

## Mittendrin statt nur dabei

Die Antizipation des himmlischen Mahls im Frühchristentum

Nils Neumann



Ein furchterregender Tyrannosaurus Rex fletscht seine Zähne in Bill Wattersons Comic Strip vom 9. Dezember 1987.<sup>1</sup> Die Körpersprache des Sauriers erstreckt sich über die ersten drei von vier Panels des Strips: Um seine Überlegenheit gegenüber den anderen Tieren der Urzeit auszudrücken, stößt die Riesenechse ein fürchterliches Gebrüll aus. Erst im vierten und letzten Panel wechselt die Szenerie abrupt: Der Grundschüler Calvin wird mit einem Fußtritt vor die Tür der Leihbücherei befördert. Von diesem Ende her erschließt sich plötzlich, was hier eigentlich geschehen ist: Calvin hat sich durch die Lektüre eines Dino-Buches so sehr in dessen Bann ziehen lassen, dass er selbst innerlich zum Dinosaurier geworden ist. Der T-Rex auf den ersten Bildern des

1 Watterson 1989: 94.

Strips – das war Calvin. Offenbar hat er in der Bibliothek ein Dinosauriergebrüll angestimmt, was am Ort des konzentrierten Lesens natürlich nicht gern gesehen bzw. gehört wird. Hat er vielleicht gar die Bibliothekarin gebissen? Wir erfahren es nicht. Wohl aber erfahren wir, dass das Erlebnis für Calvin unsanft vor der Tür endet.

Auf humorige Weise schildert die kurze Szene eine Dynamik, die vielen Leserinnen und Lesern aus eigener Erfahrung vertraut ist: Durch die Lektüre anschaulicher Beschreibungen können sie fremde Welten erleben, selbst wenn diese in großer räumlicher oder zeitlicher Ferne liegen oder sogar in das Reich der Fantasie gehören.<sup>2</sup> Calvin liest ein Buch, er erlebt das, was ein Dinosaurier erlebt, und er handelt dem entsprechend – zum Leidwesen etwaiger anderer Nutzer\*innen der Bibliothek.

## 1 Die Anwesenheit des Abwesenden in der antiken Rhetorik

Der Text fungiert somit als Medium, welches das Potenzial besitzt, seine Leser\*innenschaft in die erzählte Welt hineinzutransportieren und ihr auf diese Weise ein nicht rein kognitives, sondern auch körperliches und emotionales Erlebnis zu vermitteln. Dies lässt sich nicht nur in Comic Strips des 20. Jahrhunderts oder allgemein in der modernen Literatur beobachten. Vielmehr kennt bereits die antike Rhetorik den Wert von anschaulichen Erzählungen, die dazu imstande sind, das Publikum umfassend in ihren Bann zu ziehen. Die Handbücher der antiken Redekunst lehren die Schüler die rhetorische Erzeugung von Anschaulichkeit (*ἐνάργεια* bzw. *evidentia* oder *repraesentatio*; vgl. Quint., Inst. 8,3,61), die genau diesem Zweck dient.<sup>3</sup> Die anschauliche Ausgestaltung des Stoffs führt zu einer Vergegenwärtigung seiner Inhalte in der Vorstellungskraft der Adressatinnen und Adressaten.<sup>4</sup>

In seiner *Institutio Oratoria* behandelt der römische Rhetoriker Quintilian diese Eigenschaft der Sprache noch einmal unter der Rubrik des ›Redeschmucks‹, nachdem er zuvor bereits im Zusammenhang mit der rhetorischen ›Erzählung‹ auf sie eingegangen war. Im Kontext des Redeschmucks weist er darauf hin, dass knappe aussagekräftige Worte oder Formulierungen den Effekt der Vergegenwärtigung durchaus erreichen können; allerdings hält er ein

2 Eine Reihe von psychologischen und literaturwissenschaftlichen Studien haben dieses Phänomen des Lese-Erlebens bereits theoretisch und empirisch ergründet. Der Psychologe Richard J. Gerrig spricht diesbezüglich von »Transportation«. Vgl. zur Fachdebatte etwa Nell 1988; Gerrig 1993; Brock/Green 2000; Green 2004.

3 Dieses Phänomen hat im Bereich der neutestamentlichen Wissenschaft zuletzt einige Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Vgl. insbes. die Beiträge in Henning/Neumann 2024.

4 Siehe dazu auch Webb 2009: 109.

wenig mehr Ausführlichkeit durchaus für noch zielführender (Inst. 8,3,67–68), wenn das Publikum den beschriebenen Gegenstand vor den geistigen Augen sehen soll (8,3,62: *oculis mentis ostendi*).

Unter den Musterbeispielen, die die rhetorischen Lehrbücher zitieren, um zu demonstrieren, wie gelungene Anschaulichkeit sich darstellt, behandelt die große Mehrheit die Thematik von Leben und Tod: Da, wo menschliche Existenz in akute Gefahr gerät, wo Menschen ihrem sicher geglaubten Ende noch einmal knapp entgehen, oder wo Personen unter schrecklichen Umständen ihr Leben verlieren und sodann von ihren Liebsten schmerzlich vermisst werden – an solchen Stellen greifen die Rhetoriker mit Vorliebe zu anschaulichen Beschreibungen.<sup>5</sup> Vor diesem Hintergrund fällt es umso mehr ins Auge, dass Quintilian auch ein kleines Cicero-Zitat in seine Behandlung des Redeschmucks einfließen lässt, das seiner Ansicht nach zwar perfekte Anschaulichkeit aufweist, jedoch nicht an der Schwelle vom Leben zum Tod verortet ist, sondern – am Schauplatz eines Gastmahls. Konkret schildert die kurze Passage aus einer ansonsten verlorenen Rede Ciceros die Szenerie am Morgen nach dem festlichen Bankett: Die meisten Gäste sind wohl bereits nach Hause gegangen, und nur diejenigen, die nicht mehr dazu imstande waren, heimzugehen, befinden sich noch vor Ort.<sup>6</sup>

»Ich meinte es zu sehen (*videbar videre*), wie die einen hereinkamen, andere aber hinausgingen, manche von Wein schwankten, manche vom gestrigen Zechen noch gähnten. Der Boden war unsauber, von Weinlachen schmierig, bedeckt mit den verwelkten Kränzen und den Gräten der Fische« (Quint., Inst. 8,3,66).<sup>7</sup>

Ganz klar dominiert hier die Aufzählung sinnfälliger Einzelheiten die Darstellung. Quintilian führt die Sequenz als Ciceros »Beschreibung eines üppigen Gastmahles« (*descriptione convivi luxuriosi*) ein (8,3,66); unklar bleibt jedoch, ob die einleitende Wendung des folgenden Satzes (»Ich meinte es zu sehen«) bereits zum zitierten Wortlaut des verehrten Vorbilds gehört, oder ob sie nicht vielmehr Quintilians Erleben bei der Rezeption der Rede Ciceros beschreibt. Im Kontext, in dem Quintilian die Worte Ciceros in sein Lehrbuch einfügt, geht es jedenfalls genau um dieses Phänomen, dass Quintilian in der Position des Redners – aber eben mutmaßlich auch die Adressatinnen und Adressaten der anschaulichen Rhetorik – durch die Evidenz der Schilderung dazu angeregt werden, ihre eigene Vorstellungskraft zu benutzen und die beschriebenen Inhalte durch Elemente ihrer eigenen Fantasie auszus schmücken, so dass es zu

5 Den Nachweis dafür habe ich ausführlich in Neumann 2024: 27–30 erbracht.

6 Zu diesem Beispiel vgl. auch Faraday o. J.

7 Die Übersetzung entnehme ich Rahn 1975.

einem umfassenden Gesamtbild und Erleben des behandelten Gegenstandes in der Vorstellung des Publikums kommt. Quintilian malt sich aus, welchen Gesichtsausdruck die beteiligten Personen zeigen, wie sie sich verhalten, welche Körpersprache ihre Gestik prägt (8,3,65) und sieht dies alles innerlich vor sich. Die Nennung beiläufiger Details (*accidentia*) regt eine solche Art der Textrezeption an (8,3,70).

Die Bezugnahme auf Cicero beginnt Quintilian an der zitierten Stelle mit dem Hinweis auf die visuelle Qualität der Textpassage: »Was sonst sähe einer, der eintritt?« (8,3,66: *quid plus videret qui intrasset?*). Was dann jedoch folgt, ist die Beschreibung eines Ereignisses, das über verschiedene Sinne wahrgenommen werden kann. Der Text verweist auf die Trunkenheit und Müdigkeit der anwesenden Personen und spricht damit ihr Körpergefühl an. Die mehrfache Nennung des Weins weckt Erinnerungen an dessen Geschmack; vom welchen Pflanzenschmuck und von den Fischgräten geht ein ggf. unangenehmer Geruch aus; und der klebrige Fußboden erschließt sich über seine Haptik. Diese Sinnfälligkeit des Texts ermöglicht auf Seiten des Publikums ein spezielles Miterleben, indem es die Erinnerungen der Rezipientinnen und Rezipienten anregt und aus dem Zusammenspiel von Erinnerungs-Momenten und Vorstellungskraft<sup>8</sup> eine neue Szene konstruiert, von der das Publikum dann meint, mittendrin zu sein und die Geschehnisse innerlich mitzuerleben.

Explizite Bemerkungen zur Sinneswahrnehmung oder die Art der Darstellung, die sinnfällige Details in den Mittelpunkt stellt, fungieren dabei als Trigger, die die innere Sinneswahrnehmung des Publikums anregen. Besonders stark kreisen die Lehrer der Redekunst in den Passagen, in denen sie die Anschaulichkeit behandeln, um die visuelle Wahrnehmung. In der Mahlszene, auf die Quintilian verweist, dominieren allerdings auffällig stark solche Einzelheiten, die sich über die »niederen Sinne« – nämlich Geruch, Geschmack und Haptik – erschließen.<sup>9</sup> Das Lektüre-Erlebnis, das auf diese Weise zustande kommt, nimmt das Publikum umfassend in Anspruch: Es löst nicht nur kognitive Prozesse aus und führt zu der Empfindung, innerlich mittendrin zu sein in dem beschriebenen Geschehen<sup>10</sup>; zudem weckt eine solche Darstellung auch die Affekte der Adressat\*innenschaft. Wer eine anschauliche Beschreibung rezipiert, fühlt genauso, wie es für solche Personen angemessen ist, die das beschriebene Ereignis beobachten.<sup>11</sup> So wächst nach Quintilian etwa das Mitleid

8 Vgl. Webb 1997a: 117–121 und außerdem Vasaly 1993: 91–92; Webb 1997b: 232–233.

9 Gerade für johanneische Kontexte sind solche Aspekte in den letzten Jahren auch in der neutestamentlichen Wissenschaft beleuchtet worden. Vgl. etwa die Analysen zu Joh 11 bei Wang 2017: 173–176 und Hirsch-Luipold 2017: 234–243.

