



LIMINA

GRAZER  
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

# DIE SYMBOLIK DES ESSENS

Biblische, religionsgeschichtliche  
und literarische Perspektiven



LIMINA

GRAZER  
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

AUSGABE 2022 | 5:2

# **DIE SYMBOLIK DES ESSENS**

Biblische, religionsgeschichtliche  
und literarische Perspektiven

## Editorial Board

Peter Ebenbauer  
Reinhold Esterbauer  
Christian Feichtinger  
Isabella Guanzini  
Edith Petschnigg  
Andrea Taschl-Erber  
Wolfgang Weirer  
Christian Wessely

KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ  
UNIVERSITY OF GRAZ  
Katholisch-Theologische Fakultät



## Advisory Board

Kurt Appel (Fundamentaltheologie / Wien)  
João Manuel Duque (Systematische Theologie / Braga)  
Claudia Gärtner (Praktische Theologie / Dortmund)  
Branko Klun (Philosophie / Ljubljana)  
Stefanie Knauss (Philosophie / Villanova)  
Benedikt Kranemann (Liturgiewissenschaft / Erfurt)  
Mirja Kutzer (Systematische Theologie / Kassel)  
Andrea Lehner-Hartmann (Religionspädagogik / Wien)  
Norbert Mette (Religionspädagogik / Dortmund)  
Ilse Müllner (Biblische Theologie / Kassel)  
Marcello Neri (Fundamentaltheologie / Flensburg)  
Henning Schluß (Empirische Bildungsforschung und Bildungstheorie / Wien)  
Christa Schnabl (Sozialethik / Wien)  
Friedrich Schweitzer (Praktische Theologie / Tübingen)  
Pierangelo Sequeri (Systematische Theologie / Mailand)  
Jakub Sirovátka (Philosophie / Prag)  
Frank Stern (Zeitgeschichte / Wien)  
Laurens ten Kate (Religionsphilosophie / Utrecht)  
Angelika Walser (Moraltheologie / Salzburg)  
Hans-Ulrich Weidemann (Neues Testament / Siegen)

### Issue Editors

Edith Petschnigg  
Peter Ebenbauer

### Contributors

Soham Al-Suadi (Rostock)  
Christina Eschner (Erlangen-Nürnberg)  
Eva-Maria Trinkaus (Graz)  
Martina Weingärtner (Koblenz)  
Friederike Ruth Winkler (Wien)

### Cover image

kelsikj auf Pixabay

DOI: 10.25364/17.5:2022.2.0

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.  
To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.



Supported by:

UNIVERSITÄT GRAZ  
UNIVERSITY OF GRAZ



KATHOLISCHE   
KIRCHE STEIERMARK  
Ressort Bildung, Kunst & Kultur

Editorial	Edith Petschnigg und Peter Ebenbauer <b>Editorial</b> <i>Editorial</i>	7
Items	Christina Eschner <b>Kult um Speisen?</b> Essen und seine sozial-religiösen Funktionen im antiken Judentum, im entstehenden Christentum und in der Gegenwart	14
	Martina Weingärtner <b>Spontan, im Übermaß und metabolisch</b> Die Mahl-symbolische Vermittlung der Erfahrung mit dem Anderen in zwei biblischen Erzählungen von Gastfreundschaft (Gen 18; Gen 19)	38
	Friederike Ruth Winkler <b>Aspekte des Essens aus jüdischer Sicht</b>	57
	Soham Al-Suadi <b>Wider die Orthorexie</b> Rituelle Transformation des Mahls bei Paulus und im neutestamentlichen Kontext	76
	Eva-Maria Trinkaus <b>“It Was Ugly and Shriveled, With One End Nibbled Off”</b> The <i>Knackwurst</i> as a Metonymy in Lore Segal’s Story “Wir aßen stumm. Auf dem Kindertransport”	95

Call for Papers	Call for Papers – LIMINA 7:1 (Frühjahr 2024) <b>Klingende Welten</b> Potentiale und Wirkweisen von Klang und Musik	112
	Call for Papers – LIMINA 7:1 (Spring 2024) <b>Resonating worlds</b> The possibilities and effects of sound and music	115
	<b>Imprint</b>	118

# Editorial

## Die Symbolik des Essens. Biblische, religionsgeschichtliche und literarische Perspektiven



Essen ist Nahrungsaufnahme und gleichzeitig viel mehr als das. Das grundlegende und lebensnotwendige Bedürfnis des Menschen zu essen ist seit jeher mit symbolischen Bezügen verknüpft, sowohl im religiösen als auch im profanen Bereich. Die Bibel zeugt von ihren ersten Kapiteln an bis zu ihren letzten davon, dass Essen und Trinken nicht nur etwas ist, das der Mensch mit dem Tier teilt, sondern etwas, das auch religiös aufgeladen wird, metaphorische Bedeutungen erhält und soziale Gefüge definiert und konstituiert. Dies mag exemplarisch ein Blick in die ersten Seiten der Hebräischen Bibel veranschaulichen.

Während die erste Schöpfungserzählung alle Pflanzen sowie deren Samen und Früchte als Nahrung für Mensch und Tier vorsieht (Gen 1,29–30), findet sich in der zweiten Schöpfungserzählung eine explizite Einschränkung: Gott verbietet dem Menschen, vom sogenannten Baum der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen (Gen 2,17). Dies ist ein Gewächs besonderer Art, eingebettet in den mythologischen Charakter der Erzählung. Essen dient in der Paradiesgeschichte nicht nur der Lebenserhaltung, sondern trägt auch eine hohe symbolische Bedeutung in sich. Als das erste Menschenpaar das göttliche Verbot übertritt, ist die Folge des Essens nicht etwa Sättigung, sondern den beiden gehen die Augen auf und Erkenntnis wird ihnen zuteil (Gen 3,6–7).

Wie in anderen alttestamentlichen Texten kann die in der Erzählung verwendete Metapher des Essens als Verinnerlichung geistiger Inhalte interpretiert werden. So findet sich in weisheitlichen und prophetischen Büchern eine ähnliche Speisesymbolik. Das Neue Testament umfasst ebenso zahlreiche Texte, die unterschiedliche Facetten des Essens und Trinkens zum Ausdruck bringen. Eine vielschichtige Mahl-, Essens- und Trankmetaphorik durchzieht Evangelien und Briefliteratur.

Diese Ausgabe von [LIMINA](#) greift vorwiegend biblische Aspekte im Zusammenhang mit Essen und Trinken auf, nimmt weiterführend Bezug auf die Speisepraxis des Judentums und bringt schließlich einen Beitrag über die literarische, durch Speisemetaphorik zum Ausdruck gebrachte Verarbeitung von Fluchterfahrungen der US-amerikanisch-österreichischen Autorin Lore Segal. Die vorliegende Ausgabe versteht sich als Fortsetzung von [LIMINA 4.2](#) (2021), erschienen unter dem Titel *Essen. Religiöse, ethische und philosophische Aspekte*, die bereits ein facettenreiches Spektrum an Beiträgen zum Thema versammelt hat.

Der erste Beitrag, „Kult um Speisen? Essen und seine sozial-religiösen Funktionen im antiken Judentum, im entstehenden Christentum und in der Gegenwart“, schlägt einen Bogen von Jahrtausende alten biblischen Texten zu brisanten Problemstellungen der Gegenwart. Während im antiken Judentum Speisevorschriften als Mittel der Abgrenzung Israels von den Völkern dienen, werden die grundlegenden jüdischen Speiseverbote im Urchristentum zwar nicht einfach aufgelöst; allerdings erscheint das trennende und ausgrenzende Moment stark zurückgedrängt. Dagegen wird eine verbindende Funktion und Symbolik des Essens in den Vordergrund gerückt. *Christina Eschner*, die Autorin des Beitrags, Professorin für Neues Testament am Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, setzt diesen Befund in Beziehung zu aktuellen Tendenzen einer Resakralisierung von Speisen und Essensregeln. Angesichts dieser Tendenz gelte es, das verbindende Moment des Essens nicht aus dem Blick zu verlieren.

*Martina Weingärtner*, Postdoktorandin im Bereich Altes Testament / Hebräische Bibel und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Evangelische Theologie der Universität Koblenz, geht anhand der biblischen Erzählungen in Gen 18 (Der Besuch dreier Männer bei Abraham) und Gen 19 (Die Beherbergung der Boten durch Lot in Sodom) der symbolischen Vermittlung eines Mahlereignisses nach. In ihrem Beitrag mit dem Titel „Spontan, im Übermaß und metabolisch. Die Mahl-symbolische Vermittlung der Erfahrung mit dem Anderen in zwei biblischen Erzählungen von Gastfreundschaft“ beleuchtet sie die divergierenden Darstellungsweisen von Gastmählern in zwei aufeinanderfolgenden Kapiteln des Buches Genesis, die unterschiedlich enden: einmal segensvoll und einmal unheilvoll. Inwiefern die Essensszenen bereits den Fortgang der Geschichten präfigurieren, wird von *Weingärtner* mittels einer Decodierung des Zeichensystems Mahlzeit analysiert.

In ihrem Beitrag „Aspekte des Essens aus jüdischer Sicht“ geht die an der KPH Wien/Krems lehrende Religionspädagogin für Jüdische Religion, Judaistin und Politikwissenschaftlerin *Friederike Ruth Winkler* der Bedeutung von Speisevorschriften für ein praktizierendes jüdisches Leben nach. Sie beleuchtet dabei nicht nur die jüdischen Speisegebote, sondern betont auch den geistigen Wert bei der Erfüllung der Speisevorschriften, wie dieser etwa in der Philosophie des kabbalistischen Buches Sohar zum Ausdruck kommt. Feste und Fasten sowie sozial- und tierethische Aspekte des Essens thematisiert die Autorin ebenso wie die Notwendigkeit des Erhalts der Schöpfung für künftige Generationen, ein Anliegen, das in der Tora mehrfach ins Bild gesetzt wird.

*Soham Al-Suadi*, Professorin für Neues Testament an der Universität Rostock, befasst sich in ihrem Beitrag unter dem Titel „Wider die Orthorexie. Rituelle Transformation des Mahls bei Paulus und im neutestamentlichen Kontext“ ebenfalls mit den symbolischen und religiösen Konnotationen des Essens. Mahlgemeinschaften sieht sie unabhängig von ihren zeitbedingten Kontexten als alltägliche Praktiken, in denen der Status und das Wertgefüge von Personen oder Gruppen dargestellt, verändert oder auch verworfen werden. Die antiken Texte werden auf der Basis von sozial- und kulturwissenschaftlichen Erkenntnissen betrachtet. Um zu zeigen, dass die in den neutestamentlichen Texten anzutreffende Mahldynamik nicht auf die Praxis der frühen christlichen Gemeinschaften beschränkt ist, werden auch außerbiblische Textquellen hinzugezogen, die das „Christliche“ in Mählern des Neuen Testaments hinterfragen lassen. Die im Titel angesprochene Abkehr von strengen Essensvorschriften und Speiseverboten setzt die Autorin in Beziehung zum gegenwärtig stark zunehmenden Krankheitsbild der Orthorexie, einem psychischen Leiden, das als krankhaft gesundes Essverhalten definiert werden kann und in vielen Fällen zu sozialer Isolation führt. Dem gegenüber erkennt *Al-Suadi* in den untersuchten antiken Texten eine gegenläufige Dynamik auf dem gemeinsamen Hintergrund hellenistischer Mahlkultur, die nicht auf Selbstoptimierung und Ausgrenzung, sondern auf soziale Bindungen und auf die Stärkung von (religiösen) Gemeinschaftsbezügen zielt.

In die Welt der Exilliteratur des 20. Jahrhunderts führt der Beitrag von *Eva-Maria Trinkaus*, Postdoktorandin in Amerikanischer Literaturwissenschaft und Aging Studies am Zentrum für Interdisziplinäre Alterns- und Care Forschung (CIRAC) der Universität Graz. Anhand einer autobiografischen Kurzgeschichte der US-amerikanisch-österreichischen Autorin Lore Segal

geht die Verfasserin dem symbolischen Gehalt von Essen nach, den dieses in den Augen eines Kindes auf der Flucht aus dem nationalsozialistischen Machtbereich erhält. In ihrem Beitrag mit dem Titel „‘It Was Ugly and Shriveled, With One End Nibbled Off.’ The *Knackwurst* as a Metonymy in Lore Segal’s Story ‘Wir aßen stumm. Auf dem Kindertransport’“ beschreibt Trinkaus, in welcher Weise ein aus Kindheitstagen vertrautes Nahrungsmittel zum Sehnsuchtsort und Kulminationspunkt von Trauer und Verlust wird.

Mit diesen Beiträgen ist die literarische Tafel der vorliegenden Ausgabe gedeckt. Wir laden Sie ein, sich daran geistig zu nähren, und hoffen, dass Sie aus dieser Nahrung einen wohlschmeckenden Erkenntnis-Gewinn ziehen – vielleicht sogar für Ihre persönliche Kultur des Essens.

*Edith Petschnigg und Peter Ebenbauer*  
Issue Editors, im Namen des gesamten Redaktionsteams

# Editorial

## The symbolism of food. Biblical, religious historic and literary perspectives



Food is about much more than simple nourishment. The basic human need for sustenance for survival has always been imbued with symbolisms, both within religious and worldly contexts. The Bible contains many texts, from its first chapter to its last, that demonstrate how eating and drinking transcend the shared nature between humans and animals through religious importance, metaphorical meaning and the power to build and shape social community. One such example can already be found within the first pages of the Hebrew Bible.

While the first creation story describes all plants as well as their seeds and fruits as a source of food for humans and animals (Genesis 1:29–30), the second creation story introduces an explicit restriction: God forbids humans to eat from the so-called tree of knowledge of good and evil (Genesis 2:17). The tree is a special plant that represents the mythological character of the narrative. In the Garden of Eden, food is not just sustenance, it carries and contains important symbolism. When the primordial couple disregard God's warning, instead of experiencing satiety, their eyes are opened and they experience knowledge (Genesis 3:6–7).

As in many other stories of the Old Testament, food can be interpreted as a metaphor for ingesting spiritual knowledge and wisdom in this narrative. Indeed, food is laden with similar symbolisms in sapiential and prophetic books. The New Testament also includes numerous texts that reveal different facets of food and drink. Gospels and epistles are full of multi-layered metaphors of eating and drinking, and the meal.

This issue of **LIMINA** is dedicated to Biblical aspects associated with food and drink and further examines Jewish meal traditions. The final article offers insights into refugee experiences and their literary expression through

Translation:  
Dagmar Astleitner MA  
PRISM Translations, London

the metaphor of food as told by the US-Austrian author Lore Segal. The current issue is a continuation of [LIMINA 4.2](#) (2021) with the title *Food. Religious, ethical and philosophical aspects*, which already served a rich plethora of essays.

The first article “Food cult? Food and its socio-religious functions in early Judaism, early Christianity and today” traces a line from ancient Bible scriptures to pressing issues of the present day. In early Judaism, dietary rules were a tool to distinguish Israel from other nations. Early Christianity did not reject these fundamental Jewish food taboos, however, their segregating dimension was diminished and replaced by a focus on the connective characteristics of food. *Christina Eschner*, the author of this article and professor of New Testament Studies at the Faculty of Theology at the Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg combines her research with the observation of an emerging resacralisation of food and dietary rules. This current trend brings with it a renewed importance to remember the connecting power of food.

*Martina Weingärtner*, post-doctoral researcher in Old Testament / Hebrew Bible Studies and research associate at the Institute of Protestant Theology at the University of Koblenz, investigates the narrative symbolism of the meal in the stories of Genesis 18:1–15 (Abraham’s three visitors) and Genesis 19:1–11 (Lot accommodating the angels in Sodom). Under the title “Spontaneous, abundant, metabolic. Food as a narrative symbol for encountering the ‘other’ through acts of hospitality on the example of two Bible stories“, she highlights the contrasting depictions of a shared meal in the two consecutive chapters of the book of Genesis that both come to an antithetical end: one benevolent, the other malevolent. *Weingärtner* analyses elements of foreshadowing throughout the meal by decoding the symbolisms contained within it.

*Friederike Ruth Winkler*, lecturer in Jewish Religion at the KPH Wien/Krems, Jewish scholar and political scientist, discusses the importance and relevance of dietary rules for practicing Judaism in her article “A Jewish perspective on aspects of food“. She thinks beyond the rules governing Jewish dietary traditions to extract the spiritual value of following them, as expressed within the philosophy of the kabbalistic books of the Zohar. Feasts and fasting as well as socio-ethical aspects and considerations of animal welfare receive as much attention as the imperative to preserve the Earth for future generations as repeatedly referenced in the Torah.

*Soham Al-Suadi*, professor of New Testament Studies at the University of Rostock continues the discourse on the symbolic and religious connotations of food in her article “Contra orthorexia. The ritual transformation of the meal in Paul and the New Testament”. Al-Suadi lifts the communal meal from its temporal contexts, revealing it to be a daily practice that reflects, changes and rejects the value systems of individuals as well as communities. She examines ancient texts through the lens of social and cultural science. To further demonstrate that the dynamic dimensions of the meal are not exclusive to early Christianity, she draws on extrabiblical textual sources that allow for a re-examination of “Christian” characteristics of the meal. The title references a transformation away from strict dietary rules and food taboos, which is presented in contrast to the steep rise in orthorexia, a psychological disorder defined as a pathological obsession with healthy eating which in many cases leads to social isolation. *Al-Suadi* identifies a counter-dynamic in the Hellenistic meal traditions which form a common thread in the ancient texts she examines. Instead of promoting self-optimisation and exclusion, these traditions serve to build social connections and to strengthen the bond among (religious) communities.

*Eva-Maria Trinkaus*, post-doctoral researcher in American Literature Studies and Aging Studies at the Center for Interdisciplinary Research on Aging and Care (CIRAC) at the University of Graz, delves into the world of 20<sup>th</sup> century exile literature. Based on the autobiographical short story by the US-Austrian author Lore Segal that tells the journey of a young girl fleeing from the clutches of national socialism, *Trinkaus* examines the symbolic value of food through the eyes of the protagonist. Her essay “‘It Was Ugly and Shriveled, With One End Nibbled Off.’ The *Knackwurst* as a Metonymy in Lore Segal’s Story ‘Wir aßen stumm. Auf dem Kindertransport’” describes how a familiar piece of food from childhood can transform into an object of nostalgia and become an embodiment of grief and loss.

Please take a seat and enjoy the food for thought served by our contributors. We hope you find it nourishing as well as rich in knowledge and insight. Perhaps you find new flavours that can complement your own personal food traditions.

*Edith Petschnigg and Peter Ebenbauer*  
Issue Editors, on behalf of the editorial team

Christina Eschner

# Kult um Speisen?

Essen und seine sozial-religiösen Funktionen im antiken Judentum,  
im entstehenden Christentum und in der Gegenwart

ABSTRACT 

Im antiken Judentum haben Speisevorschriften eine soziale und religiöse Bedeutung. Sie dienen als ein Mittel der Abgrenzung Israels von den Völkern und zu dessen Selbstdefinition als heiliges Volk. Anders als es gerade in der älteren Forschung häufig vertreten wurde, werden die grundlegenden jüdischen Speiseverbote im Urchristentum nicht aufgelöst. Es wird jedoch das trennende Moment, das mit bestimmten Essensvorschriften im antiken Judentum verbunden ist, stark zurückgedrängt und dagegen das Verbindende des Essens herausgestellt. Bei Paulus lässt sich zudem eindeutig eine Desakralisierung des Essens feststellen: Speisen haben ihm zufolge keine Bedeutung für das Reich Gottes (Röm 14,17; vgl. 1 Kor 6,13). Demgegenüber lässt sich in der Gegenwart für den Bereich des Essens eine gewisse Resakralisierung feststellen: Speisen sind zu einem Lifestyle-Produkt und zu einer Ersatzreligion geworden. Angesichts dieser Tendenz gilt es, das verbindende Moment des Essens nicht aus dem Blick zu verlieren. Im Urchristentum ist die Gemeinschaft beim Mahl in jedem Fall wichtiger als ein Kult um Speisen. Die urchristlichen Texte zum Essen zeigen somit eindrucksvoll: Antike Texte können, so sehr sie auch in der Antike verwurzelt sind und diesem Kontext Rechnung zu tragen ist, eine höchst aktuelle Bedeutung für ein gesellschaftlich brisantes Thema haben.

*Food cult? Food and its socio-religious functions in early Judaism, early Christianity and today*

*In early Judaism, dietary rules served a social and religious purpose. They were a tool of self-definition to distinguish Israel from other nations and establish Jews a holy people. Contrary to many claims in older research, fundamental Jewish food taboos were not dismissed in early Christianity. What shifted, however,*

*was their function. The segregative dimension of dietary rules in early Judaism was replaced by a focus on its connective elements. Going further, Paul evidences the desacralisation of food; according to him, food bears no significance in God's kingdom (Romans 14:17; cf. 1 Corinthians 6:13). Reversely, we can observe a certain resacralisation today: food has become a lifestyle product, a form of substitute religion. This emerging trend brings with it a renewed importance to remember the communal aspect of food. In early Christianity, the meal symbolised community much more than worship. Thus, early Christian texts prove that no matter their historic roots, which need to be contextualised and reflected, ancient texts still hold much relevance in current and socially relevant debates.*

#### | BIOGRAPHY

**Christina Eschner** ist Professorin für Neues Testament am Fachbereich Theologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Sie studierte Evangelische Theologie und Klassische Philologie an der Humboldt-Universität zu Berlin. 2011/12 verbrachte sie einen Forschungsaufenthalt am Oxford Centre for Hebrew and Jewish Studies. Ihre Forschungsschwerpunkte sind die Deutung des Todes Jesu im frühen Christentum und das Verhältnis von antikem Judentum und Urchristentum, insbesondere die Praxis des jüdischen Gesetzes. Sie schrieb ihre Habilitationsschrift zu den zentralen Vorschriften des Essens im antiken Judentum und deren Rezeption im entstehenden Christentum.

ORCID  0000-0001-5493-9871

E-Mail: christina.eschner(at)fau.de

#### | KEY WORDS

Abgrenzung; Ersatzreligion; Gemeinschaft / Gemeinschaftsmahl; Götzenopferfleisch; Händewaschen vor dem Essen; heiliges Volk; Hellenismus; identity / boundary marker; Integration; Judentum des Zweiten Tempels; jüdisches Gesetz / Tora; Kult; Partizipation; Paulus; Reinheit / Unreinheit; Resakralisierung; sakral; Schweinefleisch; Speisevorschriften; Synoptiker; Tischgemeinschaft; vegetarische Ernährung / Veganismus

## 1 Die soziale und religiöse Bedeutung von Essen

Die regelmäßige Aufnahme von Nahrung ist – neben dem Atmen, dem Schlafen und trockener Kleidung – ein Grundbedürfnis aller Menschen und bildet damit eine anthropologische Konstante. Die genaue Gestalt der Nahrungsaufnahme, d. h. deren Art und Weise, ist jedoch keine anthropologische Konstante, sondern vielmehr entscheidend kulturell bedingt. Dies resultiert daraus, dass Speisen und gemeinsame Mahlzeiten einen Symbolgehalt, d. h. einen Wert über den bloßen Sättigungsgehalt hinaus, haben (vgl. Zingerle 1997; Barlösius 2016, 100–132). Dabei kommt ihnen sowohl eine soziale als auch eine religiöse Funktion zu.

Die soziale Bedeutung gilt für den Bereich des Essens insgesamt. Sie lässt sich besonders deutlich für die Frage der Tischgemeinschaft feststellen. Denn gemeinsame Mahlzeiten dienen nicht nur der Nahrungsaufnahme, sondern sind vor allem auch soziale Ereignisse. Die Praxis des gemeinsamen Essens gehört zu den intensivsten Formen des zwischenmenschlichen Kontakts. Im Einzelnen haben gemeinsame Mahlzeiten vor allem die Funktion, bereits bestehende soziale Beziehungen und Freundschaften zu pflegen oder neue soziale Beziehungen aufzubauen. In diesem Rahmen ist die Entscheidung darüber, mit wem man gemeinsam isst, eng mit der Frage nach dem eigenen Selbstverständnis verbunden, da gemeinsame Mahlzeiten üblicherweise eine Angelegenheit von Gleichen sind. Als Regel gilt also: „Likes eat with likes“ (so die Formulierung bei Neyrey 1996, 170).

### „Likes eat with likes.“

Abgesehen von gemeinsamen Mahlzeiten hat auch die Frage, welche Speisen jemand isst, Bedeutung für die Identität der essenden Person. Dies hat sich in dem berühmten Ausspruch Feuerbachs „Der Mensch ist, was er isst“ (vgl. Feuerbach 1975 [1850], 263) pointiert niedergeschlagen. Dieser Satz wurde häufig in einem materialistischen Sinne gedeutet (vgl. dagegen aber Wierlacher 2017). Er gilt jedoch auch dergestalt, dass die Wahl einer bestimmten Ernährungsform und die Reflexion über das eigene Essverhalten die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe definieren. Bei dieser kann es sich entweder um eine religiöse Gemeinschaft oder um Gesinnungsgenoss:innen handeln, die sich für eine bestimmte Idee wie Tierschutz oder gesunde, regionale und ökologisch angebaute Nahrungsmittel einsetzen. Dieser letzte Punkt lässt zudem deutlich erkennen, dass dem Bereich des Essens sehr häufig auch eine religiöse Dimension bzw. eine bestimmte

Weltsicht innewohnt. So wird die Art der Ernährung zwar zunächst stark durch das Budget bestimmt, das jeweils für Nahrungsmittel zur Verfügung steht. Erst entsprechende finanzielle Mittel ermöglichen echte Wahlfreiheit. Ist diese jedoch gegeben, so sind für die Entscheidung für bestimmte Nahrungsmittel vor allem medizinische Gründe (d. h. das Bemühen um eine gesunde Ernährung), daneben aber auch eine bestimmte Werteüberzeugung ausschlaggebend. Nach Teuteberg setzt sich Esskultur zusammen aus

*„Objekten, Handlungen, sozialen Beziehungen und Wertesystemen [...], die das menschliche Selbstverständnis berühren, Emotionen zum Ausdruck bringen und Chancen bieten, den alltäglichen wie ungewöhnlichen Lebenserfahrungen eine Bedeutung zu verleihen.“* (Teuteberg 1997, 6)

Es lässt sich somit Folgendes festhalten: Der Bereich des Essens bewegt sich grundsätzlich zwischen Gemeinschaft und Abgrenzung, zwischen Nähe und Distanz. Er ist zudem engstens mit den elementaren Fragen von Identität und Kommunikation verbunden. Und schließlich: Essen ist keine profane Sache, sondern hat per se religiöse Implikationen.

## **2 Das antike Judentum: Die jüdischen Speisegebote als Mittel zur Heiligung und Abgrenzung Israels von anderen Völkern**

Eine soziale und religiöse Bedeutung von Speise- und Tischgemeinschaftsregeln gilt bereits in der Antike. Dabei sind Nahrungsmittel zwar auch in der griechisch-römischen Antike ein relevantes gesellschaftliches Unterscheidungsmerkmal. Dort dienen zum Beispiel besondere Speisen oder größere Portionen zur Kennzeichnung der Hierarchie zwischen Reichen und Armen (König und Untertanen).<sup>1</sup> Besonders zentral sind Vorschriften zu Speisen jedoch für das antike Judentum. Dabei fungieren Speiseverbote dort als ein Mittel zur Abgrenzung von Israel als dem heiligen Volk gegenüber den anderen Völkern. Dies gilt insbesondere für die hellenistische Zeit, doch findet sich dieser Gedanke grundsätzlich bereits in der hebräischen Bibel.<sup>2</sup> Ein knapper Durchgang durch zentrale Texte von der hebräischen Bibel bis zum Zeitalter des Hellenismus soll wichtige Entwicklungslinien verdeutlichen. In der hebräischen Bibel finden sich zahlreiche Gesetzesbestimmungen zum Essen. Sie behandeln in erster Linie den Verzehr von Fleisch. Zusammenhängende Bestimmungen zu der Frage, welche Tiere gegessen werden

<sup>1</sup> Zu Regelungen für Mähler zwischen Armen und Reichen (z. B. auch durch eine besondere Tischordnung) vgl. Stein-Hölkeskamp 2005, 92–101.

