

Gerhard Baudy

## Heiliges Fleisch und sozialer Leib

### Ritualfiktionen in antiker Opferpraxis und christlicher Eucharistie

Das menschliche Essverhalten gehört zu den unerschöpflichen Standardthemen anthropologischer Forschung.<sup>1</sup> Unter den menschlichen Grundnahrungsmitteln besitzt das Muskelgewebe der erlegten oder geschlachteten Wirbeltiere von jeher einen besonderen Stellenwert. Da es ein vergleichsweise knappes Gut ist, das bis heute hauptsächlich in Gemeinschaft mit andern verzehrt wird, bildet der Konsum von Fleisch eine der Gelegenheiten, Rangunterschiede zwischen Gruppenmitgliedern entweder hervorzuheben oder abzuschwächen. Stammesgeschichtlich gesehen, handelt es sich nämlich um das erste Lebensmittel, das nicht nur durch kooperatives Handeln gewonnen wurde, sondern auch einer Verteilung bedurfte. Diese blieb ein Privileg der Männer selbst in Zeiten, als die wenigsten von ihnen noch Jäger oder Viehzüchter waren.

Bis vor kurzem kannten breite Bevölkerungsschichten in Europa den Braten, den traditionell der Familienvater zerlegte, nur als Sonntags- und Festessen. Doch nicht das allein machte das Fleisch zu einer überwiegend männliches Sozialprestige vermittelnden Gabe.<sup>2</sup> Auch in größeren sozialen Verbänden erzeugte das von Männern gebratene und verschenkte Fleisch familienübergreifende Strukturen sozialer Verpflichtung, die auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit basierten. Seine Verteilung

---

<sup>1</sup> Verwiesen sei hier *pars pro toto* auf mehrere neuere Sammelbände: Alois Wierlacher/Gerhard Neumann/Hans Jürgen Teuteberg (Hgg., 1993); Hans Jürgen Teuteberg/Gerhard Neumann/Alois Wierlacher (Hgg., 1997); Heike Baranzke/Franz-Theo Gottwald/Hans Werner Ingensiep (Hgg., 2000); Perry Schmidt-Leukel (Hg., 2000). Vgl. ferner die Monographie von Eva Barlösius (1999).

<sup>2</sup> Vgl. etwa Nick Fiddes (1993), bes. 172-192; Gert von Paczensky/Anne Dünnebieber (1994), 236-240; Nan Mellinger (2000), 60-156.

unterlag oft besonderen Regeln, bei denen sich der Gesichtspunkt des sozialen Ranges als steuernder Faktor geltend machte. Daran hat sich bis heute nichts Wesentliches geändert: Wer den Braten portioniert und austeilt, hat es in der Hand, die Tischgemeinschaft hierarchisch zu gliedern. Dem zuerst Bedienten, der das beste oder größte Stück erhält, wird zugleich die höchste Ehre zuteil. Der Konsum wertmäßig differenzierten Fleisches macht daher den Ort des Einzelnen im Gefüge der Gruppe sichtbar. Umgekehrt kann sich im Verweigern der Fleischnahrung ein Protest gegen die autoritäre Rollenzuweisung und ein gegen Fremdbestimmung gerichtetes Autonomiestreben ausdrücken.<sup>3</sup>

Allen Kulturen gemeinsam ist eine Bevorzugung bestimmter Fleischsorten und die Verwerfung anderer. Multikulturelle Gesellschaften werden dadurch fundamental gespalten. Wer sich nicht mit seinen Nachbarn an einen Tisch setzen kann, demonstriert damit, dass er sich ihnen weniger verbunden fühlt als jemandem, der die gleichen Nahrungsregeln beachtet wie er selbst. Zum gravierenden Problem wird ein solches Distanzsignal in Gesellschaften, die ihren inneren Zusammenhalt an periodischen Festen gerade durch das Verteilen und den gemeinsamen Verzehr von Fleisch symbolisch codieren. Das aber war in antiken Kulturen ein allgemeiner Brauch, und so konnte es nicht ausbleiben, dass abweichendes Essverhalten hier mitunter zu einem Politikum wurde. Eben diese Problematik wird das Thema meines Beitrags bilden. Als Beispiel wähle ich die Konflikte, in welche Juden und Christen mit ihrer heidnischen Umwelt gerieten, weil sie deren Opferfeste boykottierten.

Um die politische Dimension eines solchen Boykotts zu verstehen, müssen wir uns zunächst einmal vergegenwärtigen, welche Schlüsselrolle dem Fleisch im staatlichen Kult zugewiesen war. In den Stadtstaaten des alten Griechenland schlachtete man an den Hochfesten große Mengen von Opfertieren, deren Stücke nach gesetzlich festgelegten Regeln den verschiedenen Berufsgruppen zufielen. Da idealiter alle Bürger davon etwas abbekamen, wurde die Binnengliederung des jeweiligen Stadtstaats, der Polis, aus dem gespaltenen Körper der Opfertiere symbolisch herausdifferenziert.<sup>4</sup> Die Polis als ganze bildete also eine Art Metaleib, der sich im zerlegten Fleisch der Schlachtopfer spiegelte und durch dessen Verteilung und Einverleibung periodisch neu zusammensetzte. Die einzelne Fleischportion hieß *moira*, „Anteil“, ebenso wie der homerische Begriff für „Schicksal“.<sup>5</sup> Mit demselben Wort bezeichnete man ferner das Stück Ackerland, das dem einzelnen Bürger innerhalb

---

<sup>3</sup> Vgl. Gerhard Baudy (1983), 131-174; Eva Barlösius (1999), 118-122.

<sup>4</sup> Vgl. Baudy, ebd. 153-162.

<sup>5</sup> Vgl. ebd. 162-165.

des städtischen Territoriums gehörte. Implizit bestätigte die Teilung des Fleisches demnach auch die territoriale Gliederung der Polis. Diese war im Wesentlichen eine Gemeinschaft von Ackerbürgern, die sowohl Viehzucht trieben als auch Getreide anbauten und infolgedessen um die besten Ländereien und Weideplätze konkurrierten. Von dem Verb *nêmein*, „verteilen“, abgeleitet ist bezeichnenderweise der Begriff des *Nómos*, des Gesetzes – ein weiterer Hinweis darauf, dass das hierarchische Gefüge des Staates sich einer Rollenzuweisung verdankte, die individuelles Schicksal durch Akte der Verteilung steuerte.<sup>6</sup> Das private Los, die *Moira*, fiel letztendlich zusammen mit dem Anteil des Einzelnen an der Gesamtnahrung, die im städtischen Umland erwirtschaftet werden konnte.

Von solch zeremonieller Praxis her, politische Identität durch Verteilen von Opferfleisch periodisch zu erneuern, wird nun verständlich, warum ein Volk wie die Juden seit der Zeit der hellenistischen Großreiche unweigerlich in Verruf geraten musste. Da Juden aufgrund ihrer exklusiven Speisegesetze nur mit Volksgenossen Mahlgemeinschaften bilden konnten, zogen sie sich den Vorwurf des Menschenhasses zu.<sup>7</sup> Als der Seleukidenherrscher Antiochos IV. seine jüdischen Untertanen zwingen wollte, ihren Sonderweg aufzugeben und im Rahmen öffentlicher Opfer Schweinefleisch zu essen, provozierte er dadurch die ersten Martyrien<sup>8</sup> und löste einen Volksaufstand aus, der schließlich zur Gründung des Hasmonäerreiches führte.<sup>9</sup>

In der Kaiserzeit wurde die Beschuldigung, die ganze Menschheit zu hassen, auf die aus dem Judentum hervorgegangenen Christen übertragen.<sup>10</sup> Denn deren Weigerung, für das Wohl des Kaisers zu opfern, implizierte den Ausstieg aus dem sich als

<sup>6</sup> Vgl. ebd. 160-162.

<sup>7</sup> Hekataios von Abdera, FGrHist 264 F 6 = *Diod.* 40.3.4; Manetho bei Ios. *c. Ap.* 1.26-27, § 228-253. Laut Manetho erließ Moses-Osarseph das Gesetz, „mit niemandem Verbindung aufzunehmen außer mit den Mitverschworenen“ (§ 239). Weitere Zeugnisse zu diesem ethnographischen Topos bei Jan N. Sevenster (1975), 89-93.

<sup>8</sup> 2 *Makk* 6.18-7.42. Schweineopfer im Jerusalemer Tempel erwähnt auch 1 *Makk* 1.47. Der Makkabäeraufstand bricht aus anlässlich eines erzwungenen Opfers am Altar von Modein (1 *Makk* 2.23-28). Glen W. Bowersock (1995), 10-13 datiert das zweite Makkabäerbuch in die 2. Hälfte des 1. Jh. n. Chr. und hält die dortige Martyriendarstellung für möglicherweise christlich inspiriert. Für eine Entstehung des Buches vor 63 v. Chr. votiert hingegen Jan W. van Henten (1997), 51 aufgrund des hier noch vorliegenden positiven Römerbildes.

<sup>9</sup> Dazu Herbert Donner (1995), 483-488; Ernst Baltrusch (2002), 45-58.

<sup>10</sup> Tac. *ann.* 15.44. Danach wurde der Vorwurf gegen die Christen anlässlich des Rombrandes vom 19. Juli 64 n. Chr. erhoben. Es gibt gute Gründe für die Annahme, dass die als Brandstifter verurteilten Christen keineswegs – wie man aus Tacitus' Darstellung gerne zu schließen pflegt – unschuldige Opfer einer willkürlichen kaiserlichen Justiz waren. Vgl. Gerhard Baudy (1991; 2001, 48-69; 2002a; 2002b, 85-97).

Mahlgemeinschaft inszenierenden Reichsganzen.<sup>11</sup> In betonter Abgrenzung vom verhassten Imperium Romanum reservierten die Christen ihre Loyalität ganz allein einem als König der Juden gekreuzigten Messias, und dies bekundeten sie wiederum durch ein oppositionelles Kultmahl: Durch symbolisches Essen des Fleisches Christi und durch das Trinken seines Blutes verhalfen sie dem gekreuzigten Gegenkönig zur Auferstehung in der Gemeinde seiner Anhänger. Diese definierte sich daher als Leib Christi.<sup>12</sup> Dessen Kopf bildete wiederum niemand anders als der unsichtbar fortlebende und in Bälde als endzeitlicher König wiederkehrende Christus selbst.<sup>13</sup> Als Gegenmodell vorausgesetzt war hierbei die antike Metaphorik des Reichsleibs mit dem Monarchen als steuerndem Prinzip.<sup>14</sup> Der durch sakramentale Mähler wiederhergestellte Leib Christi bildete also einen parasitären Staat innerhalb eines größeren Staatsorganismus. Wer das heilige Fleisch des Erlöserkönigs aß, konnte daher nicht gleichzeitig an sakralen Fleischmahlzeiten teilnehmen, durch welche die Untertanen des Kaisers ihre Integrationsbereitschaft bekundeten. Das erklärt, warum sich der Konflikt zwischen dem Imperium Romanum und den

<sup>11</sup> Das als Loyalitätsbeweis erwartete Opfer für die Götter konnte auch das Essen des Opferfleisches selbst implizieren, wie etwa *Mart. Pion.* 18.13 (Herbert Musurillo [1972], 160) zeigt. Es gab Christen, die zum Konsum geweihten Fleisches bereit waren, aber deswegen bei ihren Mitchristen Anstoß erregten (*Apk* 2.14). Paulus empfiehlt deswegen, auf den Genuss von Opferfleisch zu verzichten, gesteht aber den Kauf solchen Fleisches auf dem Markt zu, vorausgesetzt, man frage nicht nach seiner Herkunft (*1 Kor* 8.1-13; 10.14-33).

