰ Der Umstand, dass Funktionäre häufig nicht mehr gewählt wurden, sondern dieses Amt aufgrund ihrer Verdienste um die Vereinigung als Patron bzw. Sponsor erhielten, u.U. auch auf Lebenszeit, führte dazu, dass damit die Statusunterschiede aus der Polis in der Vereinigung abgebildet wurden.

Die zahlreichen unterschiedlichen Speisen und Getränke bei Vereinsmählern werden in einigen Listen bzw. Abrechnungen erkennbar, die als Graffiti, auf Ostraka oder Papyrus erhalten sind.⁷¹ So wird in einer Dioskuren-Vereinigung aus Arsinoites (2./3. Jhd.) eine Reihe von Ausgaben festgehalten, die für Wein, Honig, Öl, Safran, Rosinen, Vögel, Gewürze, Pinienkerne, Süßigkeiten und Weizen entstanden (P.Lund 4,11 = SB 6,9348 col. I,4–25). Ebenfalls aus Arsinoites ist eine Abrechnung erhalten (SB III 6319, 2./1. Jhd. v. Chr.), die Brot, Wein und Öl auflistet. Auch die lange Aufzählung von Mitgliedsbeiträgen und Ausgaben für Treffen einer Vereinigung in P.Tebt 894 (114 v. Chr.) ist hier zu nennen. Von Mithrasvereinigungen ist ähnliches überliefert: CIMRM I 64 und 65 nennen Wein, Fleisch, Öl, Rettich und Sauce (Dura Europos, 3. Jhd. n. Chr.).⁷²

Wir konzentrieren uns im Folgenden aber auf jene drei Mahlbestandteile, denen auch im frühen Christentum eine besondere religiöse Bedeutung – positiv oder negativ – zugeordnet wurde: Wein, Brot und Fleisch.

3.1. Wein

Wein war auch bei Mählern in Vereinigungen eine Standardausstattung. Die Polemik Philos, wonach Vereinigungen nur zusammenkommen würden, um sich der Trunkenheit zu ergeben, wird nicht ganz unbegründet gewesen sein. Wir können auch aus Regelungen bezüglich Streitigkeiten oder ungehörigem Verhalten erschließen (z.B. IG II² 1368,72–90), dass Alkohol zu den wesentlichen Faktoren regelwidrigen Verhaltens gehörte. Wein spielte also sowohl beim Mahl selbst, aber auch beim Kult eine wichtige Rolle, wie die folgenden Beispiele zeigen.

3.1.1. Wein als Teil des gemeinsamen Mahls

Die Hymnoden von Pergamon (#117; IPergamon 374; 129–138 n. Chr.), die sich im Wesentlichen dem Kaiserkult verpflichtet fühlten⁷³, erwähnen Wein als Bestandteil ihrer gemeinsamen Mähler, aber auch als Gabe an die Gottheiten. So wird z.B. festgelegt, dass für die Mysterienfeier am 25. Juni u.a. Wein vom *Eukosmos* zu stiften sei, während der Priester, der Schriftführer und ein dafür ausgewähltes Mitglied an anderen Feiertagen dafür verantwortlich wären. Auch wer seinem Vater in die Vereinigung nachfolgte, musste an jedes Mitglied sieben Denare, Wein und ein Gedeck austeilen.

Die Regelung der Epikteta legt ebenfalls fest, dass Funktionsträger für die Stiftung von Wein verantwortlich sind (#243; IG XII,3 330,139–141):

Diejenigen, die unentgeltlich den Dienst übernommen haben, sollen importierten Wein zur Verfügung stellen, ausreichend für drei Becher, Kränze, Musik und wohlriechendes Öl.⁷⁴

Die drei Becher sind für die Libationen während des Mahls vorgesehen, doch ist sehr wahrscheinlich, dass damit drei Runden Wein für alle verbunden waren.

Heraklisten aus Liopesi (#9; SEG 31 [1981] 122) aus dem 2. nachchristlichen Jahrhundert legten zwar nicht fest, wie viel Wein zur Verfügung stehen sollte, machten aber

⁷¹ Vgl. dazu u.a. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 55f.

⁷² Zu Mählern im Kontext der Mithrasverehrung vgl. LEONHARD/ECKHARDT, *Mahl V*, 1040–1042.

⁷³ Vgl. dazu etwa KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 123f.; HARLAND, *Associations*, 124f.131.

⁷⁴ IG XII,3 330,139–141: παρεξοῦντι δὲ οἱ ὄρωρεᾶν ἐπιμηνειόμες οἶνον ξενικὸν ἱκανὸν δόκιμον ἕως τριῶν πινόντων, στεφάνους, μουσικόν, μῦρον.

zumindest explizit, dass die vorgesehenen doppelten Anteile beim Mahl für den Vereinsvorsitzenden nicht den Wein betrafen. Daraus wird nicht nur erkennbar, dass man befürchtete (und wahrscheinlich auch erlebt hatte), dass zu viel Wein den Vorsitzenden amtsunfähig machte, sondern dass in dieser Vereinigung auch nicht vorgesehen war, Wein mit nach Hause zu nehmen.⁷⁵ Anders behandelten die Frage die Verehrer und Verehrerinnen von Aeskulap und Hygia in Rom (#322; CIL VI 10234; 153 n. Chr.). Ihre Bankette wurden vor allem durch eine Stiftung der Patronin finanziert. Bei der Austeilung von Wein spielte der Status der Funktionäre eine Rolle: Neun, sechs oder drei Anteile waren möglich, also fünf, drei oder eineinhalb Liter Wein. Die Verteilung war also darauf ausgerichtet, die Amtsträger zu ehren. Wein war in dieser Vereinigung übrigens auch Teil der Austeilungen (*sportulae*), die man nach Hause mitnehmen konnte.⁷⁶

Auf einer Abrechnung eines *Synodos* aus Theben (O.Theb 142; 2. Jhd. n.Chr.) werden die Zahlungen für Wein durch Vereinsmitglieder aufgeführt. Dabei ist auffallend, dass – wie etwa auch bei den Hymnoden – einige mehr Wein bezahlen mussten, wahrscheinlich auch hier Amtsträger.⁷⁷

Ein spezieller Fall scheint die Vereinigung für Diana und Antinous aus Lanuvium zu sein (#310; CIL XIV 2112; 136 n. Chr.). Andreas Bendlin hat in einer minutiösen Rekonstruktion gezeigt, dass die wahrscheinlich 48 Mitglieder dieser Vereinigung über eine große Menge Wein verfügten.⁷⁸ Neue Mitglieder (col. II,20) und freigelassene Sklaven (col. II,7) sollten eine Amphore Wein stiften, also mehr als 26 Liter Wein. Für jedes Treffen sollten überdies die Mahlleiter ebenfalls dieselbe Menge zur Verfügung stellen, sodass für jedes Mitglied mindestens zwei Liter unvermischter Wein bereit stand (col. II,14f.).⁷⁹ Bedenkt man den antiken Alkoholgehalt von gutem Wein von etwa 15–17 Prozent – moderner Wein hat deutlich weniger – so wird erkennbar, dass es sich um eine wirklich große Menge handelte, die beim besten Willen nicht zu bewältigen war. Allerdings liefen die Vereinstreffen dieses Kollegiums in einem öffentlichen Rahmen ab, genauerhin in einem offenen Tetrastylon des Antinous in Lanuvium. Die Treffen waren darauf ausgerichtet, die Großzügigkeit und damit auch den Status des Vereins- und Stadtpatrons Caesennius Rufus zu demonstrieren, wozu auch die Ausgabe von viel Wein ihren Beitrag leisten konnte. Zudem besteht die Möglichkeit, dass Wein nach Hause mitgenommen wurde.