<sup>2</sup> So bes. Hartley 1992, 163; Hieke 2014, II, 807. Vgl. auch Houston 1993, 147.242; Milgrom 1991–2000, I, 689. Generell skeptisch gegenüber einer Abgrenzungsfunktion der Speisevorschriften in vorhellenistischer Zeit hingegen Gerstenberger 2009, 189.

dürfen und welche zu meiden sind, bieten die in Lev 11 und Dtn 14 überlieferten Gesetze. Sie betreffen vor allem zwei Bereiche: Erwähnt werden jeweils das Verbot des Verzehrs von Aas bzw. seine Folgen (Lev 11,39–40/Dtn 14,21). In erster Linie enthalten diese Kapitel jedoch katalogartige Aufzählungen von *Tierarten*, die von Juden gegessen werden dürfen, und solchen, die für sie verboten sind. Dabei liegt das Verbot im Wesen und in der Beschaffenheit dieser Tiere begründet und gilt generell. Die erlaubten Tiere werden als „rein“ (*tāhar*) bezeichnet (Lev 11,47/Dtn 14,11.20), die verbotenen Tiere hingegen als „unrein“ (*tāmē*) (Lev 11,4–8.24–39.44/Dtn 14,7–8.10.19) oder „abscheulich“ (*šeqeš*) (Lev 11,10–13.20.23.41–43). Zu den erlaubten Tieren gehören beispielsweise Rind, Schaf, Ziege und Hirsch,<sup>3</sup> zu den verbotenen das Schwein (zu den großen Landtieren vgl. Lev 11,4–8/Dtn 14,7–8) und Vögel wie Adler, Geier und Fledermaus (vgl. Lev 11,13–19/Dtn 14,11–20).

### Die Beachtung der Speisegebote spielt eine zentrale Rolle für die Definition Israels als *heiliges Volk* bzw. als *Volk Gottes*.

Abgesehen von dieser grundsätzlichen Einteilung der Tiere in erlaubte und verbotene Tierarten unterliegen die zur Nahrung erlaubten Tiere weiteren Beschränkungen. So müssen die erlaubten Tiere zum einen auf die richtige Art und Weise getötet werden, sodass das generelle *Verbot des Blutgenusses* sichergestellt ist (vgl. Lev 17,10–14; Dtn 12,23–25 u. ö.). Zum anderen ist bei der Zubereitung von Speisen auf die vollkommene *Trennung von Fleisch und Milch* zu achten (vgl. Dtn 14,21; auch Ex 23,19; Ex 34,26).

Schon in der hebräischen Bibel werden grundlegende Speisegebote bzw. -verbote als ein Mittel der *Abgrenzung Israels von den Völkern* formuliert. Am deutlichsten findet sich dieser Zusammenhang in Lev 20,25–26. Dort heißt es zum einen, dass Israel die erlaubten Tiere von den verbotenen Tieren absondern soll (Lev 20,25). Zum anderen wird Gott ausdrücklich als derjenige bezeichnet, der Israel als sein Eigentumsvolk bzw. heiliges Volk von den Völkern abgesondert hat (Lev 20,24.26). Mit der sozialen Funktion der Abgrenzung ist also eine *kultisch-sakrale* Bedeutung der Speisen verbunden. Denn die Beachtung der Speisegebote spielt eine zentrale Rolle für die Definition Israels als *heiliges Volk* bzw. als *Volk Gottes*. Im Einzelnen finden sich zwei Argumentationsmuster. Im Hintergrund steht die generelle Differenz zwischen der priesterlichen und der nichtpriesterlichen Heiligkeitstradition (vgl. Schwartz 2000, bes. 58–59). Zum einen gibt es Texte, in denen Israel aufgefordert wird, seinen Status als heiliges Volk durch die

<sup>3</sup> Vgl. die Aufzählung in Dtn 14,4–5, die in Lev 11 jedoch fehlt.

Einhaltung der Speisegebote erst noch zu verwirklichen. Israel *soll heilig werden*, wie Gott heilig ist (vgl. Lev 11,44–45; Lev 20,26). Zum anderen erscheint die Heiligkeit Israels als eine Gabe Gottes, die jedoch ebenfalls an das Halten der Gesetze gebunden ist (vgl. Dtn 14,2.21). Die besondere Stellung Israels als heiliges Volk erfordert demzufolge jeweils ein besonderes Verhalten Israels, das dem heiligen Gott angemessen ist. Diesem Zweck dienen auch die jüdischen Speisegebote (vgl. Eschner 2019, 48–51).

### Im griechischsprachigen Diasporajudentum werden die Speisegebote primär als Abgrenzungsverhalten bestimmt.

Gerade diese abgrenzende Funktion der Speisevorschriften wird dann im griechischsprachigen Diasporajudentum stark hervorgehoben und ausgearbeitet (vgl. Eschner 2019, 55–106.134–138). Dort werden die jüdischen Speisegebote nämlich geradezu primär als Abgrenzungsverhalten bestimmt, in dem sich die Differenz Israels gegenüber den anderen Völkern widerspiegelt bzw. widerspiegeln soll (vgl. z. B. 3 Makk 3,4–7). Dementsprechend wird vor allem das bei Nichtjuden weit verbreitete, für Juden jedoch strikt verbotene Essen von *Schweinefleisch* (vgl. Lev 11,7/Dtn 14,8; Jes 65,4; Jes 66,17) thematisiert, daneben auch das Verbot von *Götzenopferfleisch*, das in der hebräischen Bibel nur selten belegt ist (vgl. Ex 34,15; Num 25,2). Diese Gegenüberstellung von Juden und Nichtjuden mithilfe von Speisen lässt sich gut vor dem Hintergrund der historischen Situation im Zeitalter des Hellenismus erklären. In dieser Zeit kamen Juden im hellenisierten Mittelmeerraum verstärkt in Kontakt mit anderen Kulturen, insbesondere der griechisch-hellenistischen, und mussten sich daher bewusst mit der eigenen Identität auseinandersetzen und diese gegen andere Völker abgrenzen. Dabei hatten sich bereits seit der Exilszeit die Speisegebote – neben der Beschneidung und dem Sabbat – zu einem der drei grundlegenden *identity* bzw. *boundary marker* der jüdischen Lebensweise entwickelt. Eine Untersuchung der einzelnen Texte zeigt, dass in ihrem Hintergrund häufig die Krise unter Antiochos IV. Epiphanes im 2. Jahrhundert v. Chr. steht. Jener forderte im Zuge der Hellenisierung Palästinas von den Juden, ihre eigenen Bräuche aufzugeben. Dazu gehört, dass er sie zum Essen von für sie verbotenem Fleisch zwingen wollte.<sup>4</sup> Diese Auseinandersetzung wird insbesondere in den Makkabäerbüchern, aber auch darüber hinaus erwähnt.<sup>5</sup> Daneben finden sich vor allem in der Septuaginta, der griechischen Übersetzung der hebräischen Bibel, mehrere Erzählungen, in denen dargestellt wird, wie einzelne Juden und Jüdinnen strikt an ihren jüdischen

<sup>4</sup> Zu einem knappen Überblick über die verschiedenen Maßnahmen von Antiochos IV. vgl. Keel 2000.

<sup>5</sup> Ausführlicher mit Belegen vgl. Eschner 2019, 73–78.87–90.110–113.

Speisegeboten festhalten. Sie befinden sich jeweils außerhalb von Israel und damit in einer Umgebung, in der das jüdische Gesetz nicht allgemein praktiziert wurde. Zu diesen Personen gehören Daniel, der die Speisen und den Wein vom Tisch des babylonischen Königs Nebukadnezar zurückweist und sich stattdessen auf vegetarische Kost beschränkt (vgl. Dan 1,8 mit V.13.15), daneben auch Tobit, der in Ninive die „Brote der Heiden“, d. h. geradezu jegliche heidnische Nahrung, ablehnt (vgl. Tob 1,10–11). Über Judith heißt es, dass sie beim Mahl mit dem assyrischen Feldherrn Holofernes dessen schmackhafte Speisen und seinen Wein ablehnt. Stattdessen habe sie zu diesem Mahl eigene Speisen mitgebracht und sich auf diese beschränkt (vgl. Jdt 12,1–4 mit 10,5). In den Zusätzen zum Esterbuch sagt Ester gar von sich selbst, dass sie am Hof ihres persischen Ehemannes an keinem heidnischen Mahl teilgenommen und keinen Opferwein getrunken habe (vgl. Est C26–29).<sup>6</sup> In diesen Erzählungen fungieren die einzelnen Figuren als Vorbilder, die verdeutlichen sollen, wie Juden in der Vergangenheit in einer vergleichbaren Situation ihre jüdische Identität bewahrt haben. Dies gilt auch für die Erzählung von Josef und Aseneth.<sup>7</sup> In ihr ist davon die Rede, dass Josef im Haus des heidnischen Priesters Pentephres an einem Extratisch und dort mit besonderen Speisen bewirtet wird (vgl. JosAs 7,1). Dies dient dazu, dass Josef nicht solche Speisen isst, die mit Götzendienst in Berührung gekommen sind. Mehrfach werden heidnische und jüdische Speisen einander direkt gegenübergestellt (vgl. JosAs 8,5.9; 15,5; 16,16; 19,5; 21,14.21).

In einigen Texten werden die jüdischen Speisevorschriften sogar ausdrücklich als Mittel der Abgrenzung der Juden von den Heiden gedeutet. Besonders ausführlich findet sich diese Vorstellung im Aristeasbrief,<sup>8</sup> einem jüdischen Schreiben, das vermutlich im 2. Jahrhundert v. Chr. – so die Mehrheitsmeinung (vgl. z. B. Oegema 2005, 56; Woschitz 2005, 175) – entstanden ist. Dort findet sich eine ausführliche Deutung der jüdischen Gebräuche durch den Hohepriester Eleasar (vgl. Arist 128–171). Er bewertet das Gesetz und insbesondere die Gesetzesvorschriften zu den Tierarten nach Lev 11/Dtn 14 als ein Mittel für die rechte Gottesverehrung und einen gerechten Umgang der Menschen untereinander.<sup>9</sup> Dabei seien die Juden von allen übrigen Menschen durch den Monotheismus unterschieden (vgl. Arist 132–140). Gerade dieser erfordere eine strikte Trennung der Juden von den Heiden (vgl. Arist 151). Diese Trennung werde durch das Gesetz bzw. die Speisevorschriften sichergestellt. Die jüdischen Speisevorschriften seien, so heißt es, eine *Schutzmauer*, mit der Gott sein erwähltes Volk umgab, um eine zu enge Gemeinschaft der Juden mit Nichtjuden zu verhindern (vgl.

<sup>6</sup> Umgekehrt ist ein Mahl mit Nichtjuden, das Ester selbst ausgerichtet, offenbar kein Problem, denn davon ist bereits im hebräischen Esterbuch die Rede (vgl. Est 5,4–8; Est 7,1–9).

<sup>7</sup> Für JosAs wird zumeist eine Datierung in die erste Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. vorgeschlagen (vgl. Oegema 2005, 103; Sängler 2017, 192) oder aber in die zweite Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. bzw. die ersten Jahre des 2. Jahrhunderts n. Chr. (vgl. Vogel 2009, 15).

<sup>8</sup> Aristeas stellt sich als jemand dar, der sich als Außenstehender mit dem Judentum beschäftigt (vgl. Arist 16), doch ist zu fragen, inwieweit es sich hierbei um eine Fiktion und es sich bei Aristeas demzufolge doch um einen jüdischen Autor handelt (zu Argumenten vgl. Brodersen 2008, bes. 9–11; ähnlich auch Oegema 2005, 53).

<sup>9</sup> Eleasar zufolge geht es im Gesetz um Frömmigkeit und Gerechtigkeit (vgl. Arist 131). Die Gerechtigkeit steht im Zentrum der allegorischen Auslegung der Speisegebote (vgl. Arist 142–169).

Arist 139.142). Bei einem solchen Umgang würden die Juden nämlich mit den falschen Anschauungen der Nichtjuden in Verbindung kommen und dadurch selbst zu Götzendienern werden, wie es die Nichtjuden sind. Damit würden die Juden aber ihren besonderen Status, zu dem auch ihre Reinheit gehört (vgl. Arist 139.142), verlieren.

Wie bereits Lev 20,24–26 verbindet Aristeas die jüdischen Speisevorschriften mit einer Abgrenzung der Juden gegenüber den Nichtjuden. Dies führt Aristeas näher aus: Ihm zufolge schützen die jüdischen Speisevorschriften konkret vor einem Umgang mit Heiden, und zwar vor allem vor dem bei ihnen üblichen Götzendienst (vgl. Delling 2000 [1987], 24–25). Insgesamt vertritt Aristeas jedoch keineswegs eine strikte Trennung von Juden und Heiden. So stellt er die Speisegebote als zutiefst logisch dar (vgl. Arist 143) und bietet sie damit als Brücke zwischen Juden und frommen Heiden an (vgl. Wright III 2015, 283–284.376; Lieu 2002, 306). Zudem schildert er im weiteren Verlauf ausführlich ein gemeinsames Mahl zwischen Juden und Heiden, das entsprechend den jüdischen Vorschriften gefeiert wird (vgl. Arist 180–294).

Im Diasporajudentum sind Speisefragen somit eindeutig ein Identitäts- und Distinktionsmerkmal.<sup>10</sup> Dies gilt in besonderer Weise für das 1. Jahrhundert n. Chr., in dem zahlreiche Schriften des Neuen Testaments entstanden sind.<sup>11</sup>

### 3 Das Urchristentum: Desakralisierung und Aufhebung bisheriger Grenzen beim Essen

Der Bereich des Essens war auch für das sich bildende Christentum von zentraler Bedeutung. Mehrfach werden Fragen der Tischgemeinschaft und von bestimmten Speisen in den neutestamentlichen Schriften behandelt. Dabei waren die entsprechenden Bräuche zum Essen im Laufe der Geschichte des Urchristentums augenscheinlich Anlass für Konflikte und verlangten demzufolge eine Klärung. In der neutestamentlichen Wissenschaft wird häufig – gerade in der älteren Forschung – die Auffassung vertreten, dass grundlegende jüdische Speisevorschriften wie das Verbot von Schweinefleisch (vgl. Lev 11,7/Dtn 14,8) im Urchristentum generell abgeschafft wurden. Aber lässt sich für die neutestamentlichen Schriften eine Auflösung der Speisegebote überhaupt sicher erkennen? Um diese Frage zu beantworten, sollen drei Texte, die dafür häufig herangezogen werden, genauer untersucht werden: ein Text aus dem Römerbrief des Paulus (Röm

<sup>10</sup> Eine Bedeutung für die Identität wird Speisen auch insofern zugemessen, als der Mensch nur das essen soll, was seinem Charakter ähnlich ist, vgl. bes. 4 Makk 5,26: „Was zu etwas unseren Seelen Verwandtem werden kann, gestattet er zu essen, aber eine Fleisch(art) zu verzehren, die zu ihr im Gegensatz verharren wird, verbietet er“ (Übersetzung LXX Deutsch). Nach Arist 14,6–14,9 soll der Mensch gerecht sein, wie es die erlaubten Tiere sind.

<sup>11</sup> So Stern 1974–1984, II, 39: „During the first century CE, the separation of Jews from gentiles in dietary matters became more marked.“

14,1–23), einer aus dem Markusevangelium (Mk 7,1–23) und ein Text aus der Apostelgeschichte (Apg 10,1–11,18).

## Auflösung der Speisevorschriften bei Paulus?

In den Briefen des Paulus sind mehrere Kontroversen zu Speisefragen überliefert (vgl. Gal 2,11–14; 1 Kor 8,1–11,1; Röm 14,1–23). Die Darstellung im Römerbrief (Röm 14,1–23) bleibt insgesamt sehr allgemein (genauer dazu Eschner 2019, bes. 320–348.643). Deutlich ist jedoch, dass sich zwei Gruppen gegenüberstehen: Die „Schwachen“ essen kein Fleisch (vgl. Röm 14,2–3.6). Bei diesen handelt es sich vermutlich um Judenchristen,<sup>12</sup> die sich dem Gesetz noch verpflichtet fühlen und daher nicht gegen dieses verstoßen wollen. Aus welchem Grund sie sich auf vegetarische Speisen beschränken, sagt Paulus nicht ausdrücklich. Oft wurde der Grund im Verbot von Götzenopferfleisch gesehen, doch sind die Verbote von bestimmten Tierarten nach Lev 11,1–23.29–47/Dtn 14,3–21 wahrscheinlicher.<sup>13</sup> Die sogenannten „Starken“ glauben demgegenüber, alles essen zu können (vgl. Röm 14,2). Bei ihnen handelt es sich somit um Menschen, die das Gesetz nicht beachten, sei es weil sie nichtjüdischer Herkunft sind oder weil sie sich als Judenchristen nicht mehr an die Tora gebunden fühlen.

Grundsätzlich zählt Paulus sich zu den „Starken“ (Röm 15,1) und gibt deren Position Recht: Alle Dinge, d. h. auch alle Speisen, sind rein und damit erlaubt (vgl. Röm 14,20). Dennoch fordert Paulus von den „Schwachen“ nicht, nun Speisen zu essen, die bislang für sie verboten waren. Vielmehr ruft er beide Seiten zu einem Miteinander auf (vgl. Röm 14,3). Dabei ermahnt Paulus auffälligerweise gerade die „Starken“ dazu, Rücksicht auf die „Schwachen“ zu nehmen und daher selbst auf solche Speisen zu verzichten, die für die als schwach bezeichneten Judenchristen durch das Gesetz verboten sind (vgl. Röm 14,21; auch Röm 14,1.13.15; Röm 15,1; 1 Kor 9,20–22). Zudem gibt er der Position der „Schwachen“ mit Bezug auf deren Person sogar ausdrücklich Recht. In V.14 heißt es:

*„Ich weiß und bin gewiss in dem Herrn Jesus, dass nichts durch sich selbst unrein ist, außer für diejenigen, der der Überzeugung ist, dass etwas unrein ist, für jenen ist es unrein.“*

Diese Aussage wurde in der Forschung häufig im Sinne einer Außerkraftsetzung der Speisegebote gedeutet.<sup>14</sup> Aber trifft dies tatsächlich zu? Mit dieser Aussage misst Paulus eindeutig der Perspektive des Einzelnen eine ent-

<sup>12</sup> Die Begriffe „Judenchristen“ und „Heidenchristen“ sind in den Quellen nicht belegt, sondern Termini auf der Ebene der Beschreibungssprache, die ich aufgrund des Fehlens anderer prägnanter Begriffe verwende. Dabei ist die Rede von „Judenchristen“ in dieser frühen Zeit nicht so zu verstehen, dass es sich neben Juden und Christen um eine weitere Kategorie handelt.

<sup>13</sup> In Röm 14,1–23 ist nicht von Götzenopferfleisch die Rede, sondern dieser Gedanke wird aus 1 Kor 8,1–11,1 in den Text eingelesen.

<sup>14</sup> So bes. Heil 1994, 263–265.304–305. Vgl. auch Cranfield 1975–1979, II, 713; Barclay 1996, 300; Löhr 2003, 28; Gäckle 2005, 400.431; Müller 2017, 551.

scheidende Bedeutung für das Vorliegen von Unreinheit zu. Damit meint er jedoch nicht, dass erst die rein subjektive Bewertung der Speisen als unrein durch die essende Person dazu führt, dass dieser Mensch durch die entsprechende Speise verunreinigt wird. Dies wird in der Forschung zwar oft vertreten,<sup>15</sup> dagegen spricht jedoch, dass die Aussage in Röm 14,14b exakt die Sichtweise auf das Gesetz widerspiegelt, wie sie für Juden in der Diaspora typisch ist. In der Diaspora ist die Lebensweise nach dem Gesetz nämlich eine Lebensform neben anderen, die daher eine bewusste Entscheidung des einzelnen Juden erfordert und auf dieser basiert (so auch Schwartz 2011, 303.305). Die Aussage in Röm 14,14b ist dementsprechend keineswegs so zu verstehen, dass Unreinheit lediglich eine Projektion des Menschen ist. Vielmehr erfolgt die Definition von Dingen als unrein durchaus durch das Gesetz, gilt jedoch nur für diejenigen, die sich ihm unterworfen fühlen. In Röm 14,1–23 lässt sich demzufolge eine gewisse Freiheit im Umgang mit den jüdischen Speisegeboten feststellen. Paulus betont, dass die Entscheidung über eine Erlaubnis oder ein Verbot von Speisen davon abhängt, ob sich der / die Einzelne dem Gesetz noch verpflichtet fühlt oder nicht, d. h. ob er / sie die umstrittenen Speisen als „unrein“ ansieht (vgl. Röm 14,14b) oder alle Speisen als grundsätzlich rein bewertet (vgl. Röm 14,20). Wer sich wie die „Schwachen“ noch an das Gesetz gebunden fühlt, soll eine Übertretung vermeiden. Eine generelle Abschaffung der jüdischen Speisegebote für Judenchristen lässt sich somit aus Röm 14 nicht erkennen (so auch Holtz 2007, 247–250; im Anschluss an sie auch Schwartz 2011, 309).

### Auflösung der Speisevorschriften bei Markus oder Lukas?

Auch für das Markusevangelium, das vermutlich älteste Evangelium, wurde in der Forschung häufig eine Auflösung der Speisevorschriften angenommen. Dies wird vor allem aus Mk 7,1–23 hergeleitet.<sup>16</sup> Dort schildert Markus eine Kontroverse zwischen Jesus und den Pharisäern und Schriftgelehrten, die sich daran entzündet, dass sich die Jünger Jesu vor dem Essen nicht die Hände waschen. Dies rechtfertigt der markinische Jesus in Mk 7,15 mit der Aussage:

*„Nicht das, was von außen in den Menschen hineingeht, macht ihn unrein, sondern das aus dem Menschen Herauskommende.“*

Diese Spitzenaussage (vgl. auch Mk 7,18) ist nicht losgelöst von ihrem Kontext zu verstehen. Mit den Dingen, die aus dem Menschen herauskom-

<sup>15</sup> So z. B. Cranfield 1975–1979, II, 713–714; Fitzmyer 1993, 696; Müller 2017, 551. Vgl. auch Engberg-Pedersen 2009, 25–29. Ähnlich Wolter 2014–2019, II, 376–377 mit Anm. 32, vgl. auch 386.390–391.

<sup>16</sup> Bereits die Kirchenväter verstanden Mk 7,1–23 so, dass damit biblische Speisegesetze (*dietary laws*) aufgehoben wurden (zu Belegen vgl. Tomson 1999, 200–201). Ausführlich zum Folgenden Eschner 2019, 605–631.

men, sind eindeutig moralische Vergehen gemeint, wie die Aufzählung in Mk 7,21–22 zeigt. Unter den von außen in den Menschen hineingehenden Dingen sind konkret Speisen zu verstehen, und zwar spezieller solche Speisen, die durch fehlendes Händewaschen unrein geworden sind. Darauf deutet die Einbettung dieser Aussage in eine Kontroverse zur Frage nach dem Händewaschen vor dem Essen hin. Dementsprechend lässt sich diese Aussage weder im Sinne einer Auflösung aller rituellen Vorschriften (gegen Berger 1972, 464–467) oder aller Speisegebote einschließlich der Verbote in Lev 11/Dtn 14 (gegen Räisänen 1986, 216–218.232–241; Hübner 1986, 175) noch gar im Sinne einer Auflösung des ganzen Gesetzes verstehen (gegen Hübner 1986, 226; vgl. auch 222–223). Vielmehr lehnt der markinische Jesus mit Mk 7,15 spezieller ab, dass Speisen, die ohne vorheriges Händewaschen gegessen werden, den Menschen unrein machen.

### Mk 7 spiegelt eine *innerjüdische Debatte* zu Reinheitsvorschriften wider.

Dass Markus die jüdischen Speisegebote abschafft, wird vor allem aus der Aussage am Ende von Mk 7,19 geschlossen. Diese Aussage findet sich – anders als Mk 7,15 – nicht im Mund des markinischen Jesus, sondern stellt einen Erzählerkommentar dar. Sie ist insgesamt schwierig zu verstehen und am ehesten folgendermaßen zu paraphrasieren: „Dadurch (d. h. auf diese Weise), nämlich durch die Äußerung in Mk 7,18–19a.b, reinigte Jesus alle Speisen, d. h. erklärte sie für rein.“ Doch wie ist diese Reinigung aller Speisen genau zu verstehen? In der Forschung wird sie zumeist als eine Auflösung aller Speisevorschriften einschließlich der Verbote von bestimmten Tierarten nach Lev 11,1–23.29–47/Dtn 14,3–21 gedeutet. Dies gilt für die ältere Forschung, aber auch bis in die jüngere Forschung hinein.<sup>17</sup> Gelegentlich wird aus dieser Ablehnung der Speisegebote aus Lev 11,1–23.29–47/Dtn 14,3–21 die Schlussfolgerung gezogen, dass Markus das jüdische Gesetz insgesamt abgeschafft habe (vgl. Repschinski 2009, bes. 180–181.185.212.359; Gnilka 1978, I, 285.287).

Gegen eine solche Deutung sprechen vor allem folgende zwei Gründe: Erstens wird das Verbot von bestimmten Speisen in der vorliegenden Kontroverse nicht erwähnt. Zweitens passt eine etwaige generelle Auflösung der Speisegebote nach Lev 11,1–23.29–47/Dtn 14,3–21 nicht zur Argumentation in Mk 7,1–13. Dort sieht der markinische Jesus das von Mose vermittelte Gesetz offensichtlich als weiterhin zu befolgen an (vgl. bes. Mk 7,10). Auch die in Lev 11,1–23.29–47/Dtn 14,3–21 überlieferten Speisegebote wurden

<sup>17</sup> Vgl. Berger 1972, 481–482; Lührmann 1981, 85–86; Luz/Smend 1981, 116–119; Booth 1986, 219–221; Hooker 1993, 179–180; Fredriksen 1995, 42; Kampling 1995, 134–138; Svartvik 2000, 375; Marcus 2000, 45–49 (gegen Boyarin); Klawans 2000, 144.147; Eckey 2008, 256; Focant 2012, 283; Stolle 2015, 173; Schröter 2018, 135.

den Israeliten von Mose mitgeteilt (vgl. Lev 11,1). Damit würde die Argumentation des markinischen Jesus in Mk 7,9–13 jedoch deutlich an Überzeugungskraft verlieren, wenn er nun in Mk 7,14–23 neben dem biblisch noch nicht belegten Brauch des Händewaschens vor dem Essen auch die von Mose vermittelten Speisegebote ablehnen würde. Die Aussage in Mk 7,19 ist demzufolge am ehesten so zu verstehen, dass alle grundsätzlich *erlaubten* Speisen keinerlei weiteren Einschränkungen wie zum Beispiel dem Händewaschen unterliegen. Auch Mk 7,1–23 zielt somit nicht auf eine Auflösung der grundlegenden jüdischen Speisevorschriften, sondern spiegelt eine *innerjüdische Debatte* zu Reinheitsvorschriften wider (so u. a. Tomson 1999, 205–206.209; Stegemann 2013, 37–49).

Für Lukas wurde ebenso eine Auflösung der jüdischen Speisegebote vermutet. Dies wurde vor allem aus der Erzählung von der Bekehrung des Cornelius geschlossen (vgl. Apg 10,1–11,18; ausführlich dazu vgl. Eschner 2019, 559–571). Im Rahmen der Vision des Petrus wird mehrfach die in Lev 11,1–23.29–47/Dtn 14,3–21 formulierte Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Tierarten erwähnt (vgl. bes. Apg 10,14; Apg 11,8). Vor diesem Hintergrund wird das zentrale Problem der Erzählung häufig in der Frage gesehen, ob die jüdischen Speisevorschriften für Judenchristen weiter gelten oder nicht (zu zahlreichen Vertretern dieser These vgl. Eschner 2019, 563–564 mit Anm. 741 und 742). Eine detaillierte Analyse zeigt jedoch, dass eine Auslegung, die eine Relativierung oder gar Aufhebung der jüdischen Speisevorschriften als Thema des Textes annimmt, nicht den Kern der Auseinandersetzung trifft. Innerhalb des Erzählteils, in dem das Mahl von Judenchristen und Heiden ausführlicher geschildert wird, spielen die Speisevorschriften nämlich keinerlei Rolle. Es wird auffälligerweise nicht berichtet, dass Petrus die jüdischen Speisevorschriften tatsächlich übertreten hat, obwohl er dies ja bei einem wörtlichen Verständnis der Vision augenscheinlich dürfte.

