

# Vom Holztisch zum Steinaltar und vom Triklinium in den Tempel

Analyse eines Metaphorisierungsprozesses und seiner soziologischen Konsequenzen anhand der Vorstellung vom „Altar“ im frühen Christentum\*

von Martin Ebner

Ausgehend von den antiken Vorstellungen von einem Altar und dem damit verbundenen Netz von kultischen Grundkomponenten (vom Opferritual bis hin zu einer institutionalisierten Priesterschaft) wird untersucht, welche Intentionen mit der *Kultmetaphorik* im frühen Christentum verfolgt werden und inwiefern dadurch die Gruppenformation entscheidend gesteuert wird – je nachdem, ob soteriologische Ziele im Vordergrund stehen, die allen Christusgläubigen gleichermaßen zugutekommen, oder ekklesiologische Ziele, die eine priesterlich-hierarchische Struktur befördern. Letzteres ist durch die kanonischen Schriften des Neuen Testaments nicht gedeckt bzw. wird bei der Kanonbildung sogar ausgeschlossen.

Das Thema „Altar“ spielt im Neuen Testament keine Rolle – fast keine.<sup>1</sup> Und gerade deswegen ist die Sache so interessant: für die christliche Theologie – und speziell für Debatten um Reformen in der katholischen Kirche.

Thema ist der Altar im Alten Testament.<sup>2</sup> Im Pentateuch<sup>3</sup> genauso wie in den Geschichtsbüchern<sup>4</sup> oder speziell in der Tempelvision des Propheten Ezechiel<sup>5</sup> wird ausführlich beschrieben,

\* Erheblich erweiterte Fassung eines Vortrags, der im Rahmen des XVII Convegno Liturgico Internazionale 2019 im Monastero di Bose gehalten und in italienischer Übersetzung veröffentlicht wurde: Dal tavolo de legno all'altare di pietra e dal triclino al tempio, in: *B. Daelemans* u.a. (Hg.), *L'altare. Recenti acquisizioni, nuove problematiche*, Magnano 2021, 23–49.

<sup>1</sup> Entsprechend gibt es außer einem Aufsatz von *Horacio E. Lona*, Der Tisch des Herrn, in: Josef Schreiner (Hg.), *Freude am Gottesdienst. Aspekte urchristlicher Liturgie*. FS Josef Plöger, Stuttgart 1983, 307–317, praktisch keine umfassende Spezialliteratur, lediglich wenige ausführlichere Lexikonartikel (hier zeitlich geordnet): *Martin Ebner*, Art. Altar III. New Testament, in: EBR 1 (2009) 897–898; *Robert D. Haak*, Art. Altar, in: *AncBD* 1 (1992) 162–167; *Jürgen Roloff*, Art. θυσιαστήριον, in: EWNT 2 (1981/21992) 405–407; *Alfred Stuiber*, Art. Altar II. Alte Kirche, in: TRE 2 (1978) 308–318, hier 308 f. (nur wenige Zeilen zum NT); *Johannes Behm*, Art. θύω κτλ., in: ThWNT 3 (1938) 180–190. Der einschlägige Artikel der RGG<sup>4</sup> von 1998 kommt ohne eigenen Teil zum Neuen Testament aus. Der Artikel von *Johann Peter Kirsch*; *Theodor Klauser*, Art. Altar III (christlich), in: RAC 1 (1950) 332–354, setzt sofort mit dem vorkonstantinischen Zeitalter ein und kommt nach wenigen Zeilen zu 1 Kor 10,21 und Hebr 13,10 auf die nachapostolische Zeit zu sprechen.

<sup>2</sup> Vgl. *Carsten Ziegert*, Das Altargesetz Ex 20,24–26 und seine kanonische Rezeption, in: BN NF 141 (2009) 19–34.

<sup>3</sup> Vgl. das sog. Altargesetz in Ex 20,24–26 (Altar aus Erde bzw. unbehauenen Steinen, ohne Stufen); tragbarer Holztisch im Zeltheiligtum (Ex 27,1–8); Rauchopferaltar im Tempel (Ex 30,1–10).

<sup>4</sup> Eherer Altar im Hof des Tempels: 1 Kön 8,22.31.54.64; 9,25; ab Ahas Steinaltar mit Stufen: 2 Kön 16,10–16;

<sup>5</sup> Ez 43,13–27 innerhalb von Ez 40–48. Vgl. *Brian Boyle*, „Holiness Has a Shape“. The Place of the Altar in Ezekiel's Visionary Plan of Sacral Space (Ezekiel 43:1–2, 13–17, 18–27), in: *ABR* 57 (2009) 1–21.

welche Gestalt der Altar des Jerusalemer Tempels hat bzw. haben soll und wie und von wem die Riten zu vollziehen sind.<sup>6</sup>

Im Neuen Testament ist das alles kein Thema. Der übliche griechische Terminus für „Altar“, βωμός/*bomos*, kommt ein einziges Mal vor: in Apg 17,23. Und hier ist von einem heidnischen Altar „für einen unbekanntem Gott“ in Athen die Rede. Der Terminus θυσιαστήριον/*thysiasterion*, eine typisch jüdische Bezeichnung speziell für den Brandopferaltar im Jerusalemer Tempel,<sup>7</sup> lässt sich dagegen fünfzehnmal im Neuen Testament finden. Über diese prinzipiellen traditionsgeschichtlichen Stränge hinaus ist die Etymologie erhellend: Sie bringt die konkrete Anschauung zum Vorschein, die mit den jeweiligen Begriffen assoziiert wird.

## 1. Etymologie und Funktion

Θυσιαστήριον/*thysiasterion* kommt von θύειν/*thyein*/schlachten und bedeutet eigentlich „Schlachtstätte“, was eine korrekte Wiedergabe von מִזְבֵּחַ/*mizbeach*, einer m-lokalen Bildung des Verbs זָבַח/*zabach*/schlachten, ist. Es geht um die Schlachtung von Opfertieren,<sup>8</sup> die dann auf dem „Altar“ verbrannt werden. Religionsphänomenologisch betrachtet steigen sie im Medium des Rauchs zum Himmel empor und können so der Gottheit als „lieblich duftendes Opfer“ zum Genuss angeboten werden.<sup>9</sup> Den Akzent der Verbrennung der Opfermaterie mittels Feuer bringt speziell das lat. *altaria/altare*<sup>10</sup> zum Ausdruck, das schon antike Autoren von *adolere*/verbrennen ableiten und „Altar“ entsprechend definieren als den Ort, „wo mit Feuer verbrannt wird“.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Zu den Opferriten vgl. vor allem Lev 1–7; 16. In der Zuteilung der Aufgaben spiegelt sich die priesterliche Hierarchie, vgl. *Innocent Himbaza*, The Rite of the Blood on the Altar and the Hierarchy of Sacrifices. Qumran Texts, Septuagint and Mishnah as Witnesses to a Law in Evolution, in: Kristin de Troyer; Armin Lange (Hg.), The Qumran Legal Texts between the Hebrew Bible and Its Interpretation (CBET 61), Leuven 2011, 17–26. Sehr gut stellt *Manfred Görg*, Art. Altar, in: NBL 1 (1988) 81 f., für die unterschiedliche Beschreibungen des Jerusalemer Brandopferaltars als Intention die gegenseitige Kritik heraus.

<sup>7</sup> Die frühesten Belege finden sich in der Septuaginta; bewusst von βωμός abgesetzt z. B. in 1 Makk 1,59; 2 Makk 10,2 f. Vgl. *Hans-Josef Klauck*, Θυσιαστήριον – eine Berichtigung, in: ders., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments (NTOA 29), Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1994, 239–244, hier 244: „θυσιαστήριον ist eine Vokabel der jüdisch-christlichen Sondersprache.“

<sup>8</sup> Kleinere Tiere werden direkt auf dem Altar geschlachtet, größere auf einem Schlachtplatz daneben.

<sup>9</sup> Vgl. die Rede vom „beschwichtigenden Geruch“ bzw. vom „Duft von Wohlgeruch“ im Zusammenhang mit Opfern im hebräischen bzw. griechischen Alten Testament (Gen 8,21; Ex 29,18; Lev 1,9 u. ö.); prophetische Kritik findet sich z. B. bei Jes 1,13; Am 5,21 f.; beißender Spott in der paganen Welt z. B. bei Lukian, *Sacr* 9: „Die Götter schauen auf die Erde herab und blicken allenthalben aufmerksam umher, ob sie irgendwo ein angezündetes Feuer oder Wolken von Rauch emporsteigen sehen, die ihnen den Opfergeruch zuführen, der ihren Nasen so angenehm ist. Opfert ihnen nun jemand [...], sperren alle die Mäuler so weit auf als sie können, um den stinkenden Rauch als etwas Delizioses einzuschlüpfen.“ Zur Ritenphänomenologie vgl. insgesamt: *Martin Ebner*, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (GNT 1,1), Göttingen 2012, 122–130.

<sup>10</sup> In christlicher Literatur steht sehr oft der Singular – in Absetzung von heidnischen Altären im Plural; vgl. *Stuiber*, Altar (wie Anm. 1), 309.

<sup>11</sup> *Sextus Pompeius Festus*, De verborum significatione V 14: *altaria sunt in quibus igne adoletur*. Gleiches gilt für *ara* (von *areo* = verbrennen).

Βωμός/*bomos*, die übliche Bezeichnung des Altars in der griechischen Welt, kommt von βάθρον/*bathron*/Stufe bzw. βῆμα/*bema*/Tribüne und assoziiert das Fundament, die Unterlage, die das Opfer trägt, bzw. die Erhebung, auf der das Opfer der Gottheit angeboten wird.

## 2. Archäologie und Soziologie

Archäologisch erhalten aus der griechisch-römischen Welt sind uns quadratische und runde Steinblöcke<sup>12</sup> unterschiedlicher Größe, aber auch richtige „Herdstellen“ (ἔσχαρά/*eschara*, lat. *focus*).<sup>13</sup> Hier steht das Feuer als Katalysator der Kommunikation zwischen Mensch und Gott im Mittelpunkt, bei den „Schlachtstätten“ dagegen das Blut der Opfertiere, das über die Steine rinnt – und der Gottheit, die im Altar präsent gedacht wird,<sup>14</sup> die Vernichtung empirisch spürbar machen soll.