3.1.2. Wein als Bestandteil des Kultes

Libation (σπονδή) gehörte – wenn auch durchaus unterschiedlich – zu Opfern und Mählern gleichermaßen. Die Regel der Iobakchen (#7; IG II² 1368; Athen, 164/165 n. Chr.) legte Libationen für neue Mitglieder fest bzw. anlässlich von Statuserhöhungen ihrer Mitglieder in der Polisgesellschaft (II.125–135). Auch der Leiter der Vereinigung,

⁷⁵ Für Text, Übersetzung und Kommentar vgl. auch LUPU, *Laws*, 179–190. Die Bezeichnung der Herakliten als ἑρανοί, die sich auch schon bei Aristoteles findet (*Eth. Nic.* 8,9,5), verweist darauf, dass die Bestandteile für das Mahl durch die Mitglieder beigesteuert werden. SEG 31 122,20–22 lässt erkennen, dass für die Bereitstellung von Schweinefleisch und Wein bestimmte Personen eingeteilt waren.

⁷⁶ Zu *sportulae* vgl. u.a. WILLIAM J. SLATER, *Handouts at Dinner*; GUTSFELD, *Kollegium*, 168–170; zu *Apophoreta* KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 143–152.

⁷⁷ Vgl. zu den sg. *summae honorariae* auch KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 136. Auch in P.Tebt 894 werden die Ausgaben u.a. für Wein festgehalten (2,1,1,6; 6,1,2,1; 7,5,2,2; 10,1,3,5).

⁷⁸ ANDREAS BENDLIN, *Associations, Funerals, Sociality, and Roman Law*, 207–296.

⁷⁹ Heißes Wasser zur Verdünnung wird noch zusätzlich genannt.

der *Archibakchos*, musste eine Libation vornehmen (I.119), die wahrscheinlich aus den monatlichen Beiträgen der Mitglieder finanziert wurde, die ausdrücklich für Wein vorgesehen waren (I.46). Als Dionysosvereinigung waren die Iobakchen wie zahlreiche andere ähnliche Vereinigungen im gesamten mediterranen Raum sicherlich besonders eng mit Wein auch in seiner kultischen Funktion vertraut, zumal er auch eng mit dem Symposion verbunden war. So wird auf einer Altarinschrift eines *Thiasos* für Dionysos in Beröa (#35; IBeroia 22; 7 v. Chr.) ein *Agronomos* geehrt und bei der Libation auch bildlich dargestellt. Ein Kollegium von Dionysos-Techniten aus Nysa legte fest, dass ihr Sponsor T. Aelius Alkiades mit einem Kranz geehrt werden soll und zwar während der Libationen, die bei den Wettkämpfen vollzogen wurden (#184; IEph 22,55f.; Nysa/Ephesus, 142 n. Chr.).⁸⁰

In einem Dossier der ehrenhaften Taten eines Alexandriners namens Dionysodoros, das auf Rhodos aufgestellt wurde (2. Jhd. v. Chr.), wird festgehalten, dass er von der Vereinigung geehrt werden wird „für immer während der Versammlungen und den Libationen an den Gräbern“ (#255; IG XII,1 155,118–122).

Die Hineinnahme des Kultes in das Mahl wird in der Ordnung der Epikteta vermerkt (#243; IG XII,3 330):

Alle (sollen) nach dem Festmahl beim ersten Becher einen Trinkspruch auf das Wohl der Muses und des *Phoinix* und der *Epikteta* und des *Kratesilochos* und des *Andragoras* ausbringen.⁸¹

Noch deutlicher wird dies in einem Papyrus, auf dem die Satzung eines *Synodos* für Zeus Hysistos erhalten ist (Fajum, #295; P.Lond VII 2193; 69–58 v. Chr.), der einen Einblick in das religiöse Leben der Vereinigung gewährt. Darin wird folgendes als Aufgabe des Vorsitzenden festgehalten:

Du sollst für alle Beitragenden ein monatliches Mahl in dem Heiligtum des Zeus bereiten, wo sie in einem gemeinsamen Raum Trankspenden vornehmen sollen, beten und die anderen üblichen Riten durchführen für den Gott und Herrn, den König.⁸²

Und auch der *Eranos* für Men Tyrannos in Laurion, für den Xanthos Regeln festlegte (#22; IG II² 1366; 2./3. Jhd. n. Chr.), verlangte die Stiftung von einem *Chous* Wein (ca. 3,28 Liter), der zu den vorgeschriebenen Gaben für die Gottheit gehörte. Wenn der Wein, der zunächst Teil des Rituals war, beim Mahl später genossen wurde, war die Gruppe der *Eranisten* nicht besonders groß.

Wein, so viel sollte deutlich geworden sein, hatte eine sakrale Konnotation, erstens durch die kultische Verwendung beim Opfer, zweitens durch die Einbettung von Vereinsmählern in einen kultischen Kontext und drittens durch die rituelle Bedeutung von Libationen während des Banketts. Das Ausgießen von Wein als Opferhandlung, mit dem das Feuer am Altar gelöscht wurde⁸³, die Libationen beim Bankett und die Konsumation des Restes bzw. weiterer Weinmengen, verband das gemeinsame religiöse Feiern mit diesem zentralen Element antiker Bankettkultur. Die Teilhabe an diesem Wein, der der Gottheit zugesprochen und von ihr der Gemeinschaft wiedergegeben wurde⁸⁴ und von

⁸⁰ Vgl. dazu zuletzt RHODE, *Individuum*, 327.

⁸¹ IG XII,3 330,129–131: καὶ ἐπιχεῖσθαι πάντας ἀπὸ δειπνοῦ ἐπὶ τὸ πρῶτον ποτείριον τῶν τε Μουσῶν καὶ Φοίνικος καὶ Ἐπικτήτας καὶ Κρατησιλόχου καὶ Ἀνδραγόρα.

⁸² P.Lond VII 2193: συνεισφ[ό]ρ[οι]ς δὲ πᾶσι π[οι]εῖσθ[ε] κατὰ μῆνα πόσι[ν] μίαν α ἐν τῷ τοῦ Διὸς ἱερῷ ἐν αἷς ἐν ἀνδ[ρῶν] κοινῷ σπένδοντες εὐχέσθωσαν καὶ τᾶλλα τὰ νομιζόμενα ὑπὲρ τε τ[ο]ῦ θεοῦ καὶ κυριοῦ βασιλέως.

⁸³ Vgl. EKROTH, *Burnt*, 94.

⁸⁴ Vgl. dazu u.a. LEONHARD/ECKHARDT, *Mahl* V, 1039–1041.

dem ausschließlich die Mitglieder bzw. allfällige Gäste trinken durften, verband die Vereinsmitglieder und stärkte ihre gemeinschaftliche Identität.

3.2. Brot

Brot, Bestandteil beinahe jeder Mahlzeit in der Antike, wird in Dokumenten von Vereinigungen nicht sehr häufig erwähnt, wohl auch deshalb, weil es selbstverständlich war. Doch geben einige Texte doch zu erkennen, dass auch dafür Vorgaben gemacht werden konnten.

Die Vereinigung der Hymnoden in Pergamon (#117; IPergamon 374; 129–138 n. Chr.) erwähnt Brot sehr häufig, da sie aufzählt, was die jeweiligen Funktionsträger bei den unterschiedlichen Feiertagen mitzubringen haben. So wird derjenige, der für die Ordnung bei Versammlungen verantwortlich war, der *Eukosmos*, ebenso wie der Sekretär dazu verpflichtet, ein Brot mitzubringen, der Priester sogar drei. Anlässlich der Opfer für Augustus und Roma, die wohl jedes Mal vollzogen wurden, sollte der dafür eingesetzte Hymnode nicht nur für die Opfer aufkommen, sondern auch „Wein und drei Brote für die Götter“ stiften, sowie ein Brot und einen Geldbetrag für die Söhne von Mitgliedern.⁸⁵ Die Vereinigung benötigte für jedes Treffen 8–9 Brote, dazu auch noch Wein sowie die aus den vorgegebenen Beiträgen der Funktionäre (insgesamt etwa 350–450 Drachmen) finanzierten weiteren Mahlbestandteile. Dass diese Regelung auf dem Altar festgehalten wurde, gab dem Ganzen möglicherweise noch eine besondere sakrale Verbindlichkeit.

