

Häussling. Sie befassen sich mit der rechten Häufigkeit der Eucharistiefeyer. Kevin Seasoltz schreibt dann über die Implikationen, welche gewisse heutige Auffassungen von und praktische Einstellungen zu Meßfeier und Sakramentsempfang für die Spiritualität haben.

Dann folgen einige Aufsätze, die sich mit praktischen und pastoralen Fragen befassen. Joan Llopis und Hein Schaeffer reflektieren auf die Verwendung der Messe zur Hervorhebung von öffentlichen Ereignissen bzw. über ihre Übertragung im Fernsehen. Enrique Dussel handelt über die Frage, wie die eucharistische Praxis sich zu Problemen der wirtschaftlichen Güterverteilung und der sozialen Gerechtigkeit verhält, oder auch, auf welche Weise es versäumt wird, dieses Verhältnis wahrzunehmen.

Es gibt auch andere Formen der Glaubensfeier, die in enger Beziehung mit der eucharistischen Praxis stehen. Einige davon kommen in den nächsten beiden Aufsätzen zur Sprache. Josep Camps schreibt über Liturgiefiern, die

besser auf Leben und Glauben einer Gemeinde oder einer Gruppe abgestimmt sein können als die Messe. Diann Neu beschreibt die Formen liturgischer Feiern, die unter Frauen Gestalt annehmen, sobald sie sich der Spannung zwischen ihrem neuen Selbstbewußtsein als getaufte Christen einerseits und den offiziellen Verhaltensweisen der Männer in den Kirchenleitungen gegenüber der Identität von Frauen, gegenüber ihrem kirchlichen Dienst und gegenüber deren Darstellung in der eucharistischen Praxis ausgesetzt sehen.

Schließlich bietet einer der beiden Herausgeber, David Power, noch einige Überlegungen an. Diese gründen sich auf die anderen Beiträge und bemühen sich, den genauen Stellenwert der theologischen Fragen zu klären, die christlichen Gemeinden helfen können, eine angemessene Praxis gemeinsamen Gottesdienstes, besonders aber der Eucharistiefeyer zu entwickeln.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Einführende Beiträge

Elisabeth Schüssler Fiorenza

Tischgemeinschaft und Feier der Eucharistie

Die Korrelation zwischen biblischen Texten und zeitgenössischer christlicher Erfahrung und Kirche stellt ein ständiges Problem der Theologie dar. Das Abdanken der biblischen Theologie als Heilsgeschichte oder kerygmatische Theologie im letzten Jahrzehnt etwa hat die Situation, die durch miteinander konkurrierende Interpretationsparadigmen charakterisiert ist, noch verschlimmert. Das «Mikroskop» der neutestamentlichen Wissenschaft hat seinen Brennpunkt von kerygmatischen oder heilsgeschichtlichen theologischen Auslegungen auf eine Anzahl ver-

schiedener Formen und Gemeinsamkeiten im ersten Jahrhundert verschoben. «Das Neue Testament ist kein auf einer Rodelbahn gefrorener augenblicklicher Ruf zur Entscheidung, sondern ein Wassertropfen voll von lebenden Geschöpfen, die gegenseitig ihr Verhalten beeinflussen.»¹

I. Hermeneutische Überlegungen²

Ein solches Verständnis des Neuen Testaments als ein dynamisches Modell historischer Interaktion und Vielgestaltigkeit regt die historische Vorstellungskraft sowohl der Wissenschaftler als auch des Kirchenvolkes an. Doch nur zu oft zerbricht dieses Verständnis, wo es um die Korrelation zwischen der Welt der biblischen Texte und unseren eigenen heutigen Bedeutungs-«Welten» geht. Wie kommen wir dazu, an den Bibeltext, der eine solche Frage gar nicht kennt, eine Frage wie die gegenwärtig umgehende zu stellen: «Kann man die Eucharistie jederzeit feiern?» Wie lernt man, eine solche Frage kritisch zu sondieren, ohne die Welt des Bibeltextes zu «entstellen» und sie in selbstgemachte Antwort-

ten zu pressen? Wie schafft man es, herauszufinden, welche von diesen «lebenden Formen» und «lebenden Geschöpfen» des Wassertropfens lebensfördernd und lebenerhaltend sind und welche davon zerstörende Träger von Krankheit und Tod?

Während die hermeneutische Diskussion die dialogische Wechselbeziehung zwischen der «Welt des Textes» und denen, die heutzutage diesen Text lesen und interpretieren, erforscht hat, hat sie nicht hinreichend über die Frage nachgedacht, wie zwischen Text und Text zu unterscheiden ist. Jedesmal wenn diese Frage auftaucht, greifen die Exegeten wie üblich auf das «doktrinale» Schema des offenbaren Wesentlichen zurück, das aus seinen historisch akzidentellen und kulturell eingegrenzten Formulierungen herausdestilliert werden kann. Während das hermeneutische Paradigma eine «Hermeneutik der Vermutung» hinsichtlich des zeitgenössischen Interpretieren gestattet, entwickelt es keine solche Hermeneutik des Verdachts im Hinblick auf die Texte.

Eine «kritische Hermeneutik der Befreiung» betont, daß eine solche «Hermeneutik der Vermutung» im Hinblick sowohl auf die zeitgenössischen Interpretationen als auch auf die Bibeltexte zur Geltung kommen und öffentlich bewußt werden muß. Ihr Ziel ist nicht die Eliminierung oder Verheimlichung solcher Voraussetzungen und Formen des Vorverständnisses, sondern ihre bewußte und offene Untersuchung. Weder die Bibeltexte noch ihre heutigen Leser sind abstrakte und isolierte Wesenheiten. Sie hängen zusammen mit sozialen Strukturen und politischen Interessen ihrer jeweiligen Zeiten und Gesellschaften. Die dialogische Spirale der Interpretation muß anerkennen, daß sie kein Selbstzweck ist, sondern bestimmten strukturell-institutionellen Interessen dient. Die «Option zugunsten der Unterdrückten» als bewußt gewähltes Vorverständnis für die Interpretation artikuliert Ziel und Engagement des Betreffenden. Es gibt kein menschliches Wesen «als solches» und keine menschliche Frage «als solche». Es gibt keine biblische Interpretation und keine theologische Bemühung ohne ihre eigene ekklesial-sozialen Verzweigungen. Eine Bibelinterpretation rechtfertigt entweder den Status quo der zeitgenössischen Machtstrukturen oder unterstützt die Unterdrückten in ihrem Kampf für die Befreiung. Biblische Offenbarung ist gegeben «um unserer Erlösung willen». Es ist daher ent-

scheidend zu bestimmen, weshalb wir bestimmte theologische Fragen im Hinblick auf biblische Texte erforschen und wonach wir sie befragen. Was wir sehen, hängt davon ab, wonach wir Ausschau halten.