10 Vgl. Webb 1999: 10–11 und 13.

11 Zur Angemessenheit der emotionalen Reaktionen vgl. insbes. Webb 2009: 90. Vgl. außerdem Vasaly 1993: 95–97; Webb 1999: 13–14. Die Lehrer der Redekunst vertreten also die Auf-

(*crescit miseratio*) bei denen, die mitansehen müssen, wie eine Stadt von feindlichen Truppen eingenommen wird (8,3,67).

Quintilians Ausführungen stellen nicht etwa eine Spezialmeinung innerhalb der antiken Literatur dar. Vielmehr teilt der römische Autor die Auffassung von der Wirkung anschaulicher Schilderungen mit zahlreichen anderen rhetorischen Lehrbüchern.<sup>12</sup> Vor dieser Folie sollen im Folgenden die neutestamentlichen Beschreibungen des eschatologischen Festmahls im Matthäus- und Lukasevangelium sowie in der Johannesapokalypse auf ihre Darstellungsweise und intendierte Pragmatik hin befragt werden. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei der Frage, wie die Vorstellungen vom endzeitlichen Bankett die Zugehörigkeit innerhalb der Gruppe prägen und deren soziale Identität gestalten. Es muss daher beachtet werden, wo die Schilderungen gemeinschaftsstiftende oder -stärkende Momente aufweisen, und wie sie die Gemeinschaft, der am Mahl Teilnehmenden ggf. gegen andere Gemeinschaften abgrenzen.<sup>13</sup> Die Rhetorik der Beschreibungen bietet dazu wesentliche Einsichten.

Aus gleich mehreren Gründen ist es ein verheißungsvolles Unterfangen, nach anschaulicher Rhetorik in den frühchristlichen Mahlszenen zu fragen: Erstens handelt es sich bei der Vorstellung eines himmlischen Mahles um ein Motiv, das nicht genuin christlich ist, sondern das auch im Judentum des zweiten Tempels in Aufnahme von Jes 25,6–12 eine gewisse Verbreitung besitzt.<sup>14</sup> Konkret taucht es häufig in apokalyptischen Zusammenhängen auf (siehe neben den neutestamentlichen Belegen etwa 1 Hen 62,14).<sup>15</sup> In der exegetischen Forschung ist nun aber in den letzten Jahren beobachtet worden, dass gerade apokalyptische Texte mit ihrer bildhaften Sprache häufig von einer anschau-

---

fassung, dass sich die Emotionen des Publikums präzise vorhersehen und durch die Gestaltung der Rede daher auch steuern lassen. Vgl. dazu Webb 1997a: 112.

12 Dazu gehören etwa die Rhetoriker an Herennius und Alexander, die rhetorischen Werke des Cicero sowie die *Progymnasmata* des Theon. Zur Verbreitung des Motivs siehe auch Vasaly 1993: 90–91; Webb 2009: 42.

13 Auch im Bereich der Bibelwissenschaft ist das heuristische Potenzial der Theorie der sozialen Identität bereits entdeckt worden. In der Antike wie heute hängt das Selbstverständnis von Personen wesentlich davon ab, zu welchen Gruppen sie gehören und von welchen Gruppen sie sich damit auch fernhalten. Gerade im Gegenüber zu konkurrierenden Gruppen kann die eigene Identität umso klarer greifbar werden. Mahlpraktiken eignen sich besonders dazu, solche Zugehörigkeiten und Abgrenzungen zu leben. Vgl. dazu Baker 2012: 131. Allgemein zur Relevanz von Ritualen für die Formation sozialer Identität im Frühchristentum vgl. Shkul 2014: 80–83.

14 Ausführlich stellt Long 2013: 148–183 dies dar.

15 Zu der Parallele in 1 Hen 62,14 vgl. du Toit 1965: 57; Zimmermann 2003: 166. Peter-Ben Smit weist darauf hin, dass die Vorstellung vom himmlischen Mahl der Götter überhaupt in der antiken Welt weit verbreitet ist und manche jüdischen Texte mit der Anwesenheit der Patriarchen beim himmlischen Mahl rechnen. Vgl. Smit 2008: 90 und 151–152. Zur Präsenz des Motivs im Jubiläenbuch äußert sich vorsichtig auch Maier 2021: 82–83. Zu rabbinischen Parallelen vgl. ferner du Toit 1965: 57–62.

lichen Rhetorik Gebrauch machen.<sup>16</sup> Zweitens gehören gemeinsame Mahlzeiten zum festen rituellen Repertoire der meisten frühchristlichen Gemeinschaften. Auch zu diesem Aspekt gelebter Religion hat die neutestamentliche Forschung in den beiden vergangenen Jahrzehnten viel geleistet.<sup>17</sup> Die Leser\*innenschaften des Matthäus- und des Lukasevangeliums sowie die der Johannesapokalypse verfügen deswegen über einen Fundus an Erinnerungen, der es ihnen nach der Logik der antiken Rhetorik ermöglicht, Vorstellungen ähnlicher Szenarien, bei denen sie nicht anwesend sind, zu generieren.<sup>18</sup> Und drittens verbindet sich die Mahl-Thematik im Frühchristentum häufig auch mit dem Motivkomplex von Leben und Tod, der ja in der antiken Rhetorik den Lieblingsgegenstand anschaulicher Schilderungen abgibt. Mahlfeiern dienen im frühen Christentum nach der paulinischen und synoptischen Tradition der Erinnerung an Jesu Tod am Kreuz (vgl. v. a. 1 Kor 11,23–26; Lk 22,19–20). Ähnlich der antiken Rhetorik der Anschaulichkeit erreicht ein solches Mahl die Vergegenwärtigung des Abwesenden – jedoch durch ein anderes Medium, nämlich das der Speisen. Und die Vorstellung vom eschatologischen Mahl verbindet sich mit der Hoffnung auf eine ihm vorausgehende Auferstehung der Toten (explizit in Offb 20,11–22,5).

## 2 Die Zugehörigkeit zur Mahlgemeinschaft im Matthäusevangelium

Um das soziale Milieu der matthäischen Gemeinschaft hat sich in der jüngsten Forschung eine frische Debatte entsponnen, da der matthäische Jesus einerseits sehr deutlich hervorhebt, dass er die vollumfängliche Einhaltung der Tora lehrt und keineswegs auch nur einen winzigen Teil von ihr für ungültig erklären wolle (Mt 5,17–20). Dies spricht stark für eine Verortung der Matthäusgruppe innerhalb des Judentums.<sup>19</sup> Andererseits klingt jedoch auch die Öffnung der Gemeinschaft zu den Völkern an, die der Auferstandene den verbliebenen elf Schülern in der Abschiedsszene sogar programmatisch einschärft (28,18–20).<sup>20</sup>

16 Vgl. dazu insbes. Yarbro Collins 1999; Henning 2014; Whitaker 2015; Luther 2024.

17 Vgl. v. a. Klinghardt/Taussig 2012; Smith/Taussig 2012; Al-Suadi/Smit 2019.

18 Zur wechselseitigen Interpretation von gelebter Mahlpraxis in den frühchristlichen Gemeinden und Hoffnung auf das eschatologische Mahl vgl. auch Theobald 2011: 401. Die Mahlpraxis wiederum gibt Aufschluss über das Selbstverständnis der jeweiligen Gemeinschaft. Vgl. dazu insbes. Pauling 2012.

19 Vgl. Runesson 2020: insbes. 132.

20 Deswegen ist der differenzierten Einordnung von Matthias Konradt zuzustimmen, der zufolge sich die Schrift gegen die binäre Alternative sträubt, sie entweder innerhalb oder

Angesichts dieser gemischten Situation leisten auch die Schilderungen des eschatologischen Mahls einen Beitrag zur Gestaltung von Zugehörigkeit in der Gemeinschaft. Ganz generell teilt das Matthäusevangelium mit Markus und Lukas die Auffassung, dass in der künftigen Königsherrschaft der Himmel ein Festmahl zu erwarten ist. Der Matthäus-Evangelist übernimmt aus dem Markusevangelium die Schilderung vom letzten Mahl Jesu mit seinen Schülern. Zu diesem Anlass teilt Jesus den Anwesenden mit, er werde nach der gegenwärtigen Mahlzeit erst an dem Tag wieder Wein trinken, wenn die Königsherrschaft des Vaters angebrochen ist. Gegenüber der Markusvorlage nimmt der Matthäus-Evangelist an diesem Punkt nur kleine Änderungen vor. Indem er von der »Königsherrschaft meines Vaters« (Mt 26,29: ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρὸς μου) anstelle der »Königsherrschaft Gottes« (Mk 14,25: ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ) spricht, spielt der Text auf das Motiv an, demzufolge Gott als Vater für die körperlichen Bedürfnisse seiner Menschenkinder sorgt, was sich im Matthäusevangelium typischerweise mit der Rede von Gott als Vater verbindet (siehe v. a. Mt 6,19–33). Das himmlische Mahl dient dem körperlichen Wohlergehen derer, die daran teilnehmen. Um sicherzustellen, dass dieser Gemeinschaftsaspekt klar genug zum Tragen kommt, nimmt der Verfasser des ersten Evangeliums eine Ergänzung vor: Während Jesus bei Markus nur von sich selbst sagt, er werde im Gottesreich Wein trinken, fügt Matthäus hinzu »mit euch« (26,29: μεθ’ ὑμῶν), so dass seine Zuhörer unmissverständlich in die eschatologische Mahlgemeinschaft integriert werden.