Die aus den frühchristlichen Texten bekannte Zusammenstellung von Brot und Wein ist im Kontext von Vereinigungen etwa auch in der Inschrift des Kollegiums für Aeskulap und Hygia aus Rom bekannt, die diese beiden Elemente als *sportulae* anführt (322; CIL VI 10234; 153 n. Chr.):

(Es wurde) auch (beschlossen), dass am 11. Mai, am Tag der Rosen am selben Ort *sportulae* bestehend aus Wein und Brot an alle verteilt werden, die anwesend sind, wie es zuvor beschlossen wurde unter der Bedingung, dass die Versammlung einstimmig genehmigt, dass an den zuvor genannten Tagen die *sportulae* jener, die zum Mahl nicht gekommen waren, bestehend aus Brot und Wein, verkauft und (die Erträge) unter den Anwesenden verteilt werden sollen, ausgenommen die jener, die in Übersee oder wegen ihrer Gesundheit auf Dauer verhindert sind.⁸⁶

Die Verteilung von Brot und Wein war – neben den in dieser Inschrift ausgeteilten Geldmengen – Teil des Motivationsprogramms zur Teilnahme an den Versammlungen dieser Vereinigung, die maximal 60 Mitglieder haben durfte. Offenbar brauchte es einen zusätzlichen Ansporn.⁸⁷

Dionysiasten brauchten neben Wein auch Brot für ihre Feiern, wie eine Inschrift aus Söke (2./1. Jhd. v. Chr., SEG 31 [1981] 983 = McCabe, Priene 209) zeigt. Ebenso auch eine Vereinigung von *Syndeipnoi*, die in ihrer Abrechnung Wein und Brot auflistet, das

⁸⁵ IPergamon 374,14–16: εἰς θυσίας τοῦ Σεβαστοῦ καὶ τῆς Ῥώμης * ρ, ἐκάστῳ ὕμνωδῷ * ιε ——— θεοῖς διπλᾶ * λ ———, οἶνον, ἄρτους τρεῖς

⁸⁶ CIL VI 10234,15–17: item V Id(us) Mai(as) die rosae eodem loco praesentib(us) dividerentur sportulae vinu et pane sicut diebus s(upra) s(criptis) ea condicione qua in conventu placuit universis ut diebus s(upra) s(criptis) ii qui ad epulandum non convenissent sportulae et pane et vinu eorum venirent et praesentibus divideretur excepto eorum qui trans mare erunt vel qui perpetua valetudine detinetur.

⁸⁷ Ähnlich war die Situation in einer Vereinigung aus Aquileia (CIL V 8251; 2. Jhd. n. Chr.), wo neben Brot und Wein auch Schinken sowie Geldbeträge verteilt wurden.

von Mitgliedern und Gästen verbraucht wurde (P.Tebt. 118; Ende 2. Jhd. v. Chr.).⁸⁸ Andere Mahlbestandteile werden nicht genannt, sind aber doch wahrscheinlich. „Brot und Wein“ steht m. E. für das Mahl an sich und gibt nicht die einzigen Bestandteile an.⁸⁹

Die Bedeutung von Brot und Wein lässt sich auch aus der Inschrift von Lanuvium erkennen, da in der Satzung als sonstige Mahlbestandteile nur noch vier Sardinen pro Person genannt sind (#310; CIL XIV 2112; 136 n. Chr.). Die Austeilung von Wein und Brot⁹⁰ war Ausdruck sozialer Verantwortung, die der Patron des Kollegiums öffentlich wahrnahm.⁹¹

Brot konnte aber auch Teil des Opfers sein, zumeist im Rahmen einer Theoxenie. Die Heroen der Vereinigung der Epikteta (#243; IG XII,3 330) erhalten als Opfer ...

was vom Opfertier für geweiht gehalten wird, und einen Kuchen, ein Brot, einen Ringkuchen und drei kleine Fische.⁹²

Nach der Theoxenie für die Heroen, die hier vorgesehen ist, würden die Opfergaben den Priestern zufallen.

Ebenfalls kultischen Charakter dürfte die Feier des Mitternachtsbrotes haben, die in einer dionysischen Vereinigung in Thessalonich begangen wurde (#50; IG X/2.1 259; 1. Jhd. n. Chr.). Es war möglicherweise eine Art Ritual, das die Mysteren während eines Mahles für die *θρήσαντες* begingen, deren Identität allerdings auch ungeklärt ist.⁹³ Dies könnte auf eine Art Totengedenken verweisen, da sich die Dionysiasen von Thessalonich u.a. zu den *Parentalia* und den *Rosalia* im Serapeion zusammenfanden, beides Tage, an denen der Verstorbenen gedacht wird.

3.3. Fleisch

Wenn wir nur die Angaben zu den Mählern in Vereinsinschriften und -papyri betrachten, kann der Eindruck entstehen, dass Fleisch nur selten Bestandteil ihrer Bankette war. Zugleich haben wir aber zahlreiche Belege, die zeigen, dass Tieropfer ein wichtiger Bestandteil des kultischen Lebens von vielen Vereinigungen waren, zumindest von jenen,

⁸⁸ Vgl. auch P.Tebt 177 und 224; KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl*, 55.

⁸⁹ Offen bleibt, wie diese Bestandteile finanziert wurden. Mahlplanrechnungen (s. den Beginn von 3.) lassen an einen gemeinschaftlichen Einkauf denken, freilich ist ebenso möglich, dass die Mitglieder individuell Zukost mitbrachten. Zu letzterem vgl. VÖSSING, *Herrenmahl*, 56, der davon ausgeht, dass darüber hinaus gehende Mahlbestandteile ausschließlich von den Mitgliedern selbst und nur für sich bzw. die eigene Tischgruppe mitgebracht wurden. Die Mitnahme von Mahlbestandteilen und ihre Einschränkung finden sich etwa in einer Regelung einer Dionysosvereinigung aus Smyrna, die u.a. untersagt, ein Ei mitzubringen (ISmyrna 728; ANNE-FRANÇOISE JACCOTTET, *Choisir Dionysos*, No.126).

⁹⁰ Beides waren Grundnahrungsmittel, die einen großen Teil des täglichen Kalorienbedarfs deckten.

⁹¹ BENDLIN, *Associations*, 268f.: „Oil, wine, bread, and sometimes even hot water were distributed among decurions, Augustales, *collegiati* and townspeople together with cash handouts, the latter a welcome extra income or a means to pay for the food at the *epulum*. They constituted social commodities of a highly symbolic value to those who distributed and received them. The distribution of oil by the *quinquennalis* in the bath prior to the *cena* and of wine and bread by the *magistri* at the dinner, as well as the reception of these social commodities by the association's *populus*, negotiated the *collegiati*'s social status in reflection of such a shared matrix of civic munificence.“

⁹² IG XII,3 330,189–191: τὰ τε ἐκ τοῦ ἱερείου νομιζόμενα ἱερὰ κ[α]ὶ ἐλλύταν καὶ ἄρτον καὶ πάρακα καὶ ὀψάρια τ[ρ]ί[α].

⁹³ IG X/2.1 259,12–14: ὁμύντων τῶν τε νῦν καὶ τῶν ἐσομένων μυστοῦν τὸν θεὸν καὶ τὰ ὀρ[κ]ία καὶ τὸ μεσανύκτιον αὐτοῦ τοῦ διαφυλάτειν τὴν ἐπάνοθε>ε>ν>οίκι>αν κατὰ τὴν δόσιν. Vgl. dazu KLOPPENBORG/ASCOUGH, *GRA I*, 352–356. Zusätzlich feierten die Dionysiasen ein Brotmahl (l.9).

die es sich leisten konnten. Dieses Fleisch wurde ebenso wie andere Opfergaben zweifellos von den Mitgliedern konsumiert, wobei Priester und Kultfunktionäre dabei zumeist bevorzugt wurden.