<sup>12</sup> *1 Kor* 6.15; 10.16-17; 12.12-14; *Röm* 12.4-5. Die Christen führten die Stiftung ihres Brot- und Weinsakraments auf das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern zurück (*1 Kor* 11.23-26), wobei die synoptischen Evangelien dieses mit dem Paschamahl gleichsetzen (*Mk* 14.12-25; *Mt* 26.17-29; *Lk* 22.7-20), während *Jo* 13.1-2 es auf den Tag vor dem Paschafest datiert. Wie die Mehrheit der Neutestamentler betrachte ich die Einführung des Kultmahls durch Jesus als einen aitiologischen Mythos der frühchristlichen Gemeinde. Aus der immensen Forschungsliteratur zur Eucharistie sei hier auf folgende Auswahl verwiesen: Jörg Jeremias (1935/1967); Johannes Betz (1955; 1973); P. Grelot/ J. Pierot (1959); Helmut Feld (1976); Rudolf Pesch (1978); Manfred Jusstis/Gerhard Marcel Martin (Hgg.) (1980); Hans-Josef Klauck (1986); Erwin Keller (1989); Bernd Kollmann (1990); Peter Lampe (1991); Adolf Holl (1995); Thomas Söding (1995); Matthias Klinghardt (1996; 2000); Andrew McGowan (1999); George Ossom-Batsa (2001). Speziell zur Leibmetaphorik: Helmut Merklein (1987); Josef Hainz (1992); Egon Brandenburger (1993); Thomas Söding (1997); Dieter Zeller (2002), 196f.

<sup>13</sup> Christus als „Haupt“ der seinen Leib bildenden Kirche in den als „deuteropaulinisch“ betrachteten Schriften: *Eph* 1.22-23; *Kol* 1.18.

<sup>14</sup> Auf den römischen Staat angewandt, begegnet uns das Motiv in der bekannten Fabel des Mene-nius Agrippa (*Liv.* 2.32.8-12). Die Rezeptionsgeschichte verfolgt Dietmar Peil (1985). Unter den Bedingungen der Monarchie wurde der Herrscher als beseelendes Prinzip bzw. Kopf des Staatskörpers verstanden. Vgl. etwa Sen. *de clem.* 2.2.1 (zu Nero); Curt. 10.9.1-6 (vermutlich auf Vespasian bezogen). Die antike Tradition dieses Topos von der hellenistischen Zeit an behandelt Eberhardt Faust (1993), 290ff.: Faust interpretiert die Leib-Jesu-Konzeption als ekklesiologischen Gegenentwurf gegen die Prinzipatsideologie. Vgl. Gerd Theißen (2000), 88.

Christen gerade am Opferwesen entzündete. Er manifestierte sich in einem doppelten Vorwurf: Alle, die an geheimen eucharistischen Mählern teilnahmen, waren in den Augen der Römer Kriminelle, einerseits deshalb, weil sie angeblich Menschen opferten und verzehrten<sup>15</sup>; andererseits nahm man sie, wenn sie sich vor Gericht weigerten, durch ein Opfer für den Kaiser einen Loyalitätsbeweis zu erbringen, als Mitglieder einer Aufstandsbewegung wahr, die den politischen Umsturz erstrebte.<sup>16</sup>

Beide Vorwürfe wurden nach der Selbstdarstellung der antiken Christen ganz zu Unrecht erhoben. Was die Anklage angeht, die Anhänger des Gekreuzigten hätten Menschen geopfert und verzehrt, so können wir die Hintergründe solcher Polemik in der Tat leicht durchschauen: Es sind die noch heute benutzten typischen Ritualfiktionen des eucharistischen Mahls, welche feindlich gesinnte Außenstehende nur wörtlich zu zitieren brauchten, statt sie symbolisch aufzulösen, um einen gerichtsrelevanten Tatbestand zu konstruieren.<sup>17</sup> Sich gegen solche Verunglimpfungen erfolgreich zu verteidigen, fiel den Beschuldigten natürlich nicht schwer. Der bekannte Briefwechsel zwischen Plinius und dem Kaiser Trajan beweist, dass die römischen Behörden die Nichtigkeit dieser Anklagen durchaus zu erkennen vermochten.<sup>18</sup> Damit war aber der Vorwurf der Verschwörung selbst nicht aus der Welt geschafft, wurden doch auch andere Geheimorganisationen in der Antike notorisch verdächtigt, durch Menschenopfer und kannibalische Mähler eine oppositionelle Gruppen-

---

<sup>15</sup> Diesen Vorwurf bezeugen u.a. Iust. Mart. I *apol.* 26.7; *dial.* 10.1; Min. Fel. 9.5; Tert. *apol.* 7.1.; 8.2; Eus. HE 5.1.14. Das schlechte Image, das die Christen in der öffentlichen Meinung des neronischen Rom hatten (Tac. *ann.* 15.44), verdankt sich sicherlich auch solcher Nachrede; anscheinend verteidigten sich die angeklagten Christen der Trajanzeit u.a. hiergegen (Plin. *epist.* 10.96.7). Forschungsliteratur (mit weiteren Quellen): Jean-Pierre Waltzing (1925); Elias Bickermann (1927), 176-178; Franz Joseph Dölger (1934); Albert Henrichs (1970); Robert M. Grant (1981); Mark J. Edwards (1992); Andrew McGowan (1994); James Rives (1995); Dorothea Baudy (1999).

<sup>16</sup> Wie das Antwortschreiben Trajans an Plinius zeigt (Plin. *epist.* 10.97), wurden die Christen, obwohl man ihnen keine sonstigen Verbrechen nachweisen konnte, allein aufgrund ihres Namens, d.h. wegen ihres Bekenntnisses zu einem „Gesalbten“, vor Gericht gestellt, obwohl die römische Justiz klug genug war, gegen sie nur auf konkrete Anzeigen hin, nicht jedoch mit systematischer Verfolgung vorzugehen, denn es sollte möglichst vermieden werden, Märtyrer zu produzieren. Bezeichnenderweise galten die Christen insbesondere durch ihr Fremde ausschließendes Kultmahl, das sie selbst auf das jüdische Paschaopfer zurückführten, als staatsfeindliche Verschwörer (Kelsos bei Orig. *c.Cels.* 1.1; vgl. 3.5).

<sup>17</sup> Diese Erklärung wird üblicherweise auf Dölger (1934) zurückgeführt, ist aber in Wahrheit älter, vgl. Waltzing (1925), 211; Bickermann (1927), 176; Henrichs (1970), 16; Grant (1981); Dorothea Baudy (1999). Zu Unrecht abgelehnt von Edwards (1992); 73f. McGowan (1994) und Rives (1995) interpretieren den Kannibalismus-Vorwurf als ethnographischen Topos, der auf alles Fremde projiziert werde. So richtig das sicherlich ist, so verfehlt scheint es mir auf der anderen Seite, die Beziehung dieses Topos auf reale Opferpraktiken zu leugnen. Vgl. Gerhard Baudy (1999).

<sup>18</sup> Plin. *epist.* 10.96 und 97.

identität zu erzeugen,<sup>19</sup> und auch in diesem Fall liegt es auf der Hand, dass der römische Staat sie nicht wegen ihrer angeblichen Menschenfresserei verfolgte, sondern sie einer solchen bezichtigte, um gegen politisch gefährliche Gruppen Stimmung zu machen und staatliche Sanktionen gegen sie zu legitimieren.<sup>20</sup> So konnten auch die vom Vorwurf des Kannibalismus freigesprochenen Christen spätestens seit dem Edikt Trajans (das aber in Wahrheit nur eine schon immer geübte Rechtspraxis bestätigte) allein aufgrund ihres Bekenntnisses zu einem „Gesalbten“ (= Christus), d.h. einem König, vor Gericht gestellt und verurteilt werden.<sup>21</sup>

Apologetischen Selbstaussagen der Christen folgend, pflügt man diese Kriminalisierung der Jesusanhänger auf ein allgemeines antikes Missverständnis zurückzuführen: Die Römer hätten die Christusbewegung als politische Partei fehlgedeutet, obwohl doch das von Jesus propagierte Gottesreich nach seinen eigenen Worten nicht von dieser Welt stammte.<sup>22</sup> Waren die Römer aber so heillos verblendet, dass sie annähernd drei Jahrhunderte lang harmlose Leute verfolgten, Menschen, die durch eine pazifistische Botschaft doch über jeden Putschverdacht erhaben gewesen sein sollten? Die Römer hätten dann ausgerechnet diejenigen hingerichtet, von denen sie erwarten durften, dass sie die Herrschaft des Kaisers in allen Städten des Mittelmeerraums durch ein ideologisches Werben für den Frieden stabilisierten. Heutige Christen scheinen keinerlei Problem darin zu sehen, den Römern solche Verrücktheit wirklich zuzutrauen, nehmen sie doch auch den Religionsstifter Jesus selbst meist nur noch als Vermittler von individuellem Seelenheil und als Verkünder einer altruistischen Friedensethik wahr. Theologen bürsten die neutestamentlichen Texte kräftig gegen den Strich, um nachzuweisen, dass solch unpolitische

---

<sup>19</sup> Bekannteste Beispiele bilden der sog. Bacchanalienskandal des Jahres 186 v. Chr. (Liv. 39.8-19; CIL 2 I 581), bei dem man die Dionysosmysten angeblicher Menschenopfer und sexueller Orgien bezichtigte, und später die Catilinarische Verschwörung. Dieser gegenüber verschärfte sich der Menschenopferwurf um die Komponente eines kannibalischen Blut- oder Fleischmahls: Sall. *Catil.* 22.1-2 (Blut); Plut. *Cicero* 10.4 (Fleisch); Dio Cass. 37.30.3 (Eingeweide). Das ganze Szenario wurde auch zurückprojiziert in die Anfangszeit der Republik (Plut. *Poplicola* 4.1).