Doch nicht nur die jüdischen Schüler Jesu nehmen an diesem eschatologischen Mahl teil. Der matthäische Jesus nimmt die Vertrauensbekundung des römischen Hauptmanns von Kapernaum zum Anlass, um eine endzeitliche Perspektive für die Menschen aus den Völkern zu artikulieren: »Ich sage euch aber, dass viele von Osten und Westen kommen werden und speisen werden mit Abraham, Isaak und Jakob im Königreich der Himmel« (Mt 8,11). Die himmlische Mahlgemeinschaft beschränkt sich bei Matthäus somit nicht auf die jüdischen Personen aus dem Kreis der engsten Anhänger Jesu, sondern schließt programmatisch Menschen aus anderen kulturellen Kontexten mit ein. Passenderweise verankert der Verweis auf die Erzväter die Menschen aus den Völkern innerhalb der eschatologischen Perspektive, da Abraham im weiteren Kontext als Gewährsmann für einen Gottesbund ohne Tora fungiert.<sup>21</sup>

Die multikulturelle Gemeinschaft beim Festmahl im Himmelreich hat bei Matthäus freilich auch eine unangenehme Kehrseite, denn nicht alle Menschen kommen in den Genuss der Teilnahme am himmlischen Bankett. Vielmehr

---

außerhalb des Judentums verorten zu wollen. Vgl. Konradt 2021: 143–144. Vgl. ferner auch Marohl 2018: 28.

21 Vgl. dazu Runesson 2020: 131.



etabliert der Text durch den Kontrast zwischen ›Drinnen‹ und ›Draußen‹ eine Grenze, die die Mahlgemeinschaft von einem Teil der Menschheit separiert. Diese vom Mahl ausgeschlossenen »werden hinausgeworfen in die äußerste Finsternis, wo Jammer und Zähneklappern sein wird« (V. 12).<sup>22</sup> Affekte des Schmerzes und deren körperlicher Ausdruck kennzeichnen somit das Empfinden derer, die sich jenseits der Barriere befinden. Ihr Ergehen steht im starken direkten Kontrast zum körperlichen Wohlergehen derer, die am Mahl drinnen partizipieren.

Nicht die kulturelle Zugehörigkeit dient somit bei Matthäus als Identitätsmerkmal der eschatologischen Festgesellschaft. Welche Kriterien es hingegen sind, die die Unterscheidung zwischen In-Group und Out-Group im Eschaton ermöglichen, das expliziert das Matthäusevangelium in mehreren Gleichnissen, die vom Festmahl handeln.<sup>23</sup> In 22,1–11 vergleicht der matthäische Jesus das Himmelreich mit einem König, der das Hochzeitsfest seines Sohns organisiert und durchführt.<sup>24</sup> Die narrative Sequenz hat zwei Gipfel: Im ersten Teil geht es um den empörenden Umstand, dass die zum Fest Geladenen die Einladung verschmähen. Die Sklaven des Königs überbringen die Botschaft an die Eingeladenen, und als diese ihr nicht folgen wollen, trägt der König den Sklaven auf, die üppige Mahlzeit besonders zu betonen, die den Hochzeitsgästen bevorsteht: »Siehe, meine Mahlzeit habe ich vorbereitet: Meine Ochsen und die Masttiere wurden geschlachtet, und alles ist bereit« (22,4). Auf diese Weise soll also gerade der bevorstehende Genuss des Mahls den entscheidenden Reiz ausüben, der die Gäste dazu veranlasst, zur Hochzeit zu kommen.<sup>25</sup> Mit dem Imperativ »siehe« (ἰδοὺ) folgt der Text zwar einer sprachlichen Gepflogenheit der Septuaginta; dennoch schwingt dabei der Aufruf mit, die Speisen vor sich zu sehen, um sich durch sie zum Fest locken zu lassen. Weil die erhofften Gäste sich der Einladung dennoch verweigern und die Sklaven des Königs sogar umbringen,<sup>26</sup> reagiert der König rabiat mit Zorn, indem er die ursprünglich

22 Zur rhetorischen Verwendung dieses Motivs bei Matthäus vgl. insbes. Henning 2014: 162–163 sowie 169 und 173.

23 Dass allgemein die Gegenüberstellung von In- und Out-Group im Matthäusevangelium einen sehr präsenten literarischen Zug darstellt, beobachtet auch Marohl 2018: 26.

24 Long 2013: 205 unterstreicht, dass der Matthäus-Evangelist gegenüber Markus den Charakter des eschatologischen Mahles als Hochzeitsfest stärkt.

25 In dieser Einladung, die einen wesentlichen Akzent in der Vorstellung vom eschatologischen Mahl abgibt, erblickt Long 2013: 211 auch einen Aspekt, der das vorliegende Gleichnis mit dem Gleichnis von den zehn Jungfrauen verbindet.

26 Vgl. zu diesem Aspekt auch die matthäische Version vom Gleichnis von den bösen Winzern (Mt 21,33–41). Während dieses die Ablehnung des Sohnes – d. h. des Christus – beschreibt, geht es im Gleichnis vom Hochzeitsmahl um die Ablehnung, die sich gegen die Überbringer der werbenden Nachricht wendet. Damit ist der Text transparent auf die Situation der Ablehnung der frühchristlichen Verkündigung mit ihrer Überzeugung, dass Jesus der Messias ist.



Geladenen töten und ihre Stadt niederbrennen lässt (V. 6). An ihrer Stelle werden nun wahllos Gäste zur Hochzeit gebracht, ungeachtet dessen, ob sie böse oder gut sind, bis die Festgesellschaft sich ganz gefüllt hat (V. 8–10).

Doch damit ist das Ende des Gleichnisses noch nicht erreicht. Im zweiten Teil entdeckt der König unter den Anwesenden eine Person, die kein Festgewand trägt. Als dieser Mensch auf die Konfrontation und den Hinweis auf sein unwürdiges Auftreten nicht angemessen reagieren kann,<sup>27</sup> wird er vor die Tür befördert und zwar weitgehend wörtlich identisch mit der Sequenz aus Mt 8,12, die ebenfalls den Ausschluss vom eschatologischen Bankett thematisiert. Den Sklaven trägt der König auf, den unpassend gekleideten Gast zu fesseln, und fügt dann an: »Werft ihn hinaus in die äußerste Finsternis. Dort wird Jammern und Zähneklappern sein« (V. 13). Der Ausschluss vom Mahl zieht also wiederum schmerzliche Konsequenzen nach sich. Auf zweierlei Weise können potenzielle Teilnehmende sich selbst disqualifizieren, nämlich indem sie entweder die Einladung ausschlagen oder in unwürdiger Aufmachung zum Fest erscheinen.<sup>28</sup>

Diesen Aspekt der mangelnden Ausstattung thematisiert auch das Gleichnis von den zehn Jungfrauen. Wie das Gleichnis in 22,1–11 leitet der matthäische Jesus dieses ebenfalls als Himmelsreichsgleichnis ein (25,1). Bekanntlich trifft der Bräutigam in dieser narrativen Sequenz unerwartet spät in der Nacht ein, so dass fünf der zehn Jungfrauen das Öl für ihre Öllampen ausgeht. Weil sie Nachschub beschaffen müssen, verpassen sie die Ankunft des Bräutigams, hinter dem die Tür zum Hochzeitsfest verschlossen wird (V. 10). Obgleich die fünf törichten Jungfrauen um Einlass bitten, bleibt ihnen der Zutritt verwehrt. Der matthäische Jesus beschließt das Gleichnis mit dem Appell: »Halte nun Wache, denn ihr kennt weder den Tag noch die Stunde« (V. 13). Durch diesen Aufruf verbindet er das Gleichnis mit den vorangehenden Ermahnungen, treu und fleißig zu bleiben, auch wenn die Parusie sich verzögert (vgl. insbes. 20,42–44.45–51).

Das Matthäusevangelium kreist somit in den Abschnitten, die das eschatologische Mahl berühren, um die Frage nach der Zusammensetzung der Festgemeinschaft. Am Hochzeitsfest im Himmelreich nehmen neben dem engsten Schülerkreis Jesu diejenigen teil, die sich ihrer christologischen und ethischen

27 Zur Einordnung des erzählten Ereignisses in den kulturellen Kontext der antiken Welt vgl. Smit 2008: 234; Smit 2013: 80–81.

28 Marohl 2018: 57 hebt in seiner Analyse die Bedeutung des abschließenden Logions hervor: »Viele nämlich sind gerufen, wenige jedoch auserwählt« (Mt 22,14). Während die Einladung den Vielen gilt, nehmen nur die Wenigsten sie an. Darin zeigt sich, wie sehr die matthäische Gemeinschaft sich selbst als eine Minderheit begreift, die der Mehrheitsgesellschaft kontrastiv gegenübersteht. Smit trägt Argumente vor, die dafürsprechen, dass die matthäische Gemeinschaft diese schmerzliche Trennung von In- und Out-Group besonders beim rituellen Mahl erlebt. Vgl. Smit 2013: 82–84.

Botschaft öffnen, die sich also zum Mahl einladen lassen und dort gut vorbereitet erscheinen. Zu ihnen gehören auch Menschen aus den Völkern aus dem Osten und dem Westen; und dennoch besteht die dringende Gefahr, durch unwürdiges Verhalten vom himmlischen Bankett ausgeschlossen zu werden. Die wiederholten Hinweise auf die Mahlzeit, auf Speisen und Getränke regen dabei die Sinneswahrnehmung des Publikums an und verleihen den kurzen Bemerkungen einen Grad an rhetorischer Anschaulichkeit. Wer sich den mathäischen Schilderungen aussetzt, kann somit schon für einen Moment das himmlische Mahl innerlich miterleben.<sup>29</sup> Die eschatologische Gemeinschaft wird damit für die Leserschaft der Schrift im Prozess der Text-Rezeption bereits gegenwärtig erfahrbar, so wie auf der Ebene der erzählten Welt die Schüler Jesu in dessen Präsenz bereits das endzeitliche Hochzeitsfest antizipieren, weswegen sie in der Gegenwart des Bräutigams nicht fasten müssen (9,14–15).<sup>30</sup>

### 3 Der Tischdienst des Herrn im Lukasevangelium

Ein spannungsreiches Miteinander im Gemeindealltag der Leserschaft reflektiert das Lukasevangelium. Sowohl in kultureller als auch in sozialer Hinsicht zeichnet sich die lukanische Gemeinschaft durch ihre Heterogenität aus: Es gibt eine Fraktion von angesehenen und tonangebenden Christ\*innen, die bezweifeln, ob umkehrwillige Sünder\*innen oder Leute aus Samarien zur Gemeinschaft dazugehören können. Der lukanische Jesus wirbt nicht nur für die Zugehörigkeit dieser Menschen, sondern dreht den Spieß sogar um, indem er diese zu Vorbildern erklärt, die den etablierten Personen ihre Defizite bzw. ihren Verbesserungsspielraum aufzeigen, wenn etwa die Sünderin im Haus des Pharisäers mustergültige Liebe vorlebt (Lk 7,36–50) oder der Samariter im Gleichnis die Nächstenliebe durch sein erbarmungsvolles Handeln ideal in die Tat umsetzt (10,25–37).<sup>31</sup> In den Bemerkungen zum eschatologischen Mahl wird dabei klar, dass der Lukas-Evangelist die Hingabe und den Dienst Jesu in diesem sozialen Diskurs als paradigmatisch ansieht.<sup>32</sup>

Im Vergleich zur markinischen Fassung des letzten Abendmahls verleiht das Lukasevangelium Jesu Vorausblick in die Zukunft deutlich mehr Gewicht. Wie im Markusevangelium nutzt Jesus auch im Lukasevangelium die Gelegen-

29 Ebenso anschaulich fällt im Matthäusevangelium die Beschreibung der negativen Kehrseite mit Jammern und Zähneknirschen aus. Vgl. dazu Henning 2014: 162–163.