Die Vision des Petrus, in der er aufgefordert wird, nicht mehr zwischen reinen und unreinen Tieren zu unterscheiden, hat demzufolge aber offenbar in erster Linie symbolische Bedeutung. Sie soll verdeutlichen, dass eine solche Unterscheidung in Bezug auf *Menschen*, und zwar zwischen Juden und gottesfürchtigen Heiden, bei Gott gar nicht existiert. Für den Fall, dass sie gottesfürchtig sind und Gerechtigkeit üben, sind auch Heiden Gott selbst angenehm (vgl. Apg 10,35). Dementsprechend soll auch Petrus Heiden nicht mehr als unrein ansehen und deshalb vom engen Kontakt ausschließen (vgl. Apg 10,28). Die Aufhebung der Unreinheit der Tiere inner-

halb der Vision (vgl. Apg 10,15; Apg 11,9) steht demnach für die Aufhebung der Unreinheit der nichtjüdischen Menschen.

### Die Aufhebung der Unreinheit der Tiere in Apg 10–11 steht für die Aufhebung der Unreinheit der nichtjüdischen Menschen.

Es lässt sich somit in Hinsicht auf die Verbote bestimmter Tierarten wie Schweinen Folgendes festhalten: Weder bei Paulus noch in den Evangelien bzw. der Apostelgeschichte werden diese grundlegenden jüdischen Speiseverbote generell aufgelöst (so auch Tomson 1999, 202).

Für die übrigen jüdischen Vorschriften zu Speisen lässt sich im Urchristentum eine ähnliche Tendenz feststellen. So enthält das sogenannte Aposteldekret (Apg 15,20.29; Apg 21,25) in seiner vermutlich ursprünglichen Version vier Enthaltungsvorschriften, von denen sich drei auf Speisen beziehen. Konkret handelt es sich um das Verbot von Götzenopferfleisch, Blut und Ersticktem, wobei unter dem Erstickten nicht richtig geschlachtete Tiere zu verstehen sind. Auch die Heidenchristen sollen diese Speisen strikt vermeiden, und zwar offenbar nicht nur aus Rücksicht auf die Judenchristen, sondern für ihr eigenes Gottesverhältnis.<sup>18</sup>

Ebenso hebt Paulus das Verbot von Götzenopfern keineswegs generell auf. Zwar wurde die ausführliche Stellungnahme des Paulus zum Umgang mit Götzenopferfleisch in 1 Kor 8,1–11,1 in der Forschung häufig in einem solchen Sinne verstanden. Eine genaue Analyse der Argumentation des Paulus zeigt jedoch, dass er zwar die Existenz von Götzenopferfleisch (vgl. Apg 10,19 mit 1 Kor 8,4–6) verneint. Dennoch ist ihm zufolge eine Teilnahme an heidnischen Kultmählern grundsätzlich verboten (Apg 10,14–22). Diejenigen, die weiterhin von der Existenz anderer Götter überzeugt sind, sollen zudem auch bei allen anderen Gelegenheiten den Genuss von Fleisch aus Götzenopfern strikt vermeiden (1 Kor 8,11.13).<sup>19</sup> Nach Paulus ist somit für die Frage des Verzehrs von Götzenopferfleisch die Einstellung, in der jemand isst, wichtiger als das Fleisch an sich und seine Herkunft. Darin liegt eine gewisse Besonderheit des Paulus. Dennoch ist die Aussage von der „Verunreinigung des Wissens“ in 1 Kor 8,7 nicht nur im Sinne von nachträglichen Gewissensbissen zu verstehen, wie dies häufig vorgeschlagen wurde. Vielmehr lässt sich 1 Kor 8,7 durchaus vor dem Hintergrund der im antiken Judentum bezeugten Vorstellung von der Verunreinigung einer inneren Instanz des Menschen verstehen (vgl. Eschner 2019, 296–310).

Eine Untersuchung der urchristlichen Texte zum Essen zeigt somit Folgendes: Eine wirkliche Aufhebung einer Gesetzesvorschrift zum Essen lässt

<sup>18</sup> Zum sog. Aposteldekret vgl. Eschner 2019, 350–374, bes. 368–371.

<sup>19</sup> Zu 1 Kor 8,1–11,1 vgl. Eschner 2019, 289–319. Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass auch Paulus dem Aposteldekret zustimmen konnte (vgl. 378–382).

sich nur für das Händewaschen vor dem Essen in Mk 7,1–23 erkennen. Ansonsten sind die urchristlichen Diskurse insgesamt weit weniger von einem Bruch mit der jüdischen Tradition gekennzeichnet, als dies gerade in der älteren Forschung zumeist angenommen wurde. Dennoch wird die Bedeutung von Speisen im Urchristentum entscheidend eingeschränkt. Für das paulinische Christentum lässt sich grundsätzlich eine Desakralisierung des Essens beobachten. So stellt Paulus im Brief an die Gemeinde in Rom Folgendes fest:

*„Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geist.“ (Röm 14,17)*

Die damals durchaus verbreitete Vorstellung vom Jenseits als einem ewig dauernden Freudenmahl<sup>20</sup> lehnt Paulus demzufolge ab. Auch im 1. Korintherbrief weist er eine sakrale Bedeutung von Speisen strikt zurück:

*„Die Speisen sind für den Bauch da und der Bauch für die Speisen; Gott aber wird beide vernichten.“ (1 Kor 6,13)*

Für die Stellung vor Gott sind Speisen demzufolge nicht von Bedeutung (vgl. 1 Kor 8,8).

### Nach Paulus sind Speisen für die Stellung vor Gott nicht von Bedeutung.

Über diese Säkularisierung hinaus wird im Urchristentum insgesamt das trennende Moment, das mit bestimmten Essensvorschriften im antiken Judentum verbunden ist, stark zurückgedrängt und umgekehrt das Verbindende herausgestellt. So finden sich im Neuen Testament mehrere Texte, in denen Jesus so dargestellt wird, dass er mit Zöllnern und Sündern isst und diese Tischgemeinschaft auch gegen Kritik verteidigt (vgl. Mk 2,15–17/ Mt 9,10–13/Lk 5,29–32; Lk 7,33–35/Mt 11,18–19; Lk 15,1–2; Lk 19,1–10). Ähnliches gilt für die Zeit der Apostel in Hinsicht auf die Tischgemeinschaft von Juden(christen) und Heiden(christen) bei Paulus (vgl. Gal 2,11–14) und in der Apostelgeschichte (vgl. Apg 10,1–11,18). Dabei wird jeweils die Bewertung der Heiden bzw. Heidenchristen dahingehend verschoben, dass eine grundsätzliche Gleichheit mit den Juden(christen) besteht (vgl. Apg 10,35; Apg 15,9). Damit verliert das Gesetz seine abgrenzende Funktion zwischen Israel als dem Volk Gottes und den anderen Völkern, wie dies

<sup>20</sup> Vgl. das Gleichnis von der königlichen Hochzeit (Mt 22,1–14/Lk 14,15–24); die Abendmahlstradition (Mk 14,25/Mt 26,29/Lk 22,16.18); vgl. auch Mt 8,11/Lk 13,28–29; Lk 12,37; Lk 22,30, daneben auch Mt 25,21.23.

den Speisevorschriften in der hebräischen Bibel und dem nachbiblischen Judentum ausdrücklich zugeschrieben wird (s. o. unter 2).<sup>21</sup> Eine Antwort auf die Frage nach der Geltung der Speisevorschriften aus Lev 11/Dtn 14 im entstehenden Christentum muss also differenzierter ausfallen: Diese grundlegenden jüdischen Speisevorschriften werden im Urchristentum keineswegs generell abgeschafft. Die Judenchristen können sie vielmehr durchaus auch weiterhin einhalten. Keineswegs dürfen sie dies jedoch mit dem Anspruch auf eine Sonderstellung gegenüber den Heiden tun.<sup>22</sup> Eine solche Abschaffung der trennenden Funktion der Speisevorschriften stellt dabei in der Tat eine entscheidende Abweichung vom Diasporajudentum dar. Denn dort werden die jüdischen Speisegebote in einem besonders starken Ausmaß als Identitätszeichen und damit als ein Mittel zur Abgrenzung des Volkes Gottes gegenüber fremden Völkern interpretiert (s. o. unter 2).

<sup>21</sup> Zur Auflösung dieser Grenze vgl. Eschner 2019, 572–577.652–657. Markus misst dem Gesetz hingegen noch eine Bedeutung für die Rettung zu, denn die dafür nötige Nachfolge hinter Jesus schließt bei ihm eindeutig die Einhaltung des Gesetzes ein (vgl. Mk 10,21 mit V.19; Mk 12,34). Gerade darin unterscheidet sich das Markusevangelium grundsätzlich von der Gesetzeskritik des Paulus (vgl. Dautzenberg 1996, 371–372). Der markinische Jesus zählt sich und seine Gemeinschaft eindeutig zu denen, die das Wort Gottes hören und tun (vgl. Mk 3,35).  
<sup>22</sup> Das würde letztlich bedeuten, dass sich die Heidenchristen für die Zugehörigkeit zum Volk Gottes beschneiden lassen und das Gesetz halten müssten. Dies wird jedoch zurückgewiesen (vgl. Gal 2,3; Apg 15,5.10.19.28a).

<sup>23</sup> Zur Bedeutung von Migration für den Bereich des Essens vgl. Abbots 2019.

<sup>24</sup> Zu unterschiedlichen Essenskulturen, aber auch deren Veränderung durch andere Kulturen und Gesellschaften vgl. Anderson 2014, 199–249. Zur Vielfalt der Essenskulturen vgl. exemplarisch die transnationale Frühstücksforschung bei Heine u. a. 2018; zusammengefasst bei Wierlacher u. a. 2017.

#### 4 Die Essenskultur der Gegenwart: Eine Resakralisierung von Speisen

„Essen“ ist ein Thema, das ausgesprochen aktuell ist. Dies gilt für Gesellschaften, in denen Nahrungsmittel nicht jederzeit in beliebiger Menge zur Verfügung stehen. In ihnen machen der Anbau, die Beschaffung und Zubereitung von Speisen verständlicherweise eine Hauptaufgabe des täglichen Lebens aus. Aber auch in unserer Gesellschaft, in der Nahrungsmittel massenhaft industriell hergestellt werden und im Überfluss vorhanden sind, gewinnt der Bereich der Ernährung erstaunlicherweise zunehmend an Bedeutung. Dies zeigt die wachsende Zahl von Kochbüchern unterschiedlichster Art eindrucksvoll.

Für unsere religiös und weltanschaulich plurale Gesellschaft lässt sich eine starke Ausdifferenzierung der Ernährungsgewohnheiten feststellen. Dabei lassen sich zum einen regionale Unterschiede im Hinblick auf Speisegewohnheiten beobachten. Zum anderen führen die erhöhten Migrationsbewegungen generell zu einer Vielfalt an Esskulturen. So zeigt sich der Einfluss von Migration zum einen im Bereich der Sprache, die besonders kulturbestimmend ist. Zum anderen lassen sich die Folgen von Migration auch besonders deutlich im Kulinarischen erkennen.<sup>23</sup> In einigen Ländern wie beispielsweise in Südafrika wird das Nebeneinander von unterschiedlichen Essenskulturen durch Extraabteilungen im Supermarkt für Speisen, die die Bedingungen von „halal“ oder „koscher“ erfüllen, besonders sichtbar. Wie groß die Differenz zwischen den Kulturen in Essensfragen ist,<sup>24</sup> zeigt sich eindrucksvoll, wenn man nach Speisen sucht, die für möglichst

<sup>25</sup> Die Ernährung hat auch einen Einfluss auf Psyche und Verhalten (Lüthi 2015).

<sup>26</sup> Daneben gibt es den Trend des *Clean Eating*, teilweise mit Verzicht auf Gluten, Getreide und Milchprodukte.

<sup>27</sup> Vgl. aus der Fülle der Beiträge z. B. Böhmisch 2007; Graetz 2015; Rosenberger 2015, 183–206; Rosenberger 2016, 14–17.74–110; Kruij 2017; Fischer 2019. Insgesamt lässt sich aus der Bibel ein striktes Verbot von tierischer Nahrung nicht herleiten, denn die vegetarische Ernährung wird in ihr als ein Idealzustand der Anfangszeit (vor dem Sündenfall) und der heilvollen Endzeit dargestellt. Speziell zur veganen Lebensweise vgl. Wustmans 2016. Zur vegetarischen und veganen Ernährung im Judentum vgl. Labendz/Yanklowitz 2019.

<sup>28</sup> Zur Geschichte des Vegetarismus in den verschiedenen Religionen und Kulturen insgesamt vgl. Rosen 1992; Walters/Portmess 2001.

<sup>29</sup> Vgl. Funkschmidt 2015, 450–451, der zwischen Gesundheits-Veganern/-Vegetariern und Ethik-Veganern/-Vegetariern unterscheidet. Vgl. auch Ärztezeitung 2019.

<sup>30</sup> So arbeitet der Bio-Anbauverband Demeter auf der Basis der Anthroposophie und schreibt Speisen einen spirituellen Mehrwert zu. Demeter behauptet, die Produkte seien „heilsam“ und ließen die Kunden „spirituell wachsen“.

<sup>31</sup> Vgl. Anderson 2014, 171–187; Lugosi 2013. Zu Essen als sozialem Distinktionsmerkmal auch Schirrmeyer 2010, 105–112.

viele Menschen aus unterschiedlichen Nationen und Religionen akzeptabel sind. Dies gilt besonders für Situationen, in denen Menschen aus verschiedenen Essenskulturen und -kulten mit begrenzten Möglichkeiten und auf engem Raum gemeinsam versorgt werden müssen, beispielsweise in Institutionen wie Kindertagesstätten, Schulen und Mensen, aber auch bei Fluggesellschaften. Hier muss man sich auf den kleinsten gemeinsamen Nenner verständigen, was zur Folge hat, dass sich die Auswahl oft auf ein vegetarisches Nudelgericht (Penne) und ein Fischgericht beschränkt.

In unserer Gesellschaft erfolgt auch unabhängig von religiösen Vorschriften eine bewusste Auswahl aus den reichlich zur Verfügung stehenden Speisen. In den letzten Jahren hat sich der Wunsch nach einer *gesunden* Ernährung zu einem regelrechten Trend entwickelt. Es werden hitzige Debatten über die richtige Ernährung geführt, die zeigen, dass Speisen wieder ein sehr hoher Stellenwert eingeräumt wird. Dabei bedeutet gesunde Ernährung nicht nur das Versorgen des Körpers mit der notwendigen Menge an Energie und Nährstoffen (Vitaminen und Mineralstoffen).<sup>25</sup> Vielmehr soll die richtige Ernährung insgesamt zu einem besseren Wohlfühl und mehr Lebensfreude führen. Manche verbinden mit Essen sogar so etwas wie Erleuchtung und schreiben ihm heilende Kräfte zu.

Insgesamt wird in den letzten Jahren vor allem Wert auf eine zuckerarme und fleischfreie Ernährung gelegt.<sup>26</sup> Vegetarische und vegane Ernährungsweisen nehmen zu. Alternativen zu Fleisch gelten als Zukunftsmarkt. Die Frage, ob man Fleisch essen und Tiere überhaupt zur Ernährung nutzen darf, wird seit Längerem von philosophischer Seite und in den Religionen intensiv diskutiert. Dies gilt besonders für die christlich-jüdische Tradition,<sup>27</sup> daneben aber auch für den Islam und den Buddhismus.<sup>28</sup> In der zurzeit äußerst populären Anti-Fleisch-Debatte sind die Fragen der Ernährung engstens mit dem Bemühen um eine artgerechte Tierhaltung, Klimaschutz und Nachhaltigkeit verbunden. Dies zeigt deutlich, dass sich in der Ernährung oft auch *moralisch-ethische* Wertmaßstäbe widerspiegeln.<sup>29</sup> Zudem weisen der Vegetarismus und Veganismus enge Beziehungen zur Esoterik auf.<sup>30</sup> Überhaupt lässt sich für den Bereich der Ernährung häufiger eine Suche nach alternativen Lebensformen feststellen. So sind in den letzten Jahren in mehreren deutschen Großstädten (Berlin, Frankfurt a. M., Hamburg, München, Köln) sogenannte „Kochhäuser“ entstanden, die sich zum Ziel gesetzt haben, gegen weitverbreitete Tendenzen von Fastfood die Freude am Kochen (auch durch entsprechende Kochkurse) neu zu wecken.

Der Bereich des Essens ist generell eng verbunden mit Fragen der Identität wie der Herkunft, dem Geschlecht und dem sozialen Status.<sup>31</sup> Eine be-

sonders stark identitätsstiftende Bedeutung haben Speisen dann, wenn Menschen sich für bestimmte Ernährungspraktiken wie Veganismus entscheiden. In diesem Fall verleihen sich Menschen über die Wahl ihrer Nahrung Identität und benutzen Speisen als ein Mittel, um sich von anderen abzugrenzen. Damit werden Speisen in jedem Fall zu etwas Trennendem. Sie haben sich zudem in der Tat zu einem Lifestyle-Produkt und zu einer Glaubensfrage bzw. Weltanschauung entwickelt.

### Ernährungspraktiken als Mittel der Identitätsstiftung und Ersatzreligion

Essen ist zu einem Kult (vgl. schon Kolmer/Rohr 2000; Escher/Buddeberg 2003) bzw. zu einer Ersatzreligion<sup>32</sup> geworden. Denn beim Essen geht es nicht mehr nur um die richtige Ernährung, sondern um das *richtige Leben*.<sup>33</sup> Zudem sind mit der eigenen veganen oder vegetarischen Lebensweise oft engstens missionarische Ambitionen verbunden. Einige Restaurants haben Kult gar im Namen (z. B. „Kult und Genuss“). Damit ist hierzulande gegenüber der christlichen Tradition eine gewisse *Resakralisierung* von Speisen zu verzeichnen. Dies wird dadurch bestätigt, dass sich für die gegenwärtige Essenskultur insgesamt eine Tendenz der Reritualisierung erkennen lässt. Dies zeigt sich beispielsweise in der Erlebnisgastronomie. Durch die Inszenierung von besonderen Esserlebnissen in speziellen Restaurants, wie beispielsweise dem Essen in Dunkelheit, wird Essen stärker zelebriert als noch vor zwanzig oder dreißig Jahren (vgl. dazu Spiekermann 2003, 61–65). Dabei besteht das Neue im Vergleich zur Antike darin, dass Essensregeln nun selbst sinnstiftend sind (vgl. Funkschmidt 2015, 410). Sie sind zudem nicht mehr auf das Transzendente, sondern auf das Selbst und die Gesellschaft ausgerichtet (vgl. Funkschmidt 2015, 453; ähnlich Settele/Aselmeyer 2018, 9, zum modernen Fasten).

Für die aktuellen Diskussionen um die richtige Ernährung sind die urchristlichen Diskurse zum Essen durchaus von Bedeutung. Denn das Neue Testament wird nicht nur an der Universität und in der Kirche ausgelegt. Es ist auch eines der wichtigsten Bücher der europäischen Kultur. Was Jesus gesagt hat, bleibt zumindest für einen Teil der heutigen Gesellschaft wichtig. Die neutestamentliche Forschung kann daher auch für breite gesellschaftliche Diskurse relevant sein. Dies gilt für die Theologie insgesamt, wie vor allem der amerikanische Theologe David Tracy herausgearbeitet hat (zwischen 1975 und 1981). Er versteht Theologie als öffentlichen Diskurs und unterscheidet drei Öffentlichkeiten, in denen Theologen stehen:

<sup>32</sup> Vgl. Funkschmidt 2015, 408–412.445–449; Streek 2015. Vgl. ferner die Beiträge von Susanne Schäfer und Eva Barlösius in DIE ZEIT Nr. 6 (2016), 27–29, wobei Letztere von einer „Ernährungsfrömmigkeit“ spricht.

<sup>33</sup> Dies gilt auch für frühere Phasen des Vegetarismus, vgl. Barlösius 2016, 127.

die Wissenschaft, die Kirche und die Gesellschaft.<sup>34</sup> Vom Standpunkt der Neutestamentlichen Theologie ist es nicht unwichtig, welchen Stellenwert Speisen und die Essenskultur in der Gemeinschaft der Glaubenden haben und wie darüber diskutiert wird. Dies gilt insbesondere angesichts der Tatsache, dass Fragen des Essens schon im Urchristentum mehrfach und intensiv behandelt wurden. Die Wissenschaft vom Neuen Testament hat nun die Aufgabe, diese urchristlichen Diskurse zum Essen in Erinnerung zu rufen und darauf zu achten, dass die Diskussion in der christlichen Gemeinschaft so geführt wird, dass Speisen keine trennende Rolle eingeräumt wird. Denn im Westen war gerade das Christentum dafür verantwortlich, dass bis dahin übliche Schranken beim Essen abgeschafft wurden. Dabei hat das Christentum selbst in den Anfangsdekaden sehr darum gekümmert, dass die trennende Wirkung von Essensvorschriften überwunden wurde. Damit hätte eine „Resakralisierung“ von Speisen, in der das trennende Moment stärker ist als das verbindende, einen hohen Preis. *Im Urchristentum ist die Gemeinschaft beim Mahl in jedem Fall wichtiger als ein Kult um Speisen.* Umso schmerzlicher ist es, dass in der weiteren Geschichte der Kirche gerade beim Herrenmahl, dem identitätsstiftenden Gemeinschaftsmahl des Christentums, neue Grenzlinien der Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit eingeführt wurden, die mitten durch die Gemeinschaft der Glaubenden verlaufen und bis heute fortbestehen.

## Die Einheit der Glaubenden beim Gemeinschaftsmahl

Bereits im Urchristentum war die Einheit beim Herrenmahl durch die Zusammensetzung der Gemeinde aus Reichen und Armen (vgl. 1 Kor 11,17–34) sowie aus Heidenchristen und Judenchristen (vgl. Gal 2,11–14) gefährdet. Paulus zufolge sind Spaltungen beim Herrenmahl jedoch strikt zu vermeiden. Dementsprechend kämpft er energisch für die Einheit der Glaubenden beim Gemeinschaftsmahl.

Der Beitrag des Christentums zur gesellschaftlichen Diskussion um die richtige Ernährung muss demzufolge – neben dem berechtigten Hinweis auf Nachhaltigkeit – gerade auch auf dem verbindenden Moment des Essens liegen. Dieses ist – trotz berechtigter individueller Bedürfnisse und Wertvorstellungen – stärker zu betonen, als es bislang oft geschieht. Integration und Partizipation, zwei Gedanken, die für die urchristliche Sichtweise auf Speisen und Mähler konstitutiv sind, können sich gerade auch in unserer pluriformen Gesellschaft als gewinnbringend und vielversprechend erweisen. Die urchristliche Essenspraxis zeigt deutlich, dass es für

<sup>34</sup> Der Öffentlichkeitsanspruch der Theologie leitet sich aus der Überzeugung ab, dass von Gott als dem Gott aller Menschen gesprochen werden muss. Gegen Kritik an Öffentlicher Theologie kann man u. a. einwenden, dass die Glaubenden in die Welt gesandt sind.

ein Miteinander keineswegs erforderlich ist, dass alle dieselben Regeln beim Essen einhalten. Vielmehr können selbst in einer Gemeinschaft unterschiedliche Essenspraktiken nebeneinander bestehen. Notwendig sind aber in jedem Fall ein gewisser Grundkonsens und das Bemühen, auch dem jeweils anderen Raum zu lassen. Es bleibt ein schwieriger, aber lohnender Spagat, an der eigenen Überzeugung festzuhalten, ohne eine strikte Grenze zu anderen Traditionen zu ziehen.

Insgesamt sollte dem gemeinsamen Essen in der kirchlichen Praxis ein höherer Stellenwert zugemessen werden, als es bisher oft der Fall ist. Im Urchristentum war das gemeinsame Essen die primäre gesellschaftliche Handlung, mit der die Glaubenden – wie für antike Gruppen typisch – ihre Gemeinschaft realisierten (vgl. Eschner 2019, 417–419). Gemeinsame Mahlzeiten bildeten geradezu das Zentrum der Gemeindeversammlungen (vgl. 1 Kor 11,33 mit V.20). Von daher sollte das gemeinsame Essen – auch neben der Feier des Abendmahls – einen festen Platz im Leben der heutigen Gemeinden haben. Denkbar sind hier regelmäßige gemeinsame Mahlzeiten nach den Gottesdiensten, daneben auch das gemeinsame Essen als Teil des Konfirmandenunterrichts. Gerade in einer Zeit, in der gemeinsame Mahlzeiten in der Familie an Bedeutung verlieren, bietet das gemeinsame Essen in der Gemeinde die Chance, eine besondere Form der Gemeinschaft zu erleben.

## Literatur

Abbots, Emma-Jayne (2019), Approaches to Food and Migration. Rootedness, Being and Belonging, in: Klein, Jakob A. / Watson, James L. (Hg.), *The Handbook of Food and Anthropology*, London: Bloomsbury Academic, 115–132.

Anderson, E. N. (2014), *Everyone Eats. Understanding Food and Culture*, New York: New York University Press.

ÄrzteZeitung (2019), „Beim Essen wird mehr moralisiert als bei der Sexualität“, 16. Juli 2019, <https://www.aerztezeitung.de/Medizin/Beim-Essen-wird-mehr-moralisiert-als-bei-der-Sexualitaet-313680.html> [12.11.2021].

Barclay, John M. G. (1996), Do We Undermine the Law? A Study of Romans 14,1–15,6, in: Dunn, James D. G. (Hg.), *Paul and the Mosaic Law*, Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 89), 287–308.

Barlösius, Eva (2016), *Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

Berger, Klaus (1972), *Die Gesetzesauslegung Jesu. Ihr historischer Hintergrund im Judentum und im Alten Testament, Teil 1: Markus und Parallelen*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 40).

Böhmisch, Franz (2007), Das verlorene Paradies. Die Bibel und das Fleischessen, *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 155, 39–50.

Booth, Roger P. (1986), *Jesus and the Laws of Purity. Tradition History and Legal History in Mark 7*, Sheffield: Sheffield Academic Press (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 13).

Brodersen, Kai (2008), *Aristeas. Der König und die Bibel*, Stuttgart: Reclam.

Cranfield, Charles E. B. (1975–1979), *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 2 Bde., Edinburgh: T&T Clark (International Critical Commentary).

Dautzenberg, Gerhard (1996), Jesus und die Tora, in: Zenger, Erich (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Biblische Studien 10), 345–378.

Delling, Gerhard (2000) [1987], Die Bewältigung der Diasporasituation durch das hellenistische Judentum, in: ders., *Studien zum Frühjudentum. Gesammelte Aufsätze 1971–1987*, hg. von Cilliers Breytenbach und Karl-Wilhelm Niebuhr, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 23–121.

DIE ZEIT (2016), Der Kult ums gesunde Essen, Nr. 6, 27–30.

Eckey, Wilfried (2008), *Das Markus-Evangelium. Eine Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2. Aufl.

Engberg-Pedersen, Troels (2009), „Everything Is Clean“ and „Everything That Is Not of Faith Is Sin“. The Logic of Pauline Casuistry in Romans 14.1–15.13, in: Middleton, Paul / Paddison, Angus / Wenell, Karen J. (Hg.), *Paul, Grace and Freedom. FS John K. Riches*, London: T&T Clark, 22–38.

Escher, Felix / Buddeberg, Claus (Hg.) (2003), *Essen und Trinken zwischen Ernährung, Kult und Kultur*, Zürich: vdf (Zürcher Hochschulforum 34).

