

Die dämonologischen Implikationen von I Korinther 8 und 10 vor dem Hintergrund paganer Zeugnisse

PETER LAMPE, Heidelberg

Für Prof. Klaus Berger

1. Die korinthische Situation und ihre paulinische Bewertung (I Kor 8,10; 10,14–22)

Einige korinthische Christen lagen in einem paganen Tempelbezirk¹ der Stadt Korinth zu Tische und verzehrten heidnischer Gottheit Geopfertes (8,10). Andere Mitchristen, die dem paganen Kult entronnen waren (8,7; cf. 9,21 f.) und Skrupel hegten, sich mit ihm wieder zu kontaminieren (8,7. 9. 10b–13), beobachteten sie dabei.

Dieses Szenario setzt voraus, dass etliche Korinther, die die christliche Freiheit (8,9) auf ihre Fahnen geschrieben hatten, entweder direkt an *Schlachtopferhandlungen des heidnischen Kultes partizipierten*, an die sich der gesellige *Verzehr von Geopfertem* unmittelbar anschloss,² oder aber nur bei

¹ Εἰδωλεῖον hebt nicht notwendigerweise nur auf den heidnischen Tempel selber ab, sondern kann auch direkt angrenzende Anlagen bezeichnen, in Dan 1,2 das Schatzhaus. Der gesamte Temenos, Tempelbezirk, ist gemeint, in dessen Zentrum die Tempelanlage liegt. Cf. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, 263.

² Vgl. 10,18. Das für Griechen und Römer Normalere war das Schlachtopfer, ein ritualisiertes Schlachten am Altar vor dem Tempeleingang, dem sich unmittelbar ein festliches Opfermahl derjenigen anschloss, die dem eigentlichen Opferakt beigewohnt hatten. Im Opferakt wurden für die Gottheit in der Regel hauptsächlich das Fett, die Knochen und die Stirnhaare des Opfertieres (zusammen mit heiliger Gerste) auf dem mit Blut besprengten Altar verbrannt, bevor dann für die Opfermahlteilnehmer die genießbareren Teile des Tieres am Bratenspieß oder im Kochgefäß zubereitet wurden. Letzteres geschah meist im Freien im Stile eines Picknicks oder seltener in angrenzenden Küchen- und Speiseräumen. (Vgl. zum beschriebenen Opfertypus schon Homer, *Il.* 1,458–468; *Od.* 3,445–463; 14,413–438; dann Herodot, *Hist.* II 41,3; Lukian, *Sacr.* 9; Hesiod, *Theog.* 535–557 u. v. m.; weiter z. B. Klauck, *Die religiöse Umwelt*, 30 ff.) Übrig bleibendes Fleisch konnte auf dem Markt verkauft (vgl. I Kor 10,25 ff.) oder von den Mahlteilnehmern mit nach Hause genommen werden.

einem jener *geselligen Mähler im Tempelbezirk zu Tische lagen, zu denen Vereine oder Privatleute einluden*. Die Mahlzeiten dieser zweiten Variante fanden – wie die Opfermahlzeiten der ersten Variante – im Freien neben dem Tempel oder in an den Tempel angrenzenden Speise- oder Restaurant-Räumen³ statt. Auch bei diesen vor allem der Geselligkeit dienenden Mählern der zweiten Spielart wurde Fleisch verzehrt, das vorher am Altar vor dem Tempeleingang als Schlachtopfer dargebracht worden war. Aber dieser Opferakt war bei der zweiten Variante deutlicher vom nachfolgenden Mahl getrennt, insofern die Teilnehmer am Opferakt und am Mahl nicht notwendigerweise alle dieselben waren, wie sich anhand z. B. eines Plutarch-Textes zeigen lässt.⁴ Der Kontakt der Mahlteilnehmer mit dem Kult des Tempels konnte deshalb weniger direkt ausfallen als bei den Opfermahlzeiten der ersten Variante.

Paulus hatte in I Kor 8, wenn nicht beide Varianten, zumindest diese zweite im Auge. Die Christen, die erkannten, dass für sie nur *eine* Macht-sphäre, die ihres Gottes, galt und dass infolgedessen heidnische Gottheiten für sie in befreiender Weise jeder göttlichen Qualität entbehrten (8,4–6),⁵ haben in des Apostels Augen – vordergründig – Recht (8,4. 8), wenn sie aus dieser Erkenntnis (8,1–4) die Freiheit (8,9) zu triklinischer Geselligkeit in paganen Tempelbezirken mit dem Verzehr von vorher einer Gottheit geopfertem Fleisch ableiteten (8,10 a; vgl. 10,26). Ihr Vergehen lag nicht in diesem Handeln an sich beschlossen, sondern darin, dass sie mit diesem Handeln den „schwachen“ Mitchristen in liebloser Weise zum *πρόσομμα* wurden (8,1–3. 9–13). I Kor 8 zufolge schlossen sich also die christliche *ἐξουσία* und das triklinische Tafeln in heidnischen Tempelbezirken nicht *prinzipiell* aus, sondern nur, wenn dadurch innergemeindliche Agape und Oikodome verletzt zu werden drohten (8,1–3. 13). Prinzipiell mit der *ἐξουσία* unvereinbar war dagegen nach 10,7. 14–22 die direkte Partizipation an den heidnischen Schlachtopferhandlungen: die Idolatrie, das *θύεω* (das ebenfalls mit dem Verzehr von Geopfertem sich verband). I Kor 10,14–22 wird von vielen Exegeten mit Recht als Argument dafür

³ Der durch die Literatur geisternde „Restaurant“-Begriff bezeichnet nichts anderes als eine zu Speisezwecken benutzte Lokalität, die insofern halb-öffentlich war, als in ihr *wechselnde* Kleingruppen sich zu Tische legten, und die insofern halb-privat war, als diese Kleingruppen jeweils private Mahlgemeinschaften bildeten. Alle anderen Assoziationen beim „Restaurant“-Begriff wären anachronistischer Art.

⁴ Sept. sap. conv. 6, 148 BCE, 149 CEF nach 146 D.