Den riesigen Steinaltar im Tempel von Jerusalem, den Herodes d. Gr. prachtvoll ausbauen ließ, beschreibt der Priester Josephus Flavius folgendermaßen:

Vor dem Tempelhaus stand der Altar, der 15 Ellen hoch war; da seine Ausdehnung der Länge und Breite nach mit je 50 Ellen gleich groß war, stand er als ein Block mit quadratischer Deckfläche da. Seine Ecken ragten hörnerartig in die Höhe, von Süden her zog sich zu ihm eine sanft ansteigende Rampe hinauf (Bell V 225).<sup>15</sup>

Zwingend sind derartige „Verbrennungs-“ bzw. „Schlachtstätten“ mit soziologischen Grundkomponenten verbunden, die aus dem Steinblock, der „Erhebung“ oder dem großen „Herd“ überhaupt erst einen Altar werden lassen. Der Steinblock bzw. eine bestimmte Vorrichtung allein genügen nicht. Die Komponenten sind im gesamten Mittelmeerraum der Antike gleich.

### 2.1 Vollzug des Opferrituals

Zum „Altar“ wird der Steinblock durch den Vollzug des Opferrituals – für eine oder mehrere Gottheiten. Durch den Steinblock wird der Ort der Opfer fixiert. Als *res sacra* bedarf

<sup>12</sup> Vgl. Anne Viola Siebert, *Instrumenta Sacra. Untersuchungen zu römischen Opfer-, Kult- und Priestergeräten* (RVV 44), Berlin 1999; vgl. *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* 5 (2005) 230–240.

<sup>13</sup> Z. B. vor dem Artemision in Ephesus: Um die eigentliche Schlachtstätte ist eine riesige Schau-Eschara gebaut (ca. 40x4m, ähnlich dem Altar von Pergamon); dazu vgl. Ulrike Muss; Anton Bammer, *Der Altar des Artemisions von Ephesus*, 2 Bde. (Forschungen in Ephesus XII/2), Wien 2001; vgl. auch Ez 43,15f: „Opferherd“; beide Formen kommen auch kombiniert vor. Vgl. generell: *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* 5 (2005) 240–243.

<sup>14</sup> Carl Heinz Ratschow, Art. Altar I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 2 (1978) 305–308, hier 306: *praesentia divina*.

<sup>15</sup> Antiochus Epiphanes IV. ließ im 2. Jh. v. Chr. den Brandopferaltar als „Untersatz“ für einen kleineren Altar nutzen, um darauf dem Zeus Olympios Opfer darzubringen (vgl. 1 Makk 1,54.59; 2 Makk 6,2). 70 n. Chr. haben im Männervorhof vor dem brennenden Tempelhaus römische Soldaten ihren Feldzeichen geopfert (vgl. Jos., Bell VI 316).

der Steinblock im römischen Bereich einer *consecratio*. Dadurch wird er selbst verehrungswürdig: Man salbt und küsst ihn.<sup>16</sup>

## 2.2 Tempel bzw. abgegrenzter Bereich

Die Herd- bzw. Schlachtstätte steht immer im Freien. Dort kann der Rauch leicht abziehen bzw. nach oben steigen. Dort findet sich auch die nötige Infrastruktur: Ringe im Boden zum Festzurren der Tiere sowie Rinnen zum Sammeln und Abfließen des Blutes.<sup>17</sup>

Gewöhnlich steht ein Tempel mit dem entsprechenden Götterbild im Hintergrund des Altars. Das ist aber nicht zwingend. Ein Altar ist auch ohne Tempel funktionstüchtig, nicht aber ein Tempel ohne Altar. Auf jeden Fall verlangt ein Altar seinerseits ein abgegrenztes Areal: einen *Temenos* („ausgeschnittener Bereich“). Dort gilt ein bestimmtes Sakralrecht: Zutrittsbestimmungen, Reinheitsgebote, ein Opferkalender, Vorschriften für den Ablauf der Opfer sowie die Verteilung von Fleisch und Tierfellen<sup>18</sup>.

## 2.3 Institutionalisierte Priesterschaft

Zur korrekten Verrichtung des Opfers braucht es einen Priester, der von einer bestimmten Institution autorisiert ist. Für städtische Tempel ist das der Stadtrat, der die öffentlichen Priesterämter gewöhnlich für ein Jahr vergibt.<sup>19</sup> Erbliche Priesterschaften sind in der hellenistischen Welt ganz selten, im Judentum dagegen die Regel – festgeschrieben über die genealogischen Listen in 1 Chr 24. Die Hohepriesterschaft ist alttestamentlich an die Familie des Zadok<sup>20</sup> gebunden, fällt nach dem makkabäischen Aufstand in die Hände der Hasmonäer und wird in römischer Zeit vom jeweiligen Statthalter an den jeweils gefügigsten Kandidaten vergeben.<sup>21</sup>

Es ist die für den Tempel zuständige Institution, die das Sakralrecht verfügt und kontrolliert. Im Judentum ist das der jeweilige Hohepriester als Vorsitzender des Synhedriums,<sup>22</sup> das zur Zeit Jesu allerdings längst nicht mehr autonom entscheiden kann, sondern nur in enger Abstimmung mit dem römischen Statthalter. Als Priester darf nur fungieren, d. h. am Altar Opfer darbringen, wer durch die Tempelinstitution gedeckt und autorisiert ist.

<sup>16</sup> Christoph Höcker; Friedhelm Prayon, Art. Altar, in: DPN 1 (1996) 550–555, hier 550: „Der gr.-röm. Altar [...] ist funktional und nicht als typisierter Gegenstand definiert“; vgl. Ratschow, Altar (wie Anm. 14), 306.

<sup>17</sup> Vgl. Ez 43,13: um den Altar ist ein Graben gezogen; Vorrichtungen zum Wegspülen des Blutes bezeugt Arist 88,90; gemäß mMid 3,1 f. gab es einen Kanal ins Kidrontal; vgl. Joachim Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Göttingen 1969, 49. Für den paganen Bereich vgl. Höcker; Prayon, Altar (wie Anm. 16), 553.

<sup>18</sup> Zu Letzterem vgl. Lev 21,16–23; Jos., Ant III 278; Bell V 228. Vgl. auch die „Opferregel“ in 1 Kor 9,13 mit Bezug auf Num 18,8 f.31; Dtn 18,1–4; Ez 44,29 f. Für den paganen Bereich vgl. etwa die entsprechenden Regelungen der Kultordnung des Amphiaron bei Oropos (IG VII 235): „Von allen im Heiligtum geopfert Tieren soll das Fell [dem Priester/Heiligtum gehören] ... Dem Priester sollen die Opfernden geben von einem jeden Opfertier die Schulter.“

<sup>19</sup> Vgl. Richard L. Gordon, Art. Priester V. Griechisch-Römisch, in: DNP 10 (2001) 319–322.

<sup>20</sup> Vgl. Ulrich Dahmen, Art. Zadok, in: NBL 3 (2001) 1149–1151, der den Schwerpunkt auf die Autorisierungsstrategien legt.

<sup>21</sup> Das Amt wechselt zwischen vier Familien; vgl. Jeremias, Jerusalem (wie Anm. 17), 218–223. Zu Beginn des jüdischen Aufstands wird wieder ein per Los bestimmter Zadokide eingesetzt; vgl. Jos., Bell IV 155–157.

<sup>22</sup> Vgl. 1 Makk 14,44; Apg 5,17; Jos., Ap II 194; Ant XX 200.251.

Zoomen wir an den Jerusalemer Tempel heran. Hier gelten feinstens abgestufte Heiligkeitsbereiche: Heiden ist es durch Warntafeln unter der Androhung der Todesstrafe strengstens untersagt, das eigentliche Tempelareal zu betreten, das Juden vorbehalten bleibt.<sup>23</sup> Aber auch innerhalb dieser jüdischen Zone gibt es Differenzierungen: Frauen bleibt der Bereich der Männer verwehrt,<sup>24</sup> die ihrerseits nur dann den durch eine Schranke abgegrenzten Altarbereich bzw. das Tempelhaus betreten und dort agieren dürfen, wenn sie aus priesterlichem Geschlecht stammen.<sup>25</sup> Das Los entscheidet, welcher diensthabende Priester welchen liturgischen Dienst versehen darf (vgl. Lk 1,5.8 f.). In das Allerheiligste eintreten, um dort die Blutapplikationen an der Sühnplatte gemäß Lev 16 vorzunehmen, darf allein der Hohepriester einmal im Jahr.<sup>26</sup>

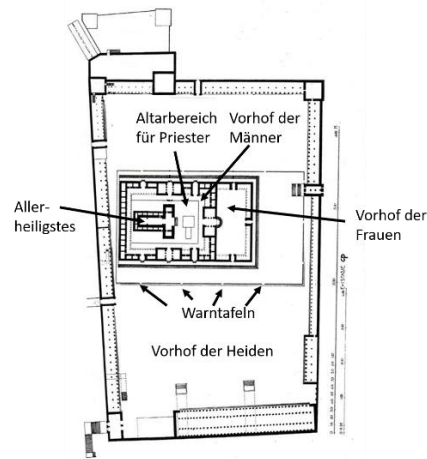


Abb. 1: Der Tempel von Jerusalem zur Zeit Jesu (nach Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem. Von Salomo bis Herodes. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*. 2. Bd. Von Ezechiël bis Middot, Leiden 1980, 1179; überarbeitet von Markus Riegler)

#### 2.4 Öffentlicher cultus

Nur, wenn die genannten Komponenten kombiniert vorliegen – vom Opferritus an der Schlachtstätte über den Tempel bzw. abgegrenzten Bereich bis hin zur priesterlichen Institution – kann man in der römischen Antike von einer „Religion“, also von einem öffentlich ausgeübten *cultus*, sprechen.<sup>27</sup>

### 3. Zwischenreflexion: Semantik, Hermeneutik und Historie

Damit keine Sprachverwirrung entsteht: Solche empirisch greifbaren Altäre im entsprechenden kultischen Ambiente sind gemeint und werden assoziiert, wenn in antiken Texten die entsprechenden Termini für „Altar“, eben „Erhebungs-“, „Verbrennungs-“ bzw. „Schlachtstätte“, zu lesen sind.