- Eschner, Christina (2019), Essen im antiken Judentum und Urchristentum. Diskurse zur sozialen Bedeutung von Tischgemeinschaft, Speiseverboten und Reinheitsvorschriften, Leiden: Brill (Ancient Judaism and Early Christianity 108).
- Feuerbach, Ludwig (1975) [1850], Die Naturwissenschaft und die Revolution, in: ders., Werke in sechs Bänden, Bd. 4: Kritiken und Abhandlungen 3 (1844–1866), hg. von Erich Thies, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 243–265.
- Fischer, Georg (2019), „Du darfst Fleisch essen ...“ Biblische Impulse zur Ernährung, Dialog („DuSiach“). Christlich-jüdische Informationen 117, 23–31.
- Fitzmyer, Joseph A. (1993), Romans. A New Translation with Introduction and Commentary, New York: Doubleday (Anchor Bible 33).
- Focant, Camille (2012), The Gospel according to Mark. A Commentary, Eugene, OR: Wipf and Stock.
- Fredriksen, Paula (1995), Did Jesus Oppose the Purity Laws?, Bible Review 11, 18–25. 42–47.
- Funkschmidt, Kai (2015), Erlösung durch Ernährung. Veganismus als Ersatzreligion (2 Teile), Materialdienst 78, 403–412. 445–455.
- Gäckle, Volker (2005), Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom. Zur Herkunft und Funktion der Antithese in 1 Kor 8,1–11,1 und Röm 14,1–15,13, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II/200).
- Gerstenberger, Erhard S. (2009), Speisetabus (Lev 11; Dtn 14). Ängste und Hoffnungen, in: Geiger, Michaela / Maier, Christl M. / Schmidt, Uta (Hg.), Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 179–195.
- Gnilka, Joachim (1978), Das Evangelium nach Markus, 2 Bde., Zürich: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 2).
- Graetz, Sebastian (2015), Sind Tiere zum Essen da? Das Alte Testament und der Vegetarismus, in: Reuter, Eleonore (Hg.), Mit-Mensch Tier, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (FrauenBibelArbeit 34), 23–26.
- Hartley, John E. (1992), Leviticus, Dallas, TX: Word Books (World Biblical Commentary).
- Heil, Christoph (1994), Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus. Zur Frage nach der Stellung des Apostels zum Gesetz, Weinheim: Beltz Athenäum (Bonner Biblische Beiträge 96).
- Heine, Peter u. a. (Hg.) (2018), Kulinaristik des Frühstücks / Breakfast across Cultures. Analysen – Theorien – Perspektiven, München: Iudicium (Wissenschaftsforum Kulinaristik 6).
- Hieke, Thomas (2014), Levitikus, 2 Bde., Freiburg i. Br.: Herder (Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament 6).
- Holtz, Gudrun (2007), Damit Gott sei alles in allem. Studien zum paulinischen und früh-jüdischen Universalismus, Berlin: de Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 149).
- Hooker, Morna D. (1993), A Commentary on the Gospel according to St. Mark, London: A&C Black (Black's New Testament Commentaries).

Houston, Walter (1993), *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, Sheffield: Sheffield Academic Press (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 140).

Hübner, Hans (1986), *Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl.

Kampling, Rainer (1995), *Das Gesetz im Markusevangelium*, in: Söding, Thomas (Hg.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (Stuttgarter Bibelstudien 163), 119–150.

Keel, Othmar (2000), *Die kultischen Maßnahmen Antiochos' IV. Religionsverfolgung und/oder Reformversuch*, in: ders. / Staub, Urs, *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.*, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag (Orbis biblicus et orientalis 178), 87–121.

Klawans, Jonathan (2000), *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford: Oxford University Press.

Kolmer, Lothar / Rohr, Christian (Hg.) (2000), *Mahl und Repräsentation. Der Kult ums Essen*, Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh, 2. Aufl.

Kruip, Gerhard (2017), *Darf man noch Fleisch essen?*, Köln: J. P. Bachem Medien GmbH (Kirche und Gesellschaft 440).

Labendz, Jacob A. / Yanklowitz, Shmuly (Hg.) (2019), *Jewish Veganism and Vegetarianism. Studies and New Directions*, Albany, NY: State University of New York Press.

Lieu, Judith M. (2002), „Impregnable Ramparts and Walls of Iron“. *Boundary and Identity in Early „Judaism“ and „Christianity“*, *New Testament Studies* 48, 297–313.

Löhr, Hermut (2003), *Speisenfrage und Tora im Judentum des Zweiten Tempels und im entstehenden Christentum*, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 94, 17–37.

Lührmann, Dieter (1981), ... womit er alle Speisen für rein erklärte (Mk 7,19), *Wort und Dienst* 16, 71–92.

Lüthi, Theres (2015), *Nahrung für den Geist*, in: Furger, Michael / Biswas, Chantal (Hg.), *Der Kult um unser Essen. Wo es herkommt. Warum es schmeckt. Wie es uns verführt*, Zürich: NZZ Libro, 167–179.

Lugosi, Peter (2013), *Food, Drink and Identity*, in: Sloan, Donald (Hg.), *Food and Drink. The Cultural Context*, Oxford: Goodfellow Publishers, 20–50.

Luz, Ulrich / Smend, Rudolf (1981), *Gesetz*, Stuttgart: Kohlhammer.

Marcus, Joel (2000), *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday (Anchor Bible 27).

Milgrom, Jacob (1991–2000), *Leviticus. A New Translation with Introduction and Commentary*, 2 Bde., New York: Doubleday (Anchor Bible 3).

Müller, Peter (2017), „Streitet nicht über Meinungen“. Römer 14,1–15,7, in: Hellholm, David / Sängler, Dieter (Hg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376), 537–554.

Neyrey, Jerome H. (1996), Meals, Food and Table Fellowship, in: Rohrbaugh, Richard L. (Hg.), *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, MA: Hendrickson, 159–182.

Oegema, Gerbern S. (Hg.) (2005), *Einführung zu den Jüdischen Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit. Unterweisung in erzählender Form*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit VI/1,2).

Räisänen, Heikki (1986), *The Torah and Christ. Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity*, Helsinki: Finnish Exegetical Society (Suomen Eksegeettisen Seuran julkaisu 45).

Repschinski, Boris (2009), *Nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen. Das jüdische Gesetz in den synoptischen Jesuserzählungen*, Würzburg: Echter (Forschung zur Bibel 120).

Rosen, Steven (1992), *Die Erde bewirtet euch festlich. Vegetarismus und die Religionen der Welt*, Satteldorf: Adyar.

Rosenberger, Michael (2015), *Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik*, München: Kösel.

Rosenberger, Michael (2016), *Wie viel Tier darf's sein? Die Frage ethisch korrekter Ernährung aus christlicher Sicht*, Würzburg: Echter.

Sänger, Dieter (2017), „Brot des Lebens, Kelch der Unsterblichkeit“. Vom Nutzen des Essens in „Joseph und Aseneth“, in: Hellholm, David / Sänger, Dieter (Hg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376), 181–222.

Schirrmeister, Claudia (2010), *Bratwurst oder Lachsmousse. Die Symbolik des Essens – Betrachtungen zur Esskultur*, Bielefeld: Transcript.

Schröter, Jens (2018), *Jesuserinnerung. Geschichtshermeneutische Reflexionen zur Jesusforschung*, in: Schmidt, Eckart D. (Hg.), *Jesus, quo vadis? Entwicklungen und Perspektiven der aktuellen Jesusforschung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Biblich-Theologische Studien 177), 115–153.

Schwartz, Baruch J. (2000), *Israel's Holiness. The Torah Traditions*, in: Poorthuis, Marcel J. H. M. / Schwartz, Joshua (Hg.), *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Leiden: Brill (Jewish and Christian Perspectives Series 2), 47–59.

Schwartz, Daniel R. (2011), „Someone Who Considers Something to Be Impure – For Him It Is Impure“ (Rom 14:14). *Good Manners or Law?*, in: Casey, Thomas G. / Taylor, Justin (Hg.), *Paul's Jewish Matrix*, Rom: Gregorian & Bible Press (Bible in Dialogue 2), 293–309.

Settele, Veronika / Aselmeyer, Norman (2018), *Nicht-Essen. Gesundheit, Ernährung und Gesellschaft seit 1850*, in: dies. (Hg.), *Geschichte des Nicht-Essens. Verzicht, Vermeidung und Verweigerung in der Moderne*, Berlin: de Gruyter, 7–35.

Spiekermann, Uwe (2003), *Demokratisierung der guten Sitten? Essen als Kult und Gastro-Erlebnis*, in: Escher, Felix / Buddeberg, Claus (Hg.), *Essen und Trinken zwischen Ernährung, Kult und Kultur*, Zürich: vdf (Zürcher Hochschulforum 34), 53–83.

Stegemann, Wolfgang (2013), *Hat Jesus die Speisegesetze der Tora aufgehoben? Zur neuesten kontroversen Einschätzung der traditionellen Deutung des sog. „Reinheitslogions“ von Mk 7,15*, in: Gemünden, Petra von / Horrell, David G. / Küchler, Max (Hg.), *Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesell-*

- schaft, FS Gerd Theißen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Novum testamentum et orbis antiquus 100), 29–50.
- Stein-Hölkeskamp, Elke (2005), *Das römische Gastmahl*, München: C. H. Beck.
- Stern, Menahem (1974–1984), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 Bde., Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Stolle, Volker (2015), *Das Markusevangelium. Text, Übersetzung und Kommentierung* (unter besonderer Berücksichtigung der Erzähltechnik), Göttingen: Edition Ruprecht (Oberurseler Hefte, Ergänzungsband 17).
- Streek, Nina (2015), Essen wird zur Religion, in: Furger, Michael / Biswas, Chantal (Hg.), *Der Kult um unser Essen. Wo es herkommt. Warum es schmeckt. Wie es uns verführt*, Zürich: NZZ Libro, 79–81.
- Svartvik, Jesper (2000), *Mark and Mission. Mk 7:1–23 in Its Narrative and Historical Contexts*, Stockholm: Almqvist & Wiksell (Coniectanea biblica. New Testament Series 32).
- Teuteberg, Hans-Jürgen (1997), Reflexionen zu einer neuen Kulturgeschichte des Essens, *Historische Zeitschrift* 265, 1–28.
- Tomson, Peter J. (1999), *Jewish Food Laws in Early Christian Community Discourse*, *Semeia* 86, 193–211.
- Vogel, Manuel (2009), Einführung in die Schrift, in: Reinmuth, Eckart (Hg.), *Joseph und Aseneth*, Tübingen: Mohr Siebeck (Scripta antiquitatis posterioris ad ethicam religionemque pertinentia 15), 3–31.
- Walters, Kerry S. / Portmess, Lisa (Hg.) (2001), *Religious Vegetarianism. From Hesiod to the Dalai Lama*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Wierlacher, Alois (2017), *Das Diktum Der Mensch ist, was er isst. Zur Kritik bisheriger Zuschreibungen und Auffassungen*, *Jahrbuch für Kulinaristik* 1, 524–532.
- Wierlacher, Alois u. a. (2017), *Einstieg in die transnationale Frühstücksforschung. English Summaries of 13 Regional Studies in Kulinaristik des Frühstücks. Breakfast across Cultures* (2018), *Jahrbuch für Kulinaristik* 1, 353–406.
- Wolter, Michael (2014–2019), *Der Brief an die Römer*, 2 Bde., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag; Ostfildern: Patmos; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Neukirchener Theologie; Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 6/1–2).
- Woschitz, Karl M. (2005), *Parabiblica. Studien zur jüdischen Literatur in der hellenistisch-römischen Epoche. Tradierung – Vermittlung – Wandlung*, Wien: LIT.
- Wright III, Benjamin G. (2015), *The Letter of Aristeas. „Aristeas to Philocrates“ or „On the Translation of the Law of the Jews“*, Berlin: de Gruyter (Commentaries on Early Jewish Literature).
- Wustmans, Clemens (2016), *Veganer essen ihre Freunde nicht? Anfragen an den Absolutheitsanspruch der Motive veganer Lebensstile*, *Ethik und Gesellschaft* Nr. 2: Kritik des Helfens, DOI: <https://doi.org/10.18156/eug-2-2016-art-7>.
- Zingerle, Arnold (1997), *Identitätsbildung bei Tische. Theoretische Vorüberlegungen aus kultursoziologischer Sicht*, in: Teuberg, Hans Jürgen / Neumann, Gerhard / Wierlacher, Alois (Hg.), *Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven*, Berlin: Akademie Verlag (Kulturthema Essen 2), 69–86.



Martina Weingärtner

# Spontan, im Übermaß und metabolisch

Die Mahl-symbolische Vermittlung der Erfahrung mit dem Anderen in zwei biblischen Erzählungen von Gastfreundschaft (Gen 18; Gen 19)

ABSTRACT 

Aus phänomenologischer Perspektive erfährt der Mensch gegenüber Essen und Trinken gewisse Spannungen, welche die Religion wahrnimmt und die in biblischen Schriften zum Gegenstand werden. Die biblischen Erzählungen in Gen 18,1–15 (Der Besuch dreier Männer bei Abraham) und Gen 19,1–11 (Die Beherbergung der Boten durch Lot in Sodom) thematisieren die Spannung von Heiligem und Profanem in der symbolischen Vermittlung eines Mahlereignisses. Beide Texte weisen motivische Parallelen und zugleich kontrastreiche Abweichungen auf. Gen 18 versprachlicht den Einbruch des Heiligen als extraordinäre Erfahrung, symbolisch vermittelt in sinnlich fassbaren Objekten von Essen und Trinken sowie dem zwischenleiblichen Ereignis des geteilten Mahls. Gerade in einer vergleichenden, spiegelnden Interpretation zu Gen 19 und Lots Bewirtung zweier Boten treten drei Kennzeichen hervor, die mit dieser Beispielerzählung als wesentlich erscheinen für ein gelungenes gemeinschaftliches Mahl, das die Begegnung mit dem Anderen vorbereiten kann: Unvorhersehbarkeit, Freigiebigkeit und Anerkennung. Dieser Mahlsymbolik wird im Artikel nachgegangen. Dabei wird sich besonders an der Gestaltung von Raum und Zeit, der Verhältnisbestimmung zwischen Gastgeber und Ankömmlingen, der Redeweise der Einladung und nicht zuletzt der Bewirtung selbst zeigen, welche unterschiedliche Textwelten Gen 18 und Gen 19 je entfalten. Analog ist dabei, dass die Gestaltung der Essszene einen symbolischen Vorgeschmack auf den (un)heilvollen Fortgang des Erzählverlaufs geben wird.

*Spontaneous, abundant, metabolic. Food as a narrative symbol for encountering the 'other' through acts of hospitality on the example of two Bible stories (Genesis 18; Genesis 19)*

*People experience certain phenomenological tensions in their relationship with food and drink, which are consequently addressed in religion and reflected in Bible texts. The stories in Genesis 18:1–15 (Abraham's three visitors) and Genesis 19:1–11 (Lot accommodating the angels in Sodom) demonstrate the tension between the sacred and the profane through the narrative symbolism of the meal. Both texts reveal thematic parallels as well as contrasting differences. Genesis 18 describes the confrontation with the sacred as an extraordinary experience, which finds symbolic expression in the sensorily tangible objects of food and drink as well as the intercorporeal dimension of a shared meal. Juxtaposing this narrative with the story of Lot offering hospitality to two angels in Genesis 19 reveals three prerequisite aspects for a communal meal that thus successfully enables an encounter with the other: unpredictability, generosity and acknowledgement. This article explores the symbolism of the meal. In particular, it will show how the different textual worlds in Genesis 18 and Genesis 19 emerge through the depiction of space and time, the relationship between host and visitor, the verbalisation of invitation and, last but not least, the specific acts of hospitality. At the same time, the unfolding of the meal also symbolises a foretaste of the (un)fortunate unfolding of the story.*

#### BIOGRAPHY

**Martina Weingärtner** ist Postdoktorandin im Bereich Altes Testament / Hebräische Bibel. Sie studierte Evangelische Theologie in Erlangen, Heidelberg und Berlin und promovierte mit einer Arbeit zu den Jakob-Esau-Erzählungen. Nach einem Forschungsstipendium am Collège de France (Paris) ist sie derzeit wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Evangelische Theologie der Universität Koblenz. Ihre Forschungsinteressen sind methodologisch-hermeneutische Fragen der Bibelauslegung und alttestamentliche Anthropologie  
E-Mail: [mweingaertner@uni-koblenz.de](mailto:mweingaertner@uni-koblenz.de)

#### KEY WORDS

Genesis; Hospitalität; Mahlsymbolik

Aus phänomenologischer Perspektive erfährt der Mensch gegenüber Essen und Trinken gewisse Spannungen, welche Religion wahrnimmt und die in biblischen Schriften zum Gegenstand werden. So findet sich die Spannung zwischen irdischer und himmlischer Speise: einerseits die Sorge um einen physiologischen Bedarf an Nahrung, wie es die Vater-Unser-Bitte für das täglich Brot formuliert (vgl. Mt 6,11), zugleich drückt sich in Texten wie Mt 4,4 oder Dtn 8,3 die Sehnsucht nach geistiger Nahrung aus, denn *der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von allem, was aus dem Mund des Herrn hervorgeht* (vgl. Geiger 2009, 15–32).

Ein zweiter Bereich sind ökonomische Ungleichheiten. So kritisiert der Apostel Paulus Diskrepanzen bei den Tischgemeinschaften in der Gemeinde von Korinth: Einige Wohlhabende haben bereits ihr eigenes Mahl vorweg eingenommen und erscheinen trunken zum Gemeinschaftsmahl, während die Armen noch hungrig ankommen (vgl. 1 Kor 11,21; vgl. die prophetische Sozialkritik z. B. in Am 5,11).

## Spannungsfelder und Ambivalenzen

Drittens kann eine Ambivalenz hinsichtlich exzessiver Essverhalten wahrgenommen werden, in der Spannweite zwischen Völlerei und Fasten. Nicht selten warnen weisheitliche Sprüche vor unmäßigem Alkoholkonsum oder Schlemmerei (vgl. Spr 23,20.31f.; Sir 19,1f.; Sir 31,24f.). Am anderen Ende finden sich Situationen und Motivationen, die eine Nicht-Konsumation zelebrieren oder ritualisieren: ein Fasten in der Situation der Trauer oder ein kultisch-rituelles Fasten als Akt der Reinigung und der Buße (vgl. 1 Sam 1,7f.; 2 Sam 3,35; Lev 16,29; Num 29,7; Neh 9,1).

Eine vierte Spannung berührt in sozialer und theologischer Weise den gemeinschaftlichen Aspekt. Ein Mahl verzehren kann eine kollektive Erfahrung sein, die sich in einer festlichen Atmosphäre, im fröhlichen Beisammensein ereignet. Zugleich kann die Situation der Tischgemeinschaft zu dem Ereignis werden, worin das Mystериöse, das Extraordinäre einbricht (vgl. Bühler 2003, 202). Der Einbruch des Heiligen ist stets ein fragiles Geschehen. Religiöse Erfahrung bildet eine abstrakte Wirklichkeit, die nur vermittelt kommuniziert werden kann. Dass sich für diese symbolische Vermittlung Essen und Trinken in besonderer Weise eignen, mag in dessen sinnlich-leiblichem Charakter begründet sein. So bildet sich eine Disproportion zwischen Heiligem und Profanem, zwischen der Erhebung des Alltäglichen zum Extraordinären und der Profanisierung des Wertvollen zum reinen Zweck.

Die biblischen Erzählungen in Gen 18,1–15 (Der Besuch dreier Männer bei Abraham) und Gen 19,1–11 (Die Beherbergung der Boten durch Lot in Sodom) thematisieren eben diese Spannung von Heiligem und Profanem in der symbolischen Vermittlung eines Mahlereignisses. Beide Texte weisen motivisch Parallelen und zugleich kontrastreiche Abweichungen auf (vgl. Köckert 2017, 132–162; Sharon 2002, 128–129).<sup>1</sup> Beide Texte teilen ein allgemeines Erzählmuster mit dem antik weit verbreiteten Motiv der *Theoxenie*, dem Besuch, Empfang und der Bewirtung von Göttern, die für ihre menschlichen Gastgeber unbekannt bleiben (vgl. Seidl 2017, 390–391; Sharon 2002, 121). Doch sind es gerade die Unterschiede in der Szene als Ganzer und der Mahlscene im Besonderen, die eine grundlegende Bedeutungsverschiebung nach sich ziehen.

Doch wie nähert man sich dieser Bedeutungsverschiebung?

## 1 Die zeichenhafte Vermittlung der Bedeutung eines Mahles

Wenn im Folgenden erzählende Texte Gegenstand der Untersuchung sind, ist vorab zu fragen: Wie ist es möglich, ein geschriebenes oder beschriebenes Mahl zu entziffern? Eine Mahlzeit als solche wahrzunehmen und benennen zu können, ist insofern möglich, als ihr eine Zeichenhaftigkeit zukommt. Sie zeichnet sich durch gewisse Handlungen und Elemente aus, durch räumliche und zeitliche Faktoren, eine soziokulturelle Codierung, die als solche zum kommunikativen Akt werden kann.

### Die soziokulturelle Codierung der Mahlzeit

<sup>1</sup> Dieser Zusammenhang von Gen 18\* und Gen 19\* (mit Gen 13\*) lässt sich auch literargeschichtlich begründen. In den sogenannten vorpriesterlichen Abrahamstexten in Gen 12–25 ist keine geschlossene Erzählung mit Sicherheit zu bestimmen. Vielmehr lassen sich unterschiedliche Traditionen erkennen, darunter eine Abraham-Lot-Überlieferung, die diese zwei Figuren u. a. zu Themen von Gastfreundschaft und Nachkommen parallelisiert, vgl. Römer 2018, 216.219–225.

Damit geht die Mahlzeit über den rein natürlichen Essvorgang hinaus und wird zum sozialen Akt. So schreibt Mary Douglas in ihrem Artikel „Das Entziffern einer Mahlzeit“:

„Wenn Nahrung ein Code ist, wo ist dann die vorcodierte Botschaft? [...] Ein Code stellt ein allgemeines Set von Möglichkeiten zur Aussendung bestimmter Botschaften bereit. Wenn Nahrung als Code betrachtet wird, dann werden sich die durch ihn codierten Botschaften in den Strukturen erkennbarer sozialer Beziehungen enkodieren lassen“ (Douglas 2017 [1972], 91).

Indem sie von Essen als einem Code spricht, einem Zeichensystem, referiert Douglas auf den Linguisten Roland Barthes und dessen Werk *Système*

*de la mode* (1967). Für Barthes ist nicht allein die Sprache selbst ein Zeichensystem, das analysiert werden kann. Gegenstände wie Essen bilden gleichermaßen Zeichensysteme, die kommunizieren und kommuniziert werden können und darin Symbolsysteme formen. In seinen linguistisch-strukturalen Arbeiten sucht Barthes die Bedeutung eines Textes durch eine Dekodierung der syntagmatischen und paradigmatischen Koordinationen der einzelnen Zeichen und Sequenzen.

## Auswahl und Komposition, Zeiten und Rhythmen

Auch Douglas verfährt decodierend. In der Entschlüsselung von Mahlzeiten analysiert sie diese Ereignisse und Beschreibungen als organisierte Anordnungen. Sie betrachtet die Zusammenstellung der einzelnen Elemente, deren Auswahl und Komposition, Zeiten und Rhythmen. Die Bedeutung eines Nahrungssystems zu erhellen und dabei nach Korrespondenzen in den sozialen Strukturen zu suchen, stellt zuvorderst die Frage, wie eine Mahlzeit oder eine Tischgemeinschaft<sup>2</sup> überhaupt erst als solche identifiziert wird. Daraufhin fällt der Blick auf eine Mahl-symbolische Vermittlung, somit jene Frage, wie durch diese Naturalien Symbolsysteme wie Sozialität oder Heiligkeit kommuniziert und realisiert werden (vgl. Douglas 2017 [1972], 92–93.100; Ott 2017, 33).

In der Analyse der gewählten Genesistexte geht es zum einen um das Gegessene selbst, wie es in Zeichen und Komposition (morphologisch-semiotische Analyse) in dem Erzählkontext verwoben ist. Zudem gilt es das Ereignis des Essens, den sinnlichen Überschuss der Mahlszene und ihre Bedeutung (Semantik) zu ergründen (vgl. Waldenfels 2008, 53). In Gen 18 kann durch die detailreiche Darstellung der Fokus auf die syntagmatische Ebene gelegt werden, wie die Mahlzeit in ihrer Zusammenstellung von Zubereitung und Verzehr gestaltet ist. Gen 19 wird stärker den paradigmatischen Aspekt der Mahlzeit im Gesamtverlauf der Erzählung in den Vordergrund rücken.

In beiden Fällen aber wird die Mahlzeit als semiotischer Akt ernst genommen, als ein Ereignis, das die Möglichkeit der Beziehung und Kommunikation schafft – in förderlicher oder auch destruktiver Weise. Der vermeintlich natürliche oder unbewusste Vorgang der Nahrungsaufnahme wird zum relevanten Motiv in diesen Erzählungen, er gerinnt gleichermaßen in eine narrative Struktur, die ihrerseits selbst wieder zum kommunikativen Akt wird. Eine Mahlszene erzählt sich selten um ihrer selbst willen, sie vermittelt soziale und kulturelle Verständigung – in biblischen Texten nicht

<sup>2</sup> Mit diesen beiden Begrifflichkeiten können unterschiedliche soziologische Einheiten beschrieben werden. Die *Tischgemeinschaft* ist eine Zusammenkunft derer, die sich persönlich kennen und die soziale Beziehung neu bestätigen oder stabilisieren. Die *Mahlzeit* ist die sozial übergeordnete Institution, die unabhängig von den Teilnehmenden ihre Prinzipien, Gültigkeit und Geltungen hat, vgl. Barlösius 2016 [1999], 180, Anm. 3.

selten theologische Aussagen – über den reinen Akt hinaus (vgl. Neumann 2008, 171–173).

## 2 Zwei Gastgeber im Vergleich

Mit der Erzählung in Gen 18, dem Besuch dreier Männer bei Abraham, bietet sich ein biblischer Text, der als das Paradigma der Gastfreundschaft gelesen werden kann. Doch über diesen Vorbildcharakter einer guten Sitte hinaus bildet sich im erzählten Ereignis genau jene eingangs eingeführte Spannung zwischen Heiligem und Profanem ab. Gen 18 versprachlicht den Einbruch des Heiligen als extraordinary Erfahrung, symbolisch vermittelt in sinnlich fassbaren Objekten von Essen und Trinken sowie dem zwischenleiblichen Ereignis des geteilten Mahls.

### Die Entfaltung unterschiedlicher Textwelten

Gerade in einer vergleichenden, spiegelnden Interpretation zu Gen 19 und Lots Bewirtung zweier Boten treten drei Kennzeichen hervor, die mit dieser Beispielerzählung als wesentlich erscheinen für ein gelungenes gemeinschaftliches Mahl, das die Begegnung mit dem Anderen vorbereiten kann: Unvorhersehbarkeit, Freigiebigkeit und Anerkennung.

Dieser Mahlsymbolik soll im Folgenden nachgegangen werden. Dabei wird sich besonders an der Gestaltung von Raum und Zeit, der Verhältnisbestimmung zwischen Gastgeber und Ankömmlingen, der Redeweise der Einladung und nicht zuletzt der Bewirtung selbst zeigen, welche unterschiedlichen Textwelten Gen 18 und Gen 19 je entfalten. Analog ist dabei, dass die Gestaltung der Essszene einen symbolischen Vorgeschmack auf den (un)heilvollen Fortgang des Erzählverlaufs geben wird.