Die Frage: «Können wir jederzeit die Eucharistie feiern?» ist hier aus der Perspektive des Liturgikers gestellt, der sich mit der Kritik und Überprüfung eucharistischer Praxis und Frömmigkeit befaßt. Sie unterscheidet zwischen eucharistischer Frömmigkeit und «Feier des Glaubens», eucharistischen Zeichen und dem Platz der Eucharistie in ihrer Beziehung zu anderen Aspekten des Gebetes und Zeugnisses der Kirche³. Die Frage erscheint in einem anderen Licht, wenn sie von einem Mann der Kirchenleitung oder einem Seelsorger gestellt wird. Vor etlichen Jahren nahm ich teil an einer Diskussion zwischen einem hohen vatikanischen Amtsträger und mehreren Theologen. Da der Prälat selbst auf die Auswirkungen hingewiesen hatte, die der Mangel an Priesterberufen heute und in Zukunft für die Kirche der Vereinigten Staaten haben werde, fragte ihn einer der Gesprächspartner nach seinen eigenen positiven Planungsvorstellungen und Lösungsideen angesichts einer derart kritischen pastoralen Situation. Nachdem er die Ordinierung verheirateter Männer und Frauen ausgeschlossen hatte, warf er die Frage der eucharistischen Praxis auf. Er vertrat den Standpunkt, das Zweite Vatikanum habe die Feier der Eucharistie als zentralen liturgischen Ausdruck des Lebens der Kirche überbetont, und erinnerte an bestimmte Zeiten des Mittelalters und die Handhabung in den Missionen, wo die Feier der Eucharistie nicht so häufig war wie heute. Daher schlug er vor, daß «paraliturgische» Feiern ohne Priester viele Eucharistiefiern ersetzen könnten. Auf diese Weise würde die Feier der Messe erneut zum Höhepunkt in der Hierarchie liturgischer Feiern, und der Priester bliebe Herr der pastoralen Lage.

Da ich nun weder Liturgikerin noch Verwalterin eines kirchlichen Amtes bin, sondern Frauenrechtlerin und Theologin, verstehe ich die Frage: «Können wir jederzeit die Eucharistie feiern» aus einer anderen Sicht. Die diese Frage am dringendsten stellen, sind die katholischen Feministinnen, die sie voll großer Angst und Sorge bedenken⁴. Für uns ist diese Frage nicht so sehr ein Problem der androzentrischen Sprache, des Ausschlusses der Frau vom Priestertum oder der festlichen «Konzelebrationen» als Ritual zur Ma-

nifestation der Versklavung an die Männer und die Macht der Männer. In den vergangenen Jahren ist deutlich geworden, daß diese Streitpunkte symbolisch und symptomatisch sind für das wesentlich tiefer reichende Problem des kirchlichen Sexismus. Der Sexismus als strukturelle ekklesiale Sünde geht bis an die Wurzeln der Kirche und der christlichen Gemeinde zurück. Die Eucharistie ist zum Ritual der Symbolisierung dieses strukturellen Übels des Sexismus geworden. Wie kann eine Frau oder überhaupt jemand schließlich bewußt an der Verewigung und Zelebrierung einer strukturellen Sünde teilnehmen? Doch wie können wir andererseits Kirche sein ohne Feier der Eucharistie? Christliche Feministinnen haben deshalb begonnen, die vom Mann gemachten Gesetze «kanonisch zu brechen», in dem sie einerseits «in der Gemeinschaft das Brot brechen und den Kelch miteinander teilen» und andererseits in öffentlichen Protest treten, indem sie sich weigern, an Ordinationsritualen und der eucharistischen Gemeinschaft teilzunehmen. Dieses Zeugnis christlicher Feministinnen ist eine Herausforderung an die Theologen, ernsthafter die Frage ins Auge zu fassen und ihr nachzugehen: «Können wir katholische Christen weiterhin die Eucharistie als symbolische Ritualisierung des strukturellen kirchlichen Sexismus feiern?» Während die Kirche von jeher einzelne Menschen aufgrund ihrer öffentlichen Sünden von der Teilnahme an der Eucharistie ausgeschlossen hat, haben wir noch nicht theologisch artikuliert, wie weit es unsere Feier der Eucharistie berührt, wenn die Kirche diese Feier auf der Grundlage sozial-theologischer Schichtungen und Diskriminierungen aufbaut. Während theologische und liturgiewissenschaftliche Diskussionen ihre Aufmerksamkeit auf die Worte und Gesten des Rituals und die Qualifikationen des Zelebrenten gerichtet haben, haben wir nicht ausreichend verdeutlicht, wie die Kirche als das ganze Volk Gottes ihr eigenes Selbstverständnis in der Feier des Herrenmahles feiert und verbleibt.

Treten wir an die Texte des Neuen Testaments heran mit diesen unserer Zeit angehörenden Fragen im Sinn, so können wir nicht annehmen, daß wir eine Antwort erhalten, noch sollten wir eine solche direkt und unmittelbar suchen. Täten wir es, so würde dies einen Rückfall in jenes Interpretationsschema bedeuten, das in der Schrift nach Belegstellen für die kirchlichen Lehren und Praktiken sucht. Doch ist die Bibel nicht der

unveränderliche Archetyp christlicher Offenbarung und Kirche, sondern deren Prototyp. Sie ist das dynamische, vielseitige Ursprungsmodell christlichen Glaubens und Handelns. Als solches braucht es weder wiederholt noch erforscht und umgestaltet zu werden, wenn man einen Weg in die Zukunft öffnen will. Doch während Zielsetzung und Dimensionen des historischen Weges des Christentums offen sind, sind ihre Richtung und ihre Impulse an ihre neutestamentlichen Anfänge gebunden.

II. Der Text und seine Welt

Die Frage nach der eucharistischen Feier taucht im Ersten Korintherbrief als praktisches theologisches Problem auf. Um den geistigen Horizont dieses Problems ebenso wie die theologische Reaktion des Paulus darauf zu bestimmen, müssen wir den historisch-sozial-ekklesialen Kontext oder «Sitz im Leben» dieses Textes in der korinthischen Gemeinde rekonstruieren. Zwar liefert der Brief uns Fingerzeige zu dieser Situation, verdeutlicht sie aber nicht in vollem Umfang. Die Rekonstruktion der historischen Situation der christlichen Gemeinde von Korinth und ihrer Probleme hängt ebensoweit von der «historischen Vorstellungskraft» des Interpreten ab, wie von der durch die Texte mitgeteilten aktuellen Information. Doch ist keine interpretative Lektüre des Textes als praktisch-theologisches Schreiben an die Gemeinde möglich ohne eine Rekonstruktion ihrer historisch-sozial-ekklesialen «Welt». Dabei lassen sich drei wichtigere methodische Zugänge zu einer solchen historischen Rekonstruktion unterscheiden. Diese Zugänge sind zwar charakteristisch, schließen einander aber nicht unbedingt aus.