Die Bedeutung von Tieropfern für das gemeinsame Mahl zeigt sich unter anderem dann, wenn es um die Verteilung des Fleisches geht. *Orgeonen* aus Athen (#1; Agora 16:161) legten im 3. Jhd. v. Chr. in ihrem ψήφισμα fest, dass sie die Teile des Opfers bekommen sollten, das ihren Heroen dargebracht wurde: ein Ferkel und Teile von ausgewachsenen Tieren. Hier handelt es sich genauerhin um einen Opfertisch (τράπεζα), auf dem die Gaben zunächst der Gottheit präsentiert werden, um sie anschließend zu verteilen.

Die Verehrer des Men Tyrannos aus Laurion (#22; IG II² 1366), die sich als *Eranos* versammeln wollen, müssen u.a. einen rechten Schenkel der Gottheit geben. Die zuvor genannten Opfervorschriften erwähnen darüber hinaus auch ein Schulterstück, Kopf, Füße und Brust der Opfertiere. Zugleich wird dem Opfernden die Hälfte des Opfers zugeteilt, den Rest erhält der Priester. Ähnliches wird für den *Eranos* ebenfalls gegolten haben.

Die besondere Bedeutung der Eingeweide wird in der Satzung der Epikteta erkennbar (#243; IG XII,3 330). Eine Hälfte ist für die Priester des Heroenkults bestimmt, die andere für die übrigen Mitglieder dieser Familienvereinigung. Die Innereien wurden auf dem Altarfeuer gegrillt und hatten eine besondere sakrale Qualität.⁹⁴

Auf Delos hoben die Beryter Poseidoniasten hervor, dass ihr Sponsor ein opulentes Mahl gestiftet hatte (#224; IDelos 1520,15) und dieser den besten Platz bei den Zusammenkünften erhalten sollte (l.33–36). Darüber hinaus wird in der Inschrift auch festgelegt, wer den Ochsen für das Opfer für Apollon besorgen sollte und das aus dessen Opferung folgende Bankett organisieren musste (ll.69–80).⁹⁵

Anzuführen sind für den Verbrauch von Fleisch in Vereinigungen auch Funde von Unmengen an Tierknochen in Vereinshäusern. Entsprechendes wurde etwa im Haus der Dionysiasten von Pergamon gefunden, wo offenbar Rinder, Schweine und Vögel verzehrt wurden.⁹⁶ Schweinefleisch wird auch in der Regel der Heraklisten von Liopesi (#9; SEG 31 [1981] 122) genannt (ll.20). Die jeweils zwei Verantwortlichen für die Bereitstellung des Fleisches bzw. von Pasteten werden per Los für ein Jahr bestimmt (ll.31–33). Davon zu unterscheiden ist das Opfertier (ll.37f., s. unter 1.). Hinzu kommt die Stiftung von Schweinefleisch beim Eintritt von neuen Mitgliedern (ll.38f.).

Nach griechischer Praxis bestand der verbrannte Anteil am Opfer aus Knochen und Fett und war für den Verzehr ohnehin nicht geeignet. Die Götter waren mit dieser Gabe zufrieden. Eine Differenzierung liegt bei *Trapezomata* vor, bei denen ein Tisch für die Gottheit hergerichtet wurde, dessen Inhalt später verzehrt wurde. Wie weit die Gottheit hier oder bei einer Theoxenie als Mahlteilnehmer verstanden wurde, ist umstritten.⁹⁷

⁹⁴ Vgl. dazu VAN STRATEN, *Hiera Kala*, 131–133 mit Abb. 122.151–153; EKROTH, *Burnt*, 93–95.

⁹⁵ Auch die Vereinigung der Tyrenser beteiligte sich am öffentlichen Kult, diesmal in Puteoli, und wird wohl auch das Opferfleisch anschließend konsumiert haben (#317; OGIS 595).

⁹⁶ Vgl. WOLFGANG RADT, *Geschichte und Bauten einer antiken Metropole*, 197; SCHWARZER, *Vereinslokale*, 233; ausführlich bei ANGELA VON DEN DRIESCH, *Tierreste aus dem Podiensaal*, 309–313.

⁹⁷ Vgl. dazu LEONHARD/ECKHARDT, *Mahl V*, 1020–1022. Verwiesen wird dazu u.a. auf die Satzung des Familienvereins des Diomedon (SIG 1106 = LSCG 177; Kos, spätes 4./frühes 3. Jhd. v. Chr.), der im Zusammenhang einer Hochzeitsfeier festlegt, dass eine Liege für Herakles aufgestellt und auf seinen Tisch (τράπεζα τοῦ θεοῦ) Teile des Tieropfers gebracht werden; vgl. etwa JOHN FOTOPOULOS, *Food Offered to Idols in Roman*

Da nur einige Teile des Fleisches zum unmittelbaren Grillen geeignet waren (wie etwa die Innereien) und diese dann den am Altar Wirkenden, also Priestern und anderem Kultpersonal, zukamen, wurden die anderen Teile des Opfertieres gekocht. Das Kochen des Fleisches stellte eine gewisse Gleichheit zwischen den Kulteilnehmern her, da die verschiedenen Fleischqualitäten nicht mehr berücksichtigt wurden. Jedes Mitglied der Gemeinschaft erhielt aus demselben Topf, die Egalität in der Vereinigung bildete sich hier wenigstens in den Mahlzeiten ab. Die Verteilung der Portionen bildete dann aber doch auch oft die Hierarchien ab.⁹⁸

4. Die Verteilung von Mahlanteilen

Ist das Mahl zubereitet, muss es verteilt werden. Angesichts des grundsätzlich egalitären Charakters griechisch-römischer Vereinigungen, der in Spannung zu den aus der Gesellschaft herein getragenen Statusunterschieden und zu den vereinsinternen Hierarchien stand, verwundert nicht, dass es hier einen erhöhten Regelungsbedarf gab. Einige Beispiele zeigen dies im Folgenden.

In einer Athener Inschrift findet sich der seltene Fall dokumentiert, dass zwei Vereinigungen zusammenkamen und gemeinsam Opfer darbrachten (#1; Agora 16:161; Athen, frühes 3. Jhd. v. Chr.). Die Mitglieder beider Gruppen sollten gleichermaßen Anteil an den Portionen haben, wobei zusätzlich bestimmt wird, dass auch Angehörige etwas empfangen sollten. Der *Hestiator* wird zur Einhaltung eines festgelegten Verteilungsschlüssels verpflichtet (siehe oben). Entscheidendes Stichwort ist νέμω „verteilen“, wobei hinzu kommt, dass die ausschließlich männlichen Mitglieder der Vereinigung die Anteile der Frauen mit nach Hause nehmen sollen.⁹⁹ Frauen werden von Opfer, Altar und Blut ebenso ferngehalten wie vom anschließenden Mahl der *Orgeonen*, was im Wesentlichen den gesellschaftlichen Verhältnissen Athens in dieser Zeit entspricht.

Häufig wird in Satzungen festgehalten, dass nur jene Anteile am Mahl erhalten, die auch tatsächlich anwesend sind. Das dient zum einen dazu, die Mitglieder auch zur Teilnahme an den Feiern zu motivieren (was offenbar nötig war), zum anderen wird damit aber auch die gemeinschaftliche Identität gestärkt: Nur wenn das Mahl als Gemeinschaftsmahl funktioniert, besteht auch Gemeinschaft. Ein *Koinon* von Herosverehrern aus Athen (#6; IG II² 1339; 57/56 v. Chr.) belegte jene, die nicht anwesend waren, mit einer Strafe von drei Drachmen, wenn sie auswärts etwas Wichtigeres zu tun hatten, und sechs Drachmen, wenn sie in der Stadt waren und dennoch nicht kamen. Und es wird hinzugesetzt:

Sie sollen keinen Anteil empfangen.¹⁰⁰

Ebenfalls die gemeinsame Feier zweier Vereinigungen bespricht die Regelung der Bendisvereinigung von Piräus (#18; IG II² 1283; 240/239 v. Chr.). Darin ist u.a. von einem

Corinth, 175. JAMESON, *Theoxenia*, 56: „*Theoxenia* subsequent to sacrifice can be seen as the corresponding arrangements for securing the presence of the gods.“

⁹⁸ VÖSSING, *Herrenmahl*, 56f., weist darauf hin, dass bei einer größeren Zahl von Mitgliedern Gruppen von Klinien nötig waren, die Hierarchien und Statusunterschiede abbilden konnten. Das galt freilich m.E. nicht für jene Teile des Mahls, die ausgeteilt wurden.