30 Im literarischen Zusammenhang knüpfen die Worte vom Gewand und von den Weinschläuchen (9,14–17) die Textpassage eng an das motivische Inventar der Hochzeitsmahl-Szenen an.

31 Vgl. dazu Neumann 2017 sowie Neumann 2023.

32 So auch Kuecker 2018: 160.

heit des letzten gemeinsamen Mahls, um das Ritual der Eucharistie einzusetzen. Während bei Markus jedoch nur der Wein einen Anlass dazu bietet, das eschatologische Mahl im Gottesreich anzusprechen, schlägt der lukanische Jesus sowohl anhand der festen Speisen der Passamahlzeit (Lk 22,16) als auch anhand des Weins (V. 17–18) eine gedankliche Brücke zum Festmahl im kommenden Reich Gottes. Das gegenwärtige Passamahl, das die Befreiung des Gottesvolks aus der Sklaverei feiert, fungiert somit als Vorbild für die endzeitliche Erfüllung. Gleichzeitig versieht die lukanische Fassung durch den eröffnenden Satz den Aspekt der Gemeinschaft zwischen Jesus und seinen Schülern mit einem besonderen Akzent, der durch die *figura etymologica* sogar auch sprachlich unterstrichen wird: »Mit Begierde habe ich begehrt, dieses Passa mit euch zu essen« (V. 15: ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ’ ὑμῶν). Die matthäische Ergänzung μεθ’ ὑμῶν, die der Matthäus-Evangelist gegenüber Markus in den Satz über den endzeitlichen Weingenuss einfügt (s. o.), wandert bei Lukas somit ganz an den Anfang der Sequenz und gibt dort das Thema für Jesu programmatischen Eröffnungssatz ab. Dazu passt die Beobachtung, dass sich Jesus wenig später selbst als Gastgeber des Mahls im Gottesreich vorstellt. Seinen Schülern kann Jesus sagen, dass sein Vater ihm die Königsherrschaft verliehen hat (V. 29), »damit ihr essen und trinken werdet von meinem Tisch in meinem Königreich« (V. 30). Erneut fügen sich dabei Speisen und Getränk zu einer Festmahlzeit zusammen.

Die eschatologische Statusumkehr, die in der Deutung des endzeitlichen Mahls als Passamahl anklingt, findet sich als Grundthema bekanntlich auch an einigen weiteren prominenten Stellen der Schrift (vgl. etwa Lk 1,46–55 und 16,19–31). Die Seligpreisungen und Wehrufe nennen explizit die Thematik von Hungern und Satt-Sein als konkreten Aspekt der Umkehrung der Verhältnisse. »Glücklich sind die nun Hungernden, denn sie werden gesättigt werden,« sagt der lukanische Jesus (Lk 6,21) und spricht damit im Unterschied zum Matthäusevangelium (Mt 5,6) keinen spirituellen, sondern einen konkret physischen Hunger an. Parallel dazu fügt er kurz darauf den Wehe- ruf an: »Wehe euch, die ihr jetzt vollgestopft seid, denn ihr werdet hungern« (Lk 6,25). Für dieses Lieblingsthema der Statusumkehr macht der Lukas-Evangelist auch das Logion fruchtbar, welches bei Matthäus dazu dient, die Öffnung des himmlischen Hochzeitmahls für die Völker zu begründen. Die lukanische Fassung ergänzt die Himmelsrichtungen Norden und Süden gegenüber dem matthäischen Osten und Westen und unterstreicht damit die Vorstellung, dass Personen von überall im Gottesreich den Tisch mit den Erzvätern teilen werden (Lk 13,28–29). Nicht nur das eigene Hinausgestoßen-Sein, sondern gerade auch der Anblick der Gemeinschaft im Gottesreich verursacht bei denen »Heulen und Zähneknirschen«, die nicht daran teilhaben. Der Hinweis auf das visuelle Erleben macht die lukanische Fassung anschaulich und gleicht

die beschriebene Handlung den Vorstellungen an, die das dritte Evangelium auch im Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus artikuliert (16,19–31). Der lukanische Jesus beendet seine Ansprache, indem er resümierend festhält: »Und siehe, es gibt Letzte, die Erste sein werden, und es gibt Erste, die letzte sein werden« (13,30; vgl. Mk 10,31). Der Aufruf ἰδοὺ trägt dabei zur Erzeugung rhetorischer Anschaulichkeit bei. Durch die spezifische Kombination der Jesusworte, die in den Vorlagen nicht beieinanderstehen, deutet der Lukas-Evangelist die Teilnahme der Personen aus allen Himmelsrichtungen am eschatologischen Festmahl im Lichte endzeitlicher Statusumkehr.

Auch im Gleichnis vom großen Gastmahl finden sich einige signifikante Unterschiede der lukanischen Version gegenüber der matthäischen, von denen ich hier nur die für das Thema der vorliegenden Studie bedeutsamsten nenne. Zunächst unterscheidet sich die Einleitung, denn während das Matthäusevangelium Jesus selbst die narrative Sequenz als Himmelreichsgleichnis einführen lässt, webt der Lukas-Evangelist das Gleichnis in einen größeren Gesprächsbogen ein, der sich über das gesamte Kapitel 14 erstreckt. Jesus befindet sich als Gast beim Mahl, das von einem führenden Pharisäer veranstaltet wird. Hier heilt er zunächst einen wassersüchtigen Jungen<sup>33</sup> und spricht anschließend über das Thema des sozialen Ansehens. Ehre und Schande können als soziale Währung der antiken Welt gelten.<sup>34</sup> Daher haben die Gäste eines Symposions ein Interesse daran, einen Platz im Zentrum der Anordnung der Liegen zu ergattern, der sich möglichst nahe beim Gastgeber befindet, da ihnen dies ein hohes Maß an Ansehen einbringt (Lk 14,7–11). Jedoch warnt der lukanische Jesus davor, sich dabei selbst zu nehmen; denn wenn eine Person sich einen zu guten Platz wählt und dann jedoch ein noch angesehenerer Gast erscheint, muss er unter Umständen den guten Platz wieder verlassen und handelt sich durch den für alle sichtbaren Umzug auf einen der weiter außen gelegenen Plätze die Geringschätzung der Anwesenden bzw. Schande ein (V. 9: αἰσχύνη). Besser ist es dem gegenüber, zunächst einen bescheidenen Platz zu wählen und dann ggf. Ehre zu empfangen, indem man auf einen zentraler gelegenen Platz gebeten wird (V. 10: δόξα). Und auch aus der Perspektive des Gastgebers kehrt Jesus die soziale Konvention um: Während es in der antiken hellenistischen Mittelmeerwelt üblich ist, dass wohlhabende Gastgeber

33 Das Motiv lässt sich als Anspielung auf das Problem der Gier nach Reichtum und Ansehen begreifen, von dem der lukanische Jesus die Anwesenden ebenfalls kurieren will. Vgl. dazu Braun 1995: 39. Interessanterweise verbindet dieser kritische Unterton das Lukasevangelium mit anderen Mahlschilderungen der hellenistischen Welt, die im Mahl vorherrschende Gesellschaftsstrukturen nicht nur idealisieren, sondern sie auch regelmäßig problematisieren. Vgl. dazu Pauling 2012: 76.

34 Vgl. Malina 2001: insbes. 30–32. Zum konkreten lukanischen Kontext vgl. Malina/Neyrey 1991: insbes. 25–27; Smit 2008: 161; Kuecker 2018: 144–145.

ihre Gäste so auswählen, dass ihnen dies Ehrerbietung einbringt, fordert Jesus dazu auf, gezielt Personen von niedrigem Sozialstatus zum Mahl zu laden, da solches Verhalten einen eschatologischen Ausgleich erfährt (V. 12–14).<sup>35</sup>

Infolge dieses Gesprächsverlaufs erzählt Jesus dann auch die Episode vom Festmahl, zu der er sich durch die Bemerkung eines Anwesenden veranlasst sieht, es sei derjenige als glücklich zu betrachten, »der Brot essen wird im Königreich Gottes« (V. 15). Damit nimmt das lukanische Gleichnis sodann noch klarer als die matthäische Parallele das Motiv vom eschatologischen Festmahl auf. Dem lukanischen Gesprächsverlauf entsprechend dient auch das Gleichnis in Lk 14 als Verdeutlichung der Umkehr von geltendem Statusdenken. Da die ursprünglich geladenen Gäste, von deren Anwesenheit der Gastgeber sich Ehre versprechen mag, der Einladung nicht folgen, kommen in der Folge Personen von niedrigem Sozialstatus in den Genuss der Teilnahme am Fest, nämlich Arme, Versehrte, Blinde und Gelähmte (V. 21).<sup>36</sup> Die ursprünglich anvisierten Gäste werden hingegen vom Mahl ausgeschlossen (V. 24). Das eschatologische Festmahl ist somit bei Lukas der Anlass, bei dem sich die Statusumkehr endgültig realisiert.