Der erste methodische Zugang: Die Mehrzahl der Exegeten liest den Brief im Sinne eines internen Konfliktes und einer Theologen-Rivalität unter den Christen⁵. Paulus schneidet praktische Probleme an und ist bemüht, auf spezifische konkrete Fragen Antwort zu finden, die einige Mitglieder der Gemeinde an ihn gerichtet hatten. Diese korinthischen Christen hatten Fragen gestellt nach moralischen Verhaltensweisen, nach der Ehelosigkeit, der Ehe und der Scheidung, nach der Sklaverei und der Führung von Zivilprozessen, nach einer rechten Ordnung und Führung der Frauen und Männer, der Propheten und Ekstatiker in der christlichen Versammlung, dem Verzehr von Götzenopferfleisch, der Un-

sterblichkeit der Seele und der Auferstehung der Toten. Die hier charakterisierte exegetische Schule geht von der Vermutung aus, daß der Mehrzahl dieser Fragen und Schwierigkeiten ein bestimmter Typ von Theologie oder, besser gesagt, von Spiritualität zugrundelag, der sich wahrscheinlich auf die Predigt des Apollos als Inspiration und Legitimation berief. Da wir genötigt sind, seine theologischen Schlagworte aus Argumentationen des Paulus herauszudestillieren, so wie sie durch seine Polemiken gefiltert vorliegen, wird diese Spiritualität abwechselnd als «aufgeklärter Libertinismus», als spiritualistische Askese oder zügellose Schwärmerie charakterisiert. Im Verlauf dieser Interpretation sind die Korinther, die gleich Paulus für sich in Anspruch nehmen, Pneumatiker, Geisterfüllte, zu sein, theologische Gegner des Paulus geworden, welche die Häresie einer beginnenden Gnostik vertreten.

Unter dem Einfluß jüdisch-hellenistischer Weisheitstheologie⁶ beanspruchten sie, göttliche Weisheit zu besitzen, und bezeichneten sich daher selbst als Pneumatiker. Da im hellenistischen Denken der Geist als aus himmlischer Substanz bestehend angesehen wird, die dem Pneumatiker eine neue Natur verleiht, behaupteten sie, den höchsten Stand der Vollkommenheit erreicht zu haben. Nachdem sie einmal zu einem neuen Wesen umgeformt waren, gehörten die Geistesmenschen nicht mehr der Sphäre des Fleisches an, sondern dem himmlischen Bereich. Sie betrachteten ihre eigene Fähigkeit, in Zungen zu reden, als Kennzeichen ihrer spirituellen Erhebung und stuften vermutlich andere Christen als geringer ein, weil diese nicht die Sprache der Engel sprechen konnten.

Die Auffassung, daß die höhere Seele oder der höhere Geist das wahre Selbst sei und als solches der himmlischen Sphäre des Geistes angehöre, führt zu der Überzeugung, daß der Bereich des Leibes das Fleisch ist, als vergängliche sterbliche Wirklichkeit, von der der Mensch befreit werden müßte. Dieses Verständnis des Heiles der Seele oder des Geistes hat ethische und ekklesiale Implikationen. Da sich die Betroffenen ihrer individuellen geistigen Umgestaltung gewiß waren, brauchten sie sich nicht viel um die anderen Mitglieder der Gemeinde zu sorgen. Ihre eigene geistige Erbauung und Erfahrung sind ihre Hauptanliegen.

Wenn er an die Ekklesia von Korinth schreibt, so argumentiert Paulus damit schon gegen eine

solche individualistische schwärmerische Spiritualität, indem er eine eschatologische und ekklesiale Perspektive herausarbeitet. Gegen das Verständnis der Umwandlung und Vollendung im Geist, wie es bei den Korinthern herrschte, betont Paulus, daß sie noch keineswegs die endgültige Erlösung und Auferstehung erreicht hätten. Gegen ihren illusionären Anspruch, bereits unsterblich geworden zu sein durch die Hineinnahme in die göttliche, himmlische Sphäre, vertritt Paulus nachdrücklich den Standpunkt, die Auferstehung sei nicht vollendet in der Taufe, sondern bleibe ein Ereignis der Zukunft. Gleich dem Apostel selbst nehmen alle Christen teil am Leiden und Sterben Christi, jedoch noch nicht an seiner Herrlichkeit und seiner Herrschaft. In der Zeit zwischen Auferstehung und Parusie müssen die Christen aus dem «noch nicht» des «eschatologischen Vorbehalts» unter dem Symbol des gekreuzigten Christus leben (Käsemann). Für Paulus ist christliche Existenz körperliche, historische Existenz und sollte nicht in religiösen Konflikten und theologischen Spaltungen innerhalb der korinthischen Ekklesia gelebt werden. Paulus drängt nachdrücklich auf eine Gemeindefdisziplin. Er vertritt kraftvoll den Standpunkt, daß der Geist nicht für die eigene spirituelle Vollendung und Erhebung gegeben ist, sondern für die «Erbauung» der Gemeinde.

Der zweite methodische Zugang: Der erste methodische Zugang zu unserem Brief verdient die Kritik, daß er sich allzusehr auf ideologische Probleme konzentriert und die Situation in Korinth übermäßig im Sinne eines Bekenntnisstreites zwischen miteinander streitenden Theologen und kirchlichen Gruppen konzeptualisiert. Doch wir müssen uns vor Augen halten, daß die Kirche von Korinth eine Missionsgemeinde war und ihre Mitglieder eben erst vom Heidentum zum Christentum gekommen waren und überdies in einer heidnischen Umwelt lebten⁷. Sie waren noch tief in ihrer eigenen Kultur und Religion verwurzelt, obwohl sie sich bewußt von ihr abgewandt hatten. Die zweite Deutung lautet daher, daß die von Paulus im Ersten Korintherbrief angesprochenen Fragen und Probleme als aus der Beeinflussung der korinthischen Christen durch ihre eigene ursprüngliche Kultur und Religion erwachsen anzusehen seien. Die meisten von ihnen lassen sich erklären aus dieser Berührung der Missionsgemeinde mit der heidnischen Gesellschaft. Es ist nach dieser Auffassung nicht notwendig, ja nicht einmal nützlich

für die Rekonstruktion des historisch-pastoralen Kontextes des Ersten Korintherbriefes, eine Konfrontation zwischen Schwärmern oder Gnostikern und einer einheitlichen theologischen Opposition zu postulieren.