⁹⁹ Die Diskussion über die Identität der verschiedenen Frauen ist bei KLOPPENBORG/ASCOUGH, *GRA I*, 84f. nachzulesen.

¹⁰⁰ IG II² 1339,12: καὶ μὴ λάβ[ω]σιν τὰ μέρη·

Frühstück die Rede, das die Piräer Gemeinschaft den Bendisanhängern und -anhängerinnen aus Asty zubereiten soll. Die gemeinsamen Opfer beruhen auf der Verehrung der thrakischen Gottheit Bendis und sind wohl Ausdruck der ethnischen Herkunft der Mitglieder dieser Gemeinschaften. Aber auch abseits der *Bendideia* wurde den Mitgliedern der Vereinigung aus Asty erlaubt, an den Opfern für Bendis zu anderen Gelegenheiten teilzunehmen, die in Piräus durchgeführt wurden. In diesem Kontext wird schließlich auch festgehalten, dass die Gäste ...

... auf Lebenszeit Portionen erhalten, ohne Beitragsleistung.¹⁰¹

Die Gastfreundschaft stellt eine Ausnahme dar und hat ihren Grund in der ethnischen Herkunft der Vereinsmitglieder. Ethnisch orientierte Vereinigungen waren auch sonst eher dazu geneigt, engere Kontakte untereinander zu halten.¹⁰²

Auch Epiktetas Regelung (#243; IG XII,3 330) gibt Vorgaben für die Verteilung des Opferfleisches und der anderen Mahlanteile in ihrer Familienvereinigung. Beides wurde, allerdings nicht zu gleichen Teilen, auf Priester, Kultfunktionäre und die restlichen Mitglieder verteilt, wobei die leitenden Amtsträger im Verhältnis den größeren Teil erhielten (Il.194–198).¹⁰³

In der Satzung der Iobakchen (#7; IG II² 1368) sind die Anteile am Opfer für Priester, die Leiter der Vereinigung und die Teilnehmer am Mythosspiel reserviert, offenbar als eine Art mimetisches Mahl, das den Tod des Dionysos nachvollzieht. Auffallend ist, dass zwar von Stiftungen von Wein die Rede ist, die Probleme der Verteilung bei Mählern trotz zahlreicher disziplinärer Schwierigkeiten unter den Iobakchen aber nicht angesprochen werden. Einzig die Verteilung von Wein bei Begräbnissen wird eingeschränkt auf jene, die auch tatsächlich anwesend sind (Il.162f.).

Die Verteilung von Portionen war auch eine Möglichkeit, Amtsträger, Patrone und Sponsoren zu belohnen bzw. zu ehren. Bei den Verehrern und Verehrerinnen von Aeskulap und Hygia in Rom (#322; CIL VI 10234; 153 n. Chr.) erhielten Funktionäre ihrem Status entsprechende Mengen an Wein (s. unter 3.1).¹⁰⁴ Eine Vereinigung von Bauern in Psenamosis im Nildelta (#287; IDelta I 446; 67/64 v. Chr.) ehrte ihren Sponsor Paris, indem sie ihm eine doppelte Portion zusagte (διπλᾶ μέρη). Selbst wenn er nicht anwesend war, womit offenbar zu rechnen war, sollte sie ihm zugesandt werden. In einem Brief an seinen Vater erklärt der Verfasser Ptolemaios, dass er als Verantwortlicher für die Besorgung von Holz für die Sarapisvereinigung einen doppelten Anteil an den Mählern erhalten würde (διπλᾶ μέρη; P.Mich VIII 511; 1. Hälfte 3. Jhd. n. Chr., Memphis/Arsinoe?). Zugleich könne er mit der Stiftung von Brennmaterial die Eintrittsgebühr sparen, nur müsste ihm sein Vater das Holz schicken.

Die Verteilung von Mahlanteilen gibt uns vielleicht auch einen Einblick in den tatsächlichen Ablauf des Essens. Anscheinend war es in Vereinigungen wichtig, dass niemand mehr erhielt als für ihn vorgesehen war, wobei durch Funktion und Ansehen begründete Unterschiede nicht als Ungerechtigkeit verstanden wurden. Möglicherweise

¹⁰¹ IG II² 1283,26f.: κ[αὶ λαμβάνειν καὶ μὴ τελοῦντας τὴν φορὰν διὰ] βίου τὸ μέρ[ος].

¹⁰² Vgl. dazu ASCOUGH, *Associations*, 93–100.

¹⁰³ Die Verteilung betraf übrigens auch Kredite aus den Überschüssen der Stiftung, die nicht für die Feiern verwendet wurden (Il.146–153).

¹⁰⁴ Die Inschrift von Lanuvium (#310; CIL XIV 2112) bestimmt, dass der *quinquennalis* einen doppelten Anteil empfangen sollte, doch betraf das nicht das Mahl, sondern die Geldausteilung.

wurden die Speisen nicht von großen Platten genommen, die auf kleinen Tischen vor den Klinen standen, sondern die Portionen wurden auf Tellern ausgeteilt.¹⁰⁵ Auch die Austeilung von Wein durch Diener musste entsprechend geregelt sein.

Bei der Austeilung von Mahlportionen ist auffällig, dass entsprechende Regelungen relativ selten waren und dann auch nicht besonders detailliert ausfielen. Probleme konnten in solchen Fällen wohl auftauchen, zugleich war aber gerade das Mahl jene Gelegenheit, bei der die egalitäre Grunddisposition wenigstens in der Theorie vollzogen werden konnte. Die gerechte (nicht gleiche!) Austeilung von Mahlanteilen, die selbstverständlich die Bevorzugung von Kultfunktionären, Amtsträgern, Patronen und Sponsoren einschloss, war die Realisierung des Gemeinschaftsgedankens einer Vereinigung, wenngleich die Realität – das zeigt die Notwendigkeit von Bestimmungen zur Verteilung aber auch zum guten Benehmen – durchaus davon abwich.

5. Gemeinschaftsmähler von Christusgläubigen

Vor diesem Hintergrund sollen abschließend noch einige Überlegungen zum frühchristlichen Mahl angeschlossen werden, die Anregungen aus dem Leben antiker Vereinigungen aufgreifen. Dabei ist hier nicht vorausgesetzt, dass es *eine* Gestalt frühchristlicher Mähler gab, vielmehr wird ausgehend von der Praxis griechisch-römischer Vereinigungen nach Bezügen in einzelnen frühchristlichen Texten gefragt. Mahlelemente, Verteilung und die hohe Bedeutung von Opfern wird hier besonders in den Fokus genommen.