Und innerhalb dieses Kontexts des Mahls im Gottesreich verleiht das Lukasevangelium der sozialen Dynamik zudem eine christologisch-soteriologische Dimension: Unter den Knechtsgleichnissen des Lukasevangeliums findet sich eine Passage, die keine direkte Parallele bei Matthäus hat, sich jedoch an mehreren Punkten mit dem matthäischen Gleichnis von den zehn Jungfrauen berührt: In Lk 12,35–38 erzählt Jesus von den wachsamem Sklaven, die bei Lampenschein die Rückkehr ihres Herrn von einem Hochzeitsfest erwarten. Ein ganzes Cluster von Aspekten und Stichworten teilt dieser Text mit dem genannten Abschnitt des Matthäusevangeliums. Die Sklaven wachen (Lk 12,37 *γρηγορέω*) und warten, um den Herrn in Empfang zu nehmen (V. 36

35 Bruce J. Malina und Jerome H. Neyrey unterstreichen die Beobachtung, dass der vorliegende Textabschnitt die Thematik für lukanische Verhältnisse ungewöhnlich explizit anspricht, während Ehre und Schande in vielen Szenen des Lukasevangeliums sonst eher implizit eingewoben sind. Siehe Malina/Neyrey 1991: 46.

36 Unter hermeneutischer Perspektive ist es natürlich problematisch, dass das Lukasevangelium Menschen mit körperlichen Behinderungen hier als Menschen zweiter Wahl präsentiert. Besonders deutlich hat dies bereits in den 1990er Jahren Dorothee Wilhelm angesprochen (siehe Wilhelm 1998). Auch Julia Watts Belser identifiziert in ihrem jüngsten Buch unter den Schriften des Neuen Testaments gerade das Lukasevangelium als Text, der eine besonders ableistische Perspektive einnimmt. Vgl. Watts Belser 2023: 114–116. Gleichwohl muss auch wahrgenommen werden, dass es den lukanischen Ausführungen an dieser Stelle darum geht, soziale Gewohnheiten zu hinterfragen, und zwar konkret die auf Reziprozität angelegte Interaktion. Aaron Kuecker unterstreicht in seiner Analyse der Textpassage zu Recht die Tatsache, dass die Zusammensetzung der Mahlgesellschaft im Gleichnis transparent auf die christliche Gemeinschaft ist, wie sie dem Lukas-Evangelisten vorschwebt. Vgl. dazu Kuecker 2018: 145. Long 2013: 235 erblickt in der Wahl der Gäste hier die exemplarische Umsetzung von Jesu Forderung aus Lk 14,12–14.

προσδέχομαι), der von der Hochzeit kommt (V. 36: γάμος/ἔρχομαι). Sie haben ihre Lampen angezündet (V. 35 οἱ λύχνοι καιόμενοι), und öffnen, wenn der Herr an die Tür klopft (V. 36 κρούω). Doch während die törichten Jungfrauen des Matthäusevangeliums zum Bräutigam gelangen wollen und dieser ihnen den Zutritt verwehrt, will der lukanische Herr zu seinen Sklaven hinein, die ihm öffnen. Die autoritative Instanz der Gleichniserzählung bemüht sich bei Lukas also gerade nicht darum, Grenzen zu ziehen und Gemeinschaft zu unterbinden, sondern der Herr durchquert die Barriere der geschlossenen Tür und geht auf die Sklaven zu. Diese Dynamik mündet in die paradoxe Schilderung, derzufolge der Herr selbst sich dann zum Dienen bereit macht<sup>37</sup> – durch die Wiederholung der Wendung »sich gürt« (περιζώννυμι: V. 37; vgl. V. 35) spitzt die Erzählung den Kontrast zu. Der zurückgekehrte Herr bedient hier schließlich seine treuen Sklaven, indem er sie anweist, sich zu Tisch zu legen (ἀνακλίνω), und ihnen Speisen reicht (διακονέω).

Durch die Erwähnung von Essen und Trinken verleiht die lukanische Darstellung den Beschreibungen vom Festmahl im Gottesreich einen Grad an rhetorischer Anschaulichkeit. Stellenweise markiert das dritte Evangelium diesen endzeitlichen Vorgang explizit auch als Gegenstand visueller Wahrnehmung. Dadurch haben die kurzen Textsequenzen das Potenzial, ihr Publikum für einen Augenblick innerlich in die eschatologische Szenerie hineinzutransportieren, so dass es die Mahlgemeinschaft im Gottesreich bereits in der Gegenwart erleben kann.<sup>38</sup> Diese ist eine Gemeinschaft, in der konventionelles Statusdenken keinen Bestand mehr hat. Wieder und wieder hebt das Lukasevangelium hervor, dass irdische Hierarchien im Reich Gottes nicht nur nivelliert, sondern sogar regelrecht umgekehrt werden. Geltende Vorstellungen von Ehre und Schande verkehren sich in der Mahlgemeinschaft im Eschaton in ihr Gegenteil. Dies geht so weit, dass der Herr selbst hier als Diener seiner Sklaven fungiert.<sup>39</sup> Das Erleben dieser endgültigen Gemeinschaft am Tisch des Herrn Jesus Christus soll diejenigen Mitglieder der lukanischen Adressat\*innenschaft, die gegenwärtig einen hohen sozialen Status bekleiden, dazu

37 Der Verweis auf Lk 17,7 zeigt, dass der Lukas-Evangelist sich sehr wohl darüber bewusst ist, wie ungewöhnlich ein solches Verhalten für einen Herrn ist. Dort fordert der Herr von seinem Sklaven, dass dieser zunächst die Mahlzeit für seinen Herrn zubereiten und ihn bedienen soll, bevor der Sklave selbst etwas essen darf. Dass der Herr selbst in die Rolle des Dieners schlüpfen könnte, kommt dort gar nicht in Betracht. Vgl. zur Brisanz der vorliegenden Aussage auch Kuecker 2018: 142.

38 Parallel zu Mt 9,14–17 bietet auch das Lukasevangelium die Bemerkung, dass die Schüler Jesu nicht fasten müssen, solange der Bräutigam bei ihnen anwesend ist (Lk 5,34–35). Darin deutet sich an, dass die eschatologische Hochzeit bereits in der Gegenwart der Jesus-Gruppe gefeiert wird.

39 Vgl. dazu auch du Toit 1956: 74.

anregen, bereits im Hier und Jetzt neue soziale Maßstäbe zu verwirklichen (insb. Lk 14,12–14).

#### 4 Das Hochzeitsmahl des Lammes in der Johannesoffenbarung

Kann man als christusgläubiger Mensch auch gute Staatsbürgerschaft leben, indem man sich dem Herrscher gegenüber loyal verhält und sich an öffentlichen Feierlichkeiten gemäß der sozialen Konventionen beteiligt? Darüber tobt ein Konflikt in den asiatischen Gemeinden, an die die Johannesapokalypse sich richtet. Die sog. ›Sendschreiben‹ an die sieben Gemeinden (Offb 2–3) zeigen deutlich, dass innerhalb der christlichen Gemeinschaft Personen auftreten, die eine liberalere Position vertreten als der Verfasser der Schrift und deshalb verunglimpft werden. Diese christlichen Gegner halten offenbar die Reverenz an den Kaiser für völlig legitim, zumal die Städte in der Provinz sich zur Entstehungszeit der Johannesapokalypse stark engagieren, um Aktivitäten der Herrscherverehrung auszubauen. Der Seher Johannes hingegen prangert an, dass solche Christ\*innen, die dem Herrscher huldigen, sich des Götzendienstes und – metaphorisch gesprochen – des Ehebruchs schuldig machen.<sup>40</sup> Er fordert die Glaubenden dazu auf, sich keineswegs an öffentlichen Anlässen zu Ehren des Kaisers zu beteiligen, auch wenn sie dies in die soziale und wirtschaftliche Isolation treibt.<sup>41</sup>

Der aus der prophetischen Literatur geläufigen Grundvorstellung gemäß, dass das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk als Ehe beschrieben werden kann, versteht die Johannesoffenbarung das eschatologische Festmahl an vielen Stellen konkret als Hochzeitsfest. Verstreut über die Schrift findet sich eine Reihe kleinerer Anspielungen, bevor das große Finale in Offb 21,1–22,5 das eschatologische Mahl umfassend beschreibt.<sup>42</sup>

Mit Vorverweisen auf das himmlische Festmahl baut die Schrift von Beginn an einen Spannungsbogen auf: Die Überwindersprüche in den Sendschreiben an die Gemeinden von Ephesus und Pergamon verheißen denen, die sich treu zu Jesus Christus halten und sich nicht durch die Gegebenheiten der Gegenwart zum Abfall verleiten lassen, die Teilnahme am endzeitlichen Mahl.<sup>43</sup> Der

40 Vgl. Karrer 1986: 195–203. Ganz klar generiert die Johannesapokalypse an Stellen wie diesen soziale Identität durch Abgrenzung.

41 Vgl. Schreiber 2008: 574–576. Die Krise, gegen welche die Schrift angeht, lässt sich historisch am besten als eine »empfundene Krise« begreifen. Vgl. dazu Yarbro-Collins 1984: 104–107.

42 Zur Präsenz der Hochzeitsthematik in der gesamten Schrift siehe insbes. Zimmermann 2003.

43 Damit stehen sie in einer Linie mit den eschatologischen Heilsverheißungen der Überwindersprüche aus den anderen Sendschreiben. Vgl. dazu Karrer 1986: 214.



Hinweis auf das Essen vom Lebensbaum (ξύλον τῆς ζωῆς), der sich im Garten Gottes befindet (Offb 2,7), steht in offenkundiger Parallele zu der ausführlicheren Beschreibung des himmlischen Jerusalem (22,1–5), so dass das Mahl-Motiv die gesamte Schrift wie eine Klammer umschließt.<sup>44</sup> In Abwandlung des ersten Überwinderspruchs verspricht Christus als Autorität hinter den Sendeschreiben den Treuen aus Pergamon sodann, dass sie »vom verborgenen Manna« kosten werden, und interpretiert das eschatologische Festmahl dadurch im Licht von Gottes Versorgung während der Wüstenwanderung Israels (2,17).<sup>45</sup> Der Gemeinde in Laodizea sagt Christus:

»Siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an (ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω). Wenn jemand meiner Stimme gehorchen und die Tür öffnen wird, werde ich zu ihm hingehen und mit ihm zu Abend essen (δειπνήσω) und er mit mir« (Offb 3,20).