<sup>20</sup> Diese politische Dimension ist schon beim Bacchanalienprozess des Jahres 186 v. Chr. erkennbar: Die Mysterien wurden als *coniuratio* verfolgt (Liv. 39.8.1-3). Man befürchtete nächtliche Brandstiftungen (39.14.10) von Seiten einer religiösen Organisation, die durch die große Zahl ihrer Mitglieder bereits einen zum Umsturz bereiten Staat im Staat bildete (Liv. 39.13.14: *alterum iam prope populum esse*).

<sup>21</sup> Wie Friedrich Vittinghoff (1984) richtig bemerkt, müssen die Anhänger Christi von jeher als Romfeinde eingestuft worden sein, weil Jesus ja als messianischer Putschist gekreuzigt worden war. Dem entspricht die Darstellung der *Apg* 16.20-21; 17.7; 21.38; 24.5. Nach dem Rombrand des Jahres 64 n. Chr. genügte das Bekenntnis zu Christus, um wegen Brandstiftung festgenommen und verurteilt zu werden (Tac. *ann.* 15.44). Vgl. 1 *Petr* 4.16.

<sup>22</sup> *Jo* 18.36.

Lesart dem Selbstverständnis der frühen Christen entspricht.<sup>23</sup> Dabei verdrängen sie freilich gerne, dass der von Jesus ausgerufene Gottesstaat vom Himmel auf die Erde herabkommen sollte. Er war den heiligen Schriften der Christen zufolge als ein bereits von Jesus gegründetes, in der nachösterlichen Gemeinde fortdauerndes und sich auf dem Missionsweg ausdehnendes totalitäres Reich konzipiert, das auf Dauer keine andere Macht neben sich duldet. An einem geheim gehaltenen Tag sollte der sich in der Gemeinde inkarnierende, wiederkehrende Christus das römische Reich durch einen blutigen Putsch – in einem großen Feuergericht – zerstören und die alleinige Herrschaft übernehmen.<sup>24</sup> Diesen Tag nahm der sonntägliche Gottesdienst liturgisch vorweg: Jedes Mal, wenn die Gemeinde sich durch ein sakramentales Mahl in den auferstandenen „Leib Christi“ verwandelte, erlebte sie die endzeitliche Ankunft des Erlösers.<sup>25</sup> Als „erster Schöpfungstag“ bildete der Sonntag den passenden

<sup>23</sup> Vgl. Gerhard Baudy (2002a).

<sup>24</sup> Ungeachtet seines Appells an die Christen Roms, sich der staatlichen Gewalt unterzuordnen und Steuern zu zahlen (*Röm* 13.1-7), war Paulus von einer unmittelbar bevorstehenden eschatologischen Wende überzeugt und rief deswegen dazu auf, die „Waffen des Lichts“ anzulegen (*Röm* 13.11-12). Bei dem erwarteten Feuergericht (*1 Kor* 3.13-15), von dem Paulus hoffte, dass er es selbst erleben würde (*1 Thess* 4.15-17; vgl. *Röm* 8.18-19), war eine aktive Richterrolle der Christen fest einkalkuliert (*1 Kor* 6.2-3), nicht anders als in der Johannesoffenbarung, wo am Tag der Parusie Christi ein Engel der römischen Gemeinde befiehlt, sich an der „Hure Babylon“ (= Rom) blutig zu rächen (*Apk* 18.6). Was von den Loyalitätsbeteuerungen der Christen gegenüber der römischen Staatsmacht (vgl. Joachim Lehnen [2000], 15-19) zu halten ist, zeigen die widersprüchlichen Äußerungen Tertullians: Während er in seinen apologetischen Schriften beteuert, die Christen beteten für das Wohl des Kaisers, weil Gott selbst ihn eingesetzt habe (*apol.* 30-1-3), wendet er sich in seinen Gemeindetraktaten ausdrücklich gegen Leute, die um einen Aufschub des Endes bitten: *or.* 5.1: *Itaque si ad Dei voluntatem et ad nostram suspensionem pertinet regni dominici repraesentatio, quomodo quidam protractum quendam saeculo postulant, cum regnum Dei, quod ut adveniat oramus, ad consumationem saeculi tendat? Optamus maturius regnare et non diutius servire.* Vgl. Georg Schöllgen (2000), 299f., der ferner darauf hinweist, dass Tertullian sich in *apol.* 42.3 (vgl. 5.6; 37.4) auf eine Beteiligung der Christen am Militärdienst beruft, während er diesen in *idol.* 19.1-3 bekämpft, weil man nicht zwei Herren dienen könne.

<sup>25</sup> So in der Kirchenordnung des 2. Jhs. (*Did.* 10.6). Die eschatologische Perspektive des sakramentalen Mahls bezeugt bereits Paulus (*1 Kor* 11.26): „So oft ihr nämlich dieses Brot esst und aus dem Becher trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.“ Johannes will seine Endzeitoffenbarung bezeichnenderweise am „Herrentag“ empfangen haben (*Apk* 1.10). So hieß der Sonntag (Ign. *Magn.* 9; *Did.* 14.1; Dionysios von Korinth bei Eus. *HE* 4.23.11), vermutlich nach der Bezeichnung der Eucharistie als „Herrenmahl“ (*1 Kor* 11.20). Vgl. Rordorf (1962), 218, 270; anders R. J. Bauckham (1982), 227. Als Teil der Planetenwoche galt er als „Tag der Sonne“ (Iust. Mart. *I apol.* 67.3 und 8). Eine Eucharistiefeyer am „ersten Wochentag“ erwähnt erstmals *Apg* 20.7. Zur Verbindung von Eucharistie und Parusieerwartung vgl. Erwin Keller (1989).

Rahmen für die periodische Selbstinszenierung eines oppositionellen Gottesstaates, der sich als neue Schöpfung definierte.<sup>26</sup>

Die verharmlosenden Deutungsstrategien der Theologen erstrecken sich nicht nur auf den Begriff des Gottesreichs selbst – sie entwerten ihn zur Metapher für einen innerseelischen Heilszustand –, sondern auch auf das eucharistische Mahl, durch das sich die oppositionellen Gemeinden innerhalb des römischen Reichsleibs als autonome Zellen des Leibes Christi formierten. Die politische Implikation dieses Kults wird selten wahrgenommen,<sup>27</sup> seine Rückbezogenheit auf jüdische und heidnische Kultpraxis weitgehend geleugnet. Allenfalls räumt man ein, dass das christliche Herrenmahl – wie die Eucharistie im frühen Christentum hieß – auf dem gleichen Mechanismus einer durch Verteilen von Nahrung gesteuerten Gemeinschaftsbildung basiert wie die antiken Kultmähler schlechthin.<sup>28</sup> Doch die speziell christologische Deutung, die ihm zuteil wurde, hält die heutige Forschung meist für eine historische Innovation, für die es in der Antike keine echten Präzedenzfälle gab.

Mir scheint das Gegenteil davon richtig zu sein. Im sakramentalen Mahl der Christen dauert, so behaupte ich, ein antikes Opfermodell mitsamt einem zugehörigen Symbolisierungsmuster bis in unsere Gegenwart fort. Ich möchte diese These in zwei Schritten begründen, indem ich die christliche Menschenopferfiktion erstens auf das jüdische Paschafest zurückführe und sie zweitens in den Zusammenhang ostmediterraner Kultparallelen einbinde.<sup>29</sup>

Die Christen inszenierten die Eucharistie bekanntlich als Erinnerungsfeier an das letzte Abendmahl. Jesus veranstaltete es nach Darstellung der synoptischen Evangelien am Tag des Paschafestes mit dem inneren Kreis seiner Anhänger unmittelbar vor seiner Festnahme und Hinrichtung.<sup>30</sup> Im Bewusstsein seines bevorstehenden Todes sorgt der charismatische Führer dafür, dass die von ihm initiierte messianische Bewegung durch seine Kreuzigung nicht scheitert, sondern die Agitation für den Gottesstaat weiterhin fortsetzen wird, um seiner Befreiungsprophetie zur postumen

---

<sup>26</sup> Iust. Mart. I *apol.* 67 bezeugt eine sonntägliche Lobpreisung des Welterschöpfers. Nach Barn. 15.8-9 sollte sich am Sonntag, wenn die Christen der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu gedachten, die Erschaffung „einer andern Welt“ ereignen: er galt als „achter“ Schöpfungstag.

<sup>27</sup> Was die Leibmetaphorik angeht, bilden Theißen und Faust (s.o. Anm. 14) eine Ausnahme, ohne dass beide freilich so weit gingen, die antike Jesusbewegung als militante Partei mit durchaus irdischen Zielen wahrzunehmen.

<sup>28</sup> Vgl. Peter Lampe (1991); Matthias Klinghardt (1996; 2000); Andrew McGowan (1999).

<sup>29</sup> Letzteres tut in anderer Weise Walter Burkert im Rahmen einer universalistischen Gewalttheorie des Opfers (2000); hier auch ein Verzeichnis seiner früheren Arbeiten.

<sup>30</sup> S.o. Anm. 12.



Erfüllung zu verhelfen.<sup>31</sup> Zu diesem Zweck definiert er das zum obligatorischen Mahl des Paschalammes gereichte Brot und den dazu ausgeschenkten Wein als seinen Leib und sein Blut. Er selbst isst und trinkt davon nicht, sondern verteilt das gebrochene Brot an die anwesenden Jünger und lässt den Weinkelch in ihrer Runde kreisen. Dies sollen die Gefolgsleute fortan zu seinem Gedächtnis wiederholen. Die Aufladung von Brot und Wein mit kannibalischen Konnotationen stiftet ein symbolisches Band zwischen Christus und der Gemeinde, damit der Gekreuzigte sich in ihr sakramental regenerieren kann. Das Scheitern des messianischen Führers am Kreuz wird somit in eine Vorbedingung künftigen Erfolges umgewertet: Der von der Besatzungsmacht als König der Juden liquidierte Befreier erhebt in der Gruppe seiner Anhänger provokativ von den Toten auf. Kollektiv vervielfacht, wandelt sich sein entseelter Organismus in eine den Leib Christi bildende Endzeitsekte.

Während die Synoptiker das beim Paschafest genossene Lammfleisch in die sakramentale Sinnggebung nicht explizit einbeziehen, geht das Johannesevangelium noch einen Schritt weiter. Es vollzieht nicht nur eine symbolische Gleichung zwischen dem eucharistischen Brot und dem Leib Christi, sondern assoziiert den Gekreuzigten darüber hinaus mit dem gegessenen Paschalamm.<sup>32</sup> Aus diesem Grund datiert dieses Evangelium Jesu Hinrichtung einen Tag früher, nämlich auf die Zeit, zu der die Paschalämmer für das Fest geschlachtet wurden.<sup>33</sup> In der liturgischen Sprache des christlichen Kults lebt die johanneische Identifikation Jesu mit dem Paschalamm fort: Das Brot, das Christi Leib verkörpert, heißt bekanntlich *hostia*, „Opfertier“. Das ergibt eine doppelte Gleichung: Jesus tritt an die Stelle des Paschalammes, und dessen verteilter Leib wird wiederum vom gebrochenen Brot repräsentiert.