In seiner Lage auf dem schmalen Zugang zu einer Halbinsel war Korinth ein natürliches Zentrum des Warenaustausches zwischen Ost und West. Sein wirtschaftliches Wachstum ließ eine blühende Industrie entstehen, die im wesentlichen auf der Grundlage der Sklaverei aufbaute. Als kosmopolitische Großstadt bietet sie ein gutes Beispiel für den urbanen Charakter der hellenistischen Gesellschaft und für den römischen Kolonialismus. Die Bürger von Korinth waren nicht allein Römer und Griechen, sondern auch Orientalen aus Syrien, Ägypten und Kleinasien. Jede dieser Gruppen brachte ihre eigenen religiösen Vorstellungen, Gewohnheiten und Rituale mit. So war in Korinth der religiöse Synkretismus weit verbreitet, jedoch nicht weiter als in irgendeiner hellenistischen Stadt der damaligen Zeit. Man nannte es: Stadt der Aphrodite; aber auch der Apollotempel war eindrucksvoll in seiner monumental Größe, und der Tempel des Asklepios zog viele an, die Heilung suchten. Im Stadtzentrum konnte man Tempel der Hera, der Octavia, der Venus, der Fortuna, des Hermes, Herakles und des Poseidon finden. Auch orientalisch-kultische Anziehungskraft aus. Im zweiten Jahrhundert nach Christus schildert Apuleius eine Initiation in den Isiskult, die in Kenchreae, dem Seehafen von Korinth, stattfand. Ein wenig nördlich des Golfes von Korinth, in Delphi, vermittelten die Pythia und ihre männlichen Orakeldeuter göttliche Offenbarung. Im Namen der Götter feierte man öffentliche Feste wie auch private Bankette zahlloser Vereine und Klubs. Es war praktisch unmöglich, an einem Essen mit Geschäftsfreunden oder einem Totenmahl teilzunehmen in den Speiseräumen eines Tempels oder auch an privaten Festlichkeiten, ohne dabei Fleisch zu essen, das von den Göttern geopfert Tieren stammte.

Die Ausführungen des Paulus in den Kapiteln 5–14 lassen sich sehr wohl im Rahmen der missionarischen Situation einer hellenistischen Stadt verstehen. Sexuelle Ungebundenheit und Götzendienst sind für Paulus miteinander verbunden, da nach seinen Argumenten in Kapitel 6 der Leib der «Tempel Gottes» ist. Jungfräulichkeit, speziell bei der Frau, wird als sakrale Reinheit verstanden (7,34), und das Auftreten von

Prophetinnen wird im Licht heidnischer Kultgebräuche betrachtet (11,2–16). Die Probleme der Rechtsstreite, der gemischten Ehen und der Sklaverei erwachsen ebenfalls aus der wechselseitigen Beeinflussung zwischen christlicher Gemeinde und ihrer synkretistischen Gesellschaft. Prophetie und Ekstase waren zur damaligen Zeit hoch geschätzte religiös-kultische Erfahrungen.

Das Schlüsselsymbol in der Antwort des Paulus ist das des Leibes: der Leib des einzelnen, der Leib Christi und die Kirche als Leib Christi. W. Meeks folgend bestätigt M. Douglas, daß «der menschliche Leib immer schon als ein Bild der Gesellschaft behandelt wird». Den Körper betreffende Kontroll- und Reinheitsregeln zeigen strenge sozial-religiöse Grenzen an. Das Interesse des Paulus am Bereich des Leibes ist ein Ausdruck für die sozialen Grenzen zwischen der christlichen Gemeinde und ihrer heidnischen Gesellschaft. Da die frühchristliche Missionsbewegung alle sozial-kultischen Gesetze und Rituale des Judentums hinter sich gelassen hatte, indem sie die Unterscheidung zwischen Juden und Heiden aufhob, «gab sie auch einen der wirksamsten Wege auf, auf denen die jüdische Gemeinde ihre Identität gegenüber der heidnischen Gesellschaft wahrte, in der sie lebte»⁸. Während Paulus den Galatern gegenüber eisern ist in seiner Ablehnung der jüdischen Ritual- und Reinheitsvorschriften für die Heidenchristen und die Wichtigkeit der Tischgemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen hervorhebt, indem er auf seine Auseinandersetzung mit Petrus in Antiochien hinweist, betont er im Ersten Korintherbrief die Reinheit und Heiligkeit des einzelnen Leibes ebenso wie des Leibes der Kirche, um festere sozial-rituelle Grenzen zwischen der christlichen Gemeinde und ihrer heidnischen Umwelt zu errichten.

Die dritte Betrachtungsweise: Das Studium der sozialen Verhältnisse des frühen Christentums hebt nicht allein hervor, daß die christliche Gemeinde und das christliche Leben ständig verflochten sind mit ihrem kulturellen, politischen, sozialen und religiösen Lebensraum, sondern auch bestrebt sind, die soziologischen Formen der christlichen Gemeinde sowie die soziale Interaktion der koninthischen Christen mit den Nichtchristen fester zu umreißen. Reisende Missionare wie Paulus selbst und Hauskirchen waren zwei zentrale Erscheinungen in der frühchristlichen Missionsbewegung, die stark abhängig war von der gesellschaftlichen Mobilität und

Protektion. Gleich der jüdischen Religion wurde auch das christliche Evangelium durch reisende Geschäfts- und Handelsleute verbreitet. Während Paulus, wie es scheint, von Gemeinde zu Gemeinde gezogen ist und am Gemeindeleben nur für eine Zeit lang teilgenommen hat, scheinen Prisca und Aquila überall, wo sie sich niedergelassen hatten, in ihrem Haus eine Kirche gegründet zu haben. Die Hauskirche⁹ war der Anfang der Ortskirche in einer bestimmten Stadt oder einem bestimmten Bezirk. Dabei war ein Platz für das Gebet und die Tischgemeinschaft vorgesehen. Sie wurde zu einem Kristallisationspunkt für neue Christen, die heidnischen Hausgemeinschaften angehörten. Die Existenz von Hauskirchen setzt indes voraus, daß sich eine Anzahl ziemlich wohlhabender Bürger der christlichen Bewegung anschloß und Raum wie auch wirtschaftliche Unterstützung für die Ekklesia in ihrem Hause zur Verfügung stellte. Die Führungsrolle und die Trägerschaft solcher «Patrone» war ebenso einflußreich und wesentlich für heidnische Privat- und Kultvereine wie auch für die jüdische Synagoge. Solche höhergestellte Bekehrte stammten nicht selten aus den Reihen der «Gottesfürchtigen», die bisher mit der jüdischen Religion sympathisiert hatten. Die Anzahl der Frauen unter diesen Bekehrten in führender Position ist erstaunlich hoch.