⁵ Ob sie von der Nicht-Existenz der Götter und/oder der Dämonen überzeugt waren oder nur von deren Machtlosigkeit gegenüber den Christen (vgl. das betonte *ἦμῖν* in 8,6), bleibt offen.

herangezogen, dass Paulus in I Kor 8 vor allem die zweite Variante des geselligen Speisens in einem Tempelbezirk ohne vorherige Schlachtopferpartizipation im Auge gehabt haben muss.⁶ Denn hätte er im 8. Kapitel auch die erste Variante mit der idolatrischen Teilnahme am opfernden Schlachten am Altar anvisiert, ergäbe sich eine unerträgliche Spannung zwischen I Kor 8 und 10,14–22: Einmal hätte er in Kap. 8 die Idolatrie nur wegen ihres *πρόσομομα*-Charakters abgelehnt, aber prinzipiell nichts gegen sie einzuwenden gehabt (8,4.8); das andere Mal hätte er sie aus dämonologischen Gründen grundsätzlich verdammt (10,14–22).

Wie immer dem sei, das festliche Tafeln in einem Tempelbezirk mit vorher am Tempelaltar als Opfer dargebrachtem Fleisch (aber ohne vorherige Teilnahme an diesem Opferakt) stellt mit Sicherheit zumindest *einen*, wahrscheinlich sogar den einzigen Kasus dar, den Paulus in I Kor 8,10 im Auge hatte. Im Gegensatz zur ersten Variante der direkten Teilnahme an Schlachtopferhandlungen (10,20 f.) zog für den Apostel diese Spielart des Genusses von Geopfertem den Menschen nicht in den Machtbereich der Dämonen hinein. Sie stand jedoch in der Gefahr, als *πρόσομομα* das Agape- und Oikodome-Gebot zu verletzen. Darin lag ihr Problem. Für das bloße Speisen in einem Tempelbezirk ohne Schlachtopferpartizipation galt also im Wesentlichen dasselbe, was Paulus später in 10,27 – 11,1 zum Gastmahl im paganen Privathaus ausführen sollte.

2. Parallelen zur Haltung der korinthischen „Starken“

Das freiheitliche Tun der „starken“ Korinther wurzelte in ihrem christlichen Monotheismus (8,4).⁷ Zugleich bewegte es sich ein Stück weit parallel zur Aufgeklärtheit der „beißenden“, „unverfrorenen“ paganen „Atheisten“ (*ῥιμύς, θρασύς, ἄθεοι*),⁸ die sich über die angebliche Existenz der Götter lustig machten und – nach Plutarch⁹ zum Beispiel – den Gegenpol zu den „Schwachen“ unter den paganen Zeitgenossen darstellten

⁶ Vgl. z. B. Schrage, 263 f. Weniger überzeugt das Argument, dass „die Schwachen kaum in das Kultheiligtum selbst gegangen sein und die ‚Starken‘ dort gesehen haben werden“ (264). Konnten sie nicht von außen hineinsehen oder doch zumindest das Herauskommen beobachten?

⁷ Dieser wird sich obendrein mit dem korinthisch-christlichen Enthusiasmus verbunden haben, der davon ausging, dass dem getauften Christen schon jetzt Unsterblichkeit geschenkt und zukünftige Auferstehung unnötig sei. Die Geistesgaben, allen voran die Glossolie, garantierten, dass der Christ dem Irdischen – und seinen dämonischen Machthabern – bereits im Heute enthoben war, so dass in der Ethik *πάντα ἔξεστιν* formuliert werden konnte.

⁸ Plutarch, Is. Os. 71 [379 E].

⁹ Ebd.

(ἄσθενεῖς; Plutarch benutzt denselben Begriff wie Paulus). Die „Schwachen“ und „Arglosen“ versanken in Aberglauben und hielten selbst verwitternde Statuen oder Tiere wie den Ibis und den Hund für Götter.¹⁰ Die *Atheoi* hingegen entmythologisierten: Osiris zum Beispiel sei lediglich der Nil; die sich mit ihm vereinigende Isis das durch den Nil überschwemmte fruchtbare Land mit seiner Vegetation; Osiris' und Isis' Gegenspieler Typhon (Seth) stehe für alles Feurige und Trockene, das der fruchtbaren Feuchtigkeit entgegenwirke, und so fort.¹¹ Wer so dachte, konnte in Götter- und Opferkulten nur harmlose Possen sehen, deren Geselligkeit genießen, deren Inhalte ignorieren.

Dass aus der partiellen Parallelität zwischen den *Atheoi* und den korinthischen „Starken“ nicht vorschnell Kausalzusammenhänge abzuleiten sind, versteht sich von selbst. Die „Starken“ hätten sich auch auf Jes 65,3 LXX stützen können: „Den Dämonen, die nicht sind“, wird in heiligen Hainen und auf Ziegelaltären mit Rauch geopfert (θυσιάζουσιν ἐν τοῖς κήποις καὶ θυμῶσιν ἐπὶ ταῖς πλίνθοις τοῖς δαιμονίοις ἃ οὐκ ἔστιν).¹²

3. Paulus' dämonologische Voraussetzungen

3.1. Der Opferkult gilt nicht Göttern, sondern Dämonen

Paulus geht nicht so weit wie der soeben zitierte LXX-Text. Er partizipiert am gemeinantiken, auch die jüdische Frömmigkeit prägenden Dämonenglauben: Wer am paganen Schlachtopfer am Altar teilnimmt, lässt sich auf die Machtsphäre von Dämonen ein (I Kor 10,14–22). Für Paulus' Herab-

¹⁰ Ebd. 70–72 [379]; 67 [378 A]; vgl. dazu auch 76 [382 B]; 73 [380 DE (Hund)]; 75 [381 CD (Hund und Ibis)]; 11 [355 B (göttliche Attribute des Hundes)]. – Plutarch führt zur Genese des naiven Glaubens, Naturphänome könnten göttlich sein, aus (ebd. 70–72 [379]): In alter Zeit seien Naturphänomene nur in uneigentlicher Weise mit göttlichen Namen belegt worden, wie man abgekürzt auch „Plato kaufen“ und „Menander vortragen“ sage anstatt „Bücher Platos kaufen“ und „Verse von Menander vortragen“. Erst später sei diese uneigentliche Redeweise nicht mehr verstanden und so Natürliches blind vergöttlicht worden, so dass z. B. im Angesicht der Jahreszeiten vom Tod und von der Geburt von Göttern geredet werde. Plutarch selber, der zwischen *Atheoi* und „Schwachen“ steht ähnlich wie Paulus zwischen „Starken“ und „Schwachen“, meint (76 [382 ABC] und 74 [380 F–381 B]): Naturphänomene seien lediglich Spiegelbilder (ἔσοπτρον) und Instrumente (ὄργανον) der hinter und über der Natur stehenden Götter. Wie sich die Sonne in Wassertropfen spiegele, so die Götter mit ihrer Kraft z. B. in den das Vielfache des eigenen Körpergewichtes stemmenden Skarabäen, ohne dass letztere deshalb selber göttlich seien.