Die Übertragung der sakramentalen Sinnggebung vom Opferfleisch auf das Brot erfolgte mit Rücksicht darauf, dass Letzteres das Grundnahrungsmittel der antiken Völker seit der so genannten neolithischen Revolution war. Auf diese Weise ließ sich die periodische Erneuerung des „Leibes Christi“ auch unabhängig von den großen Opferfesten mit einfachen Mitteln erreichen. Dabei war Christus in einer doppelten Rolle anwesend gedacht: einerseits als verzehrter und sich in der Gruppe der Essenden regenerierender Leib, andererseits als königlicher Gastgeber, der sein Volk mit der überlebensnotwendigen Nahrung bewirtete. In dieser Funktion stellen

<sup>31</sup> Hätte dieser aitiologische Mythos einen historischen Kern im Leben Jesu, wie manche Theologen behaupten (so etwa Rudolf Pesch [1978], Adolf Holl [1993]; Thomas Söding [1995]), so hätte der Führer einer Widerstandsgruppe diese vorsorglich gegen das Risiko des Scheiterns mit kultischen Mitteln immunisiert.

<sup>32</sup> Jesus = Lamm: *Jo* 1,29; 1,36; vgl. *Apg* 8,32; *Apk* 5,6-8,1; 14,1 u. 4; 15,3; 17,14; 21,22f.

<sup>33</sup> *Jo* 13,1; 19,31.

ihn die Evangelien schon zu seinen Lebzeiten im Mythos der wunderbaren Brotvermehrung dar.<sup>34</sup> Die Geschichte qualifiziert Jesus als Gründer eines Gegenreichs, der als solcher in der Lage ist, seine Untertanen weitaus zuverlässiger mit Essen zu versorgen als der römische Kaiser.<sup>35</sup> Dieser verdankte seine Machtstellung wesentlich dem Umstand, dass er die Verteilung des in Ägypten wachsenden Getreides unter die Bevölkerung des Imperium Romanum kontrollierte und dadurch auftretende Mangelsituationen auszubalancieren verstand.<sup>36</sup> In Rom selbst trat der Kaiser bei besonderen Gelegenheiten als Gastgeber auf, der Brot auf analoge Weise verteilte wie das Opferfleisch. So bewirtete Domitian das römische Volk am Septimontium-Fest nach vertrautem hierarchischem Muster: Senatoren und Ritter erhielten ihren Anteil in großen, das gewöhnliche Volk in kleinen Brotkörben.<sup>37</sup> Die Assoziation des Kaisers mit der Brotnahrung manifestierte sich äußerlich in der Sitte, Kaiserbildnisse durch besondere Modeln in Brote bzw. Kuchen einzuprägen, die anscheinend insbesondere für die Neujahrsfeste gebacken wurden.<sup>38</sup> In den donauländischen Modeln konkurrieren diese Kaiserbildnisse mit solchen der Isis und des Sarapis (= Osiris),<sup>39</sup> der ägyptischen Brotgötter, die als Erfinder des Ackerbaus galten,<sup>40</sup> im Getreide fortlebten<sup>41</sup> und somit im Brot sakramental konsumiert wurden. Als Herr Ägyptens war der römische Kaiser ein neuer Osiris-Sarapis.<sup>42</sup> Im größeren

<sup>34</sup> *Mk* 6,30-34; *Mt* 14,13-21; *Lk* 9,10-17; *Jo* 6,1-15. Als „das Brot des Lebens“ bezeichnet sich Jesus bei *Jo* 6,35 (vgl. 6,41; 6,48-51). Saat und Keimen des Getreides bildeten das christologische Interpretationsmodell von Tod und Auferstehung (1 *Kor* 15,35-38; *Jo* 12,24).

<sup>35</sup> Vgl. Klaus Berger (1993), 122; Joachim Kügler (1997), 265.

<sup>36</sup> Die Voraussetzung für die kaiserliche Monopolstellung schuf der Erlass des Augustus, der es jedem Senator verbot, Ägypten ohne seine Erlaubnis zu betreten (Cass. Dio 51,17,1).

<sup>37</sup> Suet. *Dom.* 4,5.

<sup>38</sup> Gefunden wurden solche Backformen im Donauraum; sie gehen auf für Gallien erschließbare Vorbilder zurück. Der Archetypus ist vermutlich in Rom selbst zu suchen, da Tonmodeln mit Figurenmotiven aus Ostia bekannt sind. Dokumentation: Andreas Alföldi (1938); vgl. auch F. Drexler (1916).

<sup>39</sup> Andreas Alföldi (1938), Taf. LIX 1. Vgl. Taf. LX (die vier alexandrinischen Hauptgötter beim Mahl); LXII,3 (Isis, Anubis, Harpokrates); LXVII,3 (Isis).

<sup>40</sup> Diod. 1,14,1.

<sup>41</sup> Osiris inkarnierte sich in den Erstlingsfrüchten des Getreides (Diod. 1,14,2), was in ostmediterranen Erntefesten vielfältige mythisch-rituelle Parallelen besaß. Vgl. James George Frazer (1913/1980), Bd.1, 214-305, Bd.2, 48-137. Eine periodische Verwandlung des zerstückelten und im Niltal bestatteten Osirisleibs ins Getreide evozierten die den „Adonisgärten“ äquivalenten „Osirisbetten“. Vgl. Gerhard Baudy (1986), 13f. (mit Anm. 31).

<sup>42</sup> Das geht letztlich auf den von Augustus geschaffenen Gründungsmythos des Prinzipats zurück: Vgl. Gerhard Baudy (2001), 43. Ägyptischen Modellen folgten Augustuslegenden und Kaiserkult (vgl. Joachim Kügler [1997], 157-162) ebenso wie der christliche Sohngottmythos (ebd. 253-322; Helmut Merklein [1996]). Eine isolationistische Abwehrreaktion gegen solchen Komparatismus bildet die Kritik von Dieter Zeller (2000).

Kontext des Imperium Romanum erhielten alle Reichsuntertanen die Möglichkeit, sich den gottgleichen Herrscher, der das ägyptische Getreide verteilte, in Gestalt der Brote, die sein Bild trugen, symbolisch einzuverleiben und dadurch zu Gliedern eines Staatsorganismus zu werden, dessen Kopf der Kaiser bildete.<sup>43</sup> Setzen wir solche Praxis bereits für die frühe Kaiserzeit voraus, so war der Brotgott Christus ein polemischer Gegenentwurf gegen eine nach ägyptischem Muster konstruierte imperiale Ideologie. Die christliche Eucharistie lässt sich dann verstehen als eine herausfordernde Parodie des Kaiserkults.

Möglicherweise können wir von daher auch besser begreifen, warum die eucharistische Sprache das Kultbrot zum Substitut eines göttlichen „Lammes“ machte. Denn Lämmer waren nicht die einzigen Tiere, die für das Paschamahl in Frage kamen. Geschlachtet wurden auch Zicklein und junge Stiere.<sup>44</sup> Warum hat die christliche Tradition also allein das Lamm zum Träger der messianischen Identität gemacht? Sicherlich hängt das mit dem typologischen Anschluss Jesu an die Gestalt des leidenden Gerechten zusammen, den Deuterijosaja mit einem zum Schlachten geführten Lamm vergleicht.<sup>45</sup> Aber war das der einzige Grund? Weiter führen vielleicht die Jesus in den Mund gelegten Endzeitreden. Ihnen zufolge findet am eschatologischen Gerichtstag eine große Scheidung statt zwischen den Anhängern Christi, die sich für den Gottesstaat anwerben ließen, und all jenen, die ihm die Gefolgschaft verweigerten. Letztere, die zum Untergang im Feuer ausersehen sind, werden bei Matthäus als Ziegenböcke bezeichnet, wohingegen die auserwählten Gemeindemitglieder Lämmer bzw. Schafe heißen.<sup>46</sup> Wenn die Christen also durch Essen des göttlichen „Lammes“ diesem zur Auferstehung in einem sozialen Leib verhelfen, überträgt sich die Lammidentität des sakramental verzehrten Messias auf die Gemeinde: Die Christen bilden ihrerseits eine Herde aus Lämmern bzw. Schafen, die ein königlicher Hirte leitet.<sup>47</sup> Warum aber sind sie hierbei den verworfenen Ziegenböcken opponiert, die doch am Paschafest ebenfalls gegessen wurden?

Mir scheint, dass diese einseitige Bild-Selektion sich einer versteckten politischen Polemik verdankt, einer gegen das römische Reich und speziell den Kaiser

<sup>43</sup> Von wenig Verständnis zeugt die von Thomas Pekáry (1985), 42 gestellte Frage: „Ob das Verzehren solcher Kuchen nicht strafbar war?“

<sup>44</sup> *Dtn* 16,2; vgl. *Num* 28,19-22. Im Gründungsmythos *Ex* 12,5 bilden Lamm und Zicklein die Alternative.

<sup>45</sup> *Jes* 53,5-6, christologisch interpretiert in *Apg* 8,32-33.

<sup>46</sup> *Mt* 25,32-46.

<sup>47</sup> *Jo* 21,15-16; das Gleichnis von Christus als „gutem Hirten“ (*Jo* 10,1-18) setzt als Folie die all-gemeinantike Bezeichnung des Königs als „Hirten“ voraus.

Tiberius gerichteten Propaganda. Denn Tiberius, dessen Statthalter Jesus ja ans Kreuz schlagen ließ, trug den Spitznamen „Ziegenbock“.<sup>48</sup> Ich halte in Rom lebende Christen für die Urheber der Legende vom Tod des „großen Pan“,<sup>49</sup> eines bocksgehaltigen Gottes, der sich gut als Deckname für den Kaiser eignete. Tiberius, dem „Ziegenbock“ auf dem Kaiserthron, tritt in der betreffenden Geschichte, so wie ich sie interpretiere, der auferstandene Christus in Gestalt eines Steuermannes namens Thamuz (= Tammuz) gegenüber, um ihm durch die Verkündigung vom Tod des Pan seinen eigenen bereits besiegelten Untergang zu weissagen. Diese Legende stammt aus der Lebenszeit des Tiberius selbst und ist somit weit älter als die verschriftlichten Evangelien.<sup>50</sup> Wenn Matthäus also Jesus eine eschatologische Drohrede in den Mund legt, in der Ziegenböcke als Repräsentanten des Bösen auftreten, dann liegt die Vermutung nahe, dass er auf den lebenden Jesus ein tiberiusfeindliches Sprachspiel zurückprojiziert, das die Missionare bald nach seiner Kreuzigung im ideologischen Kampf gegen den Kaiser eingesetzt hatten. Die verworfenen Böcke lassen sich decodieren als Römer bzw. Rom-loyale Untertanen, die an dem vom kaiserlichen Bock repräsentierten Reichsleib analog teilhaben wie die Christen am gemarterten Lamm-Leib ihres Gegenkönigs.