Völlig zu Recht stellen nun alle gängigen Lexika fest: Im Neuen Testament wird der Begriff „Altar“ spiritualisiert.<sup>28</sup> Deutlicher gesagt: Wenn  $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ /*thysiasterion* im positiven Zusammenhang mit den Christusgläubigen gebraucht wird, gibt es dafür keinen

<sup>23</sup> Jos., Bell V 193 f.; OGIS 598.

<sup>24</sup> Jos., Bell V 199.

<sup>25</sup> Jos., Bell V 226–230.

<sup>26</sup> Jos., Bell V 236.

<sup>27</sup> Vgl. Jörg Rüpke, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, München 2001, 12–18.

<sup>28</sup> Vgl. Höcker; *Prayon*, Altar (wie Anm. 16), 554; Hubert Seiwert, Art. Altar, in: HRWG 1 (1988) 433–437, hier 435 f.; Angelus A. Häußling, Art. Altar III. Christentum 1. Liturgisch a) Katholisch, in: RGG<sup>4</sup> 1 (1998) 334 f., hier 334: „Die Benennung (sc. Altar) ist nicht ursprünglich, da die Urkirche kultische Bezeichnungen meidet. Das NT kennt im Kontext des Kerygmas und referierten Gemeindelebens ‚Altar‘ nur in einem übertragenen Sinn.“

realen, empirisch fassbaren Gegenstand auf der Erde. Dieser Fall kommt allerdings überhaupt nur ein einziges Mal im gesamten Neuen Testament vor: in Hebr 10,13 (vgl. Abschnitt 6.2). Ansonsten bezieht sich *θυσιαστήριον*/*thysiasterion* entweder auf den Brandopferaltar des Jerusalemer Tempels<sup>29</sup> oder – in der Offb – auf den Rauchopferaltar im himmlischen Tempel, der wohl deswegen „Schlachtstätte“ genannt wird, weil *unter* (nicht *auf*) ihm die Seelen der geschlachteten Märtyrer einen sicheren Ort gefunden haben (Offb 6,9; vgl. 16,7).<sup>30</sup> Kurz: Im Extremfall lassen sich Christusgläubige wegen ihres Glaubens von anderen „schlachten“, bedienen sich selbst aber niemals realer „Schlachtstätten“. Sie haben keine (von einer bestimmten Institution autorisierte) Priester, sie verbrennen keine Opfertiere, lassen weder Blut fließen noch Rauch aufsteigen. Und damit sind sie auch keine „Religion“ im antiken Sinn. Denn es fehlt ihnen der öffentlich sichtbare Kult – ganz im Unterschied zum Judentum.

Das wird auch durch die Außenwahrnehmung bestätigt: Den Christusgläubigen wirft man vor, sie würden geheime Orgien feiern und den Gegenstand ihrer Verehrung verbergen. Im römischen Reich zieht das schnell den Geruch von Verschwörung nach sich.<sup>31</sup> So bösartig der Vorwurf auch sein mag, zumindest das dafür vorgebrachte Indiz entspricht der Empirie. In einem fingierten Streitgespräch lässt es Minucius Felix einen Kritiker so formulieren: „Warum bemühen sie (sc. die Christusgläubigen) sich denn so sehr, den Gegenstand ihrer Verehrung, was er auch sein mag, zu verbergen und zu verheimlichen? Anständigkeit lässt sich immer gern sehen, nur Laster hält man geheim! Weshalb sonst haben sie keine Altäre, keine Tempel, keine bekannten Götterbilder?“ Und das stehe im auffälligen Gegensatz zu jenem „jämmerlichen Judenvolk“, das doch (ebenfalls) nur einen einzigen Gott verehere – „jedoch öffentlich mit Tempeln, Altären, Opfern und Zeremonien“ (Minucius Felix, *Octavius* 10,2.4).<sup>32</sup>

#### *Exkurs zu 1 Kor 10,4 und 1 Petr 2,4 f.*

Der „Fels“ von 1 Kor 10,4 hat im ursprünglichen Sinn mit einer antiken Schlachtstätte genauso wenig zu tun wie der „lebendige Stein“ von 1 Petr 2,4, auch wenn beide Stellen

<sup>29</sup> Mt 5,13 f.; 23,18–20.35; Lk 1,11 (Rauchopferaltar); 11,51; Röm 11,3; Offb 11,1. Hebr 7,13 f. betont eigens, dass Jesus auf Grund seiner Stammeszugehörigkeit der Zugang zu diesem Brandopferaltar im Tempel verwehrt gewesen wäre. In 1 Kor 10,18 ist vermutlich der Altar vor dem Goldenen Kalb gemeint; so *Wolfgang Schrager*, *Der erste Brief an die Korinther* (1 Kor 6,12–11,6) (EKK VII/2), Solothurn – Neukirchen-Vluyn 1995, 443 f.; anders *Dieter Zeller*, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5), Göttingen 2010, 339 f. Das Opfer Abrahams hat Jak 2,2 im Blick.

<sup>30</sup> *Akira Satake*, *Die Offenbarung des Johannes* (KEK 16), Göttingen 2008, 238 f., möchte zwischen einem Brandopferaltar und einem Rauchopferaltar unterscheiden, geht also von zwei Altären im Himmel aus. Das ist nicht nötig, sobald man die Präposition *ἐπί* in Offb 8,3 folgendermaßen auffasst: „Und ein Engel kam und stellte sich an (nicht: „auf“) das *thysiasterion*“; vgl. *Heinz Giesen*, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997, 208. Weitere Referenzstellen: 8,3–5; 9,13 f.; 14,18.

<sup>31</sup> Vgl. die entsprechende Konklusion bei Celsus: „Sie vermeiden, Altäre, Götterbilder und Tempel zu bauen, und das ist das sichere Zeichen einer verborgenen und geheimen Gemeinschaft“ (Orig., *Cels* 8,17) – mit Rückbezug auf 1,1 (*συνθήκας κρύβδην*); vgl. *Horacio E. Lona*, *Die „wahre Lehre“ des Kelsos* (KFA.E 1), Freiburg i. Br. 2005, 72 f., 436 f. Vgl. dagegen Joh 18,20: „... Ich habe immer in der Synagoge und im Tempel gelehrt, wo alle Juden zusammenkommen; im Geheimen (*ἐν κρυπτῷ*) habe ich nichts gesprochen.“

<sup>32</sup> Vgl. dazu den Kommentar von *Christoph Schubert*, *Minucius Felix „Octavius“* (KFA 12), Freiburg 2014, 206–244, bes. 238, 241 f.; vgl. außerdem: *Arnob. Adv Nat* 6,1.

in der liturgischen Tradition gerne als Ansatzpunkte für die Sinngebung christlicher Altäre herangezogen werden.<sup>33</sup>

1 Kor 10,4 assoziiert den Wasser spendenden Felsen beim Exodus und wird von Paulus als Allegorie für die eucharistische Speise präsentiert – in paränetischer Absicht im Blick auf das Verhalten der Korinther.<sup>34</sup>

1 Petr 2,4 rekurriert über Ps 118,22 und Jes 28,16 auf die Hausbaumetaphorik:<sup>35</sup> Christus wird als der das Maß gebende und die Position des Hauses bestimmende Grundstein verstanden, der von den Führern Israels als unbrauchbar verworfen worden ist. Von Gott aber wurde er, seinem ursprünglichen Verwendungszweck entsprechend, als Maß-Stein für ein von Gott geplantes pneumatisches Haus eingesetzt. Das begründende Zitat in 1 Petr 2,6 bezieht den Maß-Stein mit Jes 28,16 präzise auf den von Gott gelegten Eckstein des Tempelhauses auf dem Zion. Die Adressaten des Petrusbriefes werden in 1 Petr 2,4–10 als Menschen angesprochen, die zu diesem Maß-Stein Jesus Christus herantreten können, um sich als Bausteine in das pneumatische Haus einfügen zu lassen. Gemeint ist die Gemeinde der Gläubigen, die – ähnlich wie sich das Paulus in 1 Kor 3,16 vorstellt – *symbolisch* das Tempelhaus Gottes darstellt und sich unter Rückgriff auf Ex 19,6 kumulativ als heilige Priesterschaft versteht (vgl. Abschnitt 6.2).

Es geht also nicht um Christus *als* Altar, sondern um den Gekreuzigten, der von Gott als „Maß-Stein“ zur *Urzelle einer neuen und zugleich alternativen Priesterschaft* eingesetzt worden ist. An diesem Maß-Stein scheiden sich die Geister (1 Petr 2,7–10). Darauf kommt es dem Petrusbrief an: Alle, die an diesen von Gott bewirkten Neubau eines geistlichen Tempels glauben, bilden – unabhängig von ihrer Genealogie bzw. institutionellen Einsetzung – die neue, geistliche Priesterschaft, die konsequenterweise auch geistliche Opfer darbringt (V. 5). D. h. sie fungiert vor Gott im Stand und in der Würde von Priestern (V. 6). Ihre „Opfer“ sind ihr alltägliches Verhalten, das sich dadurch auszeichnet, dass sie Anfeindungen von außen ohne Aggression ertragen (vgl. 1 Petr 2,21–25) und gerade dadurch weitere „Bausteine“ für das pneumatische Haus gewinnen (vgl. 1 Petr 2,11 f.). Für alle anderen aber, die sich diesem Glauben nicht anschließen, wird der Maß-Stein Jesus Christus zum „Stolperstein“ (V. 8; vgl. Jes 8,14).

Traditionsgeschichtlich lässt sich die Provokation von 1 Petr 2,4–10 noch schärfer fassen: Die Metapher vom Tempel aus menschlichen Bausteinen, die in Qumranschriften (vgl. 4Q174)<sup>36</sup> für wirkliche Priester eingesetzt wird, die sich von ihrem Altardienst in Jerusalem verdrängt fühlen und darauf warten, dass Gott sie im eschatologisch erwarteten Tempel restituiert, setzt 1 Petr 2 für *alle* ein, die an die Erwählung und Erhöhung des Gekreuzigten glauben.