¹¹ Bei z. B. Plutarch, ebd. 33 [364 AB]; 32 [363 D]; 38 f [366 A–E]; 36 [365 C]; 64 [376 F–377 A]; 67 [378 A]; 23 f. [360 A–C]; vgl. auch 40–50 [367–371].

¹² Vgl. auch Sib 8,47: In Zeus und anderen Göttern verehrt Rom „leblose Dämonen“. Dtn 32,21: Agötterei gilt einem „Nicht-Gott“ (לֹא-אֱלֹהִים; ἔπ' οὐ θεῶν).

stufen der paganen „sogenannten Götter“ (λεγόμενοι θεοί 8,5) auf die Ebene von real existierenden Dämonen finden sich genügend Parallelen, von denen nur eine kleine Auswahl zu nennen ist. Plutarch¹³ kolportiert die nicht selten anzutreffende Meinung, Isis, Osiris und Typhon (Seth) seien keine Götter gewesen, sondern nur Halbgötter (δαίμονες), die das Göttliche nicht unvermischt besaßen, nicht nur mit Tugenden begabt, sondern auch mit Lastern geschlagen und leidensfähig gewesen seien. Während Isis und Osiris als gute Halbgötter aufgrund ihrer Tugenden zu Göttern erhoben worden seien, sei Typhon, so kolportiert Plutarch weiter,¹⁴ ein böser Dämon gewesen, der durch Opfer (θυσίας) besänftigt wurde. Besonders die Pythagoräer seien von der dämonischen, nicht-göttlichen Qualität des Typhon überzeugt gewesen.¹⁵ – Xenokrates¹⁶ stufte bestimmte Festivitäten mit negativen Inhalten – mit Schlagen, Wehklagen, Fasten, derber Sprache und frivolen Scherzen – als nicht für Götter und würdige Halbgötter, sondern für düstere Dämonenwesen veranstaltete Rituale ein, mit denen diese launigen wirkmächtigen Zwischenwesen erfreut würden. Gelänge dieses, ließen sie die Menschen in Ruhe. – „Nicht Göttern, sondern Dämonen“ brachten Verständige die blutigen Opfer dar.¹⁷ – Nach Empedokles, Chrysipp, Demokrit und anderen bedienten nicht Götter die Orakelstätten, sondern Halbgötter (δαίμονες),¹⁸ schlechte Dämonen.¹⁹ – Auch jüdisch-monotheistische Tradition konnte im heidnischen Pantheon eine Dämonenwelt sehen: Der Götterkult würde für Dämonen veranstaltet,²⁰ besonders der Opferkult.²¹

¹³ Is. Os. 25 [360 EF].

¹⁴ Ebd. 27 [361 DE]; 30 [362 E; 363 A]; auch Def. orac. 21 [421 CD].

¹⁵ Zum feurigen, austrocknenden Dämon Typhon vgl. den neutestamentlichen Dämon, der starr und trocken werden lässt (ξηραίνω Mk 9,18; vgl. 3,1. 3; Lk 4,39).

¹⁶ Bei Plutarch, Is. Os. 26 [361 B].

¹⁷ Porphyrius, Abst. 2.58.2 (οὐ θεοὶς ἀλλὰ δαίμοσι τὰς θυσίας τὰς διὰ τῶν αἱμάτων; die Stelle wurde gerne von christlichen Autoren aufgegriffen: z.B. Theodoret, Graec. affect. cur. 10.17; Johannes Chrysostomus, Hom. 2 Cor. 61.415.18–20). Ähnlich Porphyrius, ebd. 2.40: Die Dämonen steckten als treibende Kraft hinter dem Opferkult. Denn indem sie die Menschen mit Leiden überzogen, trieben sie diese dazu an, flehentlich zu beten und zu opfern. Ebd. 2.42: Die Dämonen versuchten sich den Anschein zu geben, Götter zu sein. Ähnlich auch Pseudo Apuleius, Ascl. 37: Der Götterkult habe sich historisch aus der Beziehung der Vorfäter (*proavi*) zu Dämonen und Engeln (*daemonum vel angelorum*) entwickelt.

¹⁸ Bei Plutarch, Def. orac. 16 [418 E].

¹⁹ Ebd. 16 f. [419 A].

²⁰ Z. B. Dtn 32,17 LXX; Ps 95,5 LXX und 106,37 LXX; vgl. Jub 1,11; 22,17; grHen 99,7; TestJud 23,1. Christlich dann Apk 9,20; Barn 16,7,5; zu Origenes s. u.

²¹ Sib Fragm. 1,22 (nicht christlich): Stieropfer werden dargebracht nicht Göttern, sondern

3.2. Verschiedene Grade der Dämonenpräsenz:

Schlachtopfer versus Trankopfer

Paulus (I Kor 10,14–22) schloss die Partizipation am Schlachtopfer grundsätzlich aus. Gegen eine Anwesenheit von Christen bei Trankopfern hatte er dagegen nichts einzuwenden, wie aus I Kor 8 und 10 zu schließen ist: Bei paganen Abendmahlzeiten in Privathäusern, zu denen Christen sich einladen ließen (I Kor 10,27), pflegte in der Form der *Libation* geopfert zu werden, die zum paganen Dinner-Standard gehörte.²² Paulus hatte offensichtlich kein Problem damit, dass Christen bei einer solchen heidnisch-religiösen Zeremonie der Esskultur zugegen waren. Denn pagane Einladungen an sich unterband er in I Kor 10 nicht.²³ Der soziale Umgang mit Idolatrie-Treibenden war gestattet – „sonst müsstet ihr aus der Welt auswandern“ (I Kor 5,10); der Umgang mit ihnen war offensichtlich sogar gestattet, *während* die heidnischen Gastgeber und Mitgäste Libationen vollzogen. Zu folgern ist: Christen wurden aus der Sicht des Paulus nur dann in die Machtsphäre von Dämonen hineingezogen, wenn sie einem Schlachtopfer am Altar eines Tempels beiwohnten; der Opferitus der Libation in einer paganen Mahlgemeinschaft besaß dagegen nicht dergleichen Gefährlichkeit.