5.1. Die Elemente

Die wenigsten Vereinigungen zählen die Bestandteile ihrer Mähler auf. Am ehesten findet sich dies in den zufällig erhaltenen Abrechnungen, in Satzungen sind lediglich zentrale Bestandteile des Opfers und des Mahls genannt. Brot und Wein konnten so einerseits durchaus für das gesamte reichhaltigere Mahl stehen, zugleich war das Fehlen von Brot trotz anderer Mahlelemente selbstverständlich kein Hinweis darauf, dass Brot nicht gegessen wurde. Für das frühchristliche Gemeinschaftsbankett würde das bedeuten, dass wir kaum davon ausgehen dürfen, dass Brot und Wein tatsächlich die einzigen Mahlbestandteile waren. Die Diskussion um Götzenopferfleisch (1Kor 8–10) oder die Erwähnung von Gemüse (Röm 14,2) verweist ausdrücklich auf weitere Elemente des Mahles. Die Zukost war abhängig von den finanziellen Verhältnissen der Mitglieder und ihrer theologischen Ausrichtung, eine Eucharistie ohne Sättigungscharakter war aber eine spätere Entwicklung, die mit der Trennung von Eucharistie und Agape zusammenfällt. Hätten die frühchristlichen Gemeinden tatsächlich nur Brot und Wein als Mahlelemente gehabt, hätte dies gerade nicht zur Attraktivität der Gemeinden beigetragen und wäre wohl auch in antichristlicher Polemik thematisiert worden.¹⁰⁶

Die frühchristliche Diskussion über das Essen von Fleisch, das gerade im Kontext von Vereinsmählern wichtig war, hatte dementsprechend zwei Wurzeln: Zum einen hatten die Gemeinden kein Tieropfer, das als „natürliche“ Fleischressource zur Verfügung

¹⁰⁵ Das Mosaik von Duar-ech-Chott (s. den vorletzten Absatz von 2.) ließe sich dahingehend möglicherweise auswerten: Die Teilnehmer haben Teller vor sich auf den Tischen, Diener bringen ihnen Speisen.

¹⁰⁶ In der Tat gibt es keine pagane Polemik gegen die christliche Mahlfeier jenseits jener Vorwürfe, die sich auf fiktive Handlungen beziehen (Kannibalismus).

stand. Zum anderen hatten manche Christusgläubige Vorbehalte gegenüber Fleisch, das auf dem Markt gekauft wurde, weil es als den Göttern geweiht zumindest verdächtig war. Aber es gab auch andere Möglichkeiten, das Mahl „aufzufetten“: Fleisch aus eigener Schlachtung oder aus der Jagd konnte herangezogen werden¹⁰⁷, außerdem waren Fisch, Kuchen, Obst und Gemüse etc. ebenso möglich. Die Möglichkeit, dass dies auch zu unterschiedlichen Speisezusammenstellungen an den Tischgruppen führen konnte, ist nicht von der Hand zu weisen.¹⁰⁸

5.2. Die Verteilung

Selten aber doch bestand in Vereinigungen der Bedarf nach konkreten Vorgaben für die Verteilung jener Mahlanteile, die gemeinschaftlich organisiert worden waren: Teile des Opfers, weitere Speisen sowie Brot und Wein begegnen in diesem Kontext gehäuft. So weit wir sehen, war die Bevorzugung einzelner Mitglieder aufgrund ihrer Verdienste bzw. ihres Ansehens durchaus möglich, freilich unter der Maßgabe, dass auch die anderen nicht zu kurz kamen. Dazu kam, dass einzelne Amtsträger mit der Finanzierung, Vorbereitung und Verteilung des Mahles beauftragt waren.

Das Problem der ungleichen Verteilung, das sich im frühen Christentum im Blick auf die Mahlgemeinschaft offenbar ergab, lässt sich möglicherweise auch vor diesem Hintergrund gut verstehen. Einige ihrer Mitglieder hatten einen höheren gesellschaftlichen Status, finanzierten die Mähler bzw. einzelne Bestandteile oder waren Gastgeber der Gemeinde in ihrem Haus. Aus der Perspektive griechisch-römischer Vereinigungen hätten sie jedes Recht gehabt, bessere und größere Portionen zu bekommen. Wurden (darüber hinaus) Mahlbestandteile mitgebracht, aber nur von einzelnen Tischgruppen und nicht der gesamten Gemeinde geteilt, war ebenfalls eine Ungleichheit recht wahrscheinlich.¹⁰⁹

Im Blick auf die Präsenz der Mahlteilnehmer entspricht die paulinische Mahnung, dass die Teilnahme am Mahl auch Anteilhabe an Christus bedeutet (1Kor 10,17), Klauseln in Vereinssatzungen, wonach nur die Anwesenden auch Anteile am Mahl erhalten. Sicherlich wollte Paulus nicht primär die Anwesenheit bei den Gemeindeversammlungen stärken – das ist ein späteres Problem (Hebr 10,25) – allerdings steckt dieselbe Grundidee dahinter: Das gemeinsame kultische Mahl zu teilen, bindet die Gemeinschaft eng zusammen, und umgekehrt bedeutet das Nicht-Teilen Trennung und Verlust von Gemeinschaft. Sich auf ein ἴδιον δεῖπνον zu beschränken und nicht danach zu fragen, wann und was die anderen Gemeinschaftsmitglieder speisen, und dabei das gemeinsame kultische Mahl zu missachten, widerspricht dem Grundprinzip des Gemeinschaftsmahls an sich. Paulus ist aber gerade dieser Gemeinschaftsaspekt besonders wichtig. Denn die Weigerung, am *kultischen Mahl* ἐν κοινῳία teilzunehmen, ist einer Verweigerung des Kultes an sich gleichzustellen.¹¹⁰

¹⁰⁷ Hinzu kommt auch die Möglichkeit, Fleisch vom Schlachter der jüdischen Gemeinschaft vor Ort zu beziehen.

¹⁰⁸ Vgl. dazu VÖSSING, *Herrenmahl*, 63.

¹⁰⁹ Einzubeziehen wäre hier möglicherweise auch noch der Einfluss der Sitzordnung (vgl. VÖSSING, *Herrenmahl*, 58f.). Die Aufteilung von Tischgruppen in einer frühchristlichen Hausgemeinde muss, sollte diese eine gewisse Größe überschritten haben, von selbst zu zahlreichen logistischen Problemen geführt haben, die auch eine soziale Sprengkraft hatten.

¹¹⁰ Zur Frage, ob die Teilnehmer einer frühchristlichen Gemeindeversammlung am Mahl zu Tisch lagen oder saßen, sei auf 1Kor 14,30 verwiesen: Paulus geht dort vom Sitzen in der Gemeindeversammlung aus.

5.3. Christliche Mähler waren kultische Mähler

Paulus geht selbstverständlich davon aus, dass sowohl ein christliches Mahl als auch ein paganes Mahl kultische Konnotationen enthält (1Kor 10,21):

Ihr könnt nicht des Herrn Kelch trinken und der Dämonen Kelch; ihr könnt nicht am Tisch des Herrn teilnehmen und am Tisch der Dämonen.

Mähler in griechisch-römischen Vereinigungen, die in einer gewissen Weise mehr oder weniger kultisch eingebettet waren, schenken in *dem* Sinn Gemeinschaft mit der Gottheit, dass diese das Mahl gibt, indem sie das Opferfleisch überlässt oder als Gast an einem eigenen Tisch mitfeiert. Für das frühe Christentum scheint klar zu sein, dass allein schon die Bezeichnung des Mahls als κυριακὸν δεῖπνον (1Kor 11,20) dieses als kultisches Mahl qualifiziert. In Did 10,3 findet sich die dementsprechende Bezeichnung als πνευματικὴ τροφή καὶ ποτόν. Die frühchristliche Religiosität, ihr Kult, vollzog sich am Tisch, und zwar nicht nur durch Essen und Trinken, sondern auch durch Lesungen, Hymnen und Lehre.¹¹¹