Neben dem Hinweis auf das Abendessen verleiht auch der Aufruf zum Sehen (ἰδοῦ) der Sequenz Anschaulichkeit, wie es insbesondere in apokalyptischen Visionsschilderungen üblich ist. Das Motiv vom Anklopfen des Herrn an die Tür nimmt eine Tradition auf, die sich auch in den synoptischen Evangelien niedergeschlagen hat. Besonders dem Knechtsgleichnis aus Lk 12,35–38 steht die Vorstellung der Johannesoffenbarung nahe.<sup>46</sup>

Ab Offb 4 verlagert sich der Ort, von dem aus der Seher Johannes die apokalyptischen Ereignisse beobachtet, in den Himmel. Hier sieht er kurz darauf eine unzählbare Menge von Menschen aus allen Völkern, die dem Christuslamm Ehrerbietung entgegenbringen (7,9). Ein Deuteengel erklärt dem Seher, was es mit dieser Gruppe auf sich hat, und schließt seine Erklärungen mit einem Ausblick, der das Finale der Schrift erneut proleptisch anspricht: Das Christuslamm wird sie als Hirte führen und sie zu den Wasserquellen des Lebens leiten (7,17). Die paradoxe Verheißung, der zufolge das Lamm wie ein Hirte agiert, findet in Offb 22,1–5 dann seine abschließende Bestätigung.<sup>47</sup> In dieser Situation der eschatologischen Vollendung wird es keinen Hunger und

44 Ähnlich auch Öhler 2019: 320–321. Michael Theobald betont in diesem Zusammenhang den Umstand, dass an den genannten Stellen der Apokalypse Wasser und Früchte die Nahrung darstellen, welche die Teilnehmenden im eschatologischen Mahl genießen – so dass sich diese Mahlfeier durch die Speisen deutlich von den gegenwärtigen Symposia der kleinasiatischen Städte unterscheidet, von welchen nach der Befürchtung des Verfassers die Gefahr ausgeht, dass sie die Glaubenden dazu verleiten könnten, ihre Überzeugungen zu kompromittieren. Vgl. Theobald 2011: 404. Dazu passt die durchweg negative Assoziation des Weins in der Apokalypse. Vgl. dazu Stein 2008: 267; Royalty 2016: 505.

45 Vgl. dazu auch Stein 2008: 259; Theobald 2011: 405–406.

46 Die Parallele sieht auch Stein 2008: 261.

47 Zudem klingt in der Rede vom Hirten, der seine Tiere zum Wasser führt, der Wortlaut von Ψ 22,1–2 an.

keinen Durst mehr geben (7,16); alle Tränen wird Gott trocknen (V. 17; vgl. 21,4 mit Jes 25,8). Damit steht an dieser Stelle das körperliche Wohlergehen der loyalen Glaubenden im Fokus der Beschreibung. Der Verweis auf Hunger und Durst spricht das Körpergefühl der Menschen an, die zu Gott und zum Christuslamm gehören. Durch das Lebenswasser stillt Gott ihre körperlichen Bedürfnisse und ihren Schmerz.

Mit der synoptischen Tradition konkretisiert die Johannesapokalypse das endzeitliche Mahl als himmlische Hochzeit.<sup>48</sup> Unmittelbar vor der Beschreibung des endgültigen Triumphs über die Gegner Gottes meldet sich erneut eine große Menge von Geschöpfen in der himmlischen Sphäre zu Wort. Sie preisen Gott dafür, dass er seine Königsherrschaft nun endgültig aufrichtet (19,6), und verknüpfen dies mit der Ankündigung des bevorstehenden Hochzeitsfests des Lammes. Aus dem Wissen darum, dass die Braut bereit für das Fest ist, resultieren freudige Emotionen bei den Angehörigen der großen Menge: »Wir wollen uns freuen und jubeln« (χαίρωμεν καὶ ἀγαλλιῶμεν) rufen sie einander zu (V. 7).<sup>49</sup> Ein Makarismus bestätigt den glückseligen Zustand derer, die am Fest partizipieren: »Glückselig sind die zum Hochzeitsmahl des Lammes Geladenen« (V. 9). Durch die Bezeichnung dieses Mahls als δεῖπνον τοῦ γάμου stellt der Vers eine lexikalische Verbindung zu 3,20 her; das Gesamtbild, das sich vom endzeitlichen Mahl ergibt, steht der Tradition der synoptischen Gleichnisse vom Hochzeitsfest damit umso näher – auch wenn die betreffenden Abschnitte des Matthäus- und Lukasevangeliums und der Johannesoffenbarung einen ganz klar eigenständigen Charakter tragen.

Was die Andeutungen und Ankündigungen im bisherigen Verlauf der Schrift nur skizziert haben, schildert das große Finale in der Beschreibung vom himmlischen Jerusalem schließlich sehr ausführlich. In rhetorischen Analysen der Schrift ist besonders dieser Teil (21,1–22,5) bereits mehrfach als anschauliche Schilderung identifiziert worden.<sup>50</sup> Unter den zahlreichen Einzelheiten muss der vorliegende Beitrag an dieser Stelle nur das markieren, was in den Zusammenhang des eschatologischen Festmahls gehört. Die gesamte Passage steht unter dem Vorzeichen, dass die Objekte der Beschreibung sich der visuellen und auditiven Wahrnehmung erschließen: Die Wendungen »und ich sah« (καὶ εἶδον: 21,1.2) bzw. »und ich hörte« (καὶ ἤκουσα: V. 3) sowie die Aufforderung »siehe« (ἰδοῦ: V. 5) begegnen am Anfang der Szene in massiver Konzentration. Als geschmückte und so für das Fest vorbereitete Braut kommt

48 So auch Öhler 2019: 321.

49 Sehr stark betont Zimmermann 2003: 163–165 den hymnischen Charakter der Textpassage.

50 Vgl. Yarbrow Collins 1999; Neumann 2015: 376–380; Luther 2024.

das neue Jerusalem aus dem Himmel herab (V. 2).<sup>51</sup> In Aufnahme von Facetten des eschatologischen Festmahls, die auch an bisherigen Stellen der Schrift schon aufgetaucht sind, affirmiert eine laute Stimme noch einmal, dass Gott die Tränen der Menschen abwischen und Schmerz und Leiden ein Ende setzen wird (V. 4). Dem korrespondiert die nochmalige Erwähnung der Tatsache, dass die Durstigen nun aus der Quelle des Lebenswassers trinken dürfen (V. 6). Nach einer umfangreichen Beschreibung der ungeheuren Ausmaße des neuen Jerusalem und ihres prächtigen Aussehens schreitet die Darstellung zum Stadtzentrum voran (22,1–5): Auf der Prachtstraße im Mittelpunkt der Stadt befindet sich der Thron Gottes und des Lammes, so dass das neue Jerusalem keinen Tempel mehr benötigt, da Gottes Präsenz hier unmittelbar erfahrbar ist (22,1; vgl. 21,22). Mit Blick auf die Mahlthematik ist es dabei von besonderem Interesse, dass am Gottesthron im Stadtzentrum der Fluss des Lebenswassers entspringt.<sup>52</sup> An den Ufern des Flusses wachsen Lebensbäume, die monatlich Früchte tragen und deren Blätter eine heilende Wirkung für die Menschen haben (22,1–2). Hier, im neuen Jerusalem, vollendet sich damit das eschatologische Mahl, das sich die Johannesapokalypse durch die Linse des Propheten Ezechiel (Ez 47,1–12) als Restitution eines paradiesischen Zustands vorstellt,<sup>53</sup> wo das Lebenswasser den menschlichen Durst löscht (vgl. Offb 7,16) und die Früchte der Lebensbäume den Hunger stillen (vgl. 2,7). Indem er dieses eschatologische Szenario noch mehrfach wieder aufnimmt, unterstreicht der Epilog die Bedeutung des Motivs für die apokalyptische Konzeption der Schrift: Es dürfen sich diejenigen glücklich schätzen, die sich dem Lebensbaum nähern können (22,14). Die Durstigen werden dazu eingeladen, vom Lebenswasser zu trinken (V. 17); wer hingegen die Worte der Schrift nicht treu bewahrt, kommt nicht in den Genuss des Lebensbaums (V. 19).

Gerade die Bemerkungen in den Makarismen sprechen eine Sprache der Zugehörigkeit. Sonnenklar ist, dass nicht alle Menschen auf der Hochzeit mitfeiern dürfen. Von den Sendschreiben am Anfang des Werks an macht der Text klar, dass die Teilhabe am Hochzeitsfest an die Bedingung geknüpft ist, Gott zu gehorchen und ihm konsequent die Treue zu halten. Dieses Kriterium erfüllen bei Weitem nicht alle Menschen. Sogar innerhalb der christlichen Gemeinden rechnet der Verfasser der Apokalypse mit solchen, die eine hinreichend konsequente Lebensführung vermissen lassen. Hinsichtlich der Mahlthematik gipfelt dieses dualistische Weltbild in den Bemerkungen, denen zufolge alle Personen vom eschatologischen Hochzeitsmahl ausgeschlossen bleiben, die

51 Vgl. dazu besonders Luther 2024: 284–286.

52 Vgl. dazu auch Lichtenberger 2004: 248–249.

53 So auch Smit 2008: 366–367; Stein 2008: 256–257.

sich gegen Gott und das Lamm gestellt haben (siehe etwa 21,8.27).<sup>54</sup> In drastischer Antithese zum endzeitlichen Festmahl beschreibt das Werk auch, wie die Vögel an den Leichen der getöteten Widersacher Gottes eine festliche Mahlzeit finden (19,17–21).<sup>55</sup> Folglich führen die Mahlszenen der Johannesoffenbarung vielleicht noch zugespitzter als diejenigen der synoptischen Evangelien einen Machtdiskurs. Die Schrift lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass Gott bereits in der Gegenwart der Leserschaft aus der Provinz Asia im Himmel seine Macht ausübt. Im Eschaton dürfen deswegen die am Fest der himmlischen Hochzeit teilnehmen, die sich zuvor als loyal erwiesen haben. Die Mitglieder der asiatischen Gemeinden, die diesbezüglich noch die gewünschte Hingabe vermissen lassen, erhalten durch die Lektüre der anschaulichen Beschreibungen einen Vorgeschmack der eschatologischen Wirklichkeit, der ihnen einen Anreiz geben will, ihr Leben entschieden zu führen. Und diejenigen, die bereits den kompromisslosen Kurs der Johannesoffenbarung teilen, erfahren auf diese Weise Bestätigung und Trost.<sup>56</sup>

## 5 Fazit: Mittendrin sein

Die Erwartung eines Festmahls im Eschaton ist ein Motiv, das die neutestamentlichen Schriften an vielen Stellen bezeugen. Neben ausführlicheren Schilderungen wie den synoptischen Gleichnissen oder der Beschreibung des neuen Jerusalem in der Johannesapokalypse finden sich auch viele kleinere Verweise auf das jeweilige Szenario, die sich wie Mosaiksteine zu einem Gesamtbild zusammenfügen und belegen, wie sehr das Motiv das Denken der behandelten drei Schriften prägt. Die Schriften, die dem Motiv ein hohes Maß an Aufmerksamkeit widmen, behandeln es ausführlich in Gleichnissen (Synoptiker) und Visionsschilderungen (Offenbarung) – in solchen Textsorten also, die sich wegen ihrer narrativen Beschaffenheit gut zur anschaulichen Ausgestaltung eignen.