Dem entspricht, dass Christen des 2. Jahrhunderts n. Chr. in ein Grab auf dem Vatikan ohne Skrupel eine durchgehende Libationsröhre einbauen ließen. Auch im 4. Jahrhundert sind christliche Gräber mit wenigstens Libationsöffnungen gesichert.²⁴ Zur Zeit Augustins hielten Christen an den Memorien der Verstorbenen Totenmähler ab, die heidnischen Riten aufs Haar ähnelten. Die Christen brachten vor allem Wein mit. Galt es bei einer Begehung mehrere Grabmäler mit einem Schluck zu ehren, konnte das Ganze zu einem feucht-fröhlichen Umzug ausarten (Augustin, Conf. 6,2). Im christlichen Volk scheinen die Berührungssängste vor der Libation als einem Trinkritual gering gewesen zu sein.

Dämonen im Hades; Bar 4,7; äthHen 19,1. Vgl. christlich z. B. Justin, Dial. 19, 6, 4; 73, 6, 3; ActJoh 43,10; Sib 8,385–387; Johannes Chrysostomus, Hom. 2 Cor. 61. 415. 18–20; zu Origenes s. u.

²² Vgl. z. B. Lampe, Das korinthische Herrenmahl, bes. 186 f.

²³ Das ποτήριον δαιμονίων von I Kor 10,21 wird um der Parallelität zum Abendmahl willen von Paulus formuliert und hat nichts mit der Libation zu tun. Andernfalls wäre es unmöglich, in 10,27 die Annahme heidnischer Dinner-Einladungen zu gestatten. – Dass ποτήριον in der Umwelt durchaus auch den Libationsbecher bezeichnen kann (vgl. z. B. Schrage, 446 mit Verweisen), beweist für unseren Text nichts.

²⁴ Siehe Lampe, Die stadtrömischen Christen, 89–91. An der Christlichkeit auch des Grabes aus dem 2. Jh. ist nicht zu zweifeln: siehe ebd. 90.

Auch Celsus²⁵ bestätigt dies indirekt, wenn er beobachtet, dass Christen sich nur dann vor den Dämonen in Acht nehmen und diese fliehen, sobald sie das Schlachten eines Opfertiers sehen. Wird hier direkte Wirkungsgeschichte von I Kor 8-10 greifbar? Celsus wirft den Christen dieses Verhalten als Inkonsequenz vor: Sie wollen nicht zu Tischgenossen der Dämonen werden, werden es aber dennoch ständig, denn auch wenn sie Brot, Wein, Obst, Luft und Wasser nutzen, empfangen sie diese als Gaben der Dämonen; letztere vermag der Heide Celsus ohne weiteres positiv zu deuten.

Was könnte das paulinische Abstufen in Gefährlichkeitsgrade gerechtfertigt haben? Waren beim Trankopfer die Dämonen weniger präsent? Musste, wenn bei jedem griechisch-römischen Mahle mit einem Schluck ungemischten Weines auf den ἄγαθὸς δαίμων getrunken wurde,²⁶ dieser gute Genius in christlichen Augen nicht ein negativer, suspekter sein, mit dem Christen, wenn sie dabei standen, sich einließen? Kann Paulus dergleichen Trinkzeremoniell als etwas Ungefährliches, in der alltäglichen Wiederholung vielleicht Sinnentleertes herunterspielen?

Paulus hat sich zu dieser Frage natürlich nicht in einer für uns greifbaren Weise geäußert. Aber eine Antwort darf in der weiteren Religionsgeschichte gesucht werden. Des Apostels Insistieren, dass bei blutigen Schlachtopfern die Dämonen in besonderer Weise nahe sind, entspricht einer breiten Tradition, der zufolge Dämonen besonders gerne dort präsent sind, wo getötet wird.

a) Sie morden selber (Tob 3,8; 6,13–17; Lk 8,33; vgl. Mk 9,22), rafften Menschen willkürlich in den Tod. Menschliche Blutopfer wurden nach Ps 105,37f. LXX niemandem anders als den Dämonen dargebracht. – Während in der monotheistischen jüdisch-christlichen Tradition den δαίμονες jede göttliche Qualität abging, konnten sie im paganen Umfeld durchaus als Götter oder Halbgötter mit auch guten Eigenschaften begriffen werden, als Schicksals- und Schutzmächte, als Geisterwesen, etc.²⁷ Und doch verband sich auch auf diesen semantischen Ebenen die δαίμων-Vokabel oft genug mit dem Blut- und Todesmotiv. Todesgierige Dämo-

²⁵ Bei Origenes, Cels. 8. 28.

²⁶ Dies pflegte am Ende der *secundae mensae* zu geschehen, noch vor den Trankopfern des Symposions, die bei jedem neuen Mischen eines Kraters fällig waren. Vgl. z. B. Lampe, Das korinthische Herrenmahl, 186–187.

²⁷ Siehe nur z. B. die Belege bei Liddell / Scott, Greek-English Lexicon, s. v. δαίμων. Celsus (bei Origenes, Cels. 8. 27 fin) beispielsweise meinte, den positiv zu sehenden Dämonen sei deshalb zu opfern, weil sie Gottes seien. Sie seien für die Menschen heilsam und nützlich (ebd. 8. 60).

nen, hier im Sinne von „niederer Göttern“, fasst ein Orakelspruch der Pythia bei Pausanias ins Auge: „Den unteren Göttern (νεπέροισι δαίμοσι) bringt weihend ihr eine unbefleckte Jungfrau in nächtlich stillem Opfer dar.“²⁸ In die antiken Gemüter eingepägt hatte sich auch Homers Schilderung des mit den Göttern verwandten δαίμων Achilles, dessen bluttriefender Rossewagen Menschenleiber zermalmt wie ein Ochsenjoch Ähren auf der Tenne²⁹ – eine Szene, deren Abscheulichkeit kaum der von Apk 20,20 nachstand. In weiten Kreisen herrschte der Glaube, Dämonen ergötzen sich an Mord und Menschenblut.³⁰ Nur philosophischere Köpfe wehrten sich gegen solche blutverschmierten Bilder von den Heroen, Göttersöhnen und Dämonen (Halbgöttern) und suchten solche Geschichten als der Dichter Lügenmärchen zu entlarven, die pädagogisch schädlich die Leute verdürben. Derartige intellektuelle Reaktionen auf solche Bilder zeigen, wie sehr letztere verbreitet waren.³¹ Es verwundert so nicht, wenn auf zahlreichen paganen Grabinschriften für einen plötzlichen und zu frühen Tod ein mörderischer Dämon verantwortlich gemacht wurde. Einige Beispiele aus dem kleinasiatischen Umfeld des Paulus mögen genügen. In Ionien raffte im 1. Jahrhundert vor oder nach Chr. ein „schonungsloser Dämon“ einen Achtzehnjährigen hinweg,³² und im 1./2. Jahrhundert n. Chr. einen Achtundzwanzigjährigen.³³ Die auf dieser Inschrift erscheinende Wendung ἤρπασε δαίμων war verbreitet. Sie findet sich in der Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. in Laodizea bei einem zwanzigjährigen Verstorbenen,³⁴ im lydischen Hermostal im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr.,³⁵ aber in Lydien wohl auch schon vor der Zeitenwende.³⁶ In ähnlicher For-

²⁸ Descr. 4. 9. 4. 6–10. Vgl. auch den blutlechzende Gier nährenden Daimon bei Aeschylus, Ag. 1477–1480.