#### *Gen 18,1*

*... während Abraham am Eingang des Zeltes saß, als der Tag am heißesten war ...*

Der einleitende Vers versetzt in die Szenerie, indem er Ort und Zeit bestimmt. Abraham sitzt am Eingang des Zeltes, wörtlich an der Öffnung des Zeltes. Das Zelt steht für das Zuhause, das persönliche Heim, jenen Hort, an den man nach Kriegen zurückkehrt. Es meint den privaten Raum im Gegenüber zu dem davon entfernten öffentlichen Ort für Versammlungen (vgl. 1 Sam 4,10; 2 Sam 19,9; Ps 132,3; Staubli 2017, 3). Mit der Präzisierung

*Öffnung (pætach) des Zeltes* ist stärker auf einen Übergangsbereich zwischen dem Innen und Außen angespielt, den Ort des Transits, der Einlass gewährt, Austausch ermöglicht. Diese Offenheit kann ein gefährliches Einfallstor sein (vgl. Ri 4,20f.), jedoch ebenso zum Ort der Gottesbegegnung werden (vgl. 1 Kön 19,13; Dtn 31,15; vgl. Doyle 2004, 442). Die Vermittlung zwischen Innen und Außen versinnbildlicht sich ein weiteres Mal in Vers 10, wenn *Sara hinter seinem Rücken, an der Öffnung des Zeltes horchte*. Sie steht im Zelt, doch hat Teil an der Begegnung, an dem Gespräch im Außen. Dort saß Abraham, *als der Tag am heißesten war, zur Mittagszeit*.

Die Zeitbestimmung der Mitte des Tages verweist auf Zeiten, an denen Fristen gesetzt werden (vgl. 1 Sam 11,9). Es ist die Stunde des Tages, in der geruht wird, die eigentlich nichts Böses erwarten lässt (vgl. 2 Sam 4,5; Jes 18,4). Es ist jene Zeit, in der die Sonne am höchsten steht, und damit wird der Mittag selbst zum Inbegriff des Lichts und seiner positiven Heilsmetaphorik (vgl. Jes 58,10). Ein recht idyllisches Bild stellt sich ein, Abraham in seinem Heim, ruhend, kaum an eine Mahlzeit denkend, insofern die üblichen Esszeiten eher morgens und abends waren (vgl. Ex 16,8.12; 1 Kön 17,6; das Mittagmahl als festliche Ausnahme, vgl. Gen 43,16). In diese Ruhe hinein erscheinen plötzlich drei Männer: *Abraham erhob seine Augen und er sah – und siehe, da standen drei Männer ... (Gen 18,2)*.

### Abraham rennt ihnen entgegen.

Der sitzende Abraham erhebt die Augen und nimmt die Anwesenheit der drei Männer wahr. Diese Männer sind absolut präsent, sie stehen fest und aufrecht. Sobald Abraham sie erblickt, wird die Ruhe aufgebrochen: Abraham rennt ihnen entgegen, er überwindet die Distanz, geht weg vom Heim, den Männern entgegen, und begegnet ihnen in der Ehrfurcht gebietenden Gestik der Proskynese.

Wer sind nun jene, die hier so überschwänglich begrüßt werden? Zunächst sind es fremde Reisende, die hier auftreten. Ganz dem Ethos der Gastfreundschaft verpflichtet (vgl. Hobbs 2001, 11), werden sie zum Verweilen, zum Ausruhen und Stärken eingeladen, bevor sie weiterziehen, wie es die Verse 3–5 schildern.

Bereits die Sprache Abrahams verweist auf die Besonderheit der Gäste. In demütiger Weise spricht er von sich als Diener gegenüber einem Herrn (v. 3.5). In der Formel *Gnade in den Augen finden* drückt sich diese ehrerbietende Haltung körpermetonymisch aus. Eine Spannung wird in diesen Versen deutlich. Im Hebräischen herrscht im Geschehensverlauf ein reger Wech-

sel von Singular- und Pluralformen. Er ist „nicht in allen Einzelzügen einsichtig und erklärbar; er verschafft jedenfalls der Erzählung eine durchaus geheimnisvolle Aura.“<sup>3</sup>

Diese Ambivalenz der Ankömmlinge bleibt bestehen im Dialog mit ihren Gastgebern (v. 13–15): Sie offenbaren sich als allwissend und als Sprecher Gottes, denn sie haben Saras verstecktes Lachen gehört angesichts der Sohnesverheißung trotz ihres hohen Alters; sie reformulieren und bestätigen vollmächtig die zuvor angesagte Sohnesverheißung: *Ist denn irgendetwas unmöglich für den Herrn?* In dieser Gestaltung sind die drei Männer keine gewöhnlichen Reisenden, sondern formen in gewisser Weise eine Manifestation der Transzendenz, des ganz Anderen (vgl. Seidl 2017, 391–392).

Diese Männer bittet Abraham in Vers 3 also, dass sie nicht vorüberziehen können, ohne zuvor bei ihm einzutreten: *Deswegen seid ihr bei eurem Diener vorbeigekommen.* Diese Passage ist mit *überqueren* ('aber – v. 3.5) formuliert, dem Terminus für Grenz- oder Flussüberschreitungen (vgl. Gen 31,21; Jer 5,22), für das Jenseitige, das erreicht werden möchte (*terminus technicus* für das verheißene Land, vgl. Jer 25,22). Vor ihrem Weiterziehen mögen sich die Reisenden doch hinwenden zu ihrem Knecht Abraham. Die Semantik bedeutet mehr als ein bloßes Eintreten der Gäste, sie zielt auf ein wahres Überschreiten von Grenzen und insinuiert so eine Statusveränderung.

## Eine Grenzüberschreitung

Derrida beschreibt es in einer Vorlesung zur Gastfreundschaft sehr eindrücklich, wenn er vom Hausherrn spricht, der an der Schwelle den Fremden ängstlich erwartet, ihn erblickt, ihm eiligst entgegenrennt:

„Tritt rasch ein‘, rasch, das heißt unverzüglich und ohne zu warten. Das Begehren ist die Erwartung dessen, was nicht erwartet. Der Gast muss sich beeilen. [...] Der Fremde, hier der erwartete Gast, ist nicht nur jemand zu dem man sagt ‚komm‘, sondern auch ‚tritt ein‘, [...] ‚komm herein‘, ‚komm in mich‘, nicht nur zu mir, sondern in mich [...]. Die Schwelle zu überschreiten, bedeutet einzutreten und nicht nur sich zu nähern oder zu kommen.“ (Derrida 2016 [2001], 90)

Die Grenze von Distanz zu Intimität ist überschritten (vgl. Douglas 2017 [1972], 100), so nehmen die Ankömmlinge die Einladung an und stimmen ganz mit Abraham überein (v. 5). Was in den Versen 6–8 folgt, ist eine enorme Steigerung dessen, was zuvor angekündigt wird. *Ein wenig Was-*

<sup>3</sup> Seidl 2017, 390, der eine literarisch-kritische Scheidung für nicht plausibel hält, da keine in sich stimmigen Erzähleinheiten zu trennen sind oder lediglich isolierte Szenen perikopiert werden können, vgl. ebd., 389; ähnlich Römer 2018, 223, nach dem eine Trennung zwischen den Singularpassagen (v. 1a.10–15) und einer späteren Ergänzung im Plural (v. 1b–9) der Sohnesverheißung den Grund, die Gastfreundschaft Abrahams, entziehen würde.

ser, ein Bissen Brot – so bat Abraham die Gäste herein (v. 4.5). Doch was nun aufgetischt wird, übertrifft in Fülle diese Erwartungen, sowohl was die Nahrungsmittel an sich betrifft als auch die Zubereitungsweise.

*Gen 18,6–8*

*Da eilte Abraham ins Zelt ...*

Alle Ressourcen werden aktiviert. Sarah, Abrahams Frau, und der Knecht werden angehalten, ebenso in großer Eile bei der Zubereitung des Gastmahles zu helfen. Die Fülle drückt sich quantitativ aus: drei Sea Mehl sind unverhältnismäßig große Mengen, auch eine Vielzahl an Zutaten wird zusammengestellt – Brot, Butter, Milch und Fleisch.

In der syntagmatischen Betrachtung zeigen sich auch die qualitativen Besonderheiten. Es ist ein feines Mehl, das zu einem *Brotkuchen geknetet* wird. In der Verknüpfung dieser beiden Termini ist die Formulierung besonders. Dieser auf Asche gebackene (Brot-)Kuchen kann zum Sinnbild unerschöpflicher Fülle und Stärkung werden (vgl. 1 Kön 17,13–14; 1 Kön 19,6–8). Gerade die explizite Zubereitungsweise des Knetens findet sich in Situationen, die eine Fürsorge, eine Stärkung geschwächter Personen ausdrücken (vgl. 1 Sam 28,24–25; 2 Sam 13,8; als kultische Verirrung Jer 7,18). Dies sind keine alltäglichen Momente.

## Fürsorge, Opulenz und Genuss

Ebenso erscheint die fleischliche Komponente als extraordinäre Zutat und dies nicht allein aufgrund der generellen Wertschätzung von Fleisch als einem seltenen, da teuren Essen. Es wird ein bestimmtes Fleisch gewählt: ein junges Kalb, das sich durch die Merkmale auszeichnet, zart (*rakh*) und schön (*tôv*) zu sein. *tôv* ist der Begriff, der prominent in Gen 1 zur Beurteilung der göttlichen Schöpfungswerke verwendet wird. Bei Nahrungsmitteln ist es eine Qualitätsbezeichnung, die sie als für den Genuss geeignet markiert. Darüber hinaus ist dieses Fleisch aber auch besonders delikates. Mit *rakh* wird oft auf eine Dimension hingewiesen, die einen zarten, besänftigenden oder sensiblen Aspekt ausdrückt (vgl. Gen 33,13; Hi 40,27; Ez 17,22; Spr 15,1), etwas, das mit Kindlichkeit und Naivität verbunden ist (Gen 29,17; 1 Chron 22,5; 29,1; Spr 4,3). Es beschreibt das verführerisch Zarte, das Buttermilch, noch nicht alt und zäh.

Damit drückt sich sicherlich die Dimension der Opulenz, des Luxuriösen aus (vgl. die Sozialkritik in Am 6,4), denn allein der Verzehr von Fleisch gilt

als Sonderration. Die nähere Beschreibung des Lebensmittels verweist aber eben auch auf die Komponente des Genusses, die dieses Mahl begleiten soll.

### Abraham stellt zusammen, was nicht zusammengehören darf.

Nun, in Vers 8, stellt Abraham zusammen, was (eigentlich) nicht zusammengehören darf. Er stellt gemeinsam Milch und Fleisch auf einen Tisch. Milchiges und Fleischiges zu trennen, ist eine der wichtigsten Kaschrut (sich stützend auf Ex 23,29; Ex 34,26; Dtn 14,21 – *Ein Böcklein sollt du nicht in der Milch seiner Mutter kochen!*), so dass gerade in rabbinischer Auslegung intensiv um diesen Vers gerungen wurde (vgl. Langer 2021, 42; van der Horst 2010, 425–426; Ott 2017, 374–392). Aber der Text selbst sieht keinerlei Anstoß in dieser Zusammenstellung. So ist zu fragen, ob eine Bedeutung nicht andernorts gefunden werden kann.

Ein wesentlicher Aspekt ist, dass mit der Milch das Getränk als komplementärer Part zum Essen gereicht wird. Wir befinden uns in der Hitze des Tages – funktional mag es den Durst stillen. Doch viel mehr drückt sich in der Zusammenstellung von Essen und Trinken der festliche Charakter aus, Essen und Trinken bilden gemeinsam den Ausdruck für eine zufriedene Lebenshaltung (vgl. Hld 5,1; 1 Kön 4,20; Koh 2,24; Koh 5,17), für Festlichkeit (vgl. Gen 40,20; 1 Sam 30,16; Hi 1,4). Dieser Bedeutung hätte auch Wasser genüge getan. Doch mit der Milch wird eine ungewohnte Zusammenstellung beschrieben. Als fettes, reiches Nahrungsmittel zeugt sie von Reichtum und Überschwang (vgl. Hi 21,24; Dtn 32,14). Sie hat in ihrer Konsistenz eine umschließende, beruhigende Wirkung (vgl. Ri 3,22; Ps 17,10). Letztlich wird sie zum Heilstopos schlechthin, in der Beschreibung des verheißenen Landes, in dem Milch und Honig fließen (vgl. Ex 3,17; Lev 20,24; Num 14,8). Als Muttermilch, als Getränk der noch nicht Entwöhnten, wird sie zum Sinnbild der Unschuld. Motivisch wird so der Konnex zur Verheißung des Kindes hergestellt. Barthes beschreibt diese Symbolik (einer Morphologie) der Milch, im Gegensatz zum Blutigen (wie es Wein oder eben auch Fleisch symbolisiert), wie folgt:

*„ihre cremige und also lindernde Beschaffenheit [...], die Milch ist kosmetisch, sie bindet, bedeckt, stellt wieder her. Außerdem ist ihre Reinheit in Verbindung mit der kindlichen Unschuld, ein Zeichen von Kraft, Zeichen einer unverzerrten, ungehemmten, vielmehr ruhigen, makellosen, durchsichtigen Kraft in voller Harmonie mit der Wirklichkeit.“* (Barthes 2012, 98)

Im letzten Teil in Vers 8 zeigt sich diese ruhige Harmonie: *Abraham wartete ihnen auf unter dem Baum und sie aßen*. In Vers 2 standen die drei Männer vor Abraham. Mit dem Verb *nsb, stehen bleiben*, geht es um den Augenblick, in dem eine Person dasteht, und nicht selten wird durch dieses Moment eine spannungsvolle Erwartung ausgedrückt (vgl. Gen 24,13.43; Ri 18,16; Am 9,1; Spr 8,2). Doch für Abraham formuliert der Text mit dem Verb *'amad* eine besondere Sinndimension des Stehens. Als Antonym zu Verben der Bewegung ist *'amad, ruhig stehen, sich hinstellen*, der Endpunkt der Aktivität, es ist die Situation des Stillstehens, in der sich etwas einstellen kann, in der ein Ereignis eintreten kann, und trägt die Nuance der Beständigkeit (vgl. Ps 33,9; 2 Sam 21,18; Spr 12,7). Es sind herausragende Momente, wenn jemand neben sitzenden Personen steht (vgl. 1 Kön 22,19; Ex 18,13; Jer 36,21; Ez 1,21.24). Abraham erfüllt im besten Sinne seine Stellung, seinen Posten als Gastgeber (vgl. Hab 2,1; Ps 134,1). Hier wird szenisch das vor Augen gestellt, was mit der Mahlzeit als Ausdruck der Beziehung vielerorts beschrieben wird: das gemeinsame Essen als Zeichen der Gemeinschaft, das Verteilen von Essen als Stiftung von Beziehung (vgl. Gen 26,30; 1 Kön 1,25; 2 Kön 6,22–23; 1 Chr 12,40; ex negativo Gen 25,34; 2 Sam 11,13).

### Ein Moment des Stillstands, in dem sich etwas einstellen kann

In der Folge der Erzählung wird Abraham und Sarah der sehr lang ersehnte Nachkomme verheißen. Damit werden paradigmatisch Nahrung und Fortpflanzung verbunden. So spielen die menschlichen Triebe – der Sexual- und der Nahrungstrieb – zusammen, eine Verbindung, die sich nicht selten metaphorisch niederschlägt (auch mythologisch – die Erzählung vom sogenannten Sündenfall sei hier nur erwähnt, vgl. Neumann 2008, 171–172). In Gen 18 ereignet sich die Vergemeinschaftung als Einverleibung im besten Sinne. Das gesellige, gemeinschaftliche Mahl eröffnet symbolisch den Raum für den Einbruch des Heiligen bzw. für die Begegnung mit diesem. In der Erfahrung der Differenz, dargestellt im Gegenüber von Eigenem und Fremdem, in der Semantik der Übergänge, wird die reine Ernährung mit Geschmack, mit Bedeutung versehen, wird die funktionale Sexualität zur Verheißung verwandelt. Diese Einverleibung gründet sich in der Tischgemeinschaft als extraordinärem Ereignis über jegliche soziale Normen hinaus.

Wie anders dagegen wird in Gen 19 erzählt.

### Gen 19,1

*Und die zwei Boten kamen am Abend nach Sodom, als Lot gerade im Tor von Sodom saß ...*

Bereits einleitend stellt sich eine gänzlich andere Atmosphäre ein, denn das Ereignis findet am Abend statt. Der Abend ist die Zeit, in der es nicht mehr strahlend hell und noch nicht finster ist. Es sind jene Stunden, in denen sich meist schicksalhafte Szenen einstellen (vgl. z. B. Gen 29,23; Gen 30,16; Zef 2,7). Es die Zeit der Dämmerung, weder hell noch dunkel, jener Transit zur Nacht, innerhalb dessen sich drohende Ereignisse ankündigen (vgl. Spr 7,9; Ri 19,16).

Auch der Ort ist ein anderer. Lot sitzt in den *Toren der Stadt*, eine Formulierung, die auf den öffentlichen, politischen Ort einer Stadt hinweist (vgl. Römer 2018, 223). Es ist der Ort der Versammlung und Gerichtsbarkeit, der Ort der öffentlichen Versorgung für Bedürftige und des Handels (vgl. z. B. Ex 32,26; Rut 4,11; Am 5,12.15; 2 Reg 7,1; 2 Sam 23,15–16), es ist jener Ort, der die Grenze der Stadt markiert (vgl. Morschauser 2003, 465).

## Die Begegnung zweier Fremder in der Fremde

Die Begegnung findet weniger in der Spannung von Innen und Außen statt, sondern stärker in der grenzziehenden Spannung von Heim und Fremde. Gen 19 schafft die Situation der Öffentlichkeit, indem sich zwei Fremde in der Fremde begegnen (vgl. Gen 19,9, wenn Lot als Fremder vor Ort gilt; vgl. Hobbs 2001, 19–24; Southwood 2018, 478).

Die Reisenden kommen von fern, sie werden gebeten, erst *abzuweichen hin zu Lots Haus*. Zwar finden sich ähnlich zu Abraham jene (Sprech-)Akte, die von Gastlichkeit zeugen, doch die Gestaltung der Begegnungsszene ist vergleichsweise nüchtern: *Lot sieht die Ankömmlinge*, diese Wahrnehmung ist in Gen 19,1 allein mit einem Verb beschrieben, wohingegen bei Abraham in dreifacher Reihung das Moment des Erblickens weitaus ausführlicher gestaltet ist (vgl. Gen 18,2). Zwar führt auch Lot die Proskynese aus, doch geht er den Ankömmlingen nur entgegen, während Abraham noch eilig rannte. Auch Lot handelt nach dem Gebot der Gastlichkeit und bittet zur Einkehr, doch formuliert er weder mittels der Demutsformel diese Einladung, noch bietet er Brot und Wasser an. *Sie mögen einkehren, sich niederlegen, die Füße waschen und wieder weiterziehen*. Die Aufforderung einzukehren formuliert Gen 19,2 anders als in Gen 18,3 mit dem Terminus *sur*. Darunter ist das konkrete Abweichen vom Weg zu verstehen (vgl. z. B. 1 Sam 16,2; Rut 4,18).

Übertragen wird der Weg auch im Sinne von Lebenswandel verstanden und weitet die Bedeutung auf ein moralisches oder religiös-kultisches Abwenden vom Bösen, vom rechten Weg, vom Gesetz (vgl. Dtn 11,16; Jos 1,7; 1 Kön 15,5; 2 Kön 3,3; Jer 10,2; Ps 119,10; Ijob 34,27). Wenn Gen 18 Assoziationen des Übergangs, der Entwicklung weckt, gilt hier die Einkehr als Abtrünnigkeit, als Abfall. Keine Statusveränderung, ein Statusverlust droht (vgl. Schwertner 1979, 149).

### Keine Statusveränderung, ein Statusverlust droht.

Auch die Einladung zur Übernachtung birgt andere Konnotationen und vermittelt ein distanzierteres Verhältnis zwischen Gastgeber und Gästen. Abraham bat die Gäste, sich auszuruhen, sich anzulehnen, sich zu stützen, wodurch eine Situation der Vertrautheit, der Solidität angesprochen ist (vgl. Gen 18,4 mit 2 Sam 1,6; 2 Kön 5,18; Jes 10,20; Ri 16,26). Doch Gen 19,2 formuliert allein mit *lin*, einem Verb, das explizit *niederlegen, über Nacht bleiben* bedeutet (vgl. Ri 19,6; Rut 3,13).

So mag es nicht verwundern – gerade wenn die äußerst höfliche Redeweise Abrahams noch im Ohr klingt –, dass die Angesprochenen zunächst mit einem forschen Nein antworten. Man könnte hier einen Habitus bestimmter Höflichkeitsformen vermuten, nach dem eine Einladung nicht sofort beim ersten Mal angenommen wird. Doch das harsche Nein der Eingeladenen und Lots nochmaliges Insistieren lassen diese Szene der Einkehr in einem trüberen Licht erscheinen. *Er bedrängte sie (pasar)* – ein Begriff, der durchaus eine gewaltvolle Note trägt (vgl. im Kontext mit Widerstreben, besonders aufwendiger Überredungskunst Ri 1,7; 1 Sam 15,23; ein Drängen bis zur Schamgrenze, 2 Kön 2,17). Dieser Beigeschmack begleitet auch die sich anschließende Bewirtung. Was in Gen 18 in aller Opulenz geschildert wurde, macht hier nur einen Halbvers aus: *und er bereitete ihnen ein Mahl und backte ungesäuerte Brote und sie aßen* (Gen 19,3b).

Es wird zwar von einem *mistæh* gesprochen, einem Festmahl, das zu besonderen Anlässen aufgetischt wird (vgl. z. B. Gen 21,8; 29,22; Hi 1,4; Ri 14,10). Solch ein Bankett misst den alkoholischen Getränken ein gewisses Gewicht bei (vgl. Römer 2018, 223), doch die zeichenhafte Ausgestaltung des Mahles verbleibt in einer stilisierten Form. Es wird nicht geknetet und Kuchen hergestellt, gebracht und dargereicht. Lots Zubereitung ist standardisiert, *er macht* (*‘asah*) *und backt* (*‘apah*), zwei sehr gebräuchliche Termini. Auch die aufgetischte Speise ist auf eine Sorte beschränkt, das ungesäuerte Brot (*mazzot*), das ohne längere Vorbereitung schnell herzustellen ist (vgl. z. B.

Ex 12,39; eine im Kult gebräuchliche Speise, vgl. Römer 2015, 136–137). Es ist sicherlich ein essenzielles Lebensmittel, doch in dieser kargen Beschreibung geht es weniger um die singulären Elemente des gedeckten Tisches. Das Brot steht hier metonymisch für die Versorgung der Reisenden als solche, es ist das typisierte Element einer Mahlzeit an sich.

Lot erfüllt das absolute Gebot der Gastfreundschaft, eine Grundversorgung zu ermöglichen (vgl. z. B. Dtn 23,5; 2 Kön 6,22; Spr 25,21; vgl. Seidl 2017, 385). Gerade im Vergleich zu Abraham wird deutlich, wie Lot innerhalb des institutionell Gebotenen der Sitte der Gastfreundschaft bleibt. Dieser Charakter einer eher technischen Pflichterfüllung bestätigt sich im weiteren Verlauf des Geschehens. Wo Abraham bei den Gästen dabeistand, wird dies für Lot nicht formuliert. Vielmehr noch, nach dem Akt des Essens wollen sich die Gäste sofort hinlegen (v. 4 mit *sakab*, sich niederlegen, um zu schlafen). Keine Unterhaltung, keine gemeinsame Zeit über die Nahrungsaufnahme hinaus wird geschildert. Diese fehlende Sozialität beim Mahl selbst zeigt nochmals die ganz andere Atmosphäre, die Gen 19 hervorruft und die in diesem unheilvolleren Duktus jenes verkehrte Ereignis vorbereitet, das in der Folge erzählt wird.

### In der Begegnungs- und der Bewirtungsszene deutet sich bereits Unheil an.

Lot und seine Gäste werden durch die Einwohner der Stadt umzingelt. Vers 5 formuliert das Skandalon: *Die Männer Sodoms riefen nach Lot [...]: Wo sind die Männer, die heute Abend zu dir gekommen sind? Gib sie uns heraus, dass wir sie erkennen!* In der Absicht, die beherbergten Männer zu erkennen, sie zu bedrängen, gar zu vergewaltigen,<sup>4</sup> dringen die Leute des Ortes ein. Es bleibt offen, wie explizit die sexuelle Komponente dieser Bedrängnis ist (vgl. Römer 2015, 137–138; Doyle 2004, 435–438), doch eindeutig ist die bedrohlich-gewaltvolle Dimension dieser Szene. Das sich in der Begegnungs- und der Bewirtungsszene andeutende Unheil findet mit der Bedrohung von außen seinen Höhepunkt. Die Männer von Sodom wollen mit Gewalt eindringen (v. 9 *pasar*, wie in v. 3) und die Türe zu Lots Haus aufbrechen.

Mit dem Einbrechen dieser Tür wäre die letzte noch schützende Grenze aufgebrochen, die unter dem Dach des Gastgebers Sicherheit bietet. Solch eine sichernde Tür gab es bei Abraham nicht, aber für Lot wird zwischen dem Eingang und der buchstäblichen Tür (*dælæt*) unterschieden (v. 6.9.10.11; vgl. Doyle 2004, 441). Als Lot den Bedrängern am Eingang entgegentritt,

<sup>4</sup> Die Deutung von *erkennen* (*jd'*) für sexuellen Verkehr ist eine gebräuchliche Wendung in der Hebräischen Bibel (prominent Gen 4,1). Im Kontext von Gen 19 wird in dieser Deutung das Phänomen der sexuellen Gastfreundschaft virulent und im Vergleich mit Ri 19 nochmals augenscheinlicher, vgl. exemplarisch Gur-Klein 2013; Southwood 2018; Römer 2015, 139; generell ist in Gen 19 insgesamt der Diskurs um konfligierende gesellschaftliche Normen zu beobachten, zwischen einem Gebot der Hospitalität, Sorge um Nachkommenschaft und Inzest-tabu, vgl. Römer 2018, 225; Römer 2015, 143.

*verschließt er diese Tür hinter sich* (v. 6), bringt sich selbst in Gefahr, um seine Gäste zu schützen. Unter anderem diese Handlung ist es, die in der Rezeption auch Lot als Vorbild in der Gastfreundschaft – um jeden Preis – gelten lässt und im weiteren Kontext einen zentralen Skopus der Erzähllogik bildet: der positiv gezeichnete Lot gegenüber den negativ dargestellten Einwohnern Sodoms (vgl. zur Diskussion z. B. Morschauser 2003, 474–479; Kassa 2019, 93–96). Im Fokus auf die Gestaltung des Verhältnisses von Lot zu seinen Gästen wird, wie schon eingangs mit dem *Tor der Stadt*, an dieser Stelle durch die *Tür* ein Zeichen eingetragen, das eine Grenze zieht. Diese Grenze zieht Lot zwischen sich und den Gästen – zum Schutze, aber dennoch. Symbolisch trennt die *Türe* das Eigene von dem Fremden und erzählt von einer verkehrten Ordnung im Empfang des Gastes.

### Eine verkehrte Ordnung, eine gebrochene Begegnung, eine pervertierte Form der Vergemeinschaftung

Der Erzählausgang macht diese gebrochene Begegnung nochmals kenntlich. Als Abraham seine Gäste am nächsten Morgen verabschiedete, *ging er mit ihnen, um ihnen das Geleit zu geben* (Gen 18,16). Lot muss fliehen, eine Flucht, die seine letzte Rettung bedeutet, aber von viel Verderben begleitet ist (Gen 19,15–26).

Die Mahlzeit wird in Gen 19 verzweckt dargestellt. Sie wird als Situation zwischen Personen hergestellt, die einander als gleichartig wahrnehmen – Lot und seine Gäste sind Fremde. Ihr Zusammenschluss dient dem Schutz gegenüber den Anderen. Das gemeinsame Mahl geht nicht über die soziale Mindestnorm hinaus. Eva Barlösius beschreibt solche Mahltypen als eine horizontale oder interne Vergemeinschaftung, die u. a. die Aufgabe hat, soziale Grenzen zu ziehen (vgl. Barlösius 2016 [1999], 214–215). Wie sich in Gen 19 eine pervertierte Form solch einer Vergemeinschaftung ausdrückt, ist in der Brutalität der Szene deutlich. Zeichenhaft zeigte sich bereits die bloße Typisierung des Mahles als unfähig, eine Vergemeinschaftung als wahrhaftige Einverleibung zu erfahren. Im Gegenteil: Das Mahl ist inszeniert, die Einverleibung wird als zerstörerisch und gewaltvoll erfahren. So droht sich in der symbolischen Vermittlung der Mahlzeit als zweckorientiert und nicht gemeinschaftlich jene gewaltvolle Einverleibung des Unheils von Sodom an.