### *Ende des Exkurses*

<sup>33</sup> Vgl. *Albert Gerhards*, Teologia dell'altare, in: Goffredo Boselli (Hg.), *L'altare. Mistero di presenza, opera dell'arte*. Atti de II Convegno liturgico internazionale Bose, 31 ottobre – 2 novembre 2003, Magnano 2005, 213–232.

<sup>34</sup> Vgl. *Daniel Lanzinger*, Ein „unerträgliches Possenspiel“? Paulinische Schriftverwendung im Kontext antiker Allegorese (NTOA 112), Göttingen 2016, 250–278.

<sup>35</sup> Vgl. *Theo K. Heckel*, Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas (NTD 10), Göttingen 2019, 100–104.

<sup>36</sup> 1i, 21,2 Z. 6: „und er (sc. Jahwe) sagte, dass man ihm ein Heiligtum von Menschen bauen solle, damit man darin für ihn Rauchopfer darbrächte“.

Es ist also genau darauf zu achten, was eigentlich gemeint ist, wenn im Neuen Testament metaphorisch von „Schlachstätte“ die Rede ist – und vom entsprechenden Ambiente: von „Priestern“ und „Opfern“.

Aber das ist nicht alles. Eine weitere Sprachverwirrung entsteht dadurch, dass die unterscheidbaren Phasen der frühchristlichen Zeit oft nicht unterschieden werden. Für die Schriften, die im Neuen Testament gesammelt sind und die damit das früheste „orthodoxe“ Christentum repräsentieren, kommt als Entstehungszeitraum die Zeit bis ca. 150 n. Chr. in Frage. Daraus ergeben sich verschiedene Konsequenzen: (1) Was im späten 2. Jh. n. Chr. und danach gang und gäbe war, kann nicht einfach auf die neutestamentlichen Schriften und deren Trägergruppen übertragen werden. Umgekehrt gilt: (2) Schriften, die zwar im Zeitraum bis 150 n. Chr. entstanden, aber nicht in den Kanon aufgenommen worden sind, können im strengen Sinn des Wortes nicht als „kanonisch“ bzw. „orthodox“ gelten. Für unsere Thematik äußerst auffällig ist diesbezüglich der erste Clemensbrief, der die alttestamentliche Priesterordnung als typologisches Vorbild für die Christusgläubigen herausstellt und deswegen eine priesterlich-hierarchische Grundordnung als Stabilisator für die Gemeinde in Korinth empfiehlt. Entstanden ist die Schrift bereits im letzten Jahrzehnt des 1. Jh. n. Chr.<sup>37</sup> (3) Um also eine „Anschauung“ davon zu bekommen, was im neutestamentlichen Kanon *metaphorisch* mit „Altar“ und „Opfer“ gemeint ist und was die Christusgläubigen damit im Blick hatten, müssen wir uns fragen: Wie sah der „Kult“, wie sahen die „Gottesdienste“ in der frühesten Phase des Christentums aus? Spielte dabei bereits der „Altar“ eine Rolle, sofern er überhaupt vorkam?

#### 4. Das Herrenmahl als Symposion – und die Funktion des Mobiliars

Das früheste und verlässlichste Zeugnis für den „Gottesdienst“ der Christusgläubigen ist die Paradosis in 1 Kor 11,23–25, für die sich Paulus auf keinen Geringeren als den „Herrn“ Jesus Christus als Quelle beruft:<sup>38</sup>

Der Herr Jesus nahm in der Nacht, in der er überliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach (es) und sprach: Das ist mein Leib, der für euch. Dieses tut zur Erinnerung an mich! Genauso auch den Becher – nach dem Mahlhalten (μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι), wobei er sprach: Dieser Becher (ist) der neue Bund in meinem Blut. Dieses tut, sooft ihr trinkt, zur Erinnerung an mich!

Wegen der theologisch gesteuerten Konzentration auf die Deuteworte finden die drei griechischen Wörter μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι/*meta to deipnesai* meistens kaum Beachtung. Für die

<sup>37</sup> Zu Datierungsfragen vgl. *Horacio E. Lona*, Der erste Clemensbrief (KAV 2), Göttingen 1998, 75–78. Die Ignatiusbriefe dagegen werden von der jüngsten Forschung in die 2. Hälfte des 2. Jh. verlegt und mit der Propaganda für das Monepiskopat verbunden, zeitlich vor dessen Durchsetzung unter Victor (189–199 n. Chr.) in Rom; vgl. *Michael Theobald*, Israel-Vergessenheit in den Pastoralbriefen. Ein neuer Vorschlag zu ihrer historisch-theologischen Verortung im 2. Jahrhundert n. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Ignatius-Briefe (SBS 229), Stuttgart 2016, 309–314, mit Rückgriff auf *Peter Lampe*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (WUNT II/18), Tübingen <sup>2</sup>1989, 334–345.

<sup>38</sup> 1 Kor 11,23: „Ich habe vom Herrn empfangen.“ Es ist also an einen Offenbarungsvorgang mit der entsprechenden autoritativen Qualifikation gedacht.



Einordnung und das Verständnis der Feier sind sie allerdings für zeitgenössische Hörer von allerhöchster Bedeutung. Denn mit *δειπνῆσαι* wird das festliche Mahl im Rahmen eines Symposions assoziiert. Nach dessen konventionalisierter Etikette wird das Mahl mit einem Becherritus beendet.<sup>39</sup> Damit zeigt der in der Paradosis stichwortartig angedeutete Ablauf die Grundstruktur eines griechisch-römischen Symposions – und zwar in seiner typisch gruppenspezifischen jüdischen Variante. So die neueste Herrenmahlforschung, wie sie in Europa und in den USA gleichzeitig durch M. Klinghardt bzw. D. Smith initiiert worden ist.<sup>40</sup>

Gemäß dem Normalablauf eines Symposions<sup>41</sup> werden nach einem festlichen Mahl (mit evtl. mehreren Gängen) die kleinen Holztische, auf denen das Essen serviert worden ist, aus dem Raum hinausgetragen und der Boden von Essensresten gesäubert. Es folgt ein religiöser Ritus: Purer Wein wird (evtl. mit einer speziellen Kelle, *patera* genannt)<sup>42</sup> als Trankspende (*libatio*) für die Götter auf den Boden vergossen und dazu ein Götterpreisgesang (Paian) angestimmt. Daran schließen sich Gespräche an, wozu man gemischten Wein trinkt.

Die jüdischen Eigenteile, die auf dieser Folie als Akzente hervorstechen, betreffen den Anfang des Mahles: Brot wird gebrochen und ein Dankgebet, eine Beracha, gesprochen, natürlich an den einen und einzigen Gott gerichtet.<sup>43</sup> Beim religiösen Ritus zum Abschluss des Mahles kommt ebenfalls Wein zum Einsatz, wird aber nicht aus einer speziellen Schale als Trankopfer vergossen, sondern – erneut verbunden mit einer Beracha – von den Teilnehmern getrunken.

Auch für die Feier eines Symposions, das bewusst gruppenspezifische Varianten zulässt und auch so genutzt worden ist,<sup>44</sup> sind bestimmte soziologische Grundkomponenten vorgegeben:<sup>45</sup> Ort des Geschehens ist das Triklinium, das Wohnzimmer eines antiken Hauses,<sup>46</sup> das deshalb so heißt, weil dort drei Liegen (*κλίνη/kline*) stehen, auf die sich jeweils

<sup>39</sup> So in der römisch geprägten Welt; vgl. *Konrad Vössing*, Vor dem Nachttisch oder nach Tisch? Zum Opfer beim römischen Bankett, in: ZPE 146 (2004) 53–59.

<sup>40</sup> Vgl. *Mathias Klinghardt*, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (TANZ 13), Tübingen 1996; *Dennis E. Smith*, From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World, Minneapolis (MN) 2003.

<sup>41</sup> Vgl. *Anselm Schubert*, Gott essen. Eine kulinarische Geschichte des Abendmahls, München 2018, 21–30.

<sup>42</sup> Vgl. Petr. 60,8; vgl. *Gudrun Gerlach*, Zu Tisch bei den alten Römern. Eine Kulturgeschichte des Essens und Trinkens, Stuttgart 2001, 72 f.; *Siebert*, Instrumenta (wie Anm. 12), 40–44.

<sup>43</sup> Belege zeitlich vor dem Neuen Testament sind spärlich; vgl. jedoch Jos., Bell II 130 f. (Gebete vor und nach der Mahlzeit; „vor dem Gebet zu essen ist wider das Gesetz“); Philo, Vit Cont 73.81; dazu die Rekonstruktion des Ablaufs bei *Martin Ebner*, Mahl und Gruppenidentität. Philos Schrift *De Vita Contemplativa* als Paradigma, in: ders. (Hg.), Herrenmahl und Gruppenidentität (QD 221), Freiburg i. Br. 2007, 64–90; vgl. auch die Rekonstruktion des jüdischen Mahls durch *Reinhard Meßner*, Einführung in die Liturgiewissenschaft (UTB 2173), Paderborn 2009, 154–156.

<sup>44</sup> Vgl. *Hal E. Taussig*, Meals as Acts of Resistance and Experimentation. The Case of the Revelation to John, in: Nathan MacDonald; Luzia Sutter Rehmann; Kathy Ehrensperger (Hg.), Decisive Meals. Table Politics in Biblical Literature (LNTS 449), London 2012, 151–161.

<sup>45</sup> Vgl. den Überblick bei *Ebner*, Stadt (wie Anm. 9), 179–184.

<sup>46</sup> Als Alternativen für ein Haus/*domus* als Versammlungsort werden angemietete Vereinshäuser bzw. *cenacula*, größere Wohneinheiten in Mietshäusern, ins Spiel gebracht, was aber weder an der Tischordnung noch am Ritual etwas ändert; vgl. *Annette Weissenrieder*, Contested Spaces 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; dies. (Hg.), Contested

drei (maximal fünf) Personen legen können. Die Plätze, die der *pater familias* anweist, sind rangmäßig konnotiert; genauso die Speisen und Getränke, die vorgesetzt werden. Je nach Rang fallen sie verschieden aus. Kurz: Du bist, wo du liegst. Und: Du bist, was du isst. Nur ganz wenige antike Beobachter haben das überhaupt als auffällig wahrgenommen und beschrieben,<sup>47</sup> so normal war das Ranking über die Platzzuweisung und die Speisenverteilung beim (normalen) Symposion.