²⁹ Il. 20, 493–503.

³⁰ Bei Plutarch, Pel. 21 fin.

³¹ Plato, ResP. 391; Plutarch, ebd. Plutarch referiert besorgte Stimmen, die meinten, „es sei eine Torheit zu glauben, dass es Dämonen gebe, die an Menschenblut und Mord Freude hätten;“ „und wenn es wirklich solche gäbe, bräuchte man sich nicht um sie zu kümmern, weil sie ohnmächtig seien.“ Derartige kritische Stimmen belegen gerade die weite Verbreitung solcher Vorstellungen. Gleichfalls belegt wird ebd. als gängige Meinung, Gewalten wie Typhon (s. o.) oder die Giganten seien blutrünstig.

³² Nr. 03/07/16 in: Merkelbach/Stauber, Steinepigramme.

³³ Ebd. Nr. 03/07/09.

³⁴ Ebd. 02/14/12 (154/155 n. Chr.).

³⁵ Ebd. Nr. 04/10/05: ein etwa Fünfundzwanzigjähriger (2. Jh. n. Chr.). Nr. 04/16/03: ein Sechsjähriger (270/271 n. Chr.). Ähnlich das Fragment Nr. 04/22/99 aus dem 2./3. Jh. n. Chr. aus dem Hermostal.

³⁶ Ebd. Nr. 04/25/05: ein neunjähriger Toter. Evtl. 2./1. Jh. v. Chr., genauer Fundort unbekannt.

mulierung wurde in der Troas-Region im 1./2. Jahrhundert n. Chr. der Tyche und einem „unverständigen Dämon“ das tödliche Unglück eines jungen Barbierlehrlings angelastet; sein trauernder Vater streute sich Erde aufs Haupt „wegen des Dämons“. ³⁷ Auch der Hadespfortner selber, der „schlüsseltragende (κληιδούχος) Dämon“, riss einen Fünfundzwanzigjährigen gegen seinen Willen aus den elterlichen Gemächern hinweg in den Tod. ³⁸ Ein Dämon hielt eine Tote in Smyrna in der Dunkelheit ihres Grabes gefangen. ³⁹ Die Liste ließe sich verlängern. ⁴⁰

b) Als Spezialfall der Vorstellung vom todes-, mord- und blutlüsternen Dämon war die Idee verbreitet, dass Dämonen sich besonders am Blut der Schlachtopfer ergötzen: Genießerisch machten Dämonen, egal ob sie als positive oder negative, als göttliche oder halbgöttliche Wesen verstanden wurden, sich über das *Blut der Tierschlachtopfer* her.

Celsus, für den Dämonen sich als heilsam und nützlich darstellten, schrieb: „Man darf wohl weisen Männern den Glauben nicht versagen, die betonen, dass der größte Teil der irdischen Dämonen . . . an Blut und Fettdampf gebunden sei“, das heißt, an die Schlachtopfer der Tempel. ⁴¹

Den gegen Idolatrie wetternden Oracula Sibyllina (8,385–387.393; christlich, 3. Jh. n. Chr.) zufolge wird für niemanden anders als für Dämonen das Blut vergossen, wenn auf dem Altar Knochen geopfert, wenn Fleisch gebraten und Lampen für die Gottheit angezündet werden (σάρκας γὰρ καίουσι καὶ ὀστέα μυελόεντα θύοντες βωμοῖς καὶ δαίμοσιν αἷμα χέουσιν καὶ λύχνους ἄπτουσιν). ⁴² Interessant ist die Stelle vor allem deshalb, weil eine Zeile weiter (388) ausdrücklich auch die Libation zur Sprache kommt, diese aber – ebenso wie bei Paulus – gerade nicht mit den Dämonen

³⁷ Ebd. Nr. 07/06/05.

³⁸ Ebd. 03/06/02, kaiserzeitliches Ionien. Gemeint ist wohl Aiakos oder Hades selbst. – Das Sondergut in Mt 16 lässt Petrus im Kontrast zu solchen Vorstellungen die Himmelsschlüssel halten (16,19); Petrus ist Garant dafür, dass die Ekklesia gerade nicht von den „Pforten des Hades“ verschlungen wird (16,18).

³⁹ Ebd. 05/01/55 (wohl 2. Jh. n. Chr., wahrscheinlich Smyrna).

⁴⁰ Z. B. ebd. Nr. 04/02/11 (wohl um 100 v. Chr., Sardis): eine Jugendliche; Nr. 01/01/07 (1. Jh. v. Chr., Knidos/Karien): eine junge Ehefrau; Nr. 05/01/45 (spätere Kaiserzeit, vermutlich Smyrna): eine junge Sklavine (δαίμων ἰς Ἀίδην πένφεν, sic); Nr. 06/02/31 (römische Zeit, Pergamon): eine unverheiratete Tochter (ὁ δαίμων μὴδ' ἐλέησας σου); Nr. 03/05/04 (kaiserzeitliches Ionien): ein in einem Brunnen ertrunkener Dreijähriger, der unten vom Dämon in Empfang genommen wird; vgl. in Nr. 02/12/11 (Hierapolis) auch die Umschreibung „mordliebender Allesbezwiner“.

⁴¹ Bei Origenes, Cels. 8. 60; ähnlich 8. 62 fin. Auch nach Porphyrius, Abst. 2. 58. 2 (s. o.), galten die blutigen Opfer besonders den Dämonen. Zu ebd. 2,43 s. u.

⁴² Vgl. auch Epiphanius, Homilia in Christi resurrect. 43. 468. 13–16.

in einen Zusammenhang gebracht wird. Es wird lediglich gespottet, dass Wein in einer Weise gespendet werde, als könne ein Gott durstig sein. Nutz- und wirkungslose, untätige Bilder und Phantome (εἰδῶλοισιν ἀχρήστοις; 389) seien die Adressaten der Libation. Obendrein wird das Sich-Betrinken getadelt. Aber mit Dämonenpräsenz hat all dies nichts zu tun. Ob hier bereits paulinische Wirkungsgeschichte zu greifen ist, lässt sich nicht entscheiden, da kein direkter Bezug zu I Kor 8–10 erkennbar wird.