Eine frühe Trennung eines kultisch konnotierten eucharistischen Mahles von einem sättigenden Agapemahl ist auch im Blick auf die Vereinsmähler nicht wahrscheinlich.¹¹² Auch wenn es einen klaren und selbstverständlichen Ablauf gab – zuerst das Opfer, dann das Mahl – so waren die beiden Teile doch sehr eng verbunden. Zudem war das Bankett umgeben von und eingebettet in kultische Rituale wie etwa Libationen. Fleisch und andere Mahlbestandteile waren teilweise Elemente des Opfers. Wenn tatsächlich jede Vereinigung in der griechisch-römischen Welt ihre Feiern mit blutigen oder unblutigen Opfern begann, ist es m.E. durchaus wahrscheinlich, dass auch die Christusgläubigen nicht anders verfahren. Bei Paulus gibt es einige Hinweise darauf, wenn er vom θυσιαστήριον schreibt (1Kor 9,13; 10,18). In 1Kor 10,16–21 konstruiert er eine Parallelität zwischen Israel, das vom Altar im Jerusalemer Tempel isst, den Völkern, die Götzenopferfleisch essen, und den Christusgläubigen, die das Blut Christi trinken und den Leib Christi essen. Das kann als Hinweis darauf gelesen werden, dass Wein und Brot als Opfergaben der Gemeinde verstanden wurden. Die Didache verwendet später für die Eucharistie den Ausdruck θυσία (Did 14,1–3).¹¹³ Jeder Hinweis auf den Sühnetod Christi fehlt hier, denn das Opfer sind die Gaben selbst, die die Glaubenden bringen. Bei Justin findet sich das noch verstärkt, wenn er bezüglich einer Passage aus Mal 1,10f. festhält (Dial 41,3):

Er spricht von jenen Heiden, nämlich uns, die an jedem Ort ihm Opfer darbringen, das ist das Brot der Eucharistie und gleichermaßen der Trank der Eucharistie.¹¹⁴

Wenn das Mahl tatsächlich Teil der kultischen Feier war, zu der auch die in 1Kor 14,30 genannten „Offenbarungen“ gehörten, dann saßen Christusgläubige in paulinischen Gemeinden beim Mahl; vgl. dazu zuletzt ANNETTE WEISSENRIEDER, *Contested Space in 1 Corinthians 11:17–33 and 14:30*, 59–107.

¹¹¹ Vgl. dazu SMITH, *Symposium*, 201.

¹¹² Vgl. etwa SMITH, *Symposium*, 178f.

¹¹³ Vgl. zuletzt ANDREW MCGOWAN, „Eucharist and Sacrifice“, 191–206: „‘Sacrifice’ here seems then to define the character of the meal and the community as sacred to one another“ (197).

¹¹⁴ Dial 41,3: περί δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ’ ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσίων, τοῦτ’ ἐστὶ τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, προλέγει τότε. Vgl. etwa auch ConstAp 2,57,59; 7,30; 8,47. In 1Clem 44,4 ist zwar nicht von θυσία die Rede, aber in ähnlichem Kontext von δῶρα, die dargebracht werden.

Christusgläubige verstanden ihre Gaben also durchaus auch als Opfer, wenigstens Brot und Wein, vielleicht auch andere Elemente. Das lässt ihre Feiern kultischen Mählern in Vereinigungen doch sehr nahe kommen. Essen und Trinken, Gebet und Gesang, die Besinnung auf den Mythos und das ihr eigenes Essen und Trinken begründende letzte Mahl Jesu – die Vereinigung der Christusgläubigen feierte ihr kultisches Mahl wie andere Vereinigungen: Typisch in Grundstruktur und den wesentlichen Elementen, individuell in Deutung und Ausgestaltung.

Bibliographie

- ALIKIN, VALERIY A., *The Earliest History of the Christian Gathering. Origin, Development and Content of the Christian Gathering in the First to Third Centuries* (SVigChr 102), Leiden/Boston 2010.
- ARNAOUTOGLU, ILIAS N., *Thusias heneka kai sunousias. Private Religious Associations in Hellenistic Athens, Yearbook of the Research Centre for the History of Greek Law 37 Suppl. 4*, Athens 2003.
- ASCOUGH, RICHARD S., Of Memories and Meals: Greco-Roman Associations and the Early Jesus-Group at Thessalonikē, in: LAURA NASRALLAH/CHARALAMBOS BAKIRTZIS/STEVEN J. FRIESEN (eds.), *From Roman to Early Christian Thessalonikē* (HThS 64), Cambridge 2010, 49–72.
- *Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians* (WUNT 2. Reihe 161), Tübingen 2003.
- Social and Political Characteristics of Greco-Roman Association Meals, in: DENNIS SMITH/HAL TAUSSIG (eds.), *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*, New York 2012, 59–72.
- The Apostolic Decree of Acts and Greco-Roman Associations: Eating in the Shadow of the Roman Empire, in: MARKUS ÖHLER (ed.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen 2011, 297–316.
- ASCOUGH, RICHARD S./HARLAND, PHILIP A./KLOPPENBORG, JOHN S., *Associations in the Greco-Roman World. A Sourcebook*, Waco 2012.
- BLANCK, HORST, *Ein spätantikes Gastmahl. Das Mosaik von Duar-Ech-Chott* (MDAI(R) 88), 1981, 329–344.
- BENDLIN, ANDREAS, Associations, Funerals, Sociality, and Roman Law: The collegium of Diana and Antinous in Lanuvium (CIL 14.2112) Reconsidered, in: MARKUS ÖHLER, *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen 2011, 207–296.
- BOLLMANN, BEATE, *Römische Vereinshäuser. Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kult- und Augustalen-Kollegien in Italien*, Mainz 1998.
- BREHM, OLIVER, *Hellenistische und kaiserzeitliche Weihreliefs aus dem nördlichen Mysien. Ikonographie und Typologie einer Denkmälergruppe und ihre Bedeutung für die Religionsgeschichte einer antiken Landschaft*, Diss. Münster 1996.
- CATTO, STEPHEN K., *Reconstructing the First-Century Synagogue. A Critical Analysis of Current Research*, Library of New Testament Studies 363, London/New York 2007.
- CLAUSSEN, CARSTEN, *Versammlung, Gemeinde, Synagoge. Das hellenistisch-jüdische Umfeld der frühchristlichen Gemeinden* (StUNT 27), Göttingen 2002.
- DONAHUE, JOHN F., *The Roman Community at Table During the Principate*, Ann Arbor 2004.
- DOW, STERLING/GILL, DAVID H., *The Greek Cult Table* (AJA 69), 1965, 103–114.
- EBEL, EVA, „... damit wir ungestört und heiter an den Festtagen speisen können.“ Die gemeinsamen Mähler in griechisch-römischen Vereinen, in: JUDITH HARTENSTEIN/SILKE PETERSEN/ANGELA STANDHARTINGER (eds.), *„Eine gewöhnliche und harmlose Speise“? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen*, Gütersloh 2008, 34–56.
- *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine* (WUNT 2. Reihe 178), Tübingen 2004, 82–85.
- EKROTH, GUNNEL, Burnt, Cooked or Raw? Divine and Human Culinary Desires at Greek Animal Sacrifice, in: EFTYCHIA STAVRIANOPOULOU/AXEL MICHAELS/CLAUS AMBOS (eds.), *Transformations in Sacrificial Practices. From Antiquity to Modern Times*, Berlin 2008, 87–111.