Eine nähere Betrachtung dieser Hauskirchen wirft nicht nur ein Licht auf den sozialen Status der führenden Mitglieder der Gemeinde, sondern erklärt auch, daß ihre Glieder aus allen Schichten der Gesellschaft kamen. Der griechisch-römische Haushalt umfaßte nicht allein die Mitglieder der eigentlichen Familie, Sklaven und Freigelassene, sondern oftmals auch Arbeiter, Mieter oder sogar Geschäftspartner. Doch übernahm die frühchristliche Hauskirche nicht den für die griechisch-römische *familia* und Hausgemeinschaft charakteristische patriarchalische Herrschaftsstruktur¹⁰. Die vorpaulinische Taufformel (Gal. 3,28) verkündet und Paulus selbst im Philemonbrief stellt nachdrücklich fest, daß alle sozial-religiösen Schichtungen und Diskriminierungen innerhalb des Leibes Christi und in der neuen Verwandtschaftsbeziehung der *familia Dei* aufgehoben sind. So werden gewohnheitsgemäße Verhaltensregeln nicht mehr angewandt, und die Hausgemeinschaft mußte neue Wege und Formen des Zusammenlebens finden.

Wenn sich das Christentum in einer Stadt ausbreitete, wurden mehrere Hauskirchen ge-

gründet, und ihre Zusammenarbeit untereinander konnte zu Meinungsverschiedenheiten, Parteibildung und Streitigkeiten führen, wie es in Korinth der Fall gewesen sein mag. Alle Hauskirchen von Korinth und ihre Mitglieder aber versammelten sich als Kirche von Korinth und feierten zusammen das Herrenmahl. Paulus' Brief ist an die gesamte Kirche gerichtet. Die von Paulus angesprochenen Probleme hatten ihre Wurzeln nicht allein im Niederbrechen der Grenzen zwischen Juden und Heiden, sondern auch im Abbau der etablierten sozialen Schichtungen. Obwohl Berufsverbände, Begräbnisgesellschaften ebenso wie Kultvereine auch Sklaven und Frauen als Mitglieder zuließen, waren sie generell stärker sozial gegliedert als die christlichen Gruppen. Doch alle Arten griechisch-römischer Vereinigung – professionelle, Begräbnis- und Kultverbände – sowie die jüdisch-pharisäischen *haburoth* und auch die frühchristlichen Hauskirchen und Stadtkirchen hatten, ungeachtet ihrer Verschiedenheiten in Stil und Struktur, einen und denselben Mittelpunkt: das gemeinschaftliche Mahl oder Festmahl, das regelmäßig alle Mitglieder der betreffenden Gruppe zur Tischgenossenschaft versammelte. Gemeinsames Essen und Trinken war das hauptsächlich integrierende Moment in diesen oft sozial sehr verschiedenen Vereinigungen¹¹.

III. Die Tischgemeinschaft der christlichen Vereinigung

Die drei im Vorherigen ausgeführten interpretatorischen Perspektiven des sozial-pastoralen Kontextes zum Ersten Korintherbrief liefern die strukturellen Elemente eines dynamischen Modells für eine Rekonstruktion der sozial-eklesialen «Welt» unseres Textes. Die Ekklesia von Korinth hatte Probleme der Identität der heidnischen Gesellschaft gegenüber sowie Probleme der Integration der verschiedenen kirchlichen und sozialen Gruppen innerhalb der Gemeinde. Während manche der Korinther ihre christliche Identität im Sinne individueller Erfahrung und Stärke zum Ausdruck brachten, suchte Paulus die Gruppenidentität zu stärken. Sein hauptsächliches Integrationsbild ist daher das räumliche und soziale Bild des Leibes. Zugleich hebt er das zentrale Integrationssymbol der Tischgemeinschaft hervor, das die christliche Gemeinschaft mit anderen kultischen oder privaten Vereinigungen gemeinsam hatte. Er tut dies, um die Grenzen zwischen der Gruppe der Chri-

sten und anderen, heidnischen Vereinigungen zu ziehen, aber auch, um seine integrative Kraft innerhalb der Christengemeinde selbst zu betonen.

Die beiden «eucharistischen» Stellen (1 Kor 10,1–22 und 11,2–34) sind damit zentral und entscheidend für die theologische Argumentation des Paulus und seine ekklesiale Zielvorstellung. Das ist evident von ihrem Platz in der äußeren Struktur des Briefes her. Während 10,1–22 einen Höhepunkt der Gesamtdiskussion im Abschnitt 8,1–11,1 darstellt, der von der Interaktion der Christen mit ihrer heidnischen Gesellschaft und Kultur handelt, bildet 11,2–34 die Brücke von diesem Abschnitt zu der folgenden Diskussion der Kapitel 12–14. Einerseits geht es hier um die gegenseitige Beeinflussung zwischen Pneumatikern und Gebetsversammlungen der Gemeinde, auf der anderen Seite um die Definition der Tischgemeinschaft der christlichen Gemeinschaft (10,1–22) auf eine nichtkulturelle Weise.

Zum ersten: 1 Kor 8,1–11,1¹² besteht in einer zusammenhängenden Diskussion der Probleme, die mit dem Genuß von Götzenopferfleisch zu tun haben. Der gesamten Diskussion liegt die Frage zugrunde: Wie sollen Christen in einer nichtchristlichen Umgebung leben? Sollen sie sich der Gesellschaft anpassen oder sich von ihr isolieren? Diese Frage berührt nicht allein die privaten Mahlzeiten von Christen und ihr individuelles Verhalten, sondern auch und speziell ihr soziales Leben, wie es aus 10,27 ff. sichtbar wird.

Paulus und die Korinther stimmen mit dem jüdisch-hellenistischen Monotheismus überein, daß «es keinen Gott außer dem einen» gibt und daß daher «ein Götze keine reale Existenz besitzt». Daher bestätigt Paulus, daß aus Opferhandlungen stammende Nahrung keinerlei numinosen oder sakralen Charakter hat: «Weder fehlt uns etwas, wenn wir nicht essen, noch gewinnen wir etwas, wenn wir essen» (8,8). Daher ist es vollkommen zulässig, Fleisch zu essen, das auf dem Fleischstand gekauft worden ist, und Einladungen zu Mahlzeiten von seiten heidnischer Mitbürger anzunehmen (vgl. 10,25.27).