■ Lukian (Sacr. 9), der über den Opferkult scherzt, witzelt, die Götter leckten wie Fliegen das über die Altäre hingegossene Blut (τὸ αἷμα πίνοντες τοῖς βρωμοῖς προσχεόμενον ὥσπερ αἱ μυῖαι). Wer in diesen „sogenannten Göttern“ (I Kor 8,5) Dämonen sah, landete ohne weiteres beim Topos vom blutrünstigen Dämon, der das rituelle Tierschlachten besonders liebte.

■ Schon Sophokles schuf die Wortverbindung δαίμων' αἵματοσπόδητον, „blutbespritzter Daimon (= Gott)“ (Fragm. 817). Diese Verbindung prägte sich ein, ja, das seltene Adjektiv „blutbespritzt“ war hauptsächlich nur durch das Sophokleszitat in den Köpfen präsent, wie der Lexikograph Photius belegt: <Αἵματοσπόδητος>: Σοφοκλῆς: „τὸν προβῶμιον κλύω δαίμονα αἵματοσπόδητον“.⁴³ Das Sophokles-Fragment hob wahrscheinlich auf eine vor einem Altar stehende Götterstatue ab, die vom Blut des Opferschlachtens besudelt war.⁴⁴

Bei Origenes ist die Verbindung von blutigem Opferschlachten und Dämonen als feststehendes Motiv zu greifen. In Anlehnung an Ps 95,5 werden alle heidnischen Götter wie bei Paulus zu „lüsternen Dämonen“ herabgestuft,⁴⁵ die „sich bei den Opfern und dem Blute und den Opferabgaben herumtreiben“ und „an Weihrauch und Blut und am Fettdampf der Opfertiere Gefallen finden“.⁴⁶ Sie ernähren sich geradezu von Fettdampf, Blut und Weihrauchopferdämpfen.⁴⁷ Als verbreitete Meinung (φασίν) kolportiert Origenes, dass Tierblut und die von ihm aufsteigenden Ausdünstungen Dämonen nähren.⁴⁸ „Am meisten erfreuen sie sich an Blut“, wusste Euseb.⁴⁹

⁴³ Lex. alpha 626. Vgl. auch Gregor von Nazianz, Carmina dogmatica 458. 10: δαίμονας αἵματόεντας („blutrot, mörderisch“).

⁴⁴ Vgl. ähnlich Euripides, Iph. Aul. 1514 (blutiger Altar der Göttin: δαίμονος θεᾶς).

⁴⁵ Cels. 3. 37; 7. 35 (Tempel sind Wohnsitze der Dämonen).

⁴⁶ Ebd. 3. 37; 4. 32.

⁴⁷ Ebd. 7. 35. 5; Comm. Matt. 13. 23. 31.

⁴⁸ Cels. 8. 30. – Er folgert aus dieser Anschauung, dass Christen kein Ersticktes essen dürfen (vgl. Act 15,29): „Würden wir das Erstickte genießen, könnten vielleicht zugleich mit uns einige solcher Geister sich davon ernähren.“ Auch solche Tischgemeinschaft mit Dämonen müsse vermieden werden.

⁴⁹ Praep. ev. 4. 23. 3.

Nach Porphyrius essen die bösen Dämonen an blutigen Fleischopfern sich fett und satt, weshalb ein Verständiger solche blutigen Opfer meide aus Furcht davor, diese bösen Dämonen auf sich zu ziehen.⁵⁰

Die Belege zeigen: Egal, wie δαίμων inhaltlich gefasst wurde, ob als göttliches, halbgöttliches, potentiell gutes oder gänzlich schlechtes oder ungöttliches Wesen, die Vokabel verband sich sowohl in paganer wie christlicher Sprache häufig mit den Motiven des Opferschlachtens, des vergossenen Tierblutes, auch des Tötens generell. An diesen Punkten erwartete ein antiker Mensch besondere Dämonenpräsenz.

c) Wie ist die Genese dieses dämonologischen Aspektes zu denken? Ohne dass in diesem Rahmen auf die ausgedehnte opfertheoretische Debatte eingegangen werden könnte, sei wenigstens ein Erklärungsmuster angedeutet. Tief im Bewusstsein saß – und sitzt noch heute⁵¹ –, dass Schuld auf sich lädt, wer Tiere tötet. Es lassen sich noch mindestens vier Indizien im antiken Opfer-Standard benennen, die zeigen, dass in der Tat hinter den Opferschlachtungen des Altertums sich auch ein kollektives schlechtes Gewissen verbarg. (α) Wichtig beim antiken Schlachtopfer⁵² und das schlechte Gewissen entlastend war, dass das Opfertier *freiwillig* und nicht gezwungen in der Prozession zur Opferstätte mitlief. (β) Vor dem Schlachten *reinigten* sich die Beteiligten mit Wasser die Hände. War dieses Ausdruck schlechten Gewissens im Sinne von λαβῶν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας λέγων· ἄθῳός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου (Mt 27,24)? Oder nur eine hygienische Maßnahme, dazu angetan, die Opfernden der Gottheit wohlgefällig zu machen? (γ) Das Tier wurde schließlich mit Wasser bespritzt, so dass es mit dem Kopf zuckte, was als *zustimmendes Nicken* interpretiert wurde, dazu angetan, das Gewissen des Schlachtenden ebenfalls zu entlasten. (δ) Sobald Blut spritzte, stießen die Frauen den rituellen *Opferschrei* aus (ὄλολυγή). Diese vier Aspekte deuten an, wie tief das Bewusstsein saß, dass im Akt des Tötens etwas geschah, was eigentlich nicht in Ordnung war. Der gesamte Opferkult ließe sich als Entlastung schlechten Gewissens interpretieren: Wer Tiere zur eigenen Nahrung tötet, erleichtert sein Gewissen, wenn er Göttern und/oder Dämonen von diesem Tier abgibt; wenn er sich ein-

⁵⁰ ἐπισπάσεται πρὸς ἑαυτόν, Abst. 2. 43 (= Euseb, Praep. ev. 4,18).

⁵¹ Dass 400.000 Rinder aus der Massentierhaltung für den menschlichen Verzehr geschlachtet werden, gilt vielen noch als ethisch vertretbar. Aber dass im Zuge der BSE-Krise zur Marktentlastung 400.000 Tiere einfach entsorgt werden, regt die schlechten Gewissen der meisten, obwohl für die zur Schlachtung geführten Tiere dieser Unterschied gänzlich belanglos ist.