### 3 Die Zutaten für eine leibliche Tischgemeinschaft

Beide Male geht es um Gastfreundschaft gegenüber Ankömmlingen, deren Bewirtung und den Einbruch eines (un)heilvollen Ereignisses. Phänomenologisch lässt sich kein unerschütterliches Regelwerk erfassen, das eine Mahlszene bedingungslos zur heilvollen Tischgemeinschaft werden lässt. Biblisch-theologisch ist mit diesen beiden Erzählungen im Vergleich eine Deutung versprachlicht, welche Zutaten zumindest bedacht sein können, um im gemeinschaftlichen Mahl einen zwischenleiblichen Raum zu schaffen, der den Einbruch des Heiligen ermöglicht: Unvorhersehbarkeit, Freigiebigkeit und Anerkennung.

#### Unvorhersehbarkeit, Freigiebigkeit und Anerkennung

Das Moment der *Unvorhersehbarkeit* wird im Thema der Sexualität veranschaulicht. Gen 18 beschreibt die Heilsansage einer ersehnten Geburt, Gen 19 schildert das Unheil sexueller Bedrängnis. Der Konnex zwischen Sexualität und Essen mag im Motiv der Selbsterhaltung gegründet sein (vgl. Waldenfels 2008, 46.49–50) und verdichtet sich in der Symbolik der Einverleibung. Die funktionalisierte Mahlzeit in Gen 19 reduziert die leibliche Erfahrung zum körperlichen Geschehen. Das genussvolle Schlemmen in Gen 18 bereitet den Boden für die Erfahrung der Fertilität. Dabei korrespondieren der unvorhersehbare Besuch dreier Männer und die Spontaneität der Bewirtung mit der Kindsverheißung, die angesichts des Alters der Eltern kaum mehr zu erwarten war.

Essen und Trinken als Gaben zu reichen, ist Kern der Gastfreundschaft. Nach Derrida zeichnet sich ihr Wesen dadurch aus, in *Freigiebigkeit* und nicht aus Pflicht zu geschehen. Gen 19 vermittelt die Gastfreundschaft als eine ökonomisch-distributive Ordnung. In der Pflichterfüllung, in der Hoffnung auf ein daraus resultierendes Wohlergehen wird die Gastfreundschaft geschenkt. Hier drückt sich eine Theologie der distributiven Gabe aus, theologisch ganz fassbar in dem Gottesbild in Gen 19,29, das die Gerechten rettet – Lot in Gedenken an Abraham – und die Frevler vernichtet. In Gen 18 dagegen zeigt die üppige Schilderung von Vor- und Zubereitung, Darreichung und Verzehr des Essens, wie über jede Norm hinaus empfangen und bewirtet wird:

„In deutlichem Kontrast zur ökonomisch-gastronomischen ‚Gleichung‘ von Buchung und Dienstleistung kommt Gastfreundschaft der Charakter

*der Unentgeltlichkeit, Nichterwartbarkeit, ja Irritation zu.“ (Gmainer-Pranzl 2017, 369)*

Abraham agiert über das Gebotene hinaus, enorm ist sein Handeln als Empfangender, und es übersteigt alles Übliche und Vertraute. Derrida beschreibt diese Spannung zwischen der Pflicht zur Gabe und der Freigiebigkeit wie folgt:

*„Denn wenn ich Gastfreundschaft aus Pflicht übe [... ist diese] keine absolute Gastfreundschaft mehr, wird sie nicht mehr jenseits von Pflicht und Ökonomie freundlich, freiwillig und unentgeltlich gewährt, wird sie nicht mehr dem Anderen geschenkt, ist sie keine Gastfreundschaft mehr, die für die Singularität des Ankömmlings, des unerwarteten Besuchers erfunden wurde.“ (Derrida 2016 [2001], 64)*

Im Moment, in dem der Einlass des Fremden über zirkuläre und somit institutionelle Ordnungen hinausgeht, wird der Ankömmling in seiner Singularität wahrgenommen und anerkannt. Er ist nicht *ein jeder*, sondern genau *dieser!*

Gen 19 macht diese Fremdheit zum gemeinsamen Status von Gastgeber und Gast, was im abstrakten Prinzip der Zugehörigkeit eine Sicherheit vermitteln soll, die sich aber als Einfallstor der Gefahr offenbart und damit jede Idee einer Hospitalität zur Karikatur werden lässt (vgl. Kassa 2019, 94). In der räumlichen Symbolik bleibt die Grenze bestehen, die Schwelle wird nicht überschritten. Gen 18 zeigt diese Fremdheit als Differenz, als die Begegnung mit dem ganz Anderen, der impulsiv mit Furcht begegnet werden könnte, die sich aber als heilvolle Erfahrung manifestiert. In aufmerksamer Wahrnehmung des Gegenübers, der außergewöhnlichen Fürsorge genau um dieses Gegenüber, wird der Gast in seiner Singularität ernst genommen, und so stellt sich eine leibliche Tischgemeinschaft ein. Wenn sich im gemeinsamen Essen dieses Geschehen ereignet, wird die Mahlzeit zur symbolischen Ordnung. Es lässt sich das Phänomen der wechselseitigen *Anerkennung* erkennen, das mit Transformationsprozessen der Protagonist:innen einhergeht.

*„Nur ein Essen und Trinken, das in sich selbst mehr ist als bloßes Essen und Trinken, hat teil an der Ordnung der Dinge, an der Bildung des Selbst und an der Herkunft des Selbst aus dem Anderen.“ (Waldenfels 2008, 50)*

## Literatur

Barlösius, Eva (2016) [1999], *Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 3. Aufl.

Barthes, Roland (1967), *Systeme de la mode*, Paris: Seuil.

Barthes, Roland (2012), *Mythen des Alltags*. Aus dem Französischen von Horst Brühmann, Berlin: Suhrkamp.

Bühler, Pierre (2003), „Für Spys und Trank ...“: biblisch-christlicher Umgang mit Essen und Trinken, in: Escher, Felix / Buddeberg, Claus (Hg.), *Essen und Trinken zwischen Ernährung, Kult und Kultur*, Zürich: vdf Hochschulverlag (Reihe Zürcher Hochschulforum 34), 197–216.

Derrida, Jacques (2016) [2001], *Von der Gastfreundschaft*. Mit einer „Einladung“ von Anne Dufourmantelle. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek, Wien: Passagen, 4. Aufl.

Douglas, Mary (2017) [1972], *Das Entziffern der Mahlzeit*, in: Kashiwagi-Wetzel, Kikuko / Meyer, Anne-Rose (Hg.), *Theorien des Essens*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 91–122.

Doyle, Brian (2004), ‚Knock, Knock, Knockin‘ on Sodom’s Door‘: The Function of dae-laed/paetah in Genes 18–19, *Journal for the Study of the Old Testament* 28, 4, 431–448.

Geiger, Michaela (2009), *Erinnerungen an das Schlaraffenland*. Dtn 8 als Theologie des Essens, in: dies. / Maier, Christl M. / Schmidt, Uta (Hg.), *Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 15–32.

Gmainer-Pranzl, Franz (2017), *Atopie als christliche Lebensform. Eine kleine Phänomenologie der Gastfreundschaft, Erbe und Auftrag* 93, 4, 367–377.

Gur-Klein, Thalia (2013), *Sexual Hospitality in the Hebrew Bible: Patronymic, Metronymic, Legitimate and Illegitimate Relations*, London: Equinox.

Hobbs, Raymond T. (2001), *Hospitality in the First Testament and the “teleological fallacy”*, *Journal for the Study of the Old Testament* 95, 3–30.

Kassa, Friday S. (2019), *Who is my Brother? An Ironic Reading of Genesis 19.1–11*, *Old Testament Essays* 32, 1, 84–100.

Köckert, Matthias (2017), *Abraham. Ahnvater – Vorbild – Kultstifter*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt (Biblische Gestalten 31).

Langer, Gerhard (2021), *Essen und Trinken als Ausdruck von Identität und Diversität im (rabbinischen) Judentum*, *LIMINA – Grazer Theologische Perspektiven* 4, 2, 34–64. DOI: 10.25364/17.4:2021.2.3.

Morschauser, Scott (2003), ‚Hospitality‘, Hostiles and Hostages: On the Legal Background to Genesis 19.1–9, *Journal for the Study of the Old Testament* 27, 4, 461–485.

Neumann, Gerhard (2008), *Louis Malle / Jean-Claude Carrière: Milou en mai – Nahrungskette und narrative Struktur*, in: Därmann, Iris / Lemke, Harald (Hg.), *Die Tischgesellschaft. Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen*, Bielefeld: Transcript, 171–199.

Ott, Christine (2017), *Identität geht durch den Magen. Mythen der Esskultur*, Frankfurt a. M.: Fischer.

Römer, Thomas (2015), Lot, l'hospitalité et l'inceste, in: Durand, Jean-Marie / Guichard, Michaël / ders. (Hg.), *Tabou et transgressions: Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 11–12 avril 2012*, Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (OBO 274), 135–144.

Römer, Thomas (2018), Die politische Funktion der vorpriesterlichen Abrahamtexte, in: Brett, Mark G. / Wöhrle, Jakob unter Mitarbeit von Friederike Neumann (Hg.), *The Politics of the Ancestors. Exegetical and Historical Perspectives on Genesis 12–36*, Tübingen: Mohr Siebeck (FAT 124), 212–232.

Schwertner, Siegfried (1979), Art. sur, abweichen, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (ThAT) II*, 2. Aufl., 148–150.

Seidl, Theodor (2017), Gastfreundschaft in der Bibel. Der Befund des Alten und Neuen Testaments, *Erbe und Auftrag* 93, 4, 378–397.

Sharon, Diane M. (2002), *Patterns of Destiny. Narrative Structures of Foundation and Doom in the Hebrew Bible*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns.

Southwood, Katherine (2018), “This Man Has Come into My House”: Hospitality in Genesis 19; 34; and Judges 19, *Biblical Interpretation* 26, 4–5, 469–484.

Staubli, Thomas (2016), Art. Zelt, wiblex (Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet), <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35310/> [05.10.2021].

van der Horst, Pieter W. (2010), At Abraham's Table. Early Jewish Interpretations of Genesis 18:8, *Hen* 32, 2, 420–427.

Waldenfels, Bernhard (2008), Fremdspeise: Zur Phänomenologie von Essen und Trinken, in: Därmann, Iris / Lemke, Harald (Hg.), *Die Tischgesellschaft. Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen*, Bielefeld: Transcript, 43–59.

Friederike Ruth Winkler

# Aspekte des Essens aus jüdischer Sicht

DEUTSCH

ABSTRACT 

Der Artikel behandelt Regeln und Werte des Judentums in Bezug auf menschliche Nahrung sowie auf die Einstellungen, die der Mensch zum Essen und zu Nahrungsmitteln haben soll. Neben den religionsgesetzlichen Aspekten der koscheren Küche werden auch Fragen der Einstellung zu Genuss und Enthaltbarkeit behandelt sowie die Notwendigkeit, Nahrung für Ärmere bereitzustellen und künftigen Generationen die Erde so zu hinterlassen, dass auch sie Landwirtschaft betreiben und Nahrung erwirtschaften können.

ENGLISH

### *A Jewish perspective on aspects of food*

*This article addresses Jewish rules and values in relation to human nourishment as well as how people should relate to eating and food. Alongside aspects of religious law that govern kosher food, questions will be raised investigating attitudes towards indulgence and abstinence, the imperative of providing food for the poor, and the necessity of ensuring that the Earth remains agriculturally viable to provide food for future generations.*

| BIOGRAPHY

Dr.<sup>in</sup> [Friederike Ruth Winkler](#) ist Religionspädagogin für Jüdische Religion, Judaistin und Politikwissenschaftlerin und lehrt an der KPH Wien/Krems sowie an einem jüdischen Lehrhaus in Wien. Sie verfügt über mehr als zwei Jahrzehnte Erfahrung im jüdischen Religionsunterricht sowohl für Kinder als auch für Erwachsene und ist regelmäßig im interreligiösen Dialog aktiv. Zu ihren aktuellen Forschungsschwerpunkten zählen rabbinische Midraschim und politische Philosophie des Judentums.

E-Mail: [office\(at\)ruthwinkler.at](mailto:office@ruthwinkler.at)

| KEY WORDS

Kaschrut / Jüdische Speisevorschriften; Philosophie des Essens; Torah und Nachhaltigkeit

Das Judentum ist bekannt für seine Speisevorschriften, und tatsächlich haben diese unter praktizierenden Jüdinnen und Juden einen hohen Stellenwert. Die koschere<sup>1</sup> Küche – also eine Küche, in der die jüdischen Speisevorschriften eingehalten werden – zählt gemeinsam mit dem Schabbat zu den Merkmalen eines praktizierenden religiösen jüdischen Lebens.

## Die Tauglichkeit des Essens

<sup>1</sup> Das hebräische Wort *kasher* (כָּשֵׁר) bedeutet „tauglich“. Der Begriff kann auch im Zusammenhang mit anderen Geboten des Judentums verwendet werden, wenn etwas tauglich ist, um damit ein bestimmtes Gebot zu erfüllen. Im Jiddischen / Deutschen / Englischen hat sich die Aussprache *kosher* (mit Betonung auf der ersten Silbe) etabliert.

<sup>2</sup> Halachische Fragen betreffend pflanzliche Produkte entstehen insbesondere bei Produkten, die innerhalb der Grenzen des (biblischen) Landes Israel angebaut werden, da es einige landwirtschaftliche Gebote gibt, die nur im Land Israel gelten. Werden diese Gebote nicht beachtet, kann sich dies auf die Tauglichkeit der daraus produzierten Speisen auswirken. Ein bekanntes Beispiel für landwirtschaftliche Gebote im Land Israel ist das *Schmitta*-Jahr, in dem das Land von etlichen landwirtschaftlichen Tätigkeiten zu ruhen hat. Ein solches *Schmitta*-Jahr fand aktuell im Jahr 5782 (2021/22) statt.

<sup>3</sup> Je nach staatlicher Rechtslage sind bei Fruchtsäften und Wein Verarbeitungsmittel zur Klärung des Saftes („Schönungsmittel“) aus tierischen Substanzen möglich. EU-Rechtsnormen setzen den erlaubten Schönungsmitteln bei Wein bereits enge Grenzen, doch koschere Weine, die weltweit exportiert werden, werben manchmal damit, dass sie auch vegan sind.

Wer sowohl die Schabbat-Ruhe einhält, als auch einen koscheren Haushalt führt, gilt in einer jüdischen Gemeinde als „religiös“ (im Englischen zutreffender mit „*observant*“ wiedergegeben), und man wird erwarten, dass diese Person auch die anderen Gebote des Judentums einigermaßen beachtet.

Dieser Beitrag versucht, die im Judentum geforderte Tauglichkeit des Essens von verschiedenen Seiten her zu beleuchten. Neben den Speisevorschriften im engeren Sinn – also welche Produkte grundsätzlich erlaubt sind und was bei der Zubereitung zu beachten ist – ist auch zu fragen, welche Einstellung wir aus jüdischer Sicht zum Essen haben sollen. Vielleicht ist nicht nur relevant, *was* man isst, sondern auch *wie* man es isst? Oder sogar *wann* man isst?

### 1 Speisevorschriften für ein praktizierendes jüdisches Leben

#### 1.1 Was darf auf den Teller?

Bekanntlich sind im Judentum manche Nahrungsmittel von vorne herein nicht erlaubt. Dies gilt insbesondere für gewisse Tiere, während es bei pflanzlichen Produkten nur wenige *halachische* (religionsgesetzliche) Fragen gibt.<sup>2</sup> Eine Besonderheit stellt der Wein oder Traubensaft dar. Aufgrund der hohen liturgischen Bedeutung, welche Wein sowohl in jüdischen als auch in nicht-jüdischen Zeremonien hatte und hat, werden Wein und Traubensaft, zusätzlich zur geforderten Tauglichkeit der Verarbeitungsmittel,<sup>3</sup> nur von observanten jüdischen Personen ausgepresst und verarbeitet. Die Frage der eigentlichen Inhaltsstoffe stellt sich insbesondere bei tierischen Produkten.

Die Regeln, woran wir die koscheren oder unkoscheren Tiere erkennen, sind je nach Gattung unterschiedlich. Während im Wasser lebende Tiere dann als tauglich gelten, wenn sie sowohl Flossen als auch Schuppen auf-

weisen (was für die meisten, aber nicht alle Fische gilt und Meeresfrüchte wie Muscheln oder Shrimps ausschließt), bringt die Torah für Geflügel eine Liste der verbotenen Vögel (vgl. 3 Mos 11:13–23 und 5 Mos 14:12–20). Bei Säugetieren haben wir wiederum eine einfache Regel zur Verfügung: Koscher sind jene Tiere, die sowohl Paarhufer als auch Wiederkäuer sind. Bei Säugetieren und Geflügel reicht es aber noch nicht, Fleisch eines an sich koscheren Tieres (z. B. eines Rindes) zu haben, es kommt auch darauf an, wie das Tier geschlachtet wurde. Der Fachausdruck für koschere Schlachtung lautet „schächten“, und rund um das Schächten sind im Lauf der europäischen Geschichte nicht nur so manche Missverständnisse entstanden, sondern leider wurden Missverständnisse auch zum Zweck anti-jüdischer und / oder antimuslimischer Propaganda geschürt. Es sei daher kurz erläutert, was beim Schächten nach jüdischen Regeln geschieht.

### 1.2 Exkurs: Was geschieht beim Schächten?

Der wesentliche Akt des Schächtens besteht darin, dem Tier mit einem einzigen schnellen Schnitt die Weichteile des Halses durchzutrennen, was bewirkt, dass das Tier sehr schnell sehr viel Blut verliert und Blutdruck und Gehirndruck sehr schnell absinken. Insbesondere wird damit die Blutzufuhr zum Kopf unterbrochen; nach dem Schächtschnitt kann kein Blut mehr das Gehirn erreichen (vgl. Levinger 2001, 12–13). Die korrekte Ausführung des Vorgangs in seinen Details benötigt eine umfassende Ausbildung und ein ausführliches Studium eines gesamten Traktats des Talmuds (Traktat *Chullin*) sowie zahlreicher religionsgesetzlicher Werke. Selbstverständlich ist nur gut ausgebildetes geübtes Personal zum Schächten zuzulassen. Das aktuelle österreichische Tierschutzgesetz schreibt vor, dass „rituelle Schlachtungen“ nur von Personen vorgenommen werden dürfen, „die über die dazu notwendigen Kenntnisse und Fähigkeiten verfügen“ (Tierschutzgesetz § 32 [5] 1), doch bereits lange bevor sich europäische Rechtsstandards der Frage annahmen, galt im Judentum der Standard, dass man für das Schächten eine besonders gute Ausbildung benötigt. So beschreibt Maimonides im 12. Jahrhundert in seinem halachischen Werk *Mishneh Torah*, dass auch jemand, der / die die Regeln des Schächtens kennt, zunächst nur unter Aufsicht eines erfahrenen Gelehrten schächten solle, bis er / sie durch Erfahrung zu einem Experten / einer Expertin wurde (vgl. *Mishneh Torah, Hilchot Shechitah* 4, 3–4).<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Maimonides merkt an dieser Stelle auch an, dass auch Frauen schächten dürfen, was heute ungewohnt wäre.

Rabbiner Israel Meir Levinger, langjähriger Rabbiner in Basel und als Doktor der Veterinärmedizin ein führender Experte für Fragen des Schächtens, beschrieb den Schächtvorgang im Detail wie folgt:

*„Der eigentliche Vorgang des Schächtens besteht in einem einzigen schnellen ununterbrochenen Schnitt durch alle Weichteile des Halses. Dazu wird ein genügend langes und scharfes Messer benötigt. Die Klinge dieses Messers muss schärfer sein als jedes chirurgische Instrument, mit einer perfekten Schnittkante, absolut schartenfrei. Schärfe und Glätte der Klinge müssen vor und nach jeder Schlachtung kontrolliert werden. Die einzige leichte Bewegung des Messers dauert einen Bruchteil einer Sekunde und kann selbst praktisch keinen Schmerz verursachen. Der Schnitt hat unmittelbar nach Abschluss der Vorbereitungen des Tieres zum Schächten zu erfolgen. Dabei werden alle Weichteile des Halses, bis zur Wirbelsäule, inklusive Trachea, Oesophagus, beide Vagal-Nerven, beide Karotisarterien und beide Jugularvenen durchtrennt. Dadurch wird die Hauptblutzufuhr zum Kopf unterbrochen.“ (Levinger 2001, 7)*

Es liegt auf der Hand, dass die Vorbereitungen zum Schächtvorgang unterschiedlich komplex ausfallen, je nachdem welches Tier geschlachtet wird. Bei einem Huhn ist die Aufgabe eine andere als bei einem großen Rind.

## Fragen des Tierschutzes

Fragen des Tierschutzes sind nicht vom Schächtschnitt bei der Schlachtung im engeren Sinn abhängig, sondern von Vorgängen, die vor dem Schlachten geschehen. Wie wurde das Tier gehalten, wie wurde es transportiert, was geschieht im Schlachthof? Das Judentum gestattet zwar eindeutig den Konsum von Fleisch, in manchen Quellen findet man sogar, dass zu Festtagen zur Feier des Festes Fleisch zu konsumieren sei (z. B. Maimonides, *Mishneh Torah, Hilchot Yomtov* 6.18), aber das Judentum kennt auch das Prinzip, unnötiges Tierleid möglichst zu vermeiden. Ob dieses Prinzip direkt aus der Torah herleitbar ist oder ob es erst im Lauf der Zeit als eine rabbinische Verordnung entstand, wird in mittelalterlichen und späteren Quellen kontrovers diskutiert.<sup>5</sup> Jedenfalls ist es zu berücksichtigen, und naturgemäß ergibt sich eine Spannung zwischen Fleischkonsum und der Vermeidung von Tierleid, so weit das möglich ist. Fragen betreffend Tierhaltung, Tiertransport und Vorgängen im Schlachthof sind daher aus jüdischer Sicht relevante Fragen, und etliche Gesetze, die europäische Staaten in den letzten Jahrzehnten zur Eindämmung diverser Exzesse in der

<sup>5</sup> Eine Übersicht der wichtigsten Positionen dazu findet sich, in hebräischer Sprache, hier: <https://daat.ac.il/daat/kitveyet/assia/tsaar-2.htm> [30.01.2022].

Massentierhaltung oder bei Tiertransporten verabschiedet haben, sind aus einer religiösen jüdischen Perspektive zu begrüßen.

Für das Schächten großer Tiere stellte sich in modernen Zeiten insbesondere die Frage nach der Fixierung des Tieres vor dem Schächtvorgang, da das Tier für den Schächtschnitt ruhig gehalten werden muss. Während man in antiken Zeiten ein zu schächtendes Tier einfach umwarf und ihm zwei oder drei Gliedmaßen zusammenband, um es für den Schächtschnitt ruhig zu halten, wurden im 20. Jahrhundert verschiedene Fixiermethoden entwickelt, um ein Tier im Schlachthof vor dem Schächtschnitt zu fixieren (vgl. Levinger 2001, 5–6). Selbstverständlich ist es auch hier erwünscht, auf einen möglichst schonenden Umgang mit dem Tier zu achten, zum Beispiel indem das Tier möglichst schnell und ohne unnötige Bewegungen in den Fixierapparat kommt. Auch dies wird heute im österreichischen Tierschutzgesetz vorgeschrieben (§ 32 [5] 3). Ebenfalls gesetzlich geregelt ist in Österreich, wie generell in Europa, dass nach dem Schächtschnitt eine Betäubung vorgenommen wird (§ 32 [5] 5). Obwohl diese Regelung heute allgemeiner Standard ist, ist ihre Notwendigkeit fraglich. Denn es ist kaum auszumachen, was das Tier nach dem Schächtschnitt überhaupt noch empfinden könnte, das eine Betäubung notwendig machen würde.<sup>6</sup> Möglicherweise dient die Betäubung nach dem Schächtschnitt eher der Beruhigung politischer Debatten.

Eindeutig ist, dass der Stress im Schlachthof für das Tier groß ist, unabhängig davon, nach welcher Methode geschlachtet wird. Hier engagierter nach Verbesserungsmöglichkeiten zu suchen, wäre durchaus im Sinn einer jüdischen Ethik.

<sup>6</sup> Sehr wohl kann es nach einem Schächtschnitt unkoordinierte reflektorische Bewegungen geben, die jedoch nichts mit Empfindungen des Tieres zu tun haben, sondern bei herkömmlich geschlachteten Tieren oder gar Tieren, denen der Kopf abgeschnitten wurde, ähnlich vorkommen. Vermutungen, dass bewusste Reaktionen des Tieres vorlägen, welche deutsche Publikationen in den 1920er-Jahren äußerten, entsprechen nicht dem modernen Forschungsstand. Allerdings kommt es vor, dass sich damals publizierte Vorstellungen in nicht-wissenschaftlichen Publikationen bis heute halten (vgl. Levinger 2001, 10–12).

*„Alle Methoden der Fixierung – liegend, hängend und stehend – können solcherart gehandhabt werden, dass dem Tierschutz weitestgehend Rechnung getragen werden kann. Gleichzeitig ist darauf zu drängen, die Bedingungen des Transportes sowie des Auf- und Abladens der Tiere in den Schlachthöfen zu verbessern. Diese Bereiche, völlig unabhängig davon, ob ein Tier danach rituell oder nicht rituell geschlachtet werden soll, werfen heute weitaus größere Probleme der Tierquälerei auf als das Schächten oder die Fixierung als Vorbereitung dazu im engeren Sinn.“*  
(Levinger 2001, 7)

Ein Vorteil des Schächtens, das eine gute und schnelle Ausblutung des Tieres garantiert, liegt auch in der Fleischhygiene. Ein besser ausgeblutetes Fleisch ist besser haltbar (vgl. Levinger 2001, 8). Diese Tatsache führte dazu, dass in modernen westlichen Gesellschaften ca. ab dem 19. Jahr-

hundert die Theorie aufkam, es handle sich bei den Regeln für koscheres Fleisch eigentlich um Hygiene-Vorschriften. Doch ist zu beachten, dass die Torah generell kaum Begründungen für die Speisevorschriften angibt und der einzige Hinweis im Text der Torah, der selbst nur kryptisch einen Sinn des Schächtens anspricht, keinen hygienischen, sondern einen spirituellen Aspekt einbringt: Es heißt, dass im Blut die Lebensenergie (hebr. *nefesh*, manchmal auch als „Seele“ übersetzt) des zu schlachtenden Tieres sei (3 Mos 17:11). Die Beobachtung, dass Raubtiere allesamt unkoscher sind, wird gerne mit dieser Textstelle in Verbindung gebracht: Vielleicht sollen wir nicht zu viele tierische Aspekte in unsere eigene Lebenskraft aufnehmen. Hier befinden wir uns aber bereits im Feld der Interpretationen. Dass manche Gebote des Judentums auch gute gesundheitliche oder hygienische Auswirkungen haben können, mag jedoch als willkommener Nebeneffekt gesehen werden.

### 1.3 *Trennen von Fleisch und Milch*

Ein bekannter und tatsächlich sehr bedeutender Aspekt der koscheren Küche ist das Trennen von Fleisch und Milch. Dabei fallen in die Kategorie „milchig“ alle Produkte, die Milch enthalten, daher ist nicht nur bei Milch, Joghurt oder Käse, sondern etwa auch bei zahlreichen Schokoladen und Süßigkeiten Achtsamkeit geboten, ob man gerade „milchig“ isst. Milchige Produkte dürfen nicht gemeinsam mit Fleisch konsumiert werden, und auf keinen Fall dürfen Fleisch und Milch gemeinsam gekocht werden. Um die Speisen nicht im Verlauf des Essens zu vermischen, ist auch eine klare Trennung zwischen den Mahlzeiten einzuhalten. Eine längere Wartezeit hat sich insbesondere nach dem Konsum von Fleisch etabliert, wobei es für die Zeitspanne, die man nach dem Verzehr von Fleisch abwartet, bevor man etwas Milchiges konsumiert, verschiedene Bräuche gibt, die zwischen einer und sechs Stunden variieren. Allen Auslegungen ist jedoch gemeinsam, dass es diese Wartezeit gibt, da ein Vermischen von Fleisch und Milch tunlichst zu vermeiden ist.