Doch Paulus modifiziert diese grundlegenden theologischen Einverständnisse auf zweierlei Weise: Auf der einen Seite vertritt er den Standpunkt, daß die Freiheit des Christen begrenzt ist durch die Probleme und Schwachheit anderer Christen. Christliche Freiheit muß praktiziert

werden unter Berücksichtigung des «Wohles» der anderen Gemeindemitglieder (10,24). In Kap. 9 hat Paulus unter Verweis auf sein eigenes Beispiel veranschaulicht, daß verantwortliche Wahrnehmung von Freiheit und Autorität eine freiwillige Selbstbeschränkung und Selbstbeherrschung auferlegt im Hinblick auf die übrigen Mitglieder der Gemeinde, während die Korinther bestrebt waren, ihre christliche Identität herzustellen, indem sie Grenzen zogen zwischen Christen und Christen, zwischen Pneumatikern und denen, die «noch Kinder» sind, weil sie die «Gnosis» und die «Weisheit» nicht empfangen haben, zwischen Starken und Schwachen. Wenn Theissens¹³ Vermutung richtig ist, daß diejenigen, für die das Problem des Genusses von Götzenopferfleisch bestand, vornehmlich die Wohlhabenderen unter den Christen waren, dann ist es möglich, daß diese Grenzen zwischen den Christen gleichzeitig soziale Spannungen zwischen den Christen von Korinth widerspiegeln. Paulus stimmt dann mit den wohlhabenderen Christen darin überein, daß sie am geschäftlichen und sozialen Leben der Stadt teilnehmen können, doch verwirft er jegliches christliche Selbstverständnis, das spirituelle Grenzen zwischen den Christen zieht.

Auf der anderen Seite unterscheidet Paulus deutlich zwischen dem Genuß von Götzenopferfleisch und der tatsächlichen Teilnahme an Kultmählern. Es ist richtig, daß Götzen für Christen keine reale Existenz besitzen. Nichtsdestoweniger sind sie gefährlich, weil sie eine Decke bilden für die Macht der Dämonen. Während Götzenopferfleisch in sich keinen numinos-sakralen Charakter besitzt, ist die Teilnahme an Götzenanbetung etwas vollkommen anderes. Unter Anwendung der traditionellen Methode der ethischen Ermahnung der Juden weist Paulus auf das Beispiel Israels hin, das ungeachtet seiner «Sakramente» der Taufe und Eucharistie dem Götzendienst verfiel und in der Wüste zugrunde ging. Paulus sieht in dem biblischen Bericht der historischen Erfahrung Israels ein eschatologisches Warnzeichen: Das Ende der Zeiten ist gekommen, und obwohl Gott getreu ist, müssen die Christen auf der Hut sein, daß sie nicht der Versuchung und dem Bösen zum Opfer fallen.

Das zweite Beispiel, mit dem Paulus seine Argumentation unterbaut, leitet er von der eigenen liturgischen Erfahrung der Christen her: der Feier des Herrenmahls. Durch Teilnahme an dem eucharistischen Becher und dem einen Brot

errichten die Christen eine «gesetzliche Partnerschaft» oder eine «auf gegenseitiger Zustimmung beruhende Gemeinschaft» (*koinonia*)¹⁴ des Leibes und Blutes Christi. Da ist ein Brot. Alle, die teilnehmen am Verzehr dieses Brotes, werden ein Leib, in gleicher Weise wie diejenigen, die an heidnischen Kultmahlzeiten teilnehmen und damit Partner oder «Genossen» der Dämonen werden. Paulus betont nachdrücklich: Jegliche Art Götzendienst muß ausgeschlossen bleiben, nicht wegen des Götzenopferfleisches, sondern wegen der Tischgemeinschaft, die dadurch geschlossen wird. «Ihr könnt nicht teilhaben am Tisch des Herrn und am Tisch der Dämonen.» Beides schließt sich gegenseitig aus. Da die eucharistische Tischgemeinschaft eine gesetzliche Partnerschaft und eine auf gegenseitiger Zustimmung beruhende Gemeinschaft konstituiert, zieht sie klare Grenzen zwischen der christlichen Gemeinde in Korinth und denjenigen Gruppen der Stadt, die heidnische Kultmahlzeiten feiern.

Das Bild des Leibes führt Paulus genau an der Stelle ein, wo er sich bemüht, die sozialen Grenzen der christlichen Gruppe gegenüber ihrer heidnischen Umwelt und anderen konkurrierenden religiösen Gruppen sorgfältig abzustecken. Die gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie ist konstituierend für die *societas* des Leibes und Blutes Christi. Das eine Brot symbolisiert die Einheit der Vielen im «Leib» Christi, der christlichen Gemeinde, da eben *alle* an dem einen Brot teilhaben (10,16f.). Keine geistlichen «Klassenunterschiede» zwischen den Pneumatikern und denen, die es nicht sind, zwischen den Starken und den Schwachen, zwischen den Reichen und den Armen können geduldet werden. Die Gemeinschaft des Leibes Christi rangiert vor und über der sozialen Interaktion mit Außenstehenden. Und was ebenso wichtig ist: Die durch die eucharistische Tischgemeinschaft konstituierte christliche *societas* isoliert sich nicht von der Gesellschaft und emigriert nicht aus der «Welt» (5,9ff.). Die volle Versammlung der Christen zur Mahlgemeinschaft gibt weder den Juden Ärgernis noch den Griechen, aber auch nicht der *Ekklesia* Gottes (10,31ff.). Doch Paulus zieht feste Grenzen im Sinne der *religiösen* Identität der Christen. Die Versammlung von Christen und die von Götzendienern schließen einander gegenseitig aus, da eine zweifache Tischgemeinschaft unmöglich ist.

Zum zweiten: Kapitel 11 verbindet die vorausgehenden Diskussionen über die Beziehungen

der Christengruppe zu ihrer heidnischen Gesellschaft mit den folgenden Ausführungen über die Charismen und ihre Betätigung in der Gebetsgemeinschaft der *Ekklesia*. 11,2–16¹⁵ deutet offenbar an, daß Gebet und Prophetie in Korinth mit der eucharistischen Tischgemeinschaft verbunden waren. Doch während Paulus die Gemeinde lobt, weil sie die Traditionen mit der nötigen Achtung für Gebet und Prophetie von Männern und Frauen beobachtet hat, und nur ihre «liturgische» Kleidung und ihre Haartracht kritisiert, tadelt er sie streng in ihrem Verhalten beim eucharistischen Mahl.

Er erwähnt dabei zunächst wieder die Spaltungen und Gruppenbildung innerhalb der Gemeinde. Dann fährt er fort und erklärt, daß sie gegenwärtig gar nicht das Herrenmahl genießen, wenn sie zusammenkommen und dabei ihre «eigene Mahlzeit» verzehren, so daß «der eine hungrig bleibt und der andere im Rausch ist». Damit aber verachten sie die *Ekklesia* Gottes (vgl. 10,32) und beschämen diejenigen, die nichts haben. Während die Kapitel 8–10 hauptsächlich bemüht sind, die Unterschiede zwischen den «geistlichen» Klassen aufzuzählen, liegt das Problem in 11,17–23 deutlich bei den Unterschieden zwischen den sozial-wirtschaftlichen Klassen: Diejenigen, die die Armen beschämen, haben «Häuser», in deren vier Wänden sie ihren Hunger stillen können (Verse 22–34). Die (ironische) Frage: «Habt ihr nicht Häuser zum Essen und Trinken?» ist häufig mißverstanden worden in dem Sinne, daß er betonen wolle, man solle seine tatsächlichen Mahlzeiten zu Hause einnehmen und nicht bei der rituellen Feier der Gemeinde. Doch besteht der Gegensatz, der gemeint ist, nicht zwischen «gewöhnlichem» nicht-kultischen Essen und Trinken und «sakramentalem» Essen und Trinken, zwischen gewöhnlicher Mahlzeit und Herrenmahl, sondern zwischen dem «privaten, selbstsüchtigen, individualistischen» Essen und dem «Genuß des Herrenmahls», zwischen Befriedigung des eigenen Verlangens und dem Hunger und Durst der ärmeren Gemeindemitglieder.