⁵² Vgl. zu den vier folgenden Charakteristika z. B. Klauack, Die religiöse Umwelt des Urchristentums, 30; auch Marquardt, Römische Staatsverwaltung, 180 Anm. 6.

redet, diese hätten Wohlgefallen an solchem Tun und wären gleichsam Verbündete beim Tötungsakt, so dass sie in der Pflicht stehen, mögliches Unheil, das aus diesem Akt folgen könnte, abzuwenden. Götter und Dämonen werden so zu Teilhabern, zu *κοινωνοί* (vgl. I Kor 10,20), an der Untat des Tötens. Die eigene Schuld verringert sich, wenn sie auf solche übermenschlichen Rezipienten des Opfers (mit) abgeladen werden kann. Die Folge ist, dass diese Übermenschlichen in besonderer Weise mit dem Opferschlachten assoziiert werden. Auch der nächste Schritt, von hier aus die Götter und Dämonen als blutrünstig zu denunzieren, wie es Lukian und andere taten, lag dann nicht mehr fern.

3.3. Verschiedene Grade der Dämonenpräsenz:

Schlachtopfer-Partizipation versus Opferfleisch-Genuss

Paulus stellte sich Teilhaberschaft mit den Dämonen nur während des Schlachtopferaktes am Altar vor (I Kor 10,20–21: *κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι*), nicht aber während des Verzehrs von Opferfleisch, wenn dieses den Altar verlassen hatte und woanders – sei es an einer Herdstelle des Temenos (8,10) oder zu Hause (10,25–27. 29–30) – gegessen wurde. Gegen solchen Verzehr abseits des Altars führte er ausdrücklich keine dämonologischen Gründe ins Spiel, im Gegenteil, solches Fleisch sei an sich unbedenklich (8,8; 10,26. 30); er brachte gegen solchen Verzehr lediglich Bedenken vor, die die zwischenmenschliche Beziehung zum „schwachen“ Mitchristen zum Gegenstand hatten. – Impliziert ist in diesem differenzierten paulinischen Modell die Anschauung, dass Dämonen sich am Ort des Schlachtopfers selber „herumtreiben“ (*καλινδέομαι*),⁵³ um sich am frischen Schlachtblut und den Dämpfen zu ergötzen, dass sie aber am Fleisch, das den Altar verlassen hat, nicht mehr interessiert sind, so dass auch keine Gemeinschaft mit ihnen durch den Verzehr des Opferfleisches abseits vom Altar gestiftet werden kann. Die Dämonen hausen nicht konstant im Opferfleisch, sondern schwirren nur am Altar um das frische Schlachtopfer herum und machen sich dort über es her, so dass eben hier die Gefahr der Gemeinschaft und Kontamination mit ihnen besteht. – Mit anderen Worten: Die Realpräsenz der Dämonen ist für Paulus an den Akt des Opfertierschlachtens gebunden, nicht an das Element des Fleisches, so wie die eucharistische Realpräsenz des Kyrios für Paulus an den liturgischen Akt und noch nicht an die Elemente an sich gebunden ist.⁵⁴ Nicht

⁵³ Vgl. Origenes, Cels. 3. 37.

⁵⁴ Siehe dazu z. B. Lampe, Das korinthische Herrenmahl, 199. 206–209.

von ungefähr kann Paulus opferbezogene Dämonologie und eucharistiebezogene Christologie in I Kor 10,21 parallelisieren.

Diese Parallelität hielt sich in der weiteren Entwicklung ein Stück weit durch. Wie in späteren Christenkreisen die Kyriospräsenz in den eucharistischen Elementen immer wichtiger wurde, so wurde von Christen auch die Dämonenpräsenz an das Fleisch-Element selber geknüpft. Schon sehr bald galt das Opferfleisch per se als tabu (Act 15,29; 2,14. 20). Diese Stellen, treu gegenüber der jüdischen Tradition, geben zwar noch keine dämonologische Begründung preis. Aber deutlich dämonologisch argumentierte dann Pseudo-Clemens:⁵⁵ Wenn Menschen von einer den Dämonen dargebrachten Speise (τῆς αὐτοῖς ἀποδοθείσης τροφῆς) essen, werden diese Dämonen „von euren Händen in eure Leiber eingeführt. Sie verbergen sich dort lange und verbinden sich auch mit der Seele.“ Das Element der Opferspeise war hier eng mit Dämonenpräsenz verbunden gedacht, so dass die bösen Geister mitsamt der Speise herunter geschluckt werden und sich körperlich und schließlich seelisch mit den Menschen vereinigen konnten.⁵⁶ Drastischer ließ sich eine auf die Elemente fixierte Dämonenpräsenz nicht formulieren. Die Parallele zu entsprechenden Entwicklungen in der Eucharistielehre liegt auf der Hand.

Dass Paulus sich in I Kor 10,20–21 die Gemeinschaft mit den Dämonen am Altar in einem dem Pseudo-Clemens-Text entsprechenden Sinne gedacht hätte, lässt sich an nichts festmachen. Wichtig war dem Apostel in diesen Versen vor allem dies, dass durch die Partizipation am Schlachtopferakt die Christen sich in die Machtsphäre der Dämonen hineinziehen und aus der Machtsphäre des Kyrios, aus dem In-Christo-Sein, herauslocken ließen. Beide Dynamis-Bereiche waren einander exklusiv, so exklusiv, dass Paulus dem Kyrios sogar leidenschaftliche Eifersucht unterstellte, wenn ein Christ den Fuss über diese unerlaubte Schwelle setzte: παραζήλοῦμεν τὸν κύριον; (V. 22).

4. I Kor 11,10 als komplementäre Parallele zur Dämonenpräsenz in heidnischen Schlachtopfer Ritualen

Nach I Kor 11,10 sollen Christinnen beim gottesdienstlichen Ritual „wegen der Engel“ ihre Köpfe bedeckt halten. Zweierlei steckt hinter dieser Bemerkung. Einerseits wahrscheinlich die Vorstellung, dass Engel sich in

⁵⁵ Hom. IX 9.