Paulus – und vermutlich schon vor ihm die Christuskgläubigen, die er verfolgt hat – durchbrechen diese Grundordnung für die Feier des Herrenmahles an spezifischen Punkten: (1) Äußerlich bleibt es ein ganz normales jüdisches Mahl, aber inhaltlich wird es zum *Erinnerungsmahl an Jesus*: An den Tod Jesu und daran, was Gott dadurch bewirkt hat, soll man bei den religiösen Gesten zu Beginn und am Ende des Mahls denken („Dieses tut zur Erinnerung an mich!“). Und (2): Paulus lässt gerade die für das Symposion typische Rangstufenordnung nicht zu: Allen muss beim gemeinsamen Mahl das Gleiche zum Essen vorgesetzt werden. Alle müssen beim Herrenmahl gleich behandelt werden – und sich als „Gleiche“ fühlen dürfen. Es darf nicht sein, dass „der eine hungert, während der andere (schon) besoffen ist“ (1 Kor 11,20). Sonst ist es zwar ein *δειπνον/deipnon*, ein festliches Mahl, wie es überall gefeiert wird, aber eben kein *κυριακὸν δεῖπνον/kyriakon deipnon* – mit dem erhöhten Herrn als Gast und eigentlichen Mahlherrn. Das ist das kritische Anliegen, das Paulus in 1 Kor 11,17–34 verfolgt.<sup>48</sup>

Außerdem dürfte es in paulinischen Gemeinden ein Spezifikum darstellen, dass gemäß 1 Kor 10,17 ein einziger Brotfladen gebrochen wird – als Identitätszeichen für alle Feiernenden. Bei der Feier entsteht nicht nur *Koinonia* mit dem erhöhten Herrn (1 Kor 10,16),<sup>49</sup> sondern in dem *einen* Brotfladen, an dem die Teilnehmenden partizipieren, sollen sie sich selbst auch als *ein Leib* sehen, als Leib Christi eben (vgl. 1 Kor 12,12–27).<sup>50</sup>

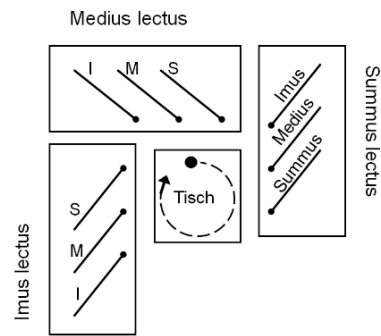


Abb.2: Liegeordnung im Triklinium  
(Florian Strecker)

Spaces. Houses and Temples in Roman Antiquity and the New Testament (WUNT 285), Tübingen 2012, 59–107, hier 79–85.

<sup>47</sup> Plin., Ep II 6; Xenoph., Mem III 14,1; Mart III 60; 82; Juv 5,146–173.

<sup>48</sup> Vgl. Ebner, Stadt (wie Anm. 9), 185 f.

<sup>49</sup> Das *Koinonia*-Konzept entlehnt Paulus der hellenistischen Mahltheologie; vgl. Hans-Josef Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA. NF 15), Münster 1982, 132–134, 260 f.; ders., Eucharistie und Kirchengemeinschaft bei Paulus, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 331–347, hier 332–337.

<sup>50</sup> Die Deutung dieser signifikativen Handlung ist einem altehrwürdigen römischen Hochzeitsritus abgeschaut: Dion. Hal., Ant Rom II 25,3; vgl. Klauck, Eucharistie (wie Anm. 49), 335.

Was den Becher angeht, so wird in den paulinischen und synoptischen Gemeinden – genauso wie beim jüdischen Symposion – daraus nicht die Trankspende für die Götter vergossen,<sup>51</sup> sondern *alle* trinken daraus.<sup>52</sup> Im Rahmen des Symposionrituals gelesen ist damit die Proposis gemeint: alle trinken (meistens sogar aus dem gleichen Becher) – und dabei wird jeweils ein Toast auf einen Mitfeiernden ausgesprochen.<sup>53</sup> Bei Paulus (und den Synoptikern) jedoch gilt dieses Trinken der Erinnerung an Jesus, ein Toast sozusagen auf ihn und den Neuen Bund, den Gott mit Jesu Tod beginnen lässt.

Schließlich: Ist für die Durchführung dieser signifikanten Handlungen ein besonderes Mobiliar vonnöten? Konkret: Auf welcher Unterlage liegt der Brotladen – und wo steht der Becher? Auf einem Altar (θυσιαστήριον/*thysiasterion*) – oder auf einem Tisch (τράπεζα/*trapeza*)? Bei Paulus wird darüber nicht debattiert. Immerhin ist in 1 Kor 10,21 von der τράπεζα κυρίου/*trapeza kyriou*, dem „Tisch des Herrn“<sup>54</sup> die Rede – im Unterschied zur *trapeza* der Dämonen, womit die heidnischen Götter gemeint sind. Beides schließt sich für Paulus aus: Man kann nicht zu zwei Speisegemeinschaften gehören, nicht an Mählern teilnehmen, wo der erhöhte Christus der Herr ist und die Teilnehmer in Erinnerung an ihn Brot essen und Wein trinken – und andererseits an Mählern, wo für die Götter Wein vergossen wird.

Unter dieser Perspektive wird die konkrete Ausführung des Mobiliars eigentlich nebensächlich: ob aus Stein oder aus Holz, ob ein einziger Tisch oder mehrere. Entscheidend ist der funktionale Kontext, die Einbindung in das jeweilige Ambiente:

Beim paganen Symposion in einem Haus oder im Tempelrestaurant im Anschluss an ein rituell durchgeführtes Tieropfer wird ganz genauso wie beim christlichen Herrenmahl eine richtige Mahlzeit serviert; in beiden Fällen werden Preis- bzw. Dankgebete gesprochen (an die Götter bzw. den einen Gott gerichtet); in beiden Fällen werden spezielle religiöse Riten vollzogen; in beiden Fällen stehen Tische als Mobiliar zur Verfügung – zumindest während des Essens. Und wir dürfen annehmen, dass auch beim christlichen Herrenmahl nach dem Essen die Tische hinausgetragen wurden, um den Boden zu säubern. Ob für den Weinritus erneut ein Tisch, vielleicht sogar ein besonderer,<sup>55</sup> hereingetragen wurde, lässt sich nicht

<sup>51</sup> Eine Ausnahme macht Lk 22,20, sofern das Becherwort korrekt übersetzt wird: „Dieser Becher ist der Neue Bund in meinem Blut, der (!) für euch ausgegossen worden ist“ – allerdings nicht als Trankspende für die Götter, sondern im Sinn des Bundesrituals à la Ex 24; vgl. *Matthias Klinghardt*, Der vergossene Becher. Ritual und Gemeinschaft im lukanischen Mahlbericht, in: *Early Christianity* 3 (2012) 33–58, hier 33–37, 46–58.

<sup>52</sup> Explizit: 1 Kor 10,21; 11,25; gemäß den Synoptikern trinken sogar alle aus einem einzigen Becher: Mk 14,23; Mt 26,27; Lk 22,17.

<sup>53</sup> *Klinghardt*, Becher (wie Anm. 51), 37–46.

<sup>54</sup> Erhellend dazu: *Lona*, Tisch (wie Anm. 1), 316: „Die gemeinsame Erwähnung von Tisch und Becher in 1 Kor 10,21 zeigt, dass auf den Tisch kein Akzent gelegt wird ... Freilich konnte Vers 16b nicht in Vers 21b aufgenommen werden, da dem Brot als Zeichen der Gemeinschaft mit dem Leib des Herrn kein ‚Brot‘ der Dämonen entspricht.“

<sup>55</sup> So neuerdings *Stefan Heid*, Altar und Kirche. Prinzipien christlicher Liturgie, Regensburg 2019, 19–26, der von „Sakraltischen“ spricht – in Analogie zu den kultisch im Zusammenhang heidnischer Opfer gebrauchten *mensae sacrae*. Diese zierlichen Tische dienen im Tempelkult (aber auch im Hauskult) als Ablagetische für die kultischen Geräte bzw. die Opfergaben, können aber auch alle Funktionen eines Altars/Schlachtisches übernehmen und werden wie jener konsekriert; vgl. *Siebert*, Instrumenta (wie Anm. 12), 98–102. Aber: „Sakral“ werden diese Tische erst und nur im Zusammenhang mit dem Tempel-Priester-Opfer-Ambiente und insofern die Gaben,

sagen.<sup>56</sup> Aber das ist für die Beurteilung des Charakters der Feier auch gar nicht entscheidend. Es kommt, wie gesagt, auf das Ambiente an, auf den Vollzug des Ritus und die dafür geltenden Regeln.

Bei paganen Mählern, ob im Tempelrestaurant oder in einem Haus, wird eine Trankspende auf den Boden gegossen bzw. werden Nahrungsmittel in das Herdfeuer geworfen<sup>57</sup> – zur Speisung der Götter, die am Menschen-Mahl teilnehmend gedacht werden. Insofern ist in den rituellen Ablauf dieser Mähler eine kultische Opferhandlung integriert.

Christusgläubige jedoch schicken weder in Rauch verwandelte Nahrung nach oben noch vergießen sie Blut oder Wein nach unten, sondern essen selbst Brot und trinken selbst Wein in Erinnerung an den Gekreuzigten, den sie als Mahlherren bekennen. Damit können wir geradezu von einer Verweigerung gegenüber den typisch kultischen Elementen sprechen, wie sie im Rahmen eines antiken Symposions normalerweise vorgesehen sind.