Beim Zitieren des traditionellen Berichtes über Jesu Letztes Abendmahl läßt Paulus erkennen, daß der Tradition gemäß das gewöhnliche gemeinsame Essen und Trinken ein integrierender Teil der eucharistischen Feier ist. Das Brechen des Brotes und Teilen des Kelches kennzeichnen Anfang und Ende eines Mahles, das zum Gedächtnis Jesu gefeiert wird, bis er wiederkommt

in Herrlichkeit. Das Mahlsymbol hat seinen Platz im Rahmen einer Verkündigungsbewegung hin zum Herrn, der in Herrlichkeit kommt. Daher läßt Paulus erneut eine eschatologische Warnung ertönen, wie er es schon in 10,11 ff. getan hatte. Das Gericht ist schon über einige aus der Gemeinde von Korinth gekommen, wie Krankheit und Tod innerhalb der Gemeinde erkennen lassen. Diejenigen, die auf den andern «nicht warten», den andern «nicht gelten» lassen beim Genuß des Mahles, versammeln sich zum Gericht (*kríma*, vgl. 32f.). Ähnlich diejenigen, die essen und trinken, ohne den Leib des Herrn «zu unterscheiden» (*diakrino*), das heißt die durch das Brechen des einen Brotes konstituierte Gemeinde (vgl. 10, 17 und R 12,5); auch sie essen und trinken sich selbst das Gericht (Vers 31). Dann versicherte Paulus, daß die Korinther sich selbst dem Gericht aussetzen und seinen physischen Folgen, wenn sie diese Tischgemeinschaft als Realisierung christlicher Gemeinschaft und konstituierendes Element für die eucharistische Feier nicht ernst nehmen. Das Teilen von Essen und Trinken mit allen anderen, die Feier eines Mahles gerade unter denen, die wohlhabend sind, und denen, die nichts haben, ist wesentlich für die Feier des christlichen eucharistischen Mahles. Die rituelle Symbolisierung der christlichen Gruppe, des Leibes Christi, ist voll und ganz eingebunden in die Feier eines Mahles und die sehr konkrete Tischgemeinschaft unter allen Christen. Das zentrale Symbol der christlichen Vereinigung ist nicht eine Geheimlehre oder ein heiliger Ort, keine rituelle Formel oder Handlung, sondern die ganz konkrete Teilhabe und Teilgabe an einem Mahl in Gerechtigkeit und Liebe. Die um einen Tisch versammelte Gemeinde des Herrn hat ihre sozialen Schichtungen und Diskriminierungen zu überwinden, andernfalls macht sie sich selbst schuldig und verantwortlich für die «Profanierung» des Lebens und Todes ihres Herrn.

Zusammenfassung

Während die Diskussion über die Eucharistie im Neuen Testament¹⁷ sich generell auf die «Einsetzungsworte» und ihre Überlieferung in den verschiedenen neutestamentlichen Traditionen konzentriert, habe ich meine Auseinandersetzung auf das Thema der Feier des «eucharistischen» Mahles in Korinth und deren Implikationen für die Selbst-Definition der christlichen *Ekklesia* konzentriert. Im Essen des Herrenmahles zum

Gedächtnis des Lebens und Todes Christi wie auch in der Erwartung der Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit feiert die Gemeinschaft der Christen ein Festmahl, ähnlich den in anderen Vereinigungen, Klubs und Kulte ihrer Zeit üblichen. Durch die Teilnahme am gemeinsamen Mahl aktualisiert die christliche Gruppe sich selbst als «religiöse» Vereinigung (*koinonía*). Weil die «Teilnahme am Tisch eines Gottes» den Menschen zum «Genossen» seines Gottes macht, können die Christen andererseits nicht an einem heidnischen Kultmahl teilnehmen. Nicht Fleisch aus Götzenopfern, sondern die kultische Mahlgemeinschaft konstituiert den Sachverhalt des Götzendienstes beziehungsweise der Identifizierung in der Gemeinschaft und als Gemeinschaft. Man kann zwar durchaus Fleisch von Opfertieren annehmen, die den Götzen dargebracht worden sind auf privaten Festmählern gesellschaftlichen Charakters, man kann dagegen nicht teilnehmen an der Tischgemeinschaft des Herrn und an der der Götzen, weil die in diesen Mahlfeiern vollzogene «Vereinigung» oder «Partnerschaft» absolut exklusiver Natur ist.

Doch versteht Paulus die eucharistische Mahlgemeinschaft nicht in einem kultisch-ritualistischen Sinne. Es wäre unannehmbar, wollte man die eucharistische Mahlgemeinschaft auf einen rituellen Austausch von Brot und Wein reduzieren, die damit nicht mehr als Nahrungsmittel und Getränk zu verstehen wären, sondern als Kultsymbole. Nicht ein kultisches Ritual, sondern ein sozial-ekklasiales Teilen von Speise und Trank bilden die wesentliche Voraussetzung für die Feier des «Herrenmahles». *Alle* Christen müssen die Möglichkeit haben, *in gleicher Weise* an der Tischgemeinschaft des einen Leibes teilzunehmen. *Soziale Diskriminierungen zerstören die Tischgemeinschaft* des Herrenmahles. Die Teilhabe aller Glieder der christlichen Gemeinschaft, der Reichen und der Armen, der Freien und der Sklaven, der Männer und der Frauen, der Juden und der Griechen, an dem gebrochenen Brot konstituiert den einen Leib: die *Ekklesia*. Die Kirchwerdung sowie die rituelle Symbolisierung von Kirche sind unmöglich ohne eine Gleichheit bei der konkreten aktuellen Tischgemeinschaft. Doch Tischgemeinschaft auf der Grundlage der Gleichheit verlangt ein Aufgeben sozialer Diskriminierung unter allen, die am Leib und Blut Christi teilhaben. Nicht allein die «Eucharistie»-Diskussionen der Korinther, sondern auch die entsprechenden Diskussionen und Fra-

gen unserer Zeit könnten neue theologische Impulse und Dimensionen gewinnen, wenn wir uns wieder stärker auf den Mahlcharakter der Eucharistie einstellen und auf seine konstituierende Wirkung für die symbolische Ritualisierung der christlichen Gemeinschaft sowie auch für eine Überwindung gesellschaftlicher Diskriminierungen und Vorurteile als deren *wesentliche* Vorbedingung.