⁵⁶ Ähnliches stellte sich auch Euseb vor: Während die Menschen essen, haften sich die Dämonen an den Körper, weshalb Purifikationsrituale so wichtig seien (Praep. ev. 4. 23. 3).

menschliche Frauen verlieben können,⁵⁷ was durch die Kopfbedeckung verhindert werden soll. Andererseits – und das ist für uns das Wichtige – setzt Paulus hier voraus, dass Engel beim christlichen Gottesdienst besonders nahe sind. Die Septuagintaversion von Ps 138,1 steht hier Pate („vor den Engeln will ich dir lobsingem . . .“). Ein Engel trägt auch menschliche Gebete vor den Thron des Herrn (Tob 12,12; Apk 8,3 u. ö.). Die Qumrangemeinde war in gleicher Weise davon überzeugt, dass in kultischen Situationen die Nähe der Engel besonders zu spüren sei (1QS 11,8). Nicht alle von ihnen waren harmlos: Einige Engel umschwirren im Gottesdienst verführerisch die Betenden (4Q510 [Shir^a] 1; 511 [Shir^b] 10; vgl. bBer 6a), was die Korintherinnen in Paulus' Augen besonderer Gefahr aussetzt.

5. Abschließende Thesen

Folgende Thesen zur paulinischen Dämonologie in I Kor 8 und 10 seien an den Schluss gestellt, ohne dass damit alle Aspekte der obigen Untersuchung zusammengefasst würden.

(1.1.) Dämonenpräsenz stellt sich für Paulus nur *in actu victimam vel hostiam caedendi* ein, im Akt des Schlachtopferns an einem paganen Altar. Sie ist nicht an das Element des Opferfleisches an sich gebunden.

Deshalb ist abseits des paganen Altars, an dem geschlachtet wird, der Genuss von Opferfleisch an sich unbedenklich. Dieses kann genossen werden, solange damit kein Anstoß bei anderen Christen erweckt wird. Das heißt, auch pagane Mahlrunden, die abseits eines Schlachtopfers stattfinden – sei es in einem Temenos oder in einem Privathaus –, können von Christen besucht werden, solange die Möglichkeit dieses Anstoßes ausgeschlossen ist.

(1.2.) Die Vorstellung einer Realpräsenz der Dämonen *in actu caedendi* steht in Parallele zur Vorstellung einer Realpräsenz Christi im Akt der Eucharistie. Letztere Realpräsenz ist für Paulus noch nicht an die Elemente selber geknüpft.

(1.3.) Erst in der weiteren theologiegeschichtlichen Entwicklung kann einerseits die Realpräsenz der Dämonen an das Element des Opferfleisches gebunden werden, so dass Opferfleisch an sich tabu wird. Andererseits kann auch die Realpräsenz Christi an die Elemente von Brot und Wein/Leib und Blut selber geknüpft werden.

⁵⁷ Gen 6,1 f. erfreute sich einer breiten Wirkungsgeschichte im Frühjudentum. Vgl. äth Hen 6–11; 19,2; TestRub 5,1–7; Book of the Giants (Qumran) etc.

(2.1.) Pagane Götter sind für Paulus *als Götter* nicht-existent, da Göttlichkeit allein im Sinne des christlichen Monotheismus definiert werden kann.

(2.2.) Jedoch verstecken sich für Paulus hinter dem heidnischen Opferkult real existierende Dämonen, mit denen beim Schlachtopfer in Kontakt getreten wird.

(2.3.) In anderen Opferkontexten wie der Libation sind diese Dämonen nicht präsent, und die in diesen anderen Opferkontexten angerufenen Götter gibt es nicht. Deshalb ist auch das Anwesend-Sein bei einem Trankopfer in einer paganen Mahlrunde, die abseits eines paganen Schlachtopferaltars, sei es im Speiseraum eines Temenos oder in einem Privathaus stattfindet, unbedenklich, solange damit kein Anstoß bei anderen Christen erweckt wird.

(2.4.) Dass diese in (2.2.) und (2.3.) festgehaltene christlich-paulinische Haltung von heidnischen Kritikern wie Celsus später als inkonsequent gebrandmarkt werden sollte, verwundert nicht.

(3.) Die „starken“ Korinther fühlen sich gefeit gegen solchen Kontakt mit Dämonen, sei es, weil sie die Existenz dieser Dämonen selber leugnen, oder sei es, weil sie in ihrem pneumatischen Enthusiasmus meinen, die Dämonen könnten ihnen nichts mehr anhaben, da die Christen mit der Taufe schon jetzt unsterblich geworden, unveräußerlich bereits im Heute über das Irdische erhaben seien und als Mitregenten Christi zur himmlischen Sphäre des erhöhten Kyrios gehörten (I Kor 4,18; Kap. 15), worauf in ihren Augen die pneumatischen Gaben, allen voran die Glosso-lalie (I Kor 12–14), hinweisen.

(4.) Paulus weist die Korinther demgegenüber darauf hin, dass der eschatologische Vorbehalt gilt, die Auferstehung noch nicht geschehen ist und der Christ und die Christin in der Gegenwart an den gekreuzigten Christus als Identifikationsfigur gewiesen sind, während die Identifikation mit dem erhöhten erst im Eschaton möglich sei. Dies bedeutet zugleich, dass die Christen von Paulus an das Irdische zurückverwiesen werden, welches ernst genommen werden müsse – mitsamt seinen ethischen Herausforderungen, mitsamt seinen Leiden und mitsamt auch seinen Dämonen. Mit diesen kann so in eine Gemeinschaft getreten werden, dass der Kyrios eifersüchtig zu werden vermag.

(5.) Parallel zur Vorstellung, dass im heidnischen Schlachtopferakt die Dämonen besonders gegenwärtig sind, ist für Paulus die Idee vorauszusetzen, dass im christlichen Gottesdienst – mit Gebet und Prophetie – Engelzwischenwesen besonders präsent sind.

Literaturverzeichnis

- Klauck, H.-J.: Die religiöse Umwelt des Urchristentums. Bd. I. Stuttgart 1995.
- Lampe, P.: Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (I Kor 11,17–34). ZNW 82 (1991), 183–213.
- Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte. WUNT II/18. Tübingen ²1989.
- Liddell, H. G. / R. Scott: A Greek-English Lexicon. Oxford 1958.
- Marquardt, J.: Römische Staatsverwaltung. Bd. III. Darmstadt ³1957.
- Merkelbach, R. / J. Stauber [Hgg.]: Steinepigramme aus dem griechischen Osten. Bd. I: Die Westküste Kleinasiens von Knidos bis Ikon. Stuttgart / Leipzig 1998.
- Schrage, W.: Der erste Brief an die Korinther. Bd. 2: I Kor 6,12 – 11,16. EKK VII/2. Zürich / Neukirchen-Vluyn 1995.