### **Der Text der Torah liefert keine einfache Begründung.**

Sucht man nach einer Begründung für das Trennen von Fleisch und Milch, ist es allerdings schwierig, fündig zu werden. Generell kennen wir im Judentum sowohl solche Gebote, deren Nutzen unmittelbar einleuchtend ist (etwa nicht zu stehlen), und solche, für die man keine unmittelbare Begrün-

derung erkennt, außer dass sie eben von Gott gegeben sind. Die Regeln der koscheren Küche gehören gerade in ihren Grundlagen – also welche Tiere überhaupt in Frage kommen, sowie das Trennen von Fleisch und Milch – zu jenen Geboten, für die der Text der Torah keine einfache Begründung gibt. Dies schließt natürlich nicht aus, dass tiefschürfenderes Studium zu Ideen führt, was der Sinn hinter den Regeln sein könnte. Selbstverständlich haben sich jüdische Gelehrte verschiedener Zeiten auch über Aspekte der Speisevorschriften Gedanken gemacht.

Maimonides, einer der größten Gelehrten des Mittelalters, der zusätzlich auch Arzt war, ist bekannt dafür, dass er intensiver als andere Größen des traditionellen Judentums versuchte, gesundheitliche Vorteile in der koscheren Ernährung zu erkennen. Bei den verbotenen Tieren geht er davon aus, dass deren Verzehr in irgendeiner Weise schädlich sein könnte – wobei er neben dem Tier an sich auch Aspekte der Sauberkeit in der Tierhaltung einbezieht, wenn er darauf hinweist, dass Schweine (in seiner Zeit, d. i. im 12. Jahrhundert) sehr schmutzig gehalten wurden und der viele Schmutz, der mit Schweinehaltung einhergehe, ein Problem darstelle (vgl. Maimonides, *Moreh Nevuchim* 3/48). Diese Begründung wurde zwar letztlich kaum von anderen Interpreten aufgegriffen, ist aber insofern interessant, als hier nicht nur das eigentliche Produkt, sondern auch die Art der Tierhaltung ins Bild geholt wird und Sauberkeit ein hoher Wert ist. Maimonides ist auch derjenige, der (im gleichen Kapitel des *Moreh Nevuchim*) über die Vermischung von Fleisch und Milch meint, dass sie zu allzu schwerer Kost führe, gleichzeitig bringt er jedoch die ebenfalls bekannte These, dass es beim Verbot, Fleisch und Milch zu mischen, im Kern um die Abwehr götzendienerischer Praktiken gehen könnte, die – möglicherweise – in antiken heidnischen Kulturen geübt wurden. Damit man erst gar nicht in die Nähe solcher Praktiken kommen kann, verbietet die Lehre über das reine Kochen eines Fleisches in Milch hinaus auch die Vermischung jeglicher Produkte, die fleischige oder milchige Inhaltsstoffe enthalten.

### Ein geistiger Wert bei der Erfüllung der Speisevorschriften

Einen Schritt weiter geht die Philosophie des kabbalistischen Buches Sohar. Dort wird ausgelegt, dass Fleisch und Milch verschiedene geistige Sphären repräsentieren, deren Vermischung sich schädlich auswirken würde (vgl. Sohar, *Parashat Mishpatim* 125a). Hier wird ein geistiger Wert bei der Erfüllung der Speisevorschriften angenommen, und damit stoßen wir auf einen

wichtigen Aspekt der Exegese der Torah: Die Torah ist kein Medizin-Buch, sie ist auch kein Geschichts- oder Physik-Buch, sondern sie gibt uns Lehren für unsere Seele. Daher wird es auch überwiegend für sinnvoll erachtet, allfällige „Gründe“ für Gebote nicht so sehr in einem körperlichen, sondern insbesondere in einem seelischen Nutzen zu sehen – was nicht heißt, dass die Gesundheit des Körpers gleichgültig wäre, denn eine gesunde Seele benötigt auch einen gesunden Körper.

## 2 Ein gesunder Körper für eine gesunde Seele

Ohne Zweifel legt das Judentum Wert darauf, dass das Spirituelle innerhalb dieser Welt in Taten umzusetzen ist und nicht etwa in einer möglichst großen Absonderung von allem Weltlichen zu suchen wäre.<sup>7</sup> Dabei sind die Gründe für Gebote dem Menschen nie völlig erschließbar, die umfassenden Gründe kennt nur Gott, aber insbesondere betreffen sie letztlich den Geist und nicht – oder nur indirekt – den Körper. Den Körper gesund zu erhalten ist trotzdem von Bedeutung, nämlich damit wir zu all den Tätigkeiten fähig sind, die Gott von uns will.

### Bei Kräften sein, um Gottes Gebote gut erfüllen zu können

Ein kranker Mensch kann Gebote nur eingeschränkt, schlimmstenfalls gar nicht erfüllen. Mit Absicht Nahrung zu sich zu nehmen, von der man krank wird, wäre daher ein Vergehen. Auch eine Verkürzung des Lebens durch explizit ungesunde Ernährung wäre ein Vergehen, denn der Mensch hat nicht das Recht, sein Leben mutwillig zu verkürzen. Es reicht daher nicht, nur Nahrungsmittel mit den erlaubten Inhaltsstoffen zu sich zu nehmen, aber sonst nicht darauf zu achten, was dies für den Körper heißt. Unsere Nahrungsaufnahme soll dazu dienen, bei Kräften zu sein, um Gottes Gebote gut erfüllen zu können. Selbstverständlich ist die Frage, was gesunde Ernährung ist, auch nach modernen wissenschaftlichen Standards sehr komplex, und man muss keinesfalls einer einzigen Theorie anhängen, was alles gesund oder nicht gesund wäre. Würde sich jedoch ein Mensch in vollem Wissen, dass es ihm schadet, schädlich ernähren, und ist nicht von psychischen Problemen auszugehen, die das fehlgeleitete Ernährungsverhalten verursachen könnten, dann wäre dies nicht nur unvernünftig, sondern auch aus religiöser Sicht ein Fehler.

<sup>7</sup> Selbstverständlich gibt es Bereiche des weltlichen Lebens, die aufgrund schlechter Inhalte zu meiden sind, aber viele Gebote des Judentums können wir überhaupt nur in Interaktion mit anderen Menschen und / oder unter Verwendung materieller Güter ausüben.

### 2.1 Genuss zur eigenen Befriedigung oder Genuss zur Ehre Gottes?

Wenn unsere Ernährung dazu dienen soll, unseren Körper kräftig und fähig zu erhalten, dann stellt sich die Frage nach dem Genuss. Gewiss darf die Nahrung gut schmecken. Dass von vorneherein angenommen wird, dass Essen mit einem Genuss verbunden ist, zeigt sich an den Segenssprüchen (*Brachot*), die vor dem Verzehr einer Speise und auch vor dem Genuss eines Getränkes zu sagen sind. Auch nach dem Verzehr ist eine abschließende *Brachah* als Dank für den Genuss zu sprechen.

## Anerkennung und Dank

Die Logik dahinter ist leicht zu verstehen. Im Grunde gehört alles in der Welt Gott, und wenn wir von seinen Produkten genießen, haben wir erstens anzuerkennen, dass diese guten Dinge von Gott gegeben wurden, und zweitens haben wir zu danken für das Gute, das wir bekamen. Im Detail machen die Regeln, wann welche *Brachah* zu sprechen ist, ganze Kapitel in halachischen Werken aus, da verschiedene Typen von Speisen (z. B. Mehlspeisen, Früchte usw.) unterschiedliche Formulierungen der Texte bewirken. Am umfangreichsten wird der Text, wenn eine Mahlzeit mit Brot gegessen wird. Dann spricht man nach dem Essen ein größeres „Tischgebet“, dessen Text aus vier Teilen besteht. Dem Dank für das Essen an sich sind noch der Dank für das Land Israel sowie eine Bitte für Jerusalem und die Anerkennung, dass Gott – sogar dann, wenn es uns einmal nicht so scheint – „gut ist und Gutes tut“, angefügt. Bei Imbissen ohne Brot sowie bei den meisten Getränken fallen die Texte kürzer aus.<sup>8</sup> Das Prinzip ist jedoch in jedem Fall dasselbe: nichts zu genießen, bevor man nicht anerkannt hat, dass Gott es gab, und nach dem Genuss zu danken.

Rav Aharon Lichtenstein, einer der bedeutendsten Rabbiner Israels im 20. Jahrhundert, beschreibt den Sinn der *Brachot*, die vor dem Genuss von Speisen zu sprechen sind, wie folgt:

*„A person who partakes of the world without reciting a berakha has, so to speak, stolen from God; [...]. However, when he pronounces a berakha, this does not mean that the item is now absolutely his. It is not like purchasing a loaf of bread from a storeowner, who then disappears from the picture. Heaven forbid! [...] But once you say the berakha, you have in effect recognized God's ownership.“* (Lichtenstein/Ziegler 2016, 4)

<sup>8</sup> Nicht überraschend ist, dass Wein eine eigene *Brachah* im Unterschied zu anderen Getränken hat.

Sollte es sich bei der Einnahme eines Produktes um keinen Genuss handeln – zum Beispiel wenn ein Medikament geschluckt wird –, dann ist auch keine *Brachah* zu sprechen. Es geht also hier nicht darum, dass an sich dem Körper etwas zugeführt wird, sondern um den Genuss, der mit der Speise oder dem Getränk verbunden ist.

## 2.2 Zeit zum Feiern

Während an einem normalen Wochentag die Nahrung zwar als Genuss verstanden wird, aber im Sinne des oben Gesagten auch in einem vernünftigen Rahmen bleiben soll, ist größerer Genuss ausdrücklich erwünscht, wenn es um eine Festmahlzeit geht. Dies kann zu Schabbat oder an Feiertagen eintreten, oder auch bei einer festlichen Mahlzeit anlässlich einer Gebots-Erfüllung, zum Beispiel bei einer Beschneidungsfeier oder einer Hochzeit. Da ist es ausdrücklich erwünscht, zu Ehren des Schabbat / des Feiertages / des edlen Anlasses die Mahlzeit besonders schön zu gestalten, wobei die Schönheit sowohl das Auge als auch den Gaumen betreffen wird.

Selbstverständlich werden die Vermögensverhältnisse der Personen, welche die Mahlzeit ausrichten, dabei einen Einfluss haben, doch in jedem Fall ist erwünscht, dass z. B. am Schabbat der Tisch schöner gedeckt ist und es mehr und besseres Essen gibt als an einem normalen Wochentag. So gibt es bei praktizierenden Familien, wenn es die Vermögensverhältnisse erlauben, silberne Kerzenleuchter für Schabbat und edleres Geschirr. Jedenfalls sind für Schabbat Mahlzeiten mit mehreren Gängen vorgesehen und der Tisch soll in irgendeiner Weise schön gedeckt sein. Auch bessere Kleidung wird für den Schabbat und an Feiertagen getragen, denn es wirkt sich für die Festlichkeit der Mahlzeit aus, mit welchen Kleidern man bei Tisch sitzt.

## Schöne Dinge zur Ehre des Festes

Wichtig ist, zu verstehen, dass diese schönen Dinge nicht zum Wichtigmachen der eigenen Person da sind, sondern zur Ehre des Festes. Leider war es im ersten Jahr der Corona-Pandemie aufgrund des Lockdowns notwendig, dass manche jüdische Menschen sogar den Pesach-Seder, also eine besonders bedeutende Festmahlzeit, alleine hielten. Es wäre aber ein Irrtum gewesen, die Festmahlzeit dann vielleicht im Jogging-Anzug zu halten, weil ohnehin keine Gäste da wären. Der festliche Schmuck, sowohl am Tisch als auch am eigenen Körper, dient nicht dem Herzeigen, welche Mode man gekauft hat, sondern der Bedeutung des Festes.

### 2.3 Zeit zum Fasten

Während Feiertage durch besonders festliches Essen geprägt werden, gibt es auch die umgekehrte Situation: Fasttage, an denen keine Speisen oder Getränke genossen werden. Fasten bedeutet im Judentum, weder zu essen noch zu trinken. Dies bewirkt, dass Menschen mit gesundheitlichen Problemen eventuell nicht fasten können, ja, je nach Gefahrenlage, gar nicht versuchen dürfen zu fasten, wenn das Fasten zu gefährlich wäre. So wie am Feiertag die festliche Mahlzeit die Ehre des Feiertages herausstreichen soll, so beschreibt der Fasttag die Armseligkeit oder Not irgendeiner Situation.

### Fasten zur Umkehr und Besserung

Es besteht ein Bedeutungsunterschied zwischen einerseits dem Jom Kippur, der in der Torah vorgeschrieben ist, und andererseits solchen Fasttagen im jüdischen Kalender, an denen schlimmer Ereignisse gedacht wird. Der Jom Kippur ist jener Tag, an dem Gott uns unsere Verfehlungen und Untaten verzeiht, wenn wir diese auch ernsthaft bereuen. Der Jom Kippur ist also kein unangenehmer Tag, ganz im Gegenteil, es ist großartig, nach diesem Reinigungsprozess frisch zu neuen Vorhaben zu schreiten. Das Fasten am Jom Kippur zeigt jedoch an, dass wir selbst nicht genügend Verdienste in Händen hätten, würde Gott uns nicht unsere Fehlritte verzeihen. Es hilft somit, uns unsere eigene Unzulänglichkeit bewusst zu machen. In den Worten von Rabbiner Samson Raphael Hirsch (Frankfurt a. M., 19. Jahrhundert):

*„Wirken und Genießen ist der ganze Inhalt des menschlichen Lebens, aber zu dem einen hast du durch deine Sünde die reine Kraft, zu dem anderen das Recht eingebüßt. Sprich's darum aus, du hast die Kraft verschertzt, mit der Gott dich ausgestattet, um Verwalter Seiner Welt nach Seinem Willen zu sein – und lege keine Hand an irgendein Wesen, um es zum Menschenzweck zu verändern. Darum hast du auch kein Recht mehr, dein Dasein durch Genuss fortzuspinnen – und zeige dich, was du wirklich bist, arm, darbe an jedem Körpergenuss.“* (Hirsch, Chorew, Kap. 22 § 156)

Anders fühlen sich jene Fasttage an, an denen wir schlimmer Ereignisse gedenken. Dies sind insbesondere jene Tage, die an die Zerstörung des Tempels oder damit verbundene Ereignisse erinnern. Bei diesen Tagen steht das Gedenken an die Katastrophe im Vordergrund. Dieses Gedenken, ebenso

wie das mit ihm verbundene Fasten, soll aber auch hier kein Selbstzweck sein, sondern dazu motivieren, zur eigenen Besserung in sich zu gehen. So erklärt Rav Samson Raphael Hirsch, der Zweck aller Fasttage sei die Umkehr (vgl. Hirsch, *Chorew*, Kap. 33 § 240).

Freiwillige Fasttage sind eine Option, die grundsätzlich möglich ist. Während es im 17. und 18. Jahrhundert Strömungen gab, die versuchten, durch besonders intensives Fasten eine höhere Frömmigkeit zu erlangen, wurde man später wieder vorsichtiger betreffend eines Übermaßes an Fasten.

*„Wen Leiden mahnen, in sich zu kehren und seinen Wandel zu prüfen; wer im Kampf mit seiner Sinnlichkeit der Stütze bedarf – ihm wird freiwilliges Fasten als Mittel gereicht. Und so wird auch von Gemeinden und größeren Vereinen, wenn allgemeines Leid zu allgemeiner Rückkehr mahnt, ein allgemeines Fasten angeordnet. – Überall aber hat das Fasten an sich keinen Wert, ist an sich nichts Verdienstliches; ist's nur dann, wenn du es wirklich als ein Mittel zur Besserung anwendest [...].“*  
(Hirsch, *Chorew*, Kap. 33 § 244)

Eine Situation, in der eine Gemeinschaft ein Fasten ausrufen will, kann zum Beispiel ein längerer bedrohlicher Mangel an Regen sein. Der Talmud-Traktat *Ta'anit*, der von Regeln des Fastens handelt, bespricht ausführlich, ab wann wer wie fasten solle, wenn es zu lange nicht geregnet hat. Ich erinnere mich an einen Aufruf des israelischen Oberrabbinats, einen Tag zu fasten, selbstverständlich mit entsprechenden Gebeten verbunden, als im Dezember 2010 in Israel nach einer Reihe mehrerer zu trockener Jahre der große Waldbrand am Karmel-Gebirge wütete und noch immer kein Regen fiel.<sup>9</sup>

Wie bei Rav Hirsch beschrieben, soll ein solches Fasten die Gebete um Gottes Hilfe unterstützen, indem es die fastenden Menschen anregt, in sich zu gehen.

### 3 Essen für alle

Da Essen für alle Menschen lebensnotwendig ist, muss es auch zu jenen kommen, die vielleicht nicht genug zur Verfügung haben. Die Unterstützung hilfsbedürftiger Menschen ist selbstverständlich im Judentum geboten (siehe z. B. Maimonides, *Mishneh Torah*, *Matnot Aniyim* 7.1).

<sup>9</sup> Das „Karmel-Feuer“ ging als eine der größten zivilen Katastrophen in die Geschichte Israels ein und forderte 44 Todesopfer.

### 3.1 Unterstützung für Arme

Unterstützung für Arme beinhaltet nicht nur Nahrung, sondern auch andere Güter (etwa Kleidung) und in einer modernen Gesellschaft oftmals Geld. Doch auch heutzutage ist die Bereitstellung von Essen eine Säule der Wohltätigkeits-Aktivitäten in einer jüdischen Gemeinde. Suppenküchen, Mittagstische etc. können dabei neben dem kostengünstigen oder kostenlosen Erwerb von Nahrung auch eine soziale Komponente beinhalten, da allein lebende Menschen beim Essen andere treffen können. So betreibt der Sozialverein Esra der Israelitischen Kultusgemeinde Wien neben vielen anderen Einrichtungen auch einen koscheren Mittagstisch, bei dem insbesondere ältere und bedürftige Gemeindemitglieder um einen geringen Betrag ein vollständiges warmes Mittagessen erhalten. Während ich diese Zeilen schreibe, ist ein von einem Wiener Rabbiner organisierter Transport mit koscheren Lebensmitteln zu einer Gemeinde in Moldawien unterwegs, die gerade eine sehr große Zahl von Flüchtlingen aus der Ukraine zu versorgen hat. Wenn Armut oder Flucht in die Lebensrealität von Menschen einziehen, ist die Versorgung mit Essen eines der allerersten Dinge, die sicherzustellen sind.

### Hungrigen ist zu helfen, ohne Nachweise zu verlangen.

So ist auch folgende Regel zu verstehen: Während es bei finanzieller Unterstützung an Arme natürlich sinnvoll sein kann, die Bedürftigkeit erst zu überprüfen, bevor (insbesondere größere) Geldbeträge gegeben werden, gilt beim Essen, dass der / die Hungrige ernährt werden muss, ohne vorher seine / ihre Ehrlichkeit überprüfen zu können (siehe z. B. Maimonides, *Mishneh Torah, Matnot Aniyim* 7.6). Wenn ein Mensch sagt, dass er / sie nicht genug zu essen hat, hat man nicht die Zeit, erst nach Nachweisen zu fragen.

Idealerweise – nicht immer ist es möglich – soll Unterstützung für arme Menschen so gestaltet werden, dass die Empfänger:innen nicht sehen, wer die Geber:innen sind, und am Besten auch umgekehrt die Spendenden ebenfalls nicht wissen, wer von ihrer Spende bekommt, um das Gefühl der Scham, das mit dem Empfang von Hilfe leider oft verbunden ist, zu vermeiden bzw. wenigstens zu verringern. Daher galt bereits in alten Zeiten, dass eine jüdische Gemeinde einen Wohltätigkeitsfonds haben soll, aus dem heraus Bedürftige unterstützt werden können, da eine solche Kassa

die Anonymität erleichtert (siehe z. B. Maimonides, *Mishneh Torah, Matnot Aniyim* 10.8–9). In modernen Gemeinden wurde manchmal die Methode entwickelt, Essenspakete für Schabbat an bedürftige Familien so zu verteilen, dass den betreffenden Haushalten ein „Schabbat-Paket“ vor die Türe gebracht wird, organisiert von irgendeiner Gruppe, ohne dass die Empfänger:innen wissen, wer genau dafür bezahlte. Eine andere Methode, die u. a. von einem privaten jüdischen Wohltätigkeitsverein in Wien umgesetzt wird, sind Gutscheine für Einkäufe in Supermärkten, die möglichst diskret über Rabbiner von Synagogen an die Bedürftigen übergeben werden können. Auch hier weiß die empfangende Person nicht, wer aller für den Verein gespendet hat, und die Spendenden wissen nicht, wer wann Gutscheine bezieht. Dies hilft, die Peinlichkeit des Almosenempfangs zu lindern und trotzdem sicherzustellen, dass die Menschen zu essen haben.

### 3.2 Essen wegwerfen?

Essen, das noch gut genug ist, um verzehrt zu werden, soll nicht weggeworfen werden. Es ist offensichtlich, dass in Bezug auf den Umgang mit Lebensmitteln heutzutage in der „westlichen“ Welt ein riesiges Problem besteht. Tatsächlich verlangt das Judentum, Güter nicht sinnlos zu zerstören. Ihren Ursprung hat die Regel in dem biblischen Verbot, Obstbäume zu vernichten (5 Mos 20:19–20).<sup>10</sup> Im Talmud wurde dieses Prinzip erweitert zu einem allgemeinen Verbot, Dinge, die noch verwendbar wären, zu zerstören: sei es das Öl einer Lampe, das man noch anzünden könnte, sei es ein Tier sinnlos zu töten, ohne es als Nahrung zu benötigen oder aus irgendeiner begründeten Not oder Gefahr heraus, sei es irgendeinen Gegenstand sinnlos kaputt zu machen, oder eben Essen zu vernichten, das man noch essen könnte (siehe z. B. *Sefer haChinuch* Nr. 529).<sup>11</sup>

Daraus ergibt sich, dass bei der Beschaffung und Aufbewahrung von Nahrungsmitteln darauf zu achten ist, möglichst nichts verderben zu lassen. Selbstverständlich kann es passieren, dass ein Produkt weggeworfen werden muss, weil es verdorben ist. Aber ein leichtsinniger Umgang mit Speisevorräten, der Nahrungsmittel ohne Not verderben lässt, wäre nicht im Sinne der jüdischen Lehre. Kauft man etwa so viel ein, dass diese Menge im eigenen Haushalt gar nicht aufgebraucht werden kann, ist dies nicht nur eine Frage potentieller Geldverschwendung, sondern auch eine Frage, ob man damit leichtsinnig eine Zerstörung von Nahrung bewirkt hat.

Oft unterschätzt man, dass auch solche Details des Alltags Teil einer religiösen Ethik sind, doch für ein Leben nach der Torah ist auch darauf zu achten.

<sup>10</sup> Hier wird jetzt nicht in Details gegangen, unter welchen Umständen es doch sinnvoll sein kann, einen Baum zu fällen, etwa wenn der Baum schon so morsch ist, dass er kaum mehr Ertrag bringt, oder wenn Lebensgefahr entstehen könnte etc.

<sup>11</sup> Was die Frage nach dem Verbrennen von Gesäuertem vor Pesach betrifft, so ist selbstverständlich auch hier tunlichst darauf zu achten, größere Mengen, die noch sinnvoll verarbeitet oder aufgegessen werden können, rechtzeitig aufzubrauchen oder zu verschenken bzw. zu verkaufen, um nur mehr ein paar Krümel zum Verbrennen zu haben.

### 3.3 Essen für künftige Generationen?

Wenn über das Essen gesprochen wird, denkt man oft vor allem an die Gegenwart oder an kurzfristige Pläne. In Zeiten von Kühlschränken und Tiefkühltruhen hat sich die Spanne für das Vorausplanen der Nahrung gewiss verlängert und kann etwa auch den nächsten Feiertag einbeziehen, wenn dieser noch eine Weile entfernt liegt. Was aber ist mit der Frage, ob die Erde in hundert Jahren auch noch ihren Ertrag gibt? Soll man sich aus einer jüdischen religiösen Sicht Gedanken darüber machen, ob künftige Generationen genug zu essen haben werden? Oder darüber, ob die Vielfalt der Arten zurückgehen wird?

## Die Schöpfung bewahren

Typischerweise wollen Menschen – unabhängig von ihrem religiösen Hintergrund –, dass es den eigenen Kindern künftig gut gehen soll. Für Familien mit Kindern wird es ziemlich selbstverständlich sein, dass sie wünschen, dass auch die nächste Generation sich gut ernähren kann, zumindest was die eigene Familie betrifft. Wenn man aber von diesem natürlichen Impetus absieht, stellt sich durchaus die Frage: Ist irgendwo vorgeschrieben, die Schöpfung so zu bewahren, dass auch die nächsten Generationen zu essen haben? Hat Gott über die eigentlichen Gebote hinaus Hinweise gegeben, was mit der Schöpfung alles angestellt werden darf und was vielleicht nicht?

Die Herausforderungen des Klimawandels aus Sicht der Torah zu besprechen, wäre ein anderer Aufsatz und würde hier zu weit führen. Doch zwei Aspekte seien angesprochen, die mit der Bewahrung von Ressourcen zu tun haben:

Ein Prinzip, wie der Mensch mit der Natur umgehen soll, lässt sich aus der Geschichte über den Garten Eden ableiten. Der Mensch wird in den Garten gesetzt, um ihn „zu bearbeiten und zu hüten“ (לעובדה ולשמרה) (1 Mos 2:15). Dieses Spannungsfeld – einerseits „bearbeiten“, was Aktivität verlangt und Veränderungen hervorbringt, andererseits „hüten“, also möglichst viel zu bewahren – kann eine Leitlinie für den Umgang des Menschen mit der Schöpfung darstellen. Gemeinsam mit dem besprochenen Verbot, Dinge sinnlos zu zerstören, wird hier eine Grenze gesetzt. Einerseits soll der Mensch tätig sein und gestalten. Gleichzeitig darf der Mensch nichts nach Belieben zerstören, sondern nur zu konstruktiven Zwecken.

Kommende Generationen kommen im Text der Torah mehrmals ins Bild, sehr deutlich bei den Geboten für das Pesach-Fest, wo dem Kind vom Auszug aus Ägypten zu erzählen ist. Später, im 5. Buch Moses, finden wir unter anderem an prominentester Stelle, nämlich im *Shema Yisrael*, die Anweisung, die Lehre den Kindern weiter zu geben (5 Mos 6:7). Während das Weitergeben der Lehre noch etwas abstrakt klingen mag, wird es konkret gegen Ende der Torah, im 5. Buch Moses 32:46, wenn es heißt, dass die Kinder zu verpflichten sind, „alle Worte der Lehre zu hüten und zu tun“ (לשמור לעשות את כל דברי התורה הזאת). – Hier ist ausdrücklich auch von „tun“, also vom Ausüben der Gebote die Rede. Tätig sein und Gebote erfüllen kann die nächste Generation aber nur, wenn sie auch zu essen hat und eine Erde vorfindet, die all jene Ressourcen bereitstellt, die benötigt werden, um die Gebote Gottes umzusetzen.

Gewiss kann man noch eine Reihe weiterer Textstellen geltend machen. Dies waren nur zwei Beispiele dafür, in welcher Weise die Torah andeutet, dass künftige Generationen auch noch einen funktionstüchtigen Planeten vorfinden sollen, auf dem es weiterhin möglich sein wird, Landwirtschaft zu betreiben und Nahrung zu erwirtschaften. Die einfache Tatsache, dass auch unsere Kinder und Kindeskinde nach dem Essen von Brot ein Tischgebet sprechen sollen, um Gott für die Nahrung und das Land usw. zu danken, setzt voraus, dass sie auch die Rohstoffe für das Brot vorfinden mögen.