- *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, *Kernos Suppl.* 12, Liege 2002.
- ESTIENNE, SYLVIA/GILLES, NATHALIE, *Banquets de collèges et des associations*, in: VASSILIS LAMBRINOUDAKIS/ JEAN BALTZ (eds.), *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum II. Purification, initiation, heroization, apotheosis, banquet dance, music, cult images*, Los Angeles: J. Paul Getty Museum 2004, 282–284 (=ThesCRA).
- FOTOPOULOS, JOHN, *Food Offered to Idols in Roman Corinth. A Social-Rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8:1–11:1* (WUNT 2. Reihe 151), Tübingen 2003.
- GILL, DAVID H., *Greek Cult Tables*, New York/London 1991.
- *Trapezomata: A Neglected Aspect of Greek Sacrifice* (HThR 67), 1974, 117–137.
- GUTSFELD, ANDREAS, *Das Kollegium bei Tisch. Überlegungen zum Beitrag der Bankette zur sozialen Kohäsion in paganen Vereinen der frühen Kaiserzeit*, in: MARKUS ÖHLER (ed.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen 2011, 161–183.
- HARLAND, PHILIP A., *Associations, Synagogues, and Congregations. Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society*, Minneapolis 2003.
- *Dynamics of Identity in the World of the Early Christians. Associations, Judeans, and Cultural Minorities*, New York/London 2009.
- „These People Are ... Men Eaters”. *Banquets of the Anti-Associations and Perceptions of Minority Cultural Groups*, in: ZEB A. CROOK/PHILIP A. HARLAND (eds.), *Identity and Interaction in the Ancient Mediterranean: Jews, Christians and Others. Essays in Honour of Stephen G. Wilson*, Sheffield 2007, 56–75.
- JACCOTTET, ANNE-FRANÇOISE, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme, II: Documents*, Kilchberg 2003.
- JAMESON, MICHAEL H., *Theoxenia*, in: ROBIN HÄGG (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the second international seminar on Ancient Greek Cult* (SUSIA 8/XIII), Stockholm 1994, 35–57.
- KAIZER, TED, *The Religious Life of Palmyra. A Study of the Social Patterns of Worship in the Roman Period* (OeO 4), Stuttgart 2002.
- KEARNS, EMILY, „Cakes in Greek Sacrifice Regulations”, in: ROBIN HÄGG (ed.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the second international seminar on Ancient Greek Cult* (SUSIA 8/XIII), Stockholm 1994, 65–70.
- KLAUCK, HANS-JOSEF, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums 1: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube* (KStTh 9,1), Stuttgart 1995.
- KLINGHARDT, MATTHIAS, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen 1996.
- KLOPPENBORG, JOHN S., *Collegia and Thiasoi. Issues in Function, Taxonomy and Membership*, in: JOHN S. KLOPPENBORG/STEVEN G. WILSON (eds.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, London 1996, 16–30.
- KLOPPENBORG, JOHN S./ASCOUGH, RICHARD S., *Greco-Roman Associations: Texts, Translations, and Commentary, I: Attica, Central Greece, Macedonia, Thrace* (BZNW 181), Berlin/New York 2011 (= GRA I).
- KLOPPENBORG, JOHN S./HATCH, EDWIN, *Churches and Collegia*, in: BRADLEY H. MCLEAN (ed.), *Origins and Method. Towards a New Understanding of Judaism and Christianity. Essays in Honour of John C. Hurd* (JSNT.S 86), Sheffield 1993, 212–238.
- LANE, EUGENE N., *Corpus Monumentorum Religionis Dei Menis, I: The Monuments and Inscriptions*, EPRO 19, Leiden 1971, Tafeln VIII–X; Band II: *Interpretations and Testimonia*, Leiden 1976 (=CMRDM).
- LEONHARD, CLEMENS/ECKHARDT, BENEDIKT, *Mahl V (Kultmahl)*, RAC 23 (2010), 1012–1105.
- LEONHARDT, JUTTA, *Jewish Worship in Philo of Alexandria* (TSAJ 84), Tübingen 2001.
- LIU, JINYU, *Collegia Centonariorum. The Guilds of Textile Dealers in the Roman West*, *Columbia Studies in the Classical Tradition* 34, Leiden/Boston 2009.
- LUPU, ERAN, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents* (NGSL), (RGRW 152), Leiden/Boston 2005.
- MCGOWAN, ANDREW, „Eucharist and Sacrifice: Cultic Tradition and Transformation in Early Christian Ritual Meals”, in: MATTHIAS KLINGHARDT/HAL TAUSSIG (eds.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum* (TANZ 56), Tübingen 2012, 191–206.
- MIKALSON, JON D., *Religion in Hellenistic Athens, Hellenistic Culture and Society* 29, Berkeley 1998.

- MILLER, STUART S., Priests, Purities, and the Jews of Galilee, in: JÜRGEN ZANGENBERG/ HAROLD W. ATTRIDGE/ DALE B. MARTIN (eds.), *Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee* (WUNT 210), Tübingen 2007, 375–402.
- ÖHLER, MARKUS, Das Aposteldekret als Dokument ethnischer Identität im Spiegel antiker Vereinigungen, in: MARKUS ÖHLER (ed.), *Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung* (WUNT 280), Tübingen 2011, 341–382.
- POLAND, FRANZ, *Geschichte des griechischen Vereinswesens, Preisschriften gekrönt und hrsg. von der Fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft zu Leipzig, Nr. XXIII der historisch-nationalökonomischen Sektion, XXX-VIII*, Leipzig 1909.
- RADT, WOLFGANG, *Geschichte und Bauten einer antiken Metropole*, Darmstadt 1999.
- RHODE, DOROTHEA, *Zwischen Individuum und Stadtgemeinde. Die Integration von collegia in Hafenstädten, Studien zur Alten Geschichte*, Mainz 2012.
- SASSU, RITA, *Santuari in Grecia*, Thiasos 1 (2012), 28–30.
- RUNESSON, ANDERS, *The Origins of the Synagogue. A Socio-Historical Study* (CB.NT 37), Stockholm 2001, 446–450.
- RUTGERS, LEONARD VICTOR, Incense Shovels at Sepphoris?, in: ERIC M. MEYERS (ed.), *Galilee through the Centuries. Confluence of Cultures*, Winona Lake 1999, 177–198: 196.
- SCHWARZER, HOLGER, *Das Gebäude mit dem Podiensaal in der Stadtgrabung von Pergamon. Studien zu sakralen Banketträumen mit Liegepodien in der Antike, Altertümer von Pergamon XV/4*, Berlin/New York 2008.
- *Die Bukoloi in Pergamon*, *Hephaistos* 24 (2006), 153–167.
- Vereinslokale im hellenistischen und römischen Pergamon, in: ULRIKE EGELHAAF-GAISER/ALFRED SCHÄFER (eds.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike* (STAA 13), Tübingen 2002, 221–260.
- SLATER, WILLIAM J., *Handouts at Dinner*, *Phoenix* 54 (2000), 107–122.
- SMITH, DENNIS E., *From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis 2003.
- SOKOŁOWSKI, FRANCISZEK, *Lois sacrées de l'Asie Mineure*, Paris 1955, 167–170.
- *Lois sacrées des cités Grecques*, Paris 1969, 307–313.
- STEIN, HANS JOACHIM, *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung* (WUNT II 255), Tübingen 2008.
- TAUSSIG, HAL, *In the Beginning Was the Meal. Social Experimentation and Early Christianity*, Minneapolis 2009.
- TRÜMPER, MONIKA, *Das Sanktuarium des „Établissement des Poseidonias de Bérýtos“ in Delos. Zur Baugeschichte eines griechischen Vereinsheiligtums*, *BCH* 126 (2002), 265–330.
- VAN STRATEN, FOLKERT T., *Hiera Kala. Images of Sacrifice in Archaic and Classical Greece* (RGRW 127), Leiden/New York/Köln 1995.
- VON DEN DRIESCH, ANGELA, Tierreste aus dem Podiensaal, in: HOLGER SCHWARZER (ed.), *Das Gebäude mit dem Podiensaal in der Stadtgrabung von Pergamon. Studien zu sakralen Banketträumen mit Liegepodien in der Antike, Altertümer von Pergamon XV/4*, Berlin/New York 2008, 309–313.
- VÖSSING, KONRAD, *Das „Herrenmahl“ und 1 Cor. 11 im Kontext antiker Gemeinschaftsmähler*, *JAC* 54 (2011), 41–72.
- WEISSENRIEDER, ANNETTE, Contested Space in 1 Corinthians 11:17–33 and 14:30. Sitting or Reclining in Ancient Houses, in: Associations and in the Space of ekklesia, in: DAVID L. BALCH/ANNETTE WEISSENRIEDER, *Contested Spaces. Houses and Temples in Roman Antiquity and the New Testament* (WUNT 285), Tübingen 2012, 59–107.
- WITTENBURG, ANDREAS, *Il Testamento di Epikteta*, Università degli Studi di Trieste. Dipartimento di Scienze dell' Antichità 4, Triest 1990.