So verwundert es nicht, dass die betreffenden Texte eine Menge von narrativen Details aufweisen müssen. Dies gehört notwendig zu ihrer Grundanlage. Gleichwohl erfüllen sie damit die Kriterien, die antike Rhetoriker als Merkmale von anschaulichen Schilderungen formulieren: Die Mahlbeschreibungen beinhalten beiläufige Details, erwähnen Sinneswahrnehmung stellenweise ex-

54 Vgl. zu den soziologischen Aspekten des Dualismus, der die Apokalypse prägt, insbes. auch Middleton 2018: 585.

55 Vgl. dazu Öhler 2019: 317 und Whitaker 2024: 258–263 sowie Lichtenberger 2004: 227–228; Smit 2008: 353–354; Theobald 2011: 417–418.

56 Vgl. dazu auch Middleton 2018: 587.

plizit und befassen sich insgesamt mit einer Thematik, die vor allem implizit die olfaktorische Wahrnehmung anregt: Schließlich geht es um gemeinsames Essen und Trinken. Der antiken Rhetorik zufolge üben solche Texte eine vorhersehbare Wirkung auf ihr Publikum aus: Diejenigen, die sich den Beschreibungen aussetzen, können innerlich das wahrnehmen, was die Texte ihnen schildern. Sie werden dadurch in die erzählte Welt hineintransportiert – so wie Bill Wattersons Comicfigur Calvin, den die Lektüre eines Dinosaurierbuchs in eine Urzeitechse verwandelt. Die frühchristlichen Leserschaften des Matthäus- und Lukasevangeliums sowie der Johannesapokalypse erleben im Vorgang des gemeinsamen Lesens das himmlische Festmahl mit. Die Texte machen Abwesendes anwesend und vereinigen die Glaubenden beim Festmahl mit ihrem zum Himmel gefahrenen Herrn. Dies verleiht auch der Debatte um präsentische und futurische Eschatologie im Frühchristentum ein eigenümliches Schillern: Während die Texte das himmlische Hochzeitsmahl in futurischem Modus beschreiben, ist es für ihre Adressat\*innenschaft durch den Lektüreprozess doch schon gegenwärtig erlebbar.

Trotz aller unleugbar vorhandenen Gemeinsamkeiten versehen die untersuchten Schriften das Motiv auch mit einer je eigenen Akzentsetzung: Der Matthäus-Evangelist führt seinem Publikum die Gefahr vor Augen, vom eschatologischen Mahl ausgeschlossen zu werden, und ermahnt es dadurch zu einer ethisch wünschenswerten Lebensführung. Im Lukasevangelium verbindet sich das Motiv vom endzeitlichen Festmahl hingegen vor allem mit dem Gedanken, dass dort irdische Hierarchien umgekehrt werden – bis dahin, dass der Herr selbst als Diener wirkt. Auf diese Weise findet der Lukas-Evangelist im Mahlmotiv ein Werkzeug, um auch hierarchische Sozialstrukturen in seiner Gemeinschaft zu hinterfragen. Die Johannesapokalypse schließlich nimmt die Gegenwart als Situation starker Bedrängnis wahr und findet in der Vorstellung von der Hochzeit des neuen Jerusalem ein rhetorisches Mittel, um ihre Leserschaft zur bedingungslosen Loyalität gegenüber Gott und Jesus Christus zu reizen und sie gleichzeitig mit dem Verweis auf die Stillung allen Mangels im Eschaton zu trösten. So erreichen alle drei Schriften eine hohe Passgenauigkeit der Mahlthematik für die gegenwärtige Situation ihrer jeweiligen Leserschaft. Weil sie auf diese Weise im himmlischen Hochzeitsmahl eine ideale Gemeinschaft realisiert sehen, die für die gemeindliche Gegenwart noch ein Desiderat bleibt, gleichwohl aber auch den Impuls vermitteln, diese bereits gegenwärtig zu realisieren, tragen die untersuchten Mahlszenen einen deutlich utopischen Zug, was besonders Peter-Ben Smit in seiner umfangreichen Studie betont hat.<sup>57</sup>

---

57 Siehe Smit 2008. Zum utopischen Charakter antiker Mahlbeschreibungen vgl. auch Pauling 2012: 61–63.

Diese Utopien sind ganz wesentlich durch ihre sozialen Dimensionen bestimmt: Niemand speist allein. Wie irdische Gastmähler ist auch das eschatologische Freudenmahl ein gemeinschaftliches Erlebnis. Indem sie bei der Lektüre der Schriften das Eschaton antizipieren, erleben die frühchristlichen Gemeinschaften Wertschätzung bzw. Ehre für die Geringgeachteten; sie erleben Zugehörigkeit zur himmlischen Mahlgemeinschaft; sie erleben das Ende konventioneller irdischer Hierarchien und deren Ablösung durch neue Gemeinschaftsstrukturen; und sie erleben, wie Gott und Jesus Christus ihre Macht endgültig durchsetzen und damit irdische Machtansprüche in die Schranken weisen.<sup>58</sup> Dieses Erleben verbindet sich sodann auch mit für die erlebte Situation adäquaten Affekten, was die Handbücher antiker Rhetorik deutlich unterstreichen. Besonders die Empfindung der Freude taucht im Zusammenhang der Mahlszenen regelmäßig in den Texten auf.<sup>59</sup> Mit dieser Beschaffenheit und Dynamik übt die Vorstellung vom eschatologischen Festmahl offenbar einen hohen Reiz auf verschiedene religiöse Gruppen der Antike aus: Es findet sich in der Folgezeit auch in anderen apokalyptischen Schriften innerhalb jüdischer und christlicher Milieus – etwa in der hebräischen Elia-Apokalypse<sup>60</sup> – oder innerhalb von christlichen Märtyrer-Erzählungen.<sup>61</sup>

Wer die neutestamentlichen Beschreibungen vom himmlischen Hochzeitmahl hört oder liest, ist mittendrin statt nur dabei. Die Lektüre ermöglicht der Gemeinschaft, Zugehörigkeit zu erleben und aus diesem antizipierten Erlebnis heraus ihre spezifische Gegenwart zu gestalten.

---

58 Während also die gelebte Mahlpraxis den Rezipient\*innen der Texte ein Raster dafür bietet, sich das eschatologische Mahl vorzustellen, kann die im Lektürevorgang erlebte Antizipation dieses eschatologischen Mahls auf diese Weise auch wieder auf die gegenwärtige rituelle Praxis zurückwirken. Hal Taussig behandelt solche Dynamiken unter dem Begriff »experimentation«. Vgl. Taussig 2009: 170–171. Phillip J. Long neigt hingegen stark dazu, die betreffenden Impulse aus dem Wirken des historischen Jesus abzuleiten, was ja gewiss auch grundsätzlich insofern schlüssig ist, dass die Jesusüberlieferung den Synoptikern vorgibt, dass Jesus soziale Barrieren immer wieder durchkreuzt hat. Vgl. Long 2013: 192. Von der Warte der Leser\*innenschaft aus gesehen ist es nicht sinnvoll, dichotomisch bestimmen zu wollen, ob die Vorstellungen vom eschatologischen Mahl sich entweder aus jüdischen oder aus hellenistisch-römischen Quellen speisen. Vielmehr können die motivgeschichtlichen Aspekte sich mit den lebensweltlichen zu einer harmonischen Gesamtvorstellung verbinden, die jeweils im kulturellen Kontext der Adressat\*innenschaft plausibel sein muss. Robert M. Royalty positioniert sich in dieser Debatte so, dass er den hellenistisch-römischen Traditionen einen stärkeren Einfluss auf die Mahlschilderungen der Johannesapokalypse zutraut als den motivgeschichtlichen Traditionen des Judentums. Vgl. Royalty 2016: 504.

59 Siehe dazu du Toit 1965: insbes. 17–23, 56–62 und 74. Zur Freude als typischer Empfindung bei einem Festmahl in der antiken Welt siehe auch Smit 2008: 88.