Aber die Unterscheidungsmerkmale gehen weiter: Um ein κυριακὸν δεῖπνον/*kyriakon deipnon* im paulinischen Sinn handelt es sich nur dann, (1) wenn die Teilnehmenden keine unterschiedlichen Speisen und Getränke zu sich nehmen – und damit auf die konventionalisierte Demonstration von Rangunterschieden verzichten; (2) wenn die Teilnehmenden sich alle ohne Ausnahme mit dem *einen* Brot, das zu Beginn gebrochen wird, identifizieren – und sich als *ein* Leib verstehen – und (3) wenn sie Abstand halten von anderen Mählern, bei denen diese Regeln nicht gelten: Götter gespeist werden und Rangunterschiede beim Sitzen und bei der Essensverteilung gemacht werden – und letztlich die alltägliche Standesordnung zum Vorschein kommt.

## 5. Zwischenfazit: Möbelstück und Soziologie, Metaphorik und Funktion

Ganz unabhängig davon, welche Art von Möbelstück Christusgläubige für die Feier des Herrenmahls verwendet haben, ob der Tisch aus banalem Holz oder edlem Stein war,<sup>58</sup> unabhängig davon, ob für die religiösen Riten am Anfang und Ende des Mahles ein anderer Tisch benutzt wurde als für das Auftragen des Essens, entscheidend für die Beurteilung bleibt der Kontext: die rituellen und kommunikativen Aktionen, der rituelle Vollzug und das soziologische Ambiente, innerhalb dessen das jeweilige Möbelstück benutzt wurde: Findet eine Götterspeisung statt? Werden beim Mahl soziale Unterschiede sichtbar demonstriert? Gilt Exklusivität für die unter Christusgläubigen vorgesehene *Art* der Feier?

---

die auf ihnen liegen, der Götterspeisung dienen, also in Rauch aufgehen oder als *libatio* ausgeschüttet, jedoch nicht von Menschen gegessen oder getrunken werden.

<sup>56</sup> Genau das behauptet jedoch *Heid*, Altar (wie Anm. 55), 22 f.: „Man feiert das ‚Herrenmahl‘ [...] nicht an den gewöhnlichen Speisetischen, sondern holt dafür einen besonderen Tisch herbei, den von Paulus so genannten ‚Tisch des Herren‘ (1 Kor 10,21).“

<sup>57</sup> Vgl. Servius, Ad Aen I 730; vgl. *Gerlach*, Tisch (wie Anm. 42), 73; vgl. *Klinghardt*, Gemeinschaftsmahl (wie Anm. 40), 104.

<sup>58</sup> Was auch von der Finanzkraft der Hausbesitzer abhängt. Aufschlussreich jedenfalls ist es, dass der fest installierte Gegenstand aus Stein im Zentrum der Hauskirche von Meggido in der Votivinschrift (3./4. Jh. n. Chr.) als τραπέζα/*trapeza*/Tisch bezeichnet wird; vgl. *Yotam Tepper*; *Leah Di Segni*, A Christian Prayer Hall of the 3rd Century CE At Kfar ‘Othnai (Legio). Excavations at the Megiddo Prison 2005, Jerusalem 2006, bes. 24–26, 31–54.

Auf keinen Fall hantieren Christusgläubige der neutestamentlichen Schriften an realen Schlachtstätten. Ja, sie vermeiden sogar das einzige, konventionell für ein Symposion vorgegebene kultische Element, die *libatio*. Trotzdem ist in neutestamentlichen Schriften – mit Bezug auf Christus bzw. die Christusgläubigen – gelegentlich von einer „Schlachtstätte“ (Hebräerbrief), von einer „Sühneplatte“ (Römerbrief), von einem „Tempel“ (erster Korintherbrief) und sogar von „Priestern“ (Hebräerbrief; erster Petrusbrief; Offenbarung)<sup>59</sup> die Rede – natürlich metaphorisch. Diese metaphorische Rede verstärkt sich in den außerneutestamentlichen Schriften, vor allem zeitlich nach 150 n. Chr.

Das im Blick entzündet sich der theologische Streit gewöhnlich daran, ob die Eucharistiefeyer eher Mahl oder Opfer ist, ob der Altar eher die Konnotationen einer Schlachtstätte oder eines Esstisches hatte,<sup>60</sup> fest fixiert oder transportabel sein sollte.

Ich möchte diesbezüglich eine zweiteilige These vortragen und begründen: (1) Der Gebrauch kultischer Begriffe ist akzidentiell, eine semantische Äußerlichkeit. Der Diskurs, der mit Hilfe dieser Termini geführt wird, hat ganz andere Sachverhalte im Blick. Auf diese inhaltliche Substanz möchte ich abheben – und zwar differenziert. Denn (2) der metaphorische Gebrauch kultischer Termini findet sich zwar innerhalb wie außerhalb des NT, er wird außerneutestamentlich scheinbar kontinuierlich weitergeführt, auf jeden Fall verstärkt er sich. Aber: Es zeigt sich ein großer Unterschied *in der Funktion* des metaphorischen Gebrauchs kultischer Termini innerhalb und außerhalb der neutestamentlichen Schriften. Dieser Punkt soll im Fokus stehen.

## **6. Altar, Priester und Sühnevorstellung als Akzidentien für eine substantielle Intention**

Kurz auf einen Nenner gebracht lässt sich sagen: In neutestamentlichen Schriften dient der metaphorische Gebrauch kultischer Termini dazu, den Kreuzestod Jesu zu deuten, seinen durch Gott bewirkten positiven Effekt für die Gläubigen zum Ausdruck zu bringen. In außerneutestamentlichen Schriften ist beim metaphorischen Gebrauch kultischer Termini etwas ganz anderes im Blick: Es geht um die Neubestimmung der Position von Presbytern und Episkopen – *im Gegenüber* zu den Normalgläubigen. Im einen Fall dienen kultische Termini einem soteriologischen Anliegen, im anderen Fall einem ekklesiologischen, z. T. sogar einem ausgesprochen klerikalen.

Dazu nur wenige Streiflichter, die die Veränderung im Einsatz der Kultsemantik sowie die damit einhergehende veränderte Intention zeigen sollen.

---

<sup>59</sup> Gemäß Röm 15,16 agiert Paulus selbst als Priester (*ιερουροῦντα*), indem er das Evangelium Gottes verkündigt, damit die Heiden eine wohlgefällige Opfergabe (*προσφορά*) werden.

<sup>60</sup> Oder eben eines „Sakraltisches“, wie Heid vorschlägt (s. Anm. 56).

### 6.1 Röm 3,25 f.: Die Sühneplatte und die Aufhebung der Tempelzonen

Gemäß Röm 3,25 f., einer vermutlich vorpaulinischen Glaubensformel, hat Gott seinen Jesus durch den Kreuzestod („in seinem Blut“) als *ἱλαστήριον/hilasterion*, d. h. als Sühneplatte bzw. als Sühnemittel<sup>61</sup> „öffentlich hingestellt“, um endlich all diejenigen Sünden zu sühnen, die – so muss man paraphrasierend ergänzen – trotz der rituell korrekt vollzogenen Opferdarbringungen und Blutsprengungen am Jerusalemer Tempel nicht gesühnt worden sind. Wörtlich: „... wegen des Hingehenlassens (*πάρεσις*)<sup>62</sup> der zuvor geschehenen Sünden in der (Zeit der) Zurückhaltung Gottes.“

Das behaupten Christusgläubige zu einer Zeit, in der genau diese Riten am Jerusalemer Tempel noch immer vollzogen werden und am Versöhnungstag ihren liturgischen Höhepunkt erreichen, wenn der Hohepriester im Allerheiligsten die Blutapplikationen an der Sühneplatte vornimmt (vgl. Lev 16,11–17).<sup>63</sup> Insofern ist Röm 3,25 f. so etwas wie eine feindliche Übernahme des zentralen Tempelprivilegs: nämlich auf der Basis von Tieropfern und Blutapplikationen Sündenvergebung zu erwirken. Die Glaubensformel behauptet: Was dort im Tempel unter hohem institutionellem und finanziellem Aufwand vergeblich zu leisten vorgegeben wird, bekommt man hier bei den Christgläubigen zum Nulltarif – man muss nur an das göttliche Handeln im Tod Jesu glauben. Wolfgang Kraus hält summarisch fest:

„Der Tod Jesu wird damit im Horizont der im Frühjudentum vorhandenen Erwartung eines neuen (endzeitlichen) Tempels als eines Ortes der Sühne, der Epiphanie und der Präsenz Gottes verstanden. Die Formel sagt: dies ist Jesus in Person, Gott selbst hat ihn dazu gemacht.“<sup>64</sup>

<sup>61</sup> So Michael Wolter, *Der Brief an die Römer. Teilband 1: Röm 1–8* (EKK VI/1), Neukirchen-Vluyn – Ostfildern 2014, 256–259, der in Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Verständnismodellen von einer Funktionsmetapher ausgeht und den Terminus mit „Gnadenort“ übersetzt. Ebenfalls unter Betonung der Funktion des Gegenstands plädiert Christian A. Eberhart, *Kultmetaphorik und Christologie. Opfer- und Sühneterminologie im Neuen Testament* (WUNT 306), Tübingen 2013, 167, für die Übersetzung „Sühneort“.

<sup>62</sup> Obwohl Wolter, *Röm* (wie Anm. 61), 260 f., auf Grund der Textbelege zum Ergebnis kommt, dass *πάρεσις* nicht einfach gleichbedeutend mit *ἄφεσις*/Erlass ist, übersetzt er dann aber doch: „um des Erlassens von Sünden willen, die zuvor geschehen sind“. In seiner Kommentierung hebt er auf die definitive Sicherheit eines Erlasses ab, die dem Begriff inhärent sei. Das wird aber den angeführten Textbelegen nicht gerecht, z. B. Xen., *Hipp* 7,10: „Solche *ἁμαρτήματα* darf man nicht ungestraft übergehen (*παριέναι*)“; Sir 23,2: „und deren Sünden nicht ungestraft dahingehen (*οὐ μὴ παρῆ τὰ ἁμαρτήματα αὐτῶν*)“. Es geht tatsächlich um ein „Hingehenlassen“ von Verfehlungen, aber ob sie dann geahndet werden oder nicht, wird durch den Begriff selbst nicht festgeschrieben. Sogar bei der Bedeutung von „Erlass“ steht die Frage im Raum, wie es um die „zuvor geschehenen“ Sünden der Juden steht, die doch eigentlich am Tempel längst gesühnt worden sein müssten ... Diese sozial-geschichtliche Seite wird bei Wolter völlig ausgeblendet.