Die Kreuzigung als solche besaß keinerlei religiöse Dimension. Sie war die übliche römische Hinrichtungsart für entlaufene Sklaven und Widerstandskämpfer,<sup>51</sup> aber kein Menschenopfer. Zu einem solchen wurde sie erst in christlicher Umdeutung, eben durch die auf Jesus Christus angewandte Paschalam-Typologie. Das bedeutet nun aber nicht – wie man gemeinhin unterstellt –, dass erst die Christen dem Paschamahl den Zeichengehalt eines Menschenopfers zuerkannt hätten. Es scheint vielmehr, dass die Anhänger Jesu, indem sie ihn dem geschlachteten Lamm gleichsetzten, eine mit dem Paschamahl von jeher verbundene Bedeutungszuweisung historisch aktualisierten.

Es genügt, den traditionellen Festmythos heranzuziehen, um dies zu erkennen. Ihrem nationalen Selbstverständnis nach hatten sich die Israeliten als Zwölfstämmevolk aus dem Wirtsvolk der Ägypter herausgelöst, unmittelbar nachdem sie zum ersten Mal das Pascha gefeiert hatten.<sup>52</sup> Die Stiftungslegende verfremdet das reale Festgeschehen ins Unheimliche: Ein Todesengel geht durchs Land und tötet alle

---

<sup>48</sup> Suet. *Tib.* 43 u. 45.

<sup>49</sup> Plut. *de def.or.* 17 (mor. 419 B-E).

<sup>50</sup> Vgl. dazu im Einzelnen Gerhard Baudy (2000).

<sup>51</sup> Vgl. Martin Hengel (1977), 46ff.; Heinz-Wolfgang Kuhn (1982), 684ff.

<sup>52</sup> *Ex* 12.

männliche Erstgeburt. Damit die Jugendlichen der Israeliten selbst verschont bleiben, erhalten deren Familien von Gott den Befehl, die Pfosten ihrer Haustüren mit dem Blut der geschlachteten Opfertiere zu markieren. Dann werde der Engel vorübergehen, ohne die Erstgeborenen zu töten.<sup>53</sup> Der Festmythos liefert eine narrative Umsetzung dessen, was die mosaische Gesetzgebung ausdrücklich formuliert: Alle männliche Erstgeburt ist persönliches Eigentum Gottes, was nichts anderes heißt, als dass sie ihm prinzipiell als Opfer zusteht.<sup>54</sup> Zugleich aber eröffnet das Ritualgesetz die Möglichkeit, das Schlachten der Söhne zu umgehen: Sie können im Unterschied zu den erstgeborenen Rindern, Schafen und Ziegen ausgelöst werden.<sup>55</sup> Letztere mussten offenbar deshalb sterben, weil sie die erstgeborenen Söhne ersetzten. Genau das geschah bei jeder Paschafeier: Die jährlich getöteten und familienweise verzehrten Tiere starben anstelle der männlichen Erben. Eben dieser Stellvertretungsgedanke drückt sich archetypisch im Mythos des Isaak aus: Abraham erhält von Gott den Auftrag, seinen einzigen Sohn auf einem Altar zu schlachten. Der Vater ist zu dem Sohnesopfer auch sofort bereit und trifft die nötigen Vorkehrungen. Als er schon mit dem Messer ausholt, greift Gott jedoch ein und verhindert die Ausführung des von ihm selbst erteilten Befehls. Anstelle Isaaks opfert Abraham dann einen zufällig in der Nähe stehenden Widder.<sup>56</sup> Diese Geschichte ist eine in die Väterzeit zurückgespiegelte mythische Vorwegnahme des Paschaopfers. Aus diesem Grund datiert das etwa 100 v. Chr. entstandene Buch der *Jubiläen* die verhinderte Schlachtung Isaaks in die Mitte des Frühlingsmonats Nisan, die Zeit der späteren Paschafeiern.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Ex 11.4-6; 12.3-14, 28-29.

<sup>54</sup> Dtn 15.19; Ex 13.2; Lev 27.26.

<sup>55</sup> Vgl. Num 18.15-17; vgl. 3.45-51.

<sup>56</sup> Gen 22.1-14. Der Mythos hat, wie der Vergleich mit griechischen Analogien zeigt, die typische Struktur einer Initiationslegende. Vgl. Hugh C. White (1979). Man sollte darin nicht mehr, wie es immer noch oft geschieht (z.B. Micha Brumlik [1998]), ein Zeugnis für eine historische Ablösung früherer Menschenopfer durch Tieropfer sehen.

<sup>57</sup> Jub 17.15 datiert den Befehl Jahwes zur Opferung Isaaks auf den 12. Tag des ersten Monats (Nisan), unter Rücksichtnahme darauf, daß Abraham den Opferplatz nach Gen 22.4 am dritten Tag erreicht. Vgl. Lukas Kundert (1998), 87. Nach dem aitiologischen Mythos des Paschafestes in Ex 12.3-6 sollten die Paschatiere schon am 10. Tag des Nisan ausgewählt und am Abend des 14. Nisan geschlachtet werden. Im präfigurativen Modell des Isaakmythos verkürzt sich diese Zeitspanne um zwei Tage. Nach Jon D. Levinson (1993), 176, hätten erst die *Jubiläen* den Isaakmythos in eine Aitiologie des Paschaopfers umgebildet. Richtiger wäre es vielleicht zu sagen, daß die *Jubiläen* durch die kalendarische Angabe eine schon immer gesehene Beziehung des Isaakopfers zum Paschafest äußerlich kenntlich machten. Auch Levinson konstatiert eine genuine Affinität der Geschichte zum Mythos der ersten Paschafeier (110).

So konnte es nicht ausbleiben, dass antike Christen in Isaak, der auf seinen Schultern das Opferholz zum Altar trug, eine Präfiguration des sein Kreuz zum Hinrichtungsort schleppenden Jesus sahen.<sup>58</sup> Mit einem solchen Marterpfahl assoziierte nun aber auch die rabbinische Tradition das Opferholz Isaaks, natürlich ohne dass die Juden hier speziell (wenn überhaupt) an Jesus gedacht hätten.<sup>59</sup> Widerstandskämpfer wurden schon in vorchristlicher Zeit gekreuzigt.<sup>60</sup> Der zum Martyrium bereite Isaak war deren mythischer Vorläufer.<sup>61</sup> Dass man ihn gerade mit dem Paschaopfer in Verbindung brachte, hängt mit dem besonderen Charakter dieses Festes zusammen. Es war nicht nur eine Gedenkfeier an den legendären Auszug aus Ägypten, sondern erinnerte zugleich auch an die mythische Zeit der Landnahme in Palästina, als die Exodusstämme nach Überquerung des Jordan das Paschafest erneut begangen hatten.<sup>62</sup> Landlose Hirten, die nach der Feier des ersten Pascha der Bevormundung durch die Ägypter entflohen waren, wiederholten das gleiche Fest im Anschluss an ihre Wüstenwanderung, woraufhin sie zu souveränen Herren des ihnen von Gott zur Eroberung freigegebenen und als unveräußerliches Eigentum zuerkannten Kulturlandes wurden. In Zeiten der Fremdherrschaft musste daher ein von solchen Mythen umranktes Gedenkfest eine einschlägige Appellqualität gewinnen. Es war ein institutionalisierter Aufruf zur Abschüttelung des fremden Joches und zur Wiederherstellung der nationalen Selbständigkeit. Die Römer befürchteten daher gerade an den Paschafesten Aufstände.<sup>63</sup> Jesus war nicht der einzige messianische Führer, der bewusst diese Zeit wählte, um in Jerusalem für den Gottesstaat zu agitieren. Er gehört in eine ganze Reihe von Zeichenpropheten, die sich der Sprache des Exodusmythos bedienten und sich selbst in der Rolle eines neuen Moses oder Josua sahen.<sup>64</sup> Und wie viele andere Rebellen scheiterte auch er an einem Pascha-

<sup>58</sup> Nach *Hebr.* 11.17-19 präfigurierte Isaaks Rettung die Auferstehung Christi. Vgl. etwa *Jak* 2.21; *Barn.* 7.3. Weitere Zeugnisse bei Michael Krupp (1995), 70ff.; Lukas Kundert (1998), 180-302. Zur ikonographischen Tradition der Isaak-Jesus-Typologie vgl. Bernd J. Diebner (1984), 93.

<sup>59</sup> C.T.R. Hayward (1990); Andreas Bedenbender (1995); Michael Krupp (1995), 21ff.

<sup>60</sup> Die ersten Kreuzigungen von Juden durch die Römer erfolgten im Jahr 63 v. Chr. nach der Eroberung Jerusalems (*Ass. Mos.* 6.9). 4 v. Chr. ließ Varus 2000 aufständische Juden kreuzigen (*los. bell. Iud.* 2.5.2 (§ 75); *ant. Iud.* 17.10.10 (§ 295). Kuhn (1982), 714).

<sup>61</sup> In diesem Sinne verweist die Nacherzählung der Makkabäermartyrien in 4 *Makk* 7.14,19 auf Isaaks Beispiel, um die paradoxe Hoffnung auf eine Überwindung des Todes zu plausibilisieren. In *Dan* 3.35 bitten die Jünglinge im Feuerofen Gott um Rettung, indem sie sich auf das Paradigma des Isaak berufen. Vgl. Jon D. Levinson (1993), 189; Lukas Kundert (1998), 76-82, 169-172.

<sup>62</sup> *Jos* 5.10.

<sup>63</sup> Vgl. August Strobel (1958), 184ff.

<sup>64</sup> Dem Beispiel Josuas folgend, versprach der Aufstandsprophet Theudas seinen Anhängern, das Wasser des Jordans zu teilen (*los. ant. Iud.* 20.5.1 (§ 97-99)). Das Volk in die Wüste zu führen, um

fest am Kreuz. Wenn die Christen ihren hingerichteten Anführer mit dem Paschalamm in eins setzten, so benutzten sie einen symbolischen Code, der bereits in vorchristlicher Zeit entwickelt worden war, ein Sprachspiel, das dazu aufforderte, die im Mythos des Paschafestes tradierte Souveränitätsverheißung politisch zu verwirklichen. Alle Israeliten sollten dem Beispiel des Isaak folgen und wie dieser zur Übernahme einer Opferrolle bereit sein. Das Schicksal, das Isaak selbst erspart blieb, erlitten die im Widerstandskampf ihr Leben lassenden jüdischen Märtyrer. Einer von ihnen war Jesus von Nazareth. Die Deutung seines Kreuzestodes als Paschaopfer machte ihn zu einem Antitypus Isaaks: Starb für diesen ein geschlachtetes Tier, so trat umgekehrt Jesus an die Stelle des Paschalammes. Ersetzte das am Fest verzehrte Tier bereits in der Ritualfiktion der vorchristlichen Zeit ein Menschenopfer, so wurde ein solches, wie die Christen es sahen, durch Jesu Kreuzigung erstmals realiter vollzogen. Das verlieh den von jeher bestehenden kannibalischen Konnotationen des Paschamahles einen aktuellen historischen Bezug.