60 Siehe dazu die Quelle bei Berger/Colpe 1987: 106 (Nr. 164).

61 Vgl. Moss 2010: 133–136.

## Literatur

- Al-Suadi, Soham/Smit, Peter-Ben (Hg.) 2019: *Early Christian Meals in the Greco-Roman World*. London, Clark.
- Baker, Coleman A. 2012: *Social Identity Theory and Biblical Interpretation*. In: *BTB* 42 (3): 129–138.
- Berger, Klaus/Colpe, Carsten (Hg.) 1987: *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament*. TNT 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Braun, Willi 1995: *Feasting and Social Rhetoric in Luke 14*. SNTSMS 85. Cambridge, Cambridge University Press.
- Du Toit, Andries B. 1965: *Der Aspekt der Freude im urchristlichen Abendmahl*. Winterthur, Keller.
- Faraday, Christina J. o. J.: *Seeing is Believing*. In: *The Index of Evidence* 7. <https://www.indexofevidence.org/seeing-is-believing> (abgerufen am 15.11.2024).
- Gerrig, Richard J. 1993: *Experiencing Narrative Worlds. On the Psychological Activities of Reading*. New Haven, Yale University Press.
- Green, Melanie C. 2004: *Transportation into Narrative Worlds. The Role of Prior Knowledge and Perceived Realism*. In: *Discourse Processes* 38: 247–266.
- Green, Melanie C./Brock, Timothy C. 2000: *The Role of Transportation in the Persuasiveness of Public Narratives*. In: *Journal of Personality and Social Psychology* 79: 701–721.
- Henning, Meghan 2014: *Educating Early Christians through the Rhetoric of Hell. »Weeping and Gnashing of Teeth« as Paideia in Matthew and the Early Church*. WUNT 2 382. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Henning, Meghan/Neumann, Nils (Hg.) 2024: *Vivid Rhetoric and Visual Persuasion. Ekphrasis in Early Christian Literature*. Grand Rapids/MI, Eerdmans.
- Hirsch-Luipold, Rainer 2017: *Gott wahrnehmen. Die Sinne im Johannesevangelium*. WUNT 374. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Karrer, Marin 1986: *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*. FRLANT 140. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Klinghardt, Matthias/Taussig, Hal (Hg.) 2012: *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum. Meals and Religious Identity in Early Christianity*. Tübingen, Narr Francke Attempto.
- Konradt, Matthias 2021: *Matthew within or outside of Judaism? From the »Parting of the Ways« Model to a Multifaceted Approach*. In: Schröter, Jens/Edsall, Benjamin A./Verheyden, Joseph (Hg.): *Jews and Christians – Parting Ways in the First Two Centuries CE?* BZNW 253. Berlin, De Gruyter: 121–150.



- Kuecker, Aaron 2018: Luke. In: Tucker, J. Brian/Kuecker, Aaron (Hg.): *Social Identity Commentary on the New Testament*. London, Clark: 103–167.
- Lichtenberger, Hermann 2004: Die Mahlmetaphorik in der Johannesapokalypse. In: Grappe, Christian (Hg.): *Le Repas de Dieu. Das Mahl Gottes*. Tübingen, Mohr Siebeck: 227–252.
- Long, Phillip J. 2013: *Jesus the Bridegroom. The Origin of the Eschatological Feast as a Wedding Banquet in the Synoptic Gospels*. Eugene/OR, Pickwick.
- Luther, Susanne 2024: Topographies of Conduct? Ethical Implications of the Ekphrastic Description of Jerusalem in Revelation 21. In: Henning, Meghan/Neumann, Nils (Hg.): *Vivid Rhetoric and Visual Persuasion. Ekphrasis in Early Christian Literature*. Grand Rapids/MI, Eerdmans: 273–302.
- Maier, Daniel 2021: *Das Glück im antiken Judentum und im Neuen Testament. Eine Untersuchung zu den Konzepten eines guten Lebens in der Literatur des Zweiten Tempels und deren Einfluss auf die frühchristliche Wahrnehmung des Glücks*. WUNT2 552. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Malina, Bruce J. 2001: *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology*. 3. Auflage. Louisville/KY, Westminster John Knox.
- Malina, Bruce J./Neyrey, Jerome H. 1991: Honor and Shame in Luke-Acts. Pivotal Values of the Mediterranean World. In: Neyrey, Jerome H. (Hg.): *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody/MA, Hendrickson: 25–65.
- Marohl, Matthew J. 2018: Matthew. In: Tucker, J. Brian/Kuecker, Aaron (Hg.): *Social Identity Commentary on the New Testament*. London, Clark: 25–67.
- Middleton, Paul 2018: Revelation. In: Tucker, J. Brian/Kuecker, Aaron (Hg.): *Social Identity Commentary on the New Testament*. London, Clark: 585–620.
- Moss, Candida R. 2010: *The Other Christs. Imitating Jesus in Early Christian Ideologies of Martyrdom*. Oxford, Oxford University Press.
- Nell, Victor 1988: *Lost in a Book. The Psychology of Reading for Pleasure*. New Haven/CT, Yale University Press.
- Neumann, Nils 2015: Hören und Sehen. Die Rhetorik der Anschaulichkeit in den Gottesthron-Szenen der Johannesoffenbarung. ABG 49. Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt.
- Neumann, Nils 2017: Die Überwindung sozialer Grenzen im Lukasevangelium. In: Geiger, Michaela/Stracke-Bartholmai, Matthias (Hg.): *Inklusion denken. Theologisch, biblisch, ökumenisch, praktisch. Behinderung – Theologie – Kirche 10*. Stuttgart, Kohlhammer: 141–156.
- Neumann, Nils 2023: Soziale Konflikte und Errettung in den lukanischen Schriften. In: Breuer, Saskia/Paul, Clarissa/Schmidt, Eckart D. (Hg.): *Konflikte und Krisen im Neuen Testament und ihre Bewältigungsstrategien*. WUNT2 587. Tübingen, Mohr Siebeck: 133–156.

- Neumann, Nils 2024: Experiencing Deadly Peril. Vivid Rhetoric in the Account of Jesus Walking on the Sea (Matthew 14:22–33). In: Henning, Meghan/Neumann, Nils (Hg.): Vivid Rhetoric and Visual Persuasion. Ekphrasis in Early Christian Literature. Grand Rapids/MI, Eerdmans: 17–39.
- Öhler, Markus 2019: Meals and Banqueting Culture in the Apocalypse of John. In: Al-Suadi, Soham/Smit, Peter-Ben (Hg.): Early Christian Meals in the Greco-Roman World. London, Clark: 316–324.
- Pauling, Daniel 2012: Das Mahl als Spiegel. Aspekte utopischer Reflexion in athenischen und römischen Mahlschilderungen. In: Klinghardt, Matthias/Taussig, Hal (Hg.) 2012: Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum. Meals and Religious Identity in Early Christianity. Tübingen, Narr Francke Attempto: 57–76.
- Rahn, Helmut (Hg.) 1975: [Marcus Fabius Quintilianus] Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. 2. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Royalty, Robert M. 2016: Demonic Symposia in the Apocalypse of John. In: JSNT 38 (4): 503–525.
- Runesson, Anders 2020: Aspects of Matthean Universalism. Ethnic Identity as a Theological Tool in the First Gospel. In: Runesson, Anders/Gurtner, Daniel M. (Hg.): Matthew Within Judaism: Israel and the Nations in the First Gospel. ECLS 27. Atlanta/GA, SBL: 103–133.
- Schreiber, Stefan 2008: Die Offenbarung des Johannes. In: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament. KStTh 6. Stuttgart, Kohlhammer: 559–585.
- Shkul, Minna 2014: Ritual and Social Identity. The Deutero-Pauline Shaping of Early Christianity. In: Tucker, J. Brian/Baker, Coleman A. (Hg.): Social Identity in the New Testament. London, Bloomsbury: 79–92.
- Smit, Peter-Ben 2008: Fellowship and Food in the Kingdom. Eschatological Meals and Scenes of Utopian Abundance in the New Testament. WUNT2 234. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Smit, Peter-Ben 2013: The Invitation to the Eschatological Banquet and the Call to Follow Christ – A Note on Mt. 22:14. In: RevBib 120 (1): 72–84.
- Smith, Dennis E./Taussig, Hal E. (Hg.) 2012: Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table. New York, Palgrave Macmillan.
- Stein, Hans J. 2008: Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Offenbarung des Johannes. WUNT2 255. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Taussig, Hal 2009: In the Beginning Was the Meal. Social Experimentation and Early Christian Identity. Minneapolis/MN, Fortress.

- Theobald, Michael 2011: »Selig, die zum Hochzeitsmahl des Lammes geladen sind« (Offb 19,9). Mahlsprache und Mahlpraxis nach der Johannesoffenbarung. In: Gaß, Erasmus/Stipp, Hermann-Josef (Hg.): »Ich werde meinen Bund mit euch niemals brechen!« (Ri 2,1). FS W. Groß. HBS 62. Freiburg/Brsg., Herder: 399–433.
- Vasaly, Ann 1993: *Representations. Images of the World in Ciceronian Oratory*. Berkeley/CA, University of California Press.
- Wang, Sunny K.-H. 2017: *Sense Perception and Testimony in the Gospel According to John* (WUNT2 435). Tübingen, Mohr Siebeck.
- Watterson, Bill 1989: *Yukon Ho!*, Kansas City/KS, Andrews and McMeel.
- Watts Belser, Julia 2023: *Loving Our Own Bones. Disability Wisdom and the Spiritual Subversiveness of Knowing Ourselves Whole*. Boston/MS, Beacon.
- Webb, Ruth 1997a: *Imagination and the Arousal of the Emotions in Greco-Roman Rhetoric*. In: Morton Braund, Susanna/Gill, Christopher (Hg.): *The Passions in Roman Thought and Literature*. Cambridge, Cambridge University Press: 112–127.
- Webb, Ruth 1997b: *Mémoire et imagination: les limites de l'enargeia dans la théorie rhétorique grecque*. In: Lévi, Carlos (Hg.): *Dire l'évidence*. Paris, L'Harmattan: 229–248.
- Webb, Ruth 1999: *Ekphrasis Ancient and Modern. The Invention of a Genre*. In: *Word and Image* 15 (1): 7–18.
- Webb, Ruth 2009: *Ekphrasis, Imagination and Persuasion in Ancient Rhetorical Theory and Practice*. Burlington, Ashgate.
- Whitaker, Robyn J. 2015: *Ekphrasis, Vision, and Persuasion in the Book of Revelation*. WUNT2 410. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Whitaker, Robyn J. 2024: *Vivid Vignettes. Lakes of Fire, Grotesque Feasts and the Idea of Hell in Revelation 19:17–21*. In: Henning, Meghan/Neumann, Nils (Hg.): *Vivid Rhetoric and Visual Persuasion. Ekphrasis in Early Christian Literature*. Grand Rapids/MI, Eerdmans: 254–272.
- Wilhelm, Dorothee 1998: *Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse*. In: *Schlangenbrut* 16 (62): 10–12.
- Yarbro Collins, Adela 1984: *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse*. Philadelphia/PA, Westminster.
- Yarbro Collins, Adela 1999: *The Apocalyptic Ekphrasis*. In: Oikonomou, Elias V. (Hg.): *1900th Anniversary of St. John's Apocalypse. Proceedings of the International and Interdisciplinary Symposium*. Athens, Holy Monastery of Saint John the Theologian in Patmos: 449–464.
- Zimmermann, Ruben 2003: *Nuptial Imagery in the Revelation of John*. In: *Bib* 84 (2): 153–183.