<sup>63</sup> Auch wenn das Allerheiligste im 1. Jh. n. Chr. vermutlich ein leerer Raum war, bleiben die mit Lev 16 verbundenen Vorstellungen (vgl. Hebr 9,5) entscheidend, die durch den noch immer vollzogenen Ritus der Blutbesprengungen (vgl. Jos., *Ant* III 242 f.) aktiviert werden, wobei durch den Terminus „Sühneplatte“ dessen Funktion aufgerufen wird; vgl. Thomas Hieke, *Levitikus. Zweiter Teilband: 16–27* (HThKAT), Freiburg i. Br. 2014, 574f., 608.

<sup>64</sup> Wolfgang Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3,25–26a* (WMANT 66), Neukirchen-Vluyn 1991, 163; *ders.*, *Der Erweis der Gerechtigkeit Gottes im Tod Jesu nach Röm 3,21–26*, in: Lutz Doering; Hans-Günther Waubke; Florian Wilk (Hg.), *Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen* (FRLANT 226), Göttingen 2008, 192–216. Trotz seines Neuansatzes für das alttestamentliche Opferverständnis kommt Eberhart, *Kultmetaphorik* (wie Anm. 61), 160–170, für Röm 3,25 f. in der Sache zum gleichen Ergebnis.

Damit ergibt sich eine neue Positionierung aller Christusgläubigen vor Gott – und zugleich untereinander. Gerade weil mit dem Begriff „Sühneplatte“ das Tempelmodell vor Augen steht, heißt das konkret: Die Vergebung der Sünden als Ausdruck des Heil schaffenden Gottesbezugs ist weder an das Tempelgebäude und seinen Altar gebunden noch an die Institution der Priester, sondern hängt allein vom Glauben der Einzelnen ab. Und damit sind alle kultischen Barrieren, die das Tempelparadigma mit seinen unterschiedlichen Zugangsbereichen aufruft, aufgehoben: sowohl die Barrieren zwischen Heiden und Juden als auch die zwischen Frauen und Männern – und die zwischen männlichen Nicht-Priestern und Priestern im Altarbereich. Alle Christusgläubigen bilden selbst und ohne Unterschied den Tempel Gottes (vgl. 1 Kor 3,16). Anders gesagt: Der Weg für das gemeinsame Abendmahl unter all den Gruppen, die in der geltenden Tempelordnung strengstens voneinander getrennt werden, ist frei – genau so wie es in Antiochia (zum Verdruss der Jakobusleute) praktiziert worden ist (vgl. Gal 2,11–14).<sup>65</sup>

### 6.2 Hebr 13,10: Jesus als Hoherpriester vollendet den Opferkult – und setzt ihm ein Ende

Was in Röm 3,25 f. geradezu stenographisch und eher implizit ins Wort gesetzt wird, entfaltet Hebr weiträumig und explizit: Jesus wird zum Hohenpriester nach der Ordnung des Melchisedech stilisiert. Durch seinen Kreuzestod erreicht er im wahren, himmlischen Tempel ein für alle Mal, was irdische, präzise nach alttestamentlichen Vorschriften vollzogene Blutapplikationen und Besprengungen jeglicher Art, sooft sie auch vollzogen wurden, niemals bewirken konnten: die Vergebung von Sünden (Hebr 10,26) und den unmittelbaren Zugang zu Gott (Hebr 8,14). Genau dieses Novum, das jeglichen Kult überbietet, hat Hebr 13,10 im Blick, wohlgemerkt die einzige Stelle im NT, wo der Begriff „Schlachstätte“ *positiv* auf die Christusgläubigen bezogen wird, natürlich metaphorisch. In Hebr 13,10 heißt es: „Wir haben eine Schlachstätte, von der diejenigen nicht essen dürfen, die dem Zelt dienen.“ Zugleich mit der positiven Aussage („wir haben ...“) wird in Hebr 13,10 eine scharfe *Exklusion* ausgesprochen: Allen, die Kultriten im Rahmen der dafür vorgeschriebenen institutionellen Priesterordnung vollziehen, wird die durch den Tod Jesu erreichte soteriologische „Frucht“ der wirklichen Sündenvergebung samt des unmittelbaren Zugangs zu Gott vehement verweigert. Die Exklusion kommt auch semantisch zum Ausdruck: Der Begriff „Schlachstätte“ wird für den irdischen Kult, obwohl die priesterlichen Handlungen so ausführlich dargestellt werden, offensichtlich bewusst vermieden. Die einzige weitere Stelle, an der sich der Terminus *θυσιαστήριον*/*thysiasterion*/Schlachstätte im Hebräerbrief findet, trifft eine Komplementäraussage zu Hebr 13,10: Auf Grund seiner Genealogie aus einem nicht-priesterlichen Stamm war es Jesus seinerseits verwehrt, sich der Schlachstätte am Jerusalemer Tempel zu nähern (Hebr 7,13).<sup>66</sup> Im großen EKK-Kommentar von Erich Gräßer ist zu lesen: „Allen Versuchen, Christus erneut als Opfer ex

<sup>65</sup> Speziell auf das Abendmahl bezogen wird die sündenvergebende Wirkung des Todes innerhalb des Neuen Testaments nur bei Mt 26,28.

<sup>66</sup> Gewöhnlich wird *παρέχω* hier transitiv mit „sich beschäftigen“, „zu tun haben“ übersetzt; die intransitive Bedeutung „sich nähern“ passt in diesem kultischen Zusammenhang jedoch viel besser.

opere operato zu fassen und eine Priesterfunktion den Nachfolgern Christi und Verkündigern der Herrschaft Gottes zu reservieren, ist durch die eigentliche Intention des Hebräerbriefes der neutestamentliche Boden entzogen.“<sup>67</sup>

Aber damit nicht genug: Gibt es gemäß Hebr einen einzigen Priester, nämlich Jesus, der am himmlischen Tempel agiert, so sind – unter Aufnahme der Volk-Gottes-Priesterschaft-Konzeption von Ex 19,6 – gemäß 1 Petr 2,5 *alle* Glaubenden eine „heilige Priesterschaft“. Genauso im Buch der Offenbarung: Von der Gottesstadt, die auf die Erde niedersteigt, wird explizit gesagt: „Einen Tempel sah ich in ihr nicht“ (21,22).<sup>68</sup> Dafür leben alle, die in sie eintreten dürfen, in der unmittelbaren Gegenwart Gottes, den sie als seine Sklaven verehren, und sind *alle* seine Priester.<sup>69</sup>

### 6.3 Episkopen und Presbyter als Priester

Das ändert sich an der Wende vom zweiten zum dritten Jahrhundert. Plötzlich werden *einzelne Menschen* „Priester“ genannt – und zwar *im Gegenüber* zu den restlichen Gläubigen. Das betrifft Episkopen und Presbyter.<sup>70</sup> Entsprechend ist davon die Rede, dass sie (wie Priester) „Gaben darbringen“ (*offerre oblationes*) und ein *sacrificium* feiern.<sup>71</sup> Georg Schöllgen hat überzeugend herausgearbeitet, dass hinter dieser kontextuell veränderten Semantik eine handfeste Intention steckt: Es geht um die Professionalisierung der bisherigen „Freizeit“-Presbyter; um die Einforderung des Unterhaltsrechts für diejenigen, die bisher – neben ihrem normalen Beruf – leitende Aufgaben in den Gemeinden übernommen haben.<sup>72</sup> Ungeschminkt und unmissverständlich bringt es Cyprian von Karthago<sup>73</sup> in Ep 1 zum Ausdruck:

<sup>67</sup> Erich Gräßer, An die Hebräer. 2. Teilband: Hebr 7,1–10,18 (EKK XVII/2), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1993, 165. Es handelt sich um ein Zitat von *Gottfried Fitzer*. Auch der Hebräerbrief legitimiert nicht eine Opfertheologie. Zur Frage der Intention des Hebräerbriefes und seiner Bedeutung für die Theologie, in: *KuD* 15 (1969) 294–319, hier 319.

<sup>68</sup> Und das, obwohl im Himmel wenigstens noch von einem Rauchopferaltar die Rede war (s. Abschnitt 3). Die architektonische Form des Kubus jedoch weist die Stadt selbst als Allerheiligstes aus: Die sich in ihr bewegen haben alle die Würde von Hohenpriestern; vgl. *Ebner*, *Stadt* (wie Anm. 9), 61–64.

<sup>69</sup> Explizit: Offb 1,6; 5,10 (hier wird auch der Grund für diese Standeshöhung angegeben: es ist der Tod Jesu, der die Glaubenden zu Königen und Priestern macht).

<sup>70</sup> Immer noch grundlegend: *Ernst Ludwig Grasmück*, Vom Presbyter zum Priester, in: Paul Hoffmann (Hg.), *Priesterkirche*, Düsseldorf 1987, 96–113 (mit Einzelbelegen).

<sup>71</sup> Ignatius verwendet den Begriff *θυσιαστήριον/thysiasterion*, um damit den Raum der orthodoxen Gemeinde mit Bischof, Presbyterium und Diakonen an der Spitze abzustecken und von anderen Gruppierungen sowie deren Versammlungen abzusetzen (vgl. *Magn* 7,1; *Phld* 7,2; *Sm* 7,1; vgl. *Ernst Dassmann*, Art. Haus, in: *RAC* 13 [1986] 801–905, hier 892 f.). Nur „innerhalb des *θυσιαστήριον/thysiasterion*“ kann man „des Brotes Gottes nicht verlustig gehen“ (*Eph* 5,2) bzw. die „eine Eucharistie gebrauchen“ (*Phld* 4,1) und „rein“ sein (*Trall* 7,2). Damit nutzt Ignatius die typisch kultisch-priesterlich-institutionellen Assoziationen des Begriffs und konzipiert Gemeinde *wie* einen Tempel (*Magn* 7,2), wobei es – analog zum Jerusalemer Tempel – nur einen einzigen geben kann und darf, der bei Ignatius allerdings nicht durch die Lokalität, sondern durch die Anerkennung des Führungsgremiums definiert ist.