Doch nicht allein auf der Ebene mythischer Sinngebung steht die christliche Eucharistie in der Tradition des israelitischen Paschafestes. Auch die Fiktion, beim Paschamahl den Leib eines Gekreuzigten zu verzehren, besitzt wenigstens in der samaritanischen Inszenierung des Paschaopfers eine signifikante Parallele. Noch die heutigen Samaritaner pflegen die Lämmer zu kreuzigen, bevor sie sie senkrecht in Opfergruben braten.<sup>65</sup> Justin bezeugt diese Praxis für das 2. nachchristliche Jahrhundert.<sup>66</sup> Es gibt keinen Grund dafür anzunehmen, dass die Sitte erst damals aufkam. Wenn wir sie bereits für die Zeit Jesu voraussetzen (wogegen nichts spricht), so hat sie die Interpretation seiner Kreuzigung als Paschaopfer gewiss begünstigt. Warum haben die Samaritaner die Schlachttiere auf eine so auffällige Weise geopfert? Es lässt sich nur ein einziger triftiger Grund dafür denken: Die Kreuzigung der Tiere machte sie zu Repräsentanten der im antirömischen Befreiungskampf ans

---

eine neue Landnahme zu inszenieren, gehörte zur messianischen Selbststilisierung solcher Zeichenpropheten (Ios. *bell. Iud.* 2.13.4 [§ 258-260]; *ant. Iud.* 20.8.6 [§ 167]). Ein anonymer Ägypter wollte in den 50er Jahren das Wunder der Jerichoeroberung gegenüber den Mauern Jerusalems wiederholen (Ios. *bell. Iud.* 2.13.5 [§ 261-263]; *ant. Iud.* 20.8.6 [§ 169-172]). Wegen messianischer Agitation wurde Jesu leiblicher Bruder Jakobus am Paschafest 62 n. Chr. auf Befehl des Hohenpriesters Ananos hingerichtet (Ios. *ant. Iud.* 20.9.1 [§ 197-203]; Hegesippos bei Eus. *HE* 2.23.10-18). Wie P.W. Barnett (1980/81) richtig urteilt, lässt sich Jesus von Nazareth aus der historischen Sequenz dieser messianischen Führergestalten schwerlich heraustrennen, was die theologische Forschung aber von jeher tut. Ein rezentes Beispiel: Klaus-Stefan Krieger (1998).

<sup>65</sup> Joachim Jeremias (1932), 35.

<sup>66</sup> Iust. Mart. *dial.* 40.3.

Kreuz geschlagenen Märtyrer des nordisraelischen Raums.<sup>67</sup> Eben deswegen konnte der ebenso endende Jesus von Nazareth, selbst ein Nordreichsisraelit, in den Augen seiner Gefolgsleute die Identität des Paschalammes erben.

Zu fragen bleibt, aus welchem Grund traditionelle Tieropfer überhaupt die symbolische Geltung von Menschenopfern erhielten. Bis heute betrachtet man die zuerst befohlene und dann doch nicht realisierte Opferung Isaaks gerne als Beleg für einen religionshistorischen Wandel: Ursprünglich seien tatsächlich Menschen geopfert worden. Als die Sitten sich verfeinerten und Menschenopfer nicht mehr akzeptabel erschienen, hätte man sie irgendwann in Tieropfer umgewandelt. Diese Theorie stützt sich auf eine Vielzahl von mythischen Überlieferungen, die eben hiervon erzählten. Das bekannteste Beispiel im griechischen Raum bildet die von Artemis befohlene Opferung der Iphigenie, die dann aber ebenso wenig zur Ausführung gelangt wie die Schlachtung Isaaks. Im letzten Augenblick wird das auf dem Altar liegende Mädchen von der Göttin entrückt und durch eine Hirschkuh ersetzt.<sup>68</sup>

Der Peripatetiker Theophrast und die ihm folgenden Religionshistoriker interpretierten solche Mythen als im kulturellen Gedächtnis gespeicherte Erinnerungen an eine Zeit des Umbruchs, in der Opfertiere an die Stelle von einst geopfertem Menschen getreten seien.<sup>69</sup> Die heutige Altertumswissenschaft verwirft dieses Interpretationsmodell mit gutem Grund: Mythen konservieren keine historische Erinnerung (diese zerfällt unter den Bedingungen mündlicher Überlieferung spätestens nach zwei Generationen), sondern bilden narrative Kommentare gegenwärtiger Institutionen. Es gibt nun aber keinerlei Beleg dafür, dass die Griechen jemals Menschen geopfert hätten. Wenn die Mythen dies für eine ferne Vergangenheit gleichwohl behaupten, so kann das nur folgende Ursache haben: Das in Wahrheit geschlachtete Tier wurde durch die Fiktion, es habe irgendwann ein Menschenopfer abgelöst, mit

---

<sup>67</sup> Ein messianischer Aufstandsversuch im Garizimgebiet wurde schon von Pontius Pilatus niedergeschlagen (Ios. *ant. Iud.* 18.4.1 [§ 85-87]). Auf diesem heiligen Berg erhoben sich Bewohner Samarias gegen die Römer erneut während des römisch-jüdischen Krieges (Ios. *bell. Iud.* 3.7.32 [§307-315]).

<sup>68</sup> *Cypria* (Proklos in EpGF. p.31 Davies); Hes. fr. 23. 17-27 a MW (hier Iphimede genannt); Eur. *Iph.T.* 16-30; *Iph.A.* 1565-1608. Vgl. Pierre Bonnechère (1994), 38-48.

<sup>69</sup> Theophrast bei Porphyr. *abst.* 2.27. Empedokles weist dem Tieropfer mittels der Seelenwanderungslehre die Bedeutung eines Menschenopfer zu: Der Vater schlachtet in Gestalt des Tieres den eigenen Sohn (VS 31 B 137). Das zielt auf ein typisches Initiationsfest.



dem Zeichengehalt eines solchen ausgestattet.<sup>70</sup> Zugleich suggerierten solche Substitutionsmythen, das Verzehren des Opferfleisches sei ein kannibalischer Akt.

In besonders elaborierter Weise erfolgte eine wechselseitige Identitätsübertragung zwischen Mensch und Tier im Kult des Dionysos. Auf der einen Seite wurden die zum Opfer bestimmten Stiere und Böcke wie Menschen behandelt. Man zog ihnen mitunter Gewänder und Schuhe an.<sup>71</sup> Auf der andern Seite kostümierten sich die Kultteilnehmer so, dass sie den betreffenden Tieren glichen. Der Ritualfiktion nach verwandelten sie sich in diese, so dass sie bei deren Opferung symbolisch mitstarben. Göttlicher Repräsentant sowohl der männlichen Jugend als auch der Schlachttiere war der Gott Dionysos selbst. Obwohl menschengestaltig, manifestierte er sich an seinen Epiphaniefeiern in den todgeweihten Stieren und Böcken. Einem berühmten Mythos nach war er selbst ein mit Stierhörnern geborener Gott, den die Titanen bei lebendigem Leib zerrissen und verzehrt hatten.<sup>72</sup> Eben dies wurde auf Kreta kultisch inszeniert. Zum rituellen Begleitprogramm der Opfer gehörten Tänze, deren Akteure so taten, als zerfleischten sie einen lebenden Stier mit den Zähnen.<sup>73</sup> Das tatsächlich verzehrte Opferfleisch reicherte sich durch solche Rahmen-Dramaturgie mit einem religiösen Sinn an: Es repräsentierte den zerstückelten und sakramental verspeisten Leib des Dionysos.

Der geopfte Gott aber war wiederum so konstruiert, dass er eine ganz bestimmte Alterklasse vertrat, nämlich männliche Jugendliche, die durch Identifikation mit dem göttlichen Vorbild eines symbolischen Todes starben, um sich danach in die Gemeinschaft der Erwachsenen einzugliedern.<sup>74</sup> Durch den Verzehr des Opferfleisches verleibten sich die Bürger also nicht nur den Gott Dionysos zeichenhaft ein,

<sup>70</sup> Vgl. Dennis D. Hughes (1991), 90f., 186f.; Pierre Bonnechère (1994); Gerhard Baudy (1999), 223 (mit weiterer Literatur). In meinem Beitrag von 1983 bin ich der obsoleten Theorie leider noch naiv gefolgt (146-148).

<sup>71</sup> So wurden etwa auf Tenedos im Kult des „menschenzerreißenden“ Dionysos einem neugeborenen Kalb, bevor man es opferte, Kothurne unter die Hufe gebunden (Ail. *nat.an.* 12.34). Der Beiname des Gottes verrät, daß das Kalb einen Menschen repräsentierte. Ein angebliches Menschenopfer in diesem Kult (Euelpis bei Prophyr. *abst.* 2.55) gab es nur in der Theorie.

<sup>72</sup> Z.B. Firm. *de err. prof. rel.* 6: der stiergestaltige Dionysos, Sohn des Zeus und der Persephone, galt wie der ägyptische Osiris als Erfinder des Ackerbaus (Diod. 3.64; 4.4.).

<sup>73</sup> Firm. *de err. prof. rel.* 6.5: eine kultische Inszenierung des Mythos bezeugt auch Clem. Al. *protr.* 17.2-18.2.