¹ P. Patrick, *New Directions in New Testament Study* (Philadelphia 1979) 270.

² Vgl. E. Schüssler Fiorenza, *For the Sake of Our Salvation...: Biblical Interpretation as Theological Task* = D. Durken (Hg.) *Sin, Salvation and the Spirit* (Collegeville 1979) 21–39, sowie meinen in Kürze erscheinenden Artikel *Toward a Feminist Biblical Hermeneutics. Biblical Interpretation and Liberation Theology* für eine Diskussion der Probleme, und für eine ausführlichere Literatur.

³ Siehe die definitive Beschreibung des Projektes durch die Herausgeber.

⁴ Siehe den Artikel von Diann Neu in dieser Ausgabe und meine eigene theologische Untersuchung *To Comfort or to Challenge* = M. Dwyer (Hg.), *New Woman, New Church, New Priestly Ministry* (Rochester 1980) 43–60.

⁵ Zu einer verständnisvollen Diskussion dieser Methode vgl. E. E. Ellis, *Paul and his Opponents. Trends in Research* = E. E. Ellis and M. Wilcox (Hg.), *Neotestamentica et Semitica* (Edinburgh 1979) 264–298, und J. J. Gunther, *St. Paul's Opponents and Their Background* (Leiden 1973).

⁶ Für eine weitere Diskussion siehe B. A. Pearson, *Hellenistic-Jewish Wisdom in Judaism and Early Christianity* (Notre Dame 1975) 43–66.

⁷ Zu einer solchen Methode vgl. W. Wiefel, *Die missionarische Eigenart des Paulus und das Problem des frühchristlichen Synkretismus: Kairos 17* (1975) 218–231, und speziell N. Walter, *Christusglaube und heidnische Religiosität in Paulinischen Gemeinden: New Testament Studies 25* (1979) 422–442 (Literatur).

⁸ Siehe W. A. Meeks, *Since Then You Would Need to Go Out of the World: Group Boundaries in Pauline Christianity* = T. J. Ryan (Hg.), *Critical History and Biblical Faith. NT Perspectives* (Villanova 1979) 4–29.14.

⁹ Vgl. A. J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity* (Baton Rouge 1977) 60–91, and R. Banks, *Paul's Idea of Community. The early House Churches in Their Historical Setting* (Grand Rapids 1980).

¹⁰ Gegen G. Theissen, vgl. meinen Artikel *You are not to be called Father. Early Christian History in a Feminist Perspective: Cross Currents 29* (1979) 301–323.

¹¹ Nicht «Liebespatriarchalismus» (Theissen), sondern «Tischgemeinschaft» ist die zentrale integrative Kraft der christlichen Ekklesia. Durch die Feier einschließlich der Tischgemeinschaft setzten die paulinischen Gemeinden die integrative Praxis der Jesusbewegung in Palästina und Jesu selbst fort. Da Jesus angeklagt worden war wegen seiner alle umfassenden Tischgemeinschaft mit «Zöllnern», Sündern und Prostituierten, wäre es widersinnig anzunehmen, daß er seine weiblichen Schüler von solchen Mahlgemeinschaften

ausgeschlossen hätte und erst recht von seinem letzten Mahl mit seinen Jüngern. Vgl. speziell P. Hoffmann, *Eschatologie und Frieden II/7* (Heidelberg 1978) 179–223. Zur Jesusbewegung unter den Allerärmsten und Verachteten in Palästina siehe auch L. Schrottroff - W. Stegemann, *Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen*, UTB 639 (Stuttgart 1978).

¹² Siehe den Artikel bei N. Walter aaO. und betr. einer etwas anderen Akzentuierung J. Murphy - O'Connor, *Freedom or the Ghetto* (1 Cor VIII.1–13; X, 23–XI, 1): *Revue Biblique 85* (1978) 543–574, sowie die Kommentare von Conzelmann und Barrett zum Ersten Korintherbrief.

¹³ G. Theissen, *Die Starken und Schwachen in Korinth. Soziologische Analyse eines Theologischen Streites: Evangelische Theologie 35* (1975) 155–172.

¹⁴ Vgl. speziell J. P. Sampley, *Pauline Partnership in Christian Community and Commitment in Light of Roman Law* (Philadelphia 1980). Doch er diskutiert dabei nicht 1 Kor 10,16.

¹⁵ Vgl. meinen Artikel, *Women in the Pre-Pauline and Pauline Churches: Union Seminary Quarterly Review 33* (1978) 153–156 für eine ausführliche Diskussion und einschlägige Literatur.

¹⁶ Siehe speziell G. Theissen, *Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor XI.17–34: Novum Testamentum 24* (1974) 179–206 für eine gründliche Diskussion der aktuellen Situation und des konkreten Verhaltens der Korinther.

¹⁷ Vgl. F. Hahn, *Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahles: Evangelische Theologie 35* (1975) 553–563, mit einem Überblick über wichtigere Beiträge.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

Derzeit Professor der Theologie an der Notre-Dame-Universität (USA). 1974–1975 Harry Emerson Fosdick Visiting Professor am Union Theological Seminary in New York. Veröffentlichungen u. a.: *Der vergessene Partner* (1964) (über Dienste von Frauen in der Kirche); *Priester für Gott* (1972) (über Priestertum im Neuen Testament, vor allem in der Apokalypse); (Hg.): *Aspects of Religious Propaganda in Judaism and Early Christianity* (1976); *The Apocalypse* (1976); *Invitation to Revelation* (1981); außerdem zahlreiche Zeitschriftenartikel über exegetisch-theologische Themen und über Probleme der feministischen Theologie. Mitglied in den Herausbergremien verschiedener wissenschaftlicher Publikationen, u. a. von CONCILIUM. Mitarbeit in Studiengruppen zu folgenden Themen: Theologische Ausbildung von Frauen für den kirchlichen Dienst; Frauen in Religion und Gesellschaft; Sexismus in der Bibel. Mitglied im leitenden Ausschuß der Women's Ordination Conference und Gründungsmitglied von «Sisters Against Sexism» (SAS). Derzeit Arbeit an einem wissenschaftlichen Kommentar zum Buch der Offenbarung für die Reihe «Hermeneia». Soeben fertiggestellt: eine Arbeit zum Thema «Early Christian Origins in a Feminist-Theological Perspective» (Crossroad Press). Anschrift: Department of Theology, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana 46556, USA.