<sup>72</sup> Vgl. <https://www.ktf.uni-bonn.de/faecher/alte-kirchengeschichte/personen/prof-dr-georg-schoellgen> (letzter Abruf 08.02.22).

<sup>73</sup> Von 248–258 n. Chr. Bischof von Karthago.



Als die elf Stämme das Land teilten und den Besitz zuteilten, da erhielt der Stamm Levi, der den Tempel und den Altar und den Gottesdienst versah, nichts bei dieser Verteilung, sondern, während die anderen das Land bebauten, sollte er nur Gott dienen, und zu seinen Lebensunterhalt von den Stämmen den Zehnten von der jährlichen Ernte erhalten. Dies alles aber geschah mit der Autorität und auf Anordnung Gottes, so dass sie, die mit göttlichen Diensten sich befassten, weder durch irgendetwas davon abgezogen noch genötigt wurden, Weltliches zu denken oder zu tun.

Jetzt gilt diese Vorschrift und Regel für den Klerus, so dass diejenigen, die in der Kirche des Herrn in eine höhere geistliche Würde eingesetzt werden, sich in nichts von ihrem göttlichen Amte abziehen lassen ..., sondern aufgrund der Ehrengaben der von den Brüdern gegebenen *sportulae*, die sie gleichsam als Zehnt der Früchte empfangen, sich nicht vom Altar und den Opfern entfernen und Tag und Nacht himmlischen und spirituellen Dingen dienen“ (Ep 1,2: CCL 3B 2,15–3,30 Diercks).

Die alttestamentliche Priesterordnung wird bemüht, um die Finanzierung der Presbyter und Episkopen durch die Gemeinden zu begründen – „mit der Autorität und auf Anordnung Gottes“. Dabei werden mit dem Begriff „Klerus“<sup>74</sup> die metaphorisch als Priester bezeichneten Bischöfe und Presbyter als eigener Stand den „Normalglaubenden“ gegenübergestellt. Im Vergleich mit der paganen Priesterkonzeption verschafft der Rückgriff aufs Alte Testament zusätzliche Vorteile: Die paganen Priesterkollegen werden jeweils nur für ein Jahr eingesetzt, christliche „Priester“-Bischöfe und „Priester“-Presbyter bleiben es lebenslang. Müssen pagane Priester hohe Antrittsgelder (*summae honorariae*) bezahlen und auch sonst mit dem eigenen Vermögen für die Instandhaltung der Tempel sorgen, sollen die christlichen Presbyter als Priester künftig von der Gemeinde finanziell getragen werden.

Schon der erste Clemensbrief, am Ende des 1. Jh. n. Chr. entstanden, hat die gestufte alttestamentliche Priesterordnung bemüht, um Ordnung in die korinthische Gemeinde zu bringen und einer Absetzung von Presbytern entgegenzuwirken. Nach 1 Clem 40–44 nämlich wurden die Priester und Leviten, die von den „Laien“ (*λαϊκός/laikos*) streng unterschieden werden,<sup>75</sup> durch den „allerhöchsten Ratschluss“ Gottes<sup>76</sup> für je spezifische Dienste am Jerusalemer Tempel ausgewählt.<sup>77</sup> Sie dienen als typologisches Vorbild für die Bischöfe und Diakone. Denn wie Mose den Streit um die Priesterwürde durch ein Gottesurteil entscheiden ließ,<sup>78</sup> so haben gemäß der Darstellung des ersten Clemensbriefes die „von Gott in Christus“ dazu eigens beauftragten Apostel,<sup>79</sup> um künftigen Streit zu vermeiden,<sup>80</sup> nicht nur Bischöfe und Diakone als ihre Nachfolger eingesetzt, sondern auch im Voraus bestimmt, dass nach ihrem Tod (!)<sup>81</sup> diese ihrerseits andere bewährte Männer – unter Zustimmung der Gemeinde – zu diesem Amt (*leitourgia/leitourgia*) einsetzen,<sup>82</sup> womit der

<sup>74</sup> In der Septuaginta bezeichnet der Begriff κληρος/*kleros* das Landlos, das Gott allen Israeliten auf Dauer zum Erbe garantiert, jedem Stamm und jedem Einzelnen ein bestimmtes Stück Land. Nur die Leviten haben keinen Grund und Boden, ihr *kleros* ist Gott allein (Dtn 10,9; 18,2)!

<sup>75</sup> 1 Clem 40,5

<sup>76</sup> 1 Clem 40,3.

<sup>77</sup> 1 Clem 40,1–41,4.

<sup>78</sup> 1 Clem 43,1–6.

<sup>79</sup> 1 Clem 43,1.

<sup>80</sup> 1 Clem 44,1.

<sup>81</sup> Also lebenslang im Amt!

<sup>82</sup> 1 Clem 44,2 f.

Beginn einer im Ursprung verankerten Sukzessionskette literarisch gesetzt ist. Diese „schöne Ordnung“<sup>83</sup> soll niemand stören.<sup>84</sup>

Wohlgermerkt: Sowohl im ersten Clemensbrief als auch bei Cyprian wird die Priester-vorstellung<sup>85</sup> metaphorisch eingesetzt. Im einen Fall dient sie dazu, die Stellung von Amtsträgern (Bischöfen/Presbytern) zu stabilisieren und sie gegenüber Kritik oder gar Amtsenthebung zu schützen. Im anderen Fall geht es um deren Finanzierung durch die Gemeinde. Kurz: Es geht um Macht und Geld.

## 7. Fazit: nicht der „Altar“, sondern das Ambiente gibt den Ausschlag

Es macht einen großen Unterschied, ob Christus (in der theologischen Deutung seines Kreuzestodes) zur Sühneplatte des Tempels erklärt wird und alle, die daran glauben, von dieser neuen virtuellen Architektur profitieren, indem sie – unabhängig von Stand, Rang und Geschlecht – direkten Zugang zum Allerheiligsten des Tempels erhalten und ihnen auf Grund dieser Gottesunmittelbarkeit auch untereinander gleiche Würde zugesprochen wird – oder ob Episkopen und Presbyter sich selbst, und nur sich selbst, plötzlich „Priester“ nennen, „Gaben darbringen“ und an Tischen, die als „Schlachtstätten“ bezeichnet werden können, einen *sacrificium* genannten Gottesdienst feiern, der gegen Ende des 2. Jh. als Gebetsfeier am Morgen mit Austeilung der heiligen Gaben vom Symposion mit richtiger Mahlzeit am vorausgehenden Abend bereits isoliert ist.<sup>86</sup>

Im einen Fall wird die irdische, vom jüdischen Tempel geprägte priesterliche Ordnung über den Haufen geworfen, geradezu destruiert, und für alle, die an die göttliche Handlung im Kreuzestod Jesu glauben, Barrierefreiheit vor Gott und untereinander postuliert.

Im anderen Fall wird die irdisch gewohnte Ordnung der Tempeltopographie ins Triklinium bzw. die *domus ecclesiae* projiziert und – auch ohne rituelles Opfer und das entsprechende kultische Inventar – die alttestamentliche Priesterordnung unter den Feiernden reproduziert.

Und der „Altar“? Er stand mittendrin im metaphorischen Spiel und musste sich – welche Gestalt auch immer er hatte – dem jeweiligen Ambiente unterordnen: Je nachdem, ob – bewusst plakativ gesprochen – unter den Feiernden eine Leib-Christi-Ordnung bestand

<sup>83</sup> 1 Clem 42,2.

<sup>84</sup> Zur Analyse vgl. *Brian A. Stewart*, *Priests of My People. Levitical Paradigms for Early Christian Ministers* (PatSt[L] 11), New York (NY) 2015, 203–206, der zu Recht die *taxis*, die göttlich gesetzte Ordnung, als den entscheidenden Grundgedanken des Schreibens herausstellt; vgl. auch die Kommentierung durch *Lona*, *Clemensbrief* (wie Anm. 37), 448–481.

<sup>85</sup> In 1 Clem werden die Bischöfe bzw. Diakone oder Presbyter zwar nicht als Priester bezeichnet, aber ihnen werden typisch priesterliche Handlungen mit den entsprechenden Begriffen zugeschrieben: Sie „bringen Gaben dar“ (44,4) wie die alttestamentlichen Priester die Opfer (40,2; 41,2: προσφέρονται θυσία). Der Begriff für das christliche „Amt“, *leitourgia* (44,2.3), steht in 43,4 für den priesterlichen Tempeldienst in Jerusalem parallel zu *ιερατεῦεν/hierateuein*.

<sup>86</sup> Vgl. nur *Clemens Leonhard*, *Der Tisch wird zum Altar. Die Entfaltung der christlichen Abendmahlsfeier im 2.–4. Jh.*, in: WUB 22/Heft 83 (2017) 46–55; *ders.*; *Benedikt Eckhardt*, *Art. Mahl V. (Kultmahl)*. D. Christlich, in: RAC 23 (2010) 1067–1105, bes. 1081–1086 zu Tertullian und Cyprian – unter bewusster Absetzung vom älteren Forschungsparadigma, das von einer abendlichen nicht-eucharistischen (!) Agapefeier ausging.

oder eine Priester-Laien-Ordnung, konnte dieses Möbelstück eine kognitive „Wandlung“ erfahren und der einfache Holztisch metaphorisch zur „Schlachtstätte“ werden. Ging das ekklesiologische Votum in Richtung Ständegesellschaft, entfaltete sich gewöhnlich auch eine architektonische Vorliebe für den richtigen Steinblock, dem Berufserkennungsmerkmal für „echte“ Priester.

Starting from ancient notions of an altar and the associated network of basic cultic components (from sacrificial rituals to an institutionalized priesthood), the study examines the intentions pursued by cult *metaphors* in early Christianity and the extent to which they decisively steer group formation – depending on whether soteriological goals were in the foreground, benefiting all believers in Christ equally, or ecclesiological goals promoting a priestly-hierarchical structure. The latter is not supported by the canonical writings of the New Testament or is even excluded in the formation of the canon.