<sup>74</sup> In literarischer Umsetzung solcher Kultvorgaben hat Euripides in seinen *Bakchen* den adoleszenten Pentheus als Doppelgänger und Opfer des jugendlichen Dionysos, seines Veters, dargestellt. Dionysos, der Pentheus persönlich zur Opferstätte führt, erscheint diesem visionär in Gestalt eines Stiers (920f.), bevor Pentheus selbst von den thebanischen Frauen wie ein Stierkalb zerrissen wird (1185-7). Zum Komplex „Menschenopfer“ und Dionysoskult allgemein vgl. Pierre Bonnechère (1994), 181-225, zu den Initiationsaspekten von Euripides' *Bakchen* ebd. 208-210.

sondern mit ihm zugleich die Gruppe der männlichen Initianden, die nunmehr in den Kreis der Erwachsenen aufgenommen wurde. Die an der Schwelle zum Erwachsenenalter stehenden Mädchen besaßen komplementäre mythische Prototypen in Figuren wie Iphigenie. Als diese nach Aulis reist, um dort geopfert zu werden, glaubt sie zunächst, ihr stehe eine Hochzeit mit Achill bevor,<sup>75</sup> einem zu frühem Tod bestimmten epischen Helden, den die literarische Überlieferung seinerseits mit signifikant dionysischen Zügen ausgestattet hat.<sup>76</sup> Die im Artemiskult geopfert und verzehrten Tiere stellten also Jungfrauen dar, die an den Festen der Göttin aus ihren bisherigen sozialen Bindungen herausgetrennt wurden. Imaginär sterbend, hörten sie auf, als das fortzuexistieren, was sie bisher gewesen waren, nämlich unreife Mädchen. Die Gruppen derer, die das Opferfleisch aßen, inkorporierten sich hierbei die imaginär Entschwundenen ein und gewährten ihnen in ihrer Mitte Platz für die Übernahme einer neuen Rollenidentität.

Dieses religionssoziologische Interpretationsparadigma lässt sich nun, wie ich meine, auf das jüdische Paschafest voll übertragen. Auch in diesem Fall empfiehlt es sich, die dazugehörigen Mythen nicht als historische Erinnerungen, sondern als fiktionale Erzählungen zu verstehen, die aus dem Fest selbst herausgesponnen worden sind. Das gilt auch für die Exodusüberlieferung insgesamt. Ich erkenne ihr keinerlei geschichtlichen Kern zu. Mir scheint vielmehr, dass die Wüstenwanderung der israelitischen Stämme von Ägypten nach Palästina nach dem Muster eines idealtypischen Lebenslaufs konstruiert ist, der im Paschafest seine entscheidenden Fixpunkte besaß. Weil unter den Bedingungen der bäuerlichen Gemischtwirtschaft männliche Jugendliche gewöhnlich das Vieh zu hüten hatten, bevor sie das Ackerland bestellten und heirateten, legten sich die Völker der Antike allesamt eine nomadische Vorzeit zu, so als wäre der Ackerbau durch Sesshaftwerden von Hirten entstanden. Vor der Folie einer solch imaginären Vorgeschichte schien sich im Leben des Einzelnen, wenn er als Kind mit den Viehherden wegzog und wenn er dann mit dem Erreichen des Erwachsenenalters vom Hirten zum Bauern wurde, der mythische Lebenslauf des gesamten Volkes zu wiederholen (obwohl es sich genau umgekehrt verhielt). Die Juden bildeten hier keine Ausnahme. Das Paschafest wurde zu der Zeit gefeiert, wenn die Hirten ihre Herden aus dem Kulturland wegtrieben. Das spiegelt sich mythisch in der Exoduserzählung. Umgekehrt erinnert das gleiche Fest aber auch an

---

<sup>75</sup> Eur. *Iph.A.* 100ff.

<sup>76</sup> Vgl. Gerhard Baudy (1998), 44-50.

den Augenblick der Landnahme, durch welche bisherige Hirten sich in Bauern verwandelten. Diese Gegenläufigkeit der mythischen Sinnggebung können wir als Schlüssel für das Verständnis des Festes benutzen. Die Paschafeiern organisierten, wenn ich es recht sehe, einen doppelten Altersklassenwechsel: Knaben, die erstmals mit den Herden weggezogen, erhielten in den Exodusstämmen imaginäre Vorbilder. Sie lösten dabei ältere Jugendliche ab, die um die gleiche Zeit aus dem Hirtendienst ausschieden. Diese wiederum sollten sich dazu eingeladen fühlen, ihren lebensgeschichtlichen Übergang ins bäuerliche Erwachsenenleben als Wiederholung des paradigmatischen Einzugs der Wüstenstämme ins gelobte Land zu verstehen.<sup>77</sup>

Die am Fest geschlachteten Tiere repräsentierten jeweils die Gruppe der Initianten, die das Kulturland betreten und in Besitz nahmen. Denn die Opfertiere starben ja im Bewusstsein der Juden anstelle der männlichen Erstgeborenen, d.h. der Erben. Als deren gottgesandten Anwalt und Führer aber betrachteten die jüdischen Christen keinen andern als Jesus von Nazareth. An einem Paschafest gekreuzigt und im Kreis seiner Anhänger wieder auferstanden, sollte er ein enteignetes Volk in seine ursprünglichen Rechte im eigenen Land wieder einsetzen. Daher seine Identifikation mit dem Paschalamm, daher aber auch seine sakramentale Beziehung zu der im Kulturland wachsenden vegetabilischen Nahrung, zu Brot und Wein.

Diese Züge glichen Jesus einem im östlichen Mittelmeerraum verbreiteten Typus sterbender Gottheiten an, mit denen sich allenthalben analoge religiöse Ideen verbanden: Der Tod jener numinosen Gestalten wiederholte sich bei der Schlachtung bestimmter Tiere; sie reinkarnierten sich sodann in der Gruppe derer, die das Opferfleisch verzehrten. Darüber hinaus aber lebten sie fort in den dominanten Nahrungspflanzen der bäuerlichen Mischwirtschaft, in Getreide und Wein. Denn der kultischen Fiktion nach waren diese Pflanzen aus verwandelten Götterleichen entstanden. Die betreffenden Gottheiten regenerierten sich also periodisch auf doppelte Weise, einerseits in den Leben spendenden Nahrungsmitteln, andererseits in den menschlichen Gemeinschaften, die diese verzehrten. Auf solche Weise verorteten die religiösen Systeme der Antike den Menschen in einem umfassenden symbolischen Netzwerk. Dieses spannte imaginäre Fäden zwischen Mensch, Schlachttier und Kulturpflanze und drückte deren symbiotische Beziehung in Gestalt göttlicher Archetypen aus, die mehrfache, alle drei Bereiche verklammernde Valenzen hatten.

---

<sup>77</sup> Vgl. Gerhard Baudy (1999), 229-238 und (2002b), 6-85. Ich führe hier das geographische Ambiente des Paschamythos auf Statuswechselriten zurück, die in Ägypten ebenso wie in Israel eine lebensgeschichtliche Phase des Hirtendienstes umrahmten.

Der Brot- und Weingott Jesus Christus, als geschlachtetes Lamm gestorben und durch sakramentale Mähler als Gemeindeleib wieder auferstanden, hat solche Traditionen resorbiert und an unsere Zeit weitergereicht.

## Literatur

- Alföldi, Andreas: „Tonmodel und Reliefmedaillons aus den Donauländern“, in: *Laurae Aquincenses memoriae Valentini Kuzinszky dicatae*, Diss. Panonn. II 10, 312-341 (1938).
- Baltrusch, Ernst: *Die Juden und das römische Reich. Geschichte einer konfliktreichen Beziehung*, Darmstadt (2002).
- Baranzke, Heike/Franz-Theo Gottwald/Hans Werner Ingensiep (Hgg.): *Leben · Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen*, Stuttgart/Leipzig (2000).
- Barlösius, Eva: *Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung*, Weinheim/München (1999).
- Barnett, P.W.: „The Jewish Sign Prophets – A.D. 40-70. Their Intentions and Origin“, *NTS* 27, 679-697 (1980/81).
- Bauckham, R. J.: „The Lord’s Day“, in: D. A. Carson (Hg.), *From Sabbath to Lord’s Day: A Biblical, Historical, and Theological Investigation*, 221-250, Grand Rapids (1982).
- Baudy, Dorothea: „„Kinderfresser“. Ein europäischer Topos zur Verunglimpfung des ‚anderen‘“, in: Annette Keck/Inka Kording/Anja Prochaska (Hgg.), *Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften*, 257-271, Tübingen (1999).
- Baudy, Gerhard: „Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches. Eine ethologische Studie über die Tischordnung als Wurzel sozialer Organisation, mit besonderer Berücksichtigung der altgriechischen Gesellschaft“, in: B. Gladigow/H. G. Kippenberg (Hgg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München, 131-174 (1983).
- Ders.: *Adonysgärten. Studien zur antiken Samensymbolik* (Beiträge zur klassischen Philologie 176), Frankfurt a.M. (1986).
- Ders.: *Die Brände Roms. Ein apokalyptisches Motiv in der antiken Historiographie* (Spudasmata 50), Hildesheim/Zürich/New York (1991).
- Ders.: „Der Zorn des Achilleus. Anthropologie der Affekte in der Ilias“, in: Reingart M. Nischik (Hg.), *Leidenschaften literarisch*, 3-66 Konstanz (1998).
- Ders.: „Der kannibalische Hirte. Ein Topos der antiken Ethnographie in kulturanthropologischer Deutung“, in: Annette Keck/Inka Kording/Anja Prochaska (Hgg.), *Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften*, 221-242, Tübingen (1999).
- Ders.: „Das Evangelium des Thamus und der Tod des ‚großen Pan‘. Ein Zeugnis romfeindlicher Apokalyptik aus der Zeit des Kaisers Tiberius?“, *ZfC* 4, 13-48 (2000).
- Ders.: „Der messianische Stern (Mt 2) und das sidus Iulium. Zum interkulturellen Zeichengehalt antiker Herrschaftslegitimation“, in: Walter Beltz/Jürgen Tubach (Hgg.), *Religiöser Text und soziale Struktur* (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 31), 23-69, Halle (2001).
- Ders.: „Evangelium und Sohngottmythos. Zur Entstehung einer subversiven Textgruppe in der frühen Kaiserzeit“, in: Reingard M. Nischik/Caroline Rosenthal (Hgg.), *Schwellentexte der Weltliteratur*, 33-69, Konstanz (2002a).
- Ders.: „Die brennende Terebinthe von Sichem. Ein multikulturelles Epiphaniest auf dem Garizim im Spiegel lokaler Landverheißungsmythen und apokalyptischer Heilserwartungen“, in:

- Walter Beltz/Jürgen Tubach (Hgg.), *Regionale Systeme koexistierender Religionsgemeinschaften* (Hallesche Beiträge zur Orientwissenschaft 34), 5-97, Halle (2002b).
- Bedenbender, Andreas: „Die Bindung Isaaks nach dem Midrasch Bereschit Rabba“, *Texte & Kontexte* 18, 3-59 (1995).
- Berger, Klaus: *Manna, Mehl und Sauerteig. Korn und Brot im Alltag der frühen Christen*, Stuttgart (1993).
- Betz, Johannes: *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, Bd. I/1, Freiburg i.Br. (1955).
- Ders.: „Eucharistie als zentrales Mysterium“, in: *Mysterium Salutis* IV/2, 185-313, Einsiedeln/Zürich/Köln (1973).
- Bickermann, Elias: „Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik“, *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 71, 171-187, 255-264 (1927).
- Bonnechère, Pierre: *Le sacrifice humain en Grèce ancienne* (Kernos-Suppl. 3), Athènes-Liege (1994).
- Bowersock, Glen W.: *Martyrdom and Rome*, Cambridge (1995).
- Brandenburger, Egon: „Der Leib-Christi-Gedanke nach Paulus“, in: ders., *Studien zur Geschichte und Theologie des Urchristentums* (SBAN.NT 15), 360-368, Stuttgart (1993).
- Brumlik, Micha: „Aufhebung des Menschenopfers in der Isaak- und Iphigenieerzählung“, in: Dietrich Neuhaus (Hg.), *Das Opfer. Religionsgeschichtliche, theologische und politische Aspekte*, 51-65, Frankfurt a.M. (1998).
- Burkert, Walter: „La violence sacrificielle: faits et réflexions“, in: Anand Nayak (Hg.), *Religions et violences. Sources et interactions*, 296-313, Freiburg (Schweiz) (2000).
- Diebner, Bernd J.: „‘Passa’ als interpretatio Iudaica des Kreuzestodes Jesu“, *DBAT* 18, 85-94 (1984).
- Dölger, Franz Joseph: „Sacramentum Infanticidii“, *Antike und Abendland* 4, 188-228 (1934).
- Donner, Herbert: *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen* (Grundrisse zum Alten Testament 4), Teil 2.2., durchges. und erg. Aufl. Göttingen (1986/1995).
- Drexel, F.: „Crustulum et mulsum“, *Römisch-germanisches Korrespondenzblatt* 9, 17-22 (1916).
- Edwards, Mark J.: „Some Early Christian Immoralities“, *Ancient Society* 23, 71-82 (1992).
- Faust, Eberhardt: *Pax Christi et Pax Caesaris*. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief (NTOA 24), Freiburg (Schweiz)/Göttingen (1993).
- Feld, Helmut: *Das Verständnis des Abendmahls* (EdF 50), Darmstadt (1976).
- Fiddes, Nick: *Fleisch. Symbol der Macht*, Frankfurt a. M. (1993), (engl. Originalausgabe: *Meat, a Natural Symbol*, London 1991).
- Frazer, James George: *Spirits of the Corn and the Wild*, 2 Bde. (*The Golden Bough*, Bd. V), Nachdruck London u.a. (1913/1980).
- Grant, Robert M.: „Charges of ‘Immorality’ Against Various Groups in Antiquity“, in: R. van den Broek/M.J. Vermaseren (Hgg.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions pres. to G. Quispel* (EPRO 91), 161-170, Leiden (1981).
- Grelot, P./J. Pierron: *Osternacht und Osterfeier im Alten und Neuen Bund*, Düsseldorf (1959).
- Hainz, Josef: „Vom ‚Volk Gottes‘ zum ‚Leib Christi‘. Biblisch-theologische Perspektiven paulinischer Ekklesiologie“, *JBTh* 7, 145-64 (1992).
- Hayward, C.T.R.: „The Sacrifice of Isaac and Jewish Polemic Against Christianity“, *CBQ* 52, 292-306 (1990).
- Hengel, Martin: *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, London (1977).
- Henrichs, Albert: „Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians“, in: *Kyriakon, FS Johannes Quasten I*, 18-35, Münster (1970).

- Holl, Adolf: „Das erste letzte Abendmahl“, (1993/1995), in: Uwe Schultz (Hg.), *Speisen, Schlemmen. Fasten. Eine Kulturgeschichte des Essens*, 43-55, Frankfurt a.M./Leipzig, 2. Aufl. (1995).
- Hughes, Dennis D.: *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London/New York (1991).
- Jeremias, Joachim: *Die Passahfeier der Samaritaner und ihre Bedeutung für das Verständnis der alttestamentlichen Passahüberlieferung*, Gießen (1932).
- Jeremias, Jörg: *Die Abendmahlworte Jesu*, 4. durchges. Aufl., Göttingen (1935/1967).
- Josuttis, Manfred/Gerhard Marcel Martin (Hgg.): *Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls*, Stuttgart/Berlin (1980).
- Keller, Erwin: *Eucharistie und Parusie*. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewählter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit (Studia Friburgensia, NF 70), Freiburg (Schweiz) (1989).
- Klauck, Hans-Josef: *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (Neutestamentliche Abhandlungen NF 15), 2. durchges. Aufl. mit einem Nachtrag, Münster (1982/1986).
- Klinghardt, Matthias: *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaften. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern* (TANZ 13), Tübingen/Basel (1996).
- Ders.: „Nehmt und esst, das ist mein Leib.“ Mahl und Mahldeutung im frühen Christentum“, in: Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Die Religionen und das Essen*, 37-69, Kreuzlingen/München (2000).
- Kollmann, Bernd: *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (Göttinger Theologische Arbeiten 43), Göttingen (1990).
- Krieger, Klaus-Stefan: „Die Zeichenpropheten – eine Hilfe zum Verständnis des Wirkens Jesu?“, in: *Von Jesus zu Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hofmann zum 65. Geburtstag* (BNZW 93), 175-188, Berlin/New York (1998).
- Krupp, Michael: *Den Sohn opfern? Die Isaak-Überlieferung bei Juden, Christen und Muslimen*, Gütersloh (1995).
- Kügler, Joachim: *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium* (BBB 113), Bodenheim (1997).
- Kuhn, Heinz-Wolfgang: „Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums“, in: *ANRW II* 25.1, 648-793, Berlin/New York (1982).
- Kundert, Lukas: *Die Opferung/Bindung Isaaks*. Bd. 1: Gen 22,1-19 im Alten Testament, im Frühjudentum und im Neuen Testament (WMANT 78), Neunkirchen-Vluyn (1998).
- Lampe, Peter: „Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11,17-34)“, *ZNW* 82, 183-213 (1991).
- Lehnen, Joachim: „Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äußerungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrscher“, in: Raban von Haehling (Hg.), *Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung*, 1-28, Darmstadt (2000).
- Levinson, Jon D.: *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity*, New Haven/London (1993).
- McGowan, Andrew: „Eating People. Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century“, *JECs* 2, 413-442 (1994).
- Ders.: *Ascetic Eucharisties. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford (1999).
- Mellinger, Nan: *Fleisch. Ursprung und Wandel einer Lust*, Frankfurt a.M./New York (2000).
- Merklein, Helmut: „Entstehung und Gehalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens“, in: ders., *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen, 319-344 (1987).

- Ders.: „Ägyptische Einflüsse auf die messianische Sohn-Gottes-Aussage des Neuen Testaments“, in: Hubert Cancik/Hermann Lichtenberger/Peter Schäfer (Hgg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion. FS Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, Bd. III, 21-48, Tübingen (1996).
- Musurillo, Herbert: *The Acts of the Christian Martyrs. Introduction, Texts and Translations*, Oxford (1972).
- Ossom-Batsa, George: *The Institution of the Eucharist in the Gospel of Mark. A Study of the Function of Mark 14,22-25 within the Gospel Narrative*, Bern u.a. (2001).
- Paczensky, Gert v./Anne Dünnebieer: *Leere Töpfe, volle Töpfe. Die Kulturgeschichte des Essens und Trinkens*, München (1994).
- Peil, Dietmar: *Der Streit der Glieder mit dem Magen. Studien zur Überlieferungs- und Deutungsgeschichte der Fabel des Menenius Agrippa von der Antike bis ins 20. Jahrhundert* (Mikrokosmos 16), Frankfurt a.M./Bern/New York (1985).
- Pekáry, Thomas: *Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft*, Berlin (1985).
- Pesch, Rudolf: *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Quaestiones Disputatae 80), Freiburg i. Br./Basel/Wien (1978).
- Rives, James: „Human Sacrifice among Pagans and Christians“, *JRS* 85, 65-85 (1995).
- Rordorf, Willy: *Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum*, Zürich (1962).
- Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Die Religionen und das Essen*, Kreuzlingen/München (2000).
- Schöllgen, Georg: „Integration und Abgrenzung: die Christen in der städtischen Gesellschaft“, in: Dieter Zeller (Hg.), *Christentum I. Von den Anfängen bis zur konstantinischen Wende* (Religionen der Menschheit 28), 389-408, Stuttgart/Berlin/Köln (2002).
- Sevenster, Jan N.: *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World* (SNT 41), Leiden (1975).
- Söding, Thomas: „Das Mahl des Herrn. Zur Gestalt und Theologie der ältesten nachösterlichen Tradition“, in: *Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, FS Theodor Schneider*, 134-163, Mainz (1995).
- Ders.: „Ihr aber seid der Leib Christi“ (1 Kor 12,27). Exegetische Beobachtungen an einem zentralen Motiv paulinischer Ekklesiologie“, in: ders., *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93), 272-299, Tübingen (1997).
- Speyer, Wolfgang: „Das letzte Mahl Jesu im Lichte des sogenannten Eidopfers“, in: ders., *Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld. Ausgewählte Aufsätze*, 477-492, Tübingen (1989).
- Strobel, August: „Die Paschaerwartung als urchristliches Problem in I.c. 17,20f.“, *ZNW* 49, 157-96 (1958).
- Teuteberg, Hans-Jürgen/Gerhard Neumann/Alois Wierlacher (Hgg.): *Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven* (Kulturthema Essen 2), Berlin (1997).
- Theißen, Gert *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh (2000).
- Van Henten, Jan Willem: *The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study on 2 and 4 Maccabees* (SJSJ 57), Leiden/New York Köln (1997).
- Vittinghoff, Friedrich: „Christianus sum“: Das ‚Verbrechen‘ von Außenseitern der römischen Gesellschaft“, *Historia* 33, 331-357 (1984).
- Waltzing, Jean-Pierre : „Le crime rituel reproché aux chrétiens du II<sup>e</sup> siècle“, *Académie Royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques*, 5.sér., 11, 205-239 (1925).
- White, Hugh C.: „The Initiation Legend of Isaac“, *ZAW* 91, 1-30 (1979).
- Wierlacher, Alois/Gerhard Neumann/Hans Jürgen Teuteberg (Hgg.): *Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder* (Kulturthema Essen 1), Berlin (1993).

- Zeller, Dieter: „Ägyptische Königsideologie im Neuen Testament? Fug und Unfug religionswissenschaftlicher Vergleiche“, in: Axel von Dobbeler/Kurt Erlemann/Roman Heiligenthal (Hgg.), *Religionsgeschichte des Neuen Testaments, FS Klaus Berger zum 60. Geburtstag*, 541-552, Tübingen/Basel (2000).
- Ders.: „Die Entstehung des Christentums“, in: ders., (Hg.), *Christentum I. Von den Anfängen bis zur konstantinischen Wende* (Religionen der Menschheit 28), 15-123, Stuttgart/Berlin/ Köln (2002).