#### 4 Zusammenfassung

In diesem Beitrag wurde das Essen im Judentum von folgenden verschiedenen Seiten beleuchtet:

- Die koschere Küche zeigt sich in ihren Speisevorschriften als ein Ort der Unterscheidung von Tauglichem und Untauglichem sowie der Beachtung verschiedener Bereiche innerhalb des Tauglichen.
- Zur Abwägung, welche Speisen wann, wo und in welcher Menge ihren richtigen Platz haben, gehört auch das Spannungsfeld zwischen Tierschutz und Fleischkonsum, weiters ein möglichst gesunder Lebensstil als Ressource für das aktive Ausüben der Gebote Gottes, denn eine gesunde Seele braucht einen gesunden Körper als Werkzeug und Stätte des Wirkens.
- Genuss steht dem Menschen zu, aber nur, wenn wir Gott als den Schöpfer der Nahrungsmittel anerkannt haben und ihm auch dan-

ken. Während Festtage besonderen Genuss zu Ehren des Anlasses erfordern, verlangen manche Tage oder Situationen auch die Enthaltsamkeit von Genuss.

- Nahrung für Bedürftige zur Verfügung zu stellen, ist ein elementares Gebot, bei dessen Erfüllung nicht zu zögern ist.
- Verschwendung oder sinnlose Zerstörung ist nicht im Sinne der jüdischen Lehre, und dies bezieht sich auch auf Nahrungsmittel.
- Angesichts dessen, dass auch künftige Generationen die Gebote des Judentums erfüllen sollen, ist es notwendig, die Erde den nächsten Generationen in einem Zustand weiterzugeben, der auch künftigen Generationen Nahrung und Ressourcen für die Ausübung der Gebote bereitstellt.

## Literatur

Bundesgesetz über den Schutz der Tiere (Tierschutzgesetz), <https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20003541> [30.01.2022].

Da'at, <https://daat.ac.il/daat/kitveyet/assia/tsaar-2.htm> [30.01.2022].

Levinger, Israel Meir (2001), Die Jüdische Schlachtmethode – das Schächten, in: Potz, Richard / Schinkele, Brigitte / Wieshaider, Wolfgang (Hg.), Schächten. Religionsfreiheit und Tierschutz, Egling: Kovar, 1–15.

Lichtenstein, Rabbi Aharon, adapted by Ziegler, Rabbi Reuven (2016), By His Light. Character and Values in the Service of God, Jerusalem: Yeshivat Har Etzion/Maggid Books.

Schwartz, Dov / Eisenmann, Esty (2016), Commentary on Guide of the Perplexed. The Commentary of R. Mordechai ben Eliezer Komtiyano in Maimonides' Guide of the Perplexed, Ramat Gan: BIU Press.

## Religionsgesetzliche Quellen

Hirsch, Rabbi Samson Raphael (5752/1992), *Chorew*, Basel: Morascha [ursprünglich Altona 5597/1837].

Maimonides (Rav Mosche ben Maimon), *Mishneh Torah*.

ספר משנה תורה לרבינו משה ב"ר מיימון ז"ל. הוצאת שבתי פרנקל. ירושלים/ברי בנק. תש"נ (1990).

Maimonides (Rav Moshe ben Maimon), *Moreh Nevuchim* (hebr./Ibn Tibbon).

ספר מורה נבוכים להרב הא-להי רבינו משה בן מיימון הספרדי ז"ל. ווארשא: גאלדמאן. תרל"ב (1872).

Maimonides (Rav Moshe ben Maimon), *Moreh Nevuchim* (judeo-arab.).

דלאלה אלהאירין (ספר מורה נבוכים) לרבינו משה בן מיימון. המקור הערבי לפי הוצאת שלמה אליעזר מונק. ירושלים תרצ"א (1930/31).

Online: <https://www.hebrewbooks.org/pdfpager.aspx?req=61863&pgnum=1> [28.02.2022].

*Sefer haChinuch*.

ספר החינוך על תרי"ג המצוות. ירושלים: שי למורא. תשס"ב (2001/02).

Verwendete Bibelausgabe:

תורה נביאים וכתובים ירושלים: הוצאת קורן. תשס"ה (2005).

Verwendete Talmudausgabe:

תלמוד בבלי ש"ס וילנא החדש. ירושלים: מסורת הש"ס. תשס"ו (2005/06).

Verwendete Sohar-Edition:

ספר הזוהר עם פירוש הסולם. חלק ד' שמות-משפטים. ירושלים: תשל"ה (1974/75).

Soham Al-Suadi

# Wider die Orthorexie

Rituelle Transformation des Mahls bei Paulus und im neutestamentlichen Kontext<sup>1</sup>

ABSTRACT 

Selbstverfügung, Transformation und die Veränderungen der Gesellschaft sind Themen, die bei Paulus mit Mahlgemeinschaften verbunden werden und aktuell im Diskurs über die Orthorexie verstärkt öffentliche Aufmerksamkeit erfahren. Der sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Fokus darauf, dass in alltäglichen Praktiken Selbstwerte einzelner Personen und Gruppen dargestellt, verändert oder verworfen werden und dass diese Transformationen über längere Zeit unterschiedliche Phasen einnehmen, rückt vor allem das hellenistische Gemeinschaftsmahl ins Zentrum neutestamentlicher Betrachtung.

Während historische Studien häufig ausschließlich Grundlagenforschung zu den Charakteristika des Gemeinschaftsmahls betreiben, wird in jüngerer neutestamentlicher Forschung das Mahl als Ort der sozialen, politischen und religiösen Identitätsentwicklung angesehen. Die Perspektive, derzufolge sich das Christentum sukzessive relational zum Kontext der Gemeinschaften entwickelte, verleiht dem hellenistischen Mahl einen besonderen Stellenwert. Der Beitrag untersucht auf der Grundlage des hellenistischen Mahls, inwiefern die rituelle Praxis eine performative Transformation gewährleistet, die nicht nur den Einzelnen, sondern auch die Gemeinschaft erfasst. Um zu zeigen, dass die Transformation weder nur auf die Praxis der frühen christlichen Gemeinschaften beschränkt ist noch allein im hellenistisch-jüdischen Kontext zu verorten ist, werden die Erzählung *Joseph und Aseneth* und die lateinische Überlieferung der Andreasakten hinzugezogen.

<sup>1</sup> Mein Dank gilt der Theologischen Fakultät der Universität Rostock. Diesem Beitrag liegt der Vortrag zu Grunde, den ich im Rahmen des Bewerbungsverfahrens im Juli 2016 dort gehalten habe.

*Contra orthorexia. The ritual transformation of the meal in Paul and the New Testament*

*Self-determination, transformation and societal changes are all topics discussed in Paul within the context of table fellowship. They are also topics discussed in the discourse on orthorexia, which is receiving increased public attention. Social history and cultural anthropology look at how individuals as well as groups express, change or discard their own values through daily practices and how transformation involves different stages over long periods of time. This perspective makes the Hellenistic communal meal a principle subject of investigation within the context of the New Testament.*

*The communal meal and its characteristics have been studied through a historic lens predominantly in foundational research. However, more recent New Testament studies examine it as a space where social, political and religious identities are formed. This perspective whereby Christianity emerges in a successive relational context with community attributes particular importance to the Hellenistic meal. This article takes the Hellenistic meal as a starting point to investigate the potential for transformation of the individual as well as the community through ritual practices. It will further draw on the narrative Joseph and Aseneth and the Latin translation of the Acts of Andrew to demonstrate that this transformational power is neither exclusive to early Christian communities nor to the Hellenistic-Jewish context alone.*

## BIOGRAPHY

**Soham Al-Suadi** ist Professorin für Neues Testament und Dekanin der Theologischen Fakultät an der Universität Rostock.

ORCID  0000-0003-1098-208X

ResearcherID C-6940-2018

E-Mail: soham.al-suadi(at)uni-rostock.de

## KEY WORDS

Essen und Trinken; Frühes Christentum; Paulus; Ritual

## 1 Essen in Gemeinschaft

Selbstverfügung, kulturelle Transformation und die Veränderungen der Gesellschaft sind Themen, die in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten im Allgemeinen und im Besonderen mit religiösen Besonderheiten in Verbindung gebracht werden. Ein Ort von theologischem Interesse sind Mahlgemeinschaften, die mit einem sozialgeschichtlichen und kulturanthropologischen Fokus als alltägliche Praktiken verstanden werden, die Selbstwerte einzelner Personen und Gruppen darstellen, verändern oder verwerfen.

### Mahlgemeinschaften als Ort von theologischem Interesse

In der neutestamentlichen Wissenschaft werden Mahlgemeinschaften unmittelbar mit dem Herrenmahl verbunden, da hier der sakramentale Ursprung der Eucharistie vermutet wird. Traditionelle Studien haben christliche, jüdische und pagane Mahlpraktiken voneinander unterschieden, um Alleinstellungsmerkmale der religiösen Ausdifferenzierung vorzunehmen. Während diese Studien häufig ausschließlich Grundlagenforschung zu den trennenden Charakteristika der Mahlgemeinschaften betreiben, wird in jüngerer neutestamentlicher Forschung das Mahl als allgemeiner Ort der sozialen, politischen und religiösen Identitätsentwicklung angesehen (vgl. DeMaris 2008; Smith 2003; Klinghardt 1996). Ob in der Synagoge, im Verein oder im Haus, den Mahlgemeinschaften werden diese kulturellen Transformationen, die über längere Zeit unterschiedliche Phasen einnehmen, vor allem auf Grund der gemeinsamen hellenistischen Tradition zugeschrieben. Eine solche Perspektive erlaubt es zu untersuchen, wie sich das Christentum sukzessive relational zum hellenistischen Kontext der Gemeinschaften entwickelte, und verleiht dem hellenistischen Mahl einen besonderen Stellenwert.

In diesem Beitrag wird auf der Grundlage des hellenistischen Mahls untersucht, inwiefern die rituelle Praxis eine kulturelle Transformation gewährleistet, die nicht nur den / die Einzelne:n, sondern auch die Gemeinschaft erfasst. Somit ist der Beitrag in der sozialgeschichtlichen Exegese zu verorten (vgl. Hochschild 1993). Die antiken Texte werden auf der Basis von sozial- und kulturwissenschaftlichen Erkenntnissen exegetisch betrachtet (vgl. Al-Suadi/Ascough/DeMaris 2021). Um nicht nur Texte des Neuen Testaments zu untersuchen und zu zeigen, dass die Transformation weder nur auf die Praxis der frühen christlichen Gemeinschaften beschränkt noch

allein im hellenistisch-jüdischen Kontext zu verorten ist, werden die Erzählung *Joseph und Aseneth* und die lateinische Überlieferung der Andreasakten hinzugezogen. Um die Komplexität des neutestamentlichen Kontexts besser zu verstehen, sind diese beiden Texte relevant, da sie vergleichbare Mahlsituationen in jüdischen bzw. römischen Kreisen beschreiben und heutige Leser:innen das „Christliche“ in Mählern des Neuen Testaments hinterfragen lassen. Mit anderen Worten, es soll ein Bewusstsein dafür entwickelt werden, dass jede Form der Mahlgemeinschaft, ungeachtet der kultischen Alleinstellungsmerkmale „jüdisch“, „christlich“ oder „pagan“, vor allem der hellenistischen Tradition entsprach.

## 2 Richtig essen

Essen und Trinken wird in den antiken Schriften nicht selten in Differenz zu anderen Personen oder Gemeinschaften gesehen. In Gal 2 wirft Paulus Petrus vor, dass er die Mahlgemeinschaft verlassen hat, und in 1Kor fürchtet er, dass Mahlteilnehmer:innen unterschiedliche Voraussetzungen beim Mahl haben. Essen nimmt nicht nur hier einen großen Stellenwert ein, und der / die Leser:in bekommt den Eindruck, dass hier eine Reduktion der Speisen und der Speisenden als Lösung sozialer Probleme vorgeschlagen wird.

### Ernährung, die sinnstiftend wirkt

Im 21. Jahrhundert klingen diese Stimmen im Begriff „Foodamentalismus“ an. Foodamentalismus ist ein Thema, das medial Aufmerksamkeit erregt. Kathrin Burger schreibt:

*„[V]egan, Low Carb, Steinzeitdiät (Paläo), Clean Eating, biologisch-dynamisch, anthroposophisch, glutenfrei, laktosefrei, zuckerfrei, makrobiotisch oder Ayurveda – Essen nimmt einen immer größeren Stellenwert im Leben vieler Menschen ein und es ist bereits eine Art ‚Foodamentalismus‘ festzustellen“ (Burger 2019, 11).*

Sie kritisiert, dass es nun die Ernährung selbst ist, die sinnstiftend wirkt, und es keinen „herkömmlichen theologischen Überbau“ mehr braucht, sondern „selbst ernannte Ernährungsspezialisten (Promis, Foodblogger[...] und abtrünnige[...] Ärzte[...]“, die sinnstiftend wirken. In der *Süddeutschen Zeitung* klärt sie den / die interessierte:n Leser:in darüber auf, dass „strenge Ernährungsregeln immer mehr Menschen als eine Art Ersatzreligion

[dienen]“ und „[d]ie Einteilung in gute und böse Lebensmittel Halt in einer unübersichtlich gewordenen Gesellschaft [gibt].“ (Burger 2016, 1)

Wie weitreichend der Zwang, gut und gesund zu essen, sein kann, verdeutlicht das Krankheitsbild der Orthorexie. Orthorexie, so ein Artikel von Nils Straatmann, ist ein psychisches Leiden, das als ein krankhaft gesundes Essverhalten definiert werden kann und in vielen Fällen zu sozialem Leiden führt, da viele Menschen mit orthorektischem Verhalten „normales Essen“ bereits als gesellschaftlich organisierten ‚Vergiftungsversuch‘ verstehen und sich sozial isolieren (vgl. Straatmann 2016, 3). Orthorektiker:innen, so der Beitrag weiter, geht es nicht mehr um Genuss, sondern um Erfolg. Verzicht spricht für Charakterstärke, gesunde Ernährung ist die Formel zu vollendeter Schönheit. Menschen mit anderen Essgewohnheiten gelten häufig als „unrein“. Gesund und ungesund stehen gleichbedeutend für gut und böse. Der Autor beschreibt, dass sich Orthorektiker:innen demzufolge als bessere Menschen wahrnehmen (vgl. Straatmann 2016, 3). Selbstoptimierung ist das Schlüsselwort, um Haltung, Selbstbewusstsein und gesellschaftliche Klasse zu steuern. „Wer ganz sicher gehen will, muss rigoros ausschliessen.“ (Straatmann 2016, 3) Das gilt sowohl für die Wahl der Nahrungsmittel als auch für die Personen, mit denen man zusammen isst.

### War Paulus ein Orthorektiker in einer unübersichtlichen Gesellschaft?

Mahlzeiten wirken folglich inkludierend bzw. exkludierend auf die Personen, und dies wird durch die Wahl der Speisen gekennzeichnet. War Paulus jemand, der die hellenistische Mahlpraxis nutzte, um über richtiges bzw. falsches Essen Personen ein- bzw. auszuschließen? War er Orthorektiker in einer unübersichtlichen Gesellschaft? Hat er nicht sehr konkrete Vorstellungen von richtigem Essen? Im Galaterbrief klagt Paulus Petrus an, die Heiden zu zwingen, wie die Juden zu leben (Gal 2,14). An die Römer schreibt Paulus, dass Essen etwas mit Überzeugung zu tun hat (Röm 14,5). Einander richten, verführen und in Bedrängnis bringen sind Verhaltensweisen, die Paulus mit dem Essen in Verbindung bringt. In 1Kor 8 und 1Kor 10 wird über Starke und Schwache konkret in Zusammenhang mit Essen geschrieben. In 1Kor 11 spricht er sich gegen eine sättigende Mahlzeit und für die Reduktion auf Brot und Wein aus.

Wie bereits anfangs erwähnt, sprechen traditionelle Exeget:innen dem häufig eine eucharistische Symbolkraft der nachösterlichen Kirche zu. Problematisch ist an dieser Interpretation, dass sie rituelles Essen sakramen-

talisiert und ein defizitäres Menschenbild voraussetzt, bei dem unterschätzt wird, dass das moderne Ideal der affektiven Selbstkontrolle und die Klassifizierung von „richtigem“ oder „falschem“ Essen Kategorien sind, die auf soziale Isolation hinauslaufen. Was im Neuen Testament und in seinem Kontext beobachtet werden kann, ist hingegen eine lebendige Vergemeinschaftung.

### Nicht soziale Isolation, sondern lebendige Vergemeinschaftung

Im Gegensatz dazu, möchte ich auf der Grundlage des hellenistischen Mahls untersuchen, inwiefern die rituelle Praxis eine performative Transformation gewährleistet, die nicht nur den / die Einzelne:n, sondern auch die Gemeinschaft erfasst. Der sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Fokus darauf, dass im alltäglichen Geschehen Selbstwerte einzelner Personen und Gruppen dargestellt, verändert oder verworfen werden und dass diese Transformationen über längere Zeit unterschiedliche Phasen einnehmen, rückt vor allem das hellenistische Gemeinschaftsmahl ins Zentrum der Betrachtung (vgl. Al-Suadi 2011). Dazu wird es nötig sein, Essen und Trinken zur Zeit des Neuen Testaments zu besprechen und auf die Repräsentation des hellenistischen Mahls in den ausgewählten Texten einzugehen.

### 3 Essen und Trinken zur Zeit des Neuen Testaments

Gemeinschaftliches Essen und Trinken war zur Zeit des Neuen Testaments eine kulturelle Praxis, die unterschiedlichen Einflüssen unterlegen war, die die Exegetinnen und Exegeten des Neuen Testaments auf die sogenannte Hellenisierung des Mittelmeerraums zurückführen. Eine Besonderheit des breiten kulturellen Einflusses besteht darin, dass sehr unterschiedliche Bevölkerungsschichten eine ausdifferenzierte rituelle Mahlpraxis demonstrierten, weil das kulturelle Verstehen und damit einhergehend der kulturelle Zugang zur Praxis für weit mehr Menschen zugänglich war als nur für die gesellschaftliche Elite.

*„Synagogen und christliche Gemeinschaften waren nicht die einzigen Versammlungsorte für antike Gemeinschaften. Informelle Gruppen, Zünfte und kultische Gemeinschaften trafen sich regelmäßig, um gemeinsam zu essen und zu trinken.“ (Al-Suadi/Altmann 2019, 87)*

Folgende Punkte gehören nach Hal Taussig zu den Grundelementen der hellenistischen Mahlpraxis:

- Die *Sitzordnung*, die es vorsah, dass sich mehr oder weniger alle Mahlteilnehmer:innen zum Mahl auf Kissen oder Sofas legten, um so am Abend mehrere Stunden zusammen zu essen und zu trinken.
- Die Reihenfolge von *Deipnon* und *Symposion*, wobei während des Deipnon gegessen wurde, das Symposion dagegen dem Trinken, den Gesprächen und / oder Vorführungen vorbehalten war.
- Eine zeremonielle *Libation* (vorwiegend mit Wein), die den Übergang zwischen Deipnon und Symposion markierte.
- Die Leitung durch einen „Präsidenten“ (Symposiarchen), der nicht immer derselbe Mahlteilnehmer war und dessen Rolle Wechseln und Diskussionen unterworfen war.
- Eine Vielzahl von *Begleitpersonen* (Diener:innen, nicht eingeladene Gäste, Künstler:innen und Hunde). (Vgl. Taussig 2009, 26)

Auf dieser Grundlage folgt nun die Exegese von Schlüsselversen der Paulinischen Briefe. Ausgehend von den Implikationen dieser Verse, wird der neutestamentliche Kontext betrachtet: namentlich die apokryphen Andreasakten und *Joseph und Aseneth*. Sowohl im 5. Kapitel der lateinischen Überlieferung der Andreasakte als auch bei *Joseph und Aseneth* wird über das rituelle Essen eine religiöse Transformation beschrieben. Daher ist für die folgende Exegese von zentralen Versen des Galater-, 1. Korinther- und Römerbriefes die Analyse von Transformationen und die Frage nach der Entwicklung der Gemeinschaft zentral, weil damit eine Wechselwirkung zwischen Text und Kontext beschrieben werden kann, die über den Text hinaus auf die sozialgeschichtlichen Verhältnisse verweist.

#### *Gal 2,11–14*

Gal 2,11–14 ist in besonderer Weise von den Deutungsmachtkonflikten geprägt, die auf die Entwicklung einer Gemeinschaft verweisen:

*11 Als aber Kephas nach Antiochien kam, widerstand ich ihm ins Angesicht, weil er [durch sein Verhalten] verurteilt war. 12 Denn bevor einige von Jakobus kamen, hatte er mit [denen aus] den Nationen gegessen; als sie aber kamen, zog er sich zurück und sonderte sich ab, da er sich vor denen aus der Beschneidung fürchtete. 13 Und mit ihm heuchelten*

*auch die übrigen Juden, so daß selbst Barnabas durch ihre Heuchelei mit fortgerissen wurde. 14 Als ich aber sah, daß sie nicht den geraden Weg nach der Wahrheit des Evangeliums wandelten, sprach ich zu Kephas vor allen: Wenn du, der du ein Jude bist, wie die Nationen lebst und nicht wie die Juden, wie zwingst du denn die Nationen, jüdisch zu leben? (Elberfelder)*

Einzelne und Gruppen werden hier von Paulus mit Namen genannt. Gruppen kommen aus den Nationen (Gal 2,12.14), aus der Beschneidung (Gal 2,12) und sind die übrigen Juden (Gal 2,13). Es ist auffallend, dass diese Gruppen von Paulus überwiegend negativ bewertet werden. Sie sind die „anderen“ Gruppen, die nur für sich und ihresgleichen da sind und nicht an der messianischen Botschaft partizipieren. Die Gruppen sind keine idealen Gemeinschaften, welche mit der Gemeinschaft der *koinōnia* zu vergleichen wären. Und auch die Einzelnen, vorgestellt als Kephas (Gal 2,11), einige von Jakobus (Gal 2,12) und Barnabas (Gal 2,13), werden von Paulus nicht in ein positives Licht gerückt. Kephas verurteilt sich selbst durch sein Verhalten (Gal 2,11), zieht sich zurück und sondert sich aus Furcht von der Gemeinschaft ab (Gal 2,12), Jakobus setzt andere Brüder unter Druck, und Barnabas lässt sich von der Heuchelei mitreißen.

### Keine idealen Gemeinschaften, aber Zusammen-Essen und Zusammensitzen

Wo ist die Gemeinschaft der *koinōnia*, wenn dieser Abschnitt ausschließlich von konfliktbeladener Interaktion geprägt ist? Die Gemeinschaft der *koinōnia* findet im gemeinsamen Mahl statt, im Zusammen-Essen (*sunesthiō*), dem Zusammensitzen von Juden und Menschen aus den Nationen, das dennoch in Antiochia stattgefunden hat (vgl. Kahl 2005, 40). Die Szene im Galaterbrief steht nicht alleine da, wenn es um das Essen in Gemeinschaft und dessen Fallstricke geht. In 1Kor 5,11 wiederholt Paulus, dass die Korinther mit niemandem Tischgemeinschaft pflegen sollen, der Unzucht treibt, Besitz rafft, die nichtigen Götter verehrt, andere beschimpft, trinkt oder andere beraubt. Stattdessen sollen sie ihm nachfolgen. Nachfolge ist ein zentraler Begriff im paulinischen Selbstverständnis und dient – und hier schließe ich mich dem Urteil von Eckhart Reinmuth gerne an – „unter literaturtheoretischen Voraussetzungen betrachtet als fragmentarisch realisierte Jesus-Christus-Geschichte, die nicht als historische Ereigniskette darstellbar ist“ (Reinmuth 1995, 23). Es ist richtig,

dass Paulus keine abstrakte Geschichte des „historischen Jesus“ erzählt, sondern die des Jesus Christus, wie er sie kennt und verkündet. In ritualtheoretischer Perspektive kann man sagen, dass über die *narratio* hinaus die *imitatio* dazu führt, dass nicht der historische Jesus, sondern seine rituelle Performanz für die Gemeinschaften erlebbar wird. Catherine Bell nennt diesen Vorgang „Ritualisierung“ und führt das Gelingen der Ritualisierung auf die sozialen Strukturen zurück:

*„The strategies of ritualization are particularly rooted in the body, specifically, the interaction of the social body within a symbolically constituted spatial and temporal environment. [...] Ritualization is embedded within the dynamics of the body and defined within the symbolically structured environment.“* (Bell 1992, 93)

## Im Körper verwurzelte Strategien der Ritualisierung

Bell betont, dass die Strategien der Ritualisierung insbesondere im Körper verwurzelt sind. Da der Körper ein sozialer Körper ist und interagiert, werden symbolische, räumliche und zeitliche Bedingungen für die Dynamik des Körpers relevant. Die Dynamik des Körpers definiert sich, nach Bell, innerhalb der symbolisch strukturierten Umwelt. Für die Frage nach dem „richtigen“ oder „falschen“ Essen ist die symbolische Welt relevant, weil auch Speisen symbolisiert werden und die Bedingungen dafür im Ritual zu verorten sind.

### *1Kor 11,23–25*

In welcher Hinsicht der 1. Korintherbrief gelungene Ritualisierung widerspiegelt, zeigt die Abendmahlspäradosis in 1Kor 11,23b–25. Hier wird meines Erachtens Jesus mit der Rolle des Symposiarchen identifiziert, denn der Symposiarch, als Leiter des Mahls, ist in hohem Maße an die Situation der Mahlgemeinschaft gebunden und verkörpert mit seinen bewussten und aktiven Handlungen das Verhalten der Gruppe, die sich mit der *imitatio Christi* einem größeren Zusammenhang unterstellt und dennoch Differenzierungen der eigenen sozio-religiösen Realität vornehmen kann:

*23 Denn ich habe von dem Herrn empfangen, was ich auch euch überliefert habe, daß der Herr Jesus in der Nacht, in der er überliefert wurde, Brot nahm, 24 und als er gedankt hatte, es brach und sprach: Dies ist mein Leib, der für euch ist; dies tut zu meinem Gedächtnis. 25 Ebenso*

*auch den Kelch nach dem Mahl und sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, dies tut, sooft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis. (Elberfelder)*

Differenzierungen werden vor allem hinsichtlich der sozialen Beziehungen zwischen den Mahlteilnehmern und Mahlteilnehmerinnen vorgenommen, die von Paulus mit der Frage nach der Selbstverfügung verbunden werden.

### *Röm 14,1-4*

Eine wichtige Perikope ist Röm 14:

*1 Den Schwachen im Glauben aber nehmt auf, [doch] nicht zur Entscheidung zweifelhafter Fragen. 2 Einer glaubt, er dürfe alles essen; der Schwache aber ißt Gemüse. 3 Wer ißt, verachte den nicht, der nicht ißt; und wer nicht ißt, richte den nicht, der ißt; denn Gott hat ihn aufgenommen. 4 Wer bist du, der du den Hausknecht (oiketēs) eines anderen richtest? Er steht oder fällt dem eigenen Herrn (kyrios). Er wird aber aufrecht gehalten werden, denn der Herr kann ihn aufrecht halten. (Elberfelder)*

## Die Dialektik zwischen dem gesellschaftlichen und dem gemeinschaftlichen Bezug

Röm 14,1 dient in vielerlei Hinsicht als soziales Leitmotiv für das Verhalten der Mitglieder der Gemeinschaft. Röm 14,4 ist im Zusammenhang der Selbstverfügungsdebatte in Bezug auf das Herrenmahl vor allem deshalb relevant, weil Paulus an dieser Stelle jeden herausfordert, der sich erlaubt, ein Urteil über den Haushalt des anderen zu fällen. Durch die Verwendung des Begriffs *oiketēs* thematisiert Paulus nicht nur den Umgang mit dem Haussklaven, also einem Menschen, der besonders enge Beziehungen zu dem Hausherrn und seiner Familie pflegt, sondern impliziert, dass das Haus ein Ort ist, der individuelle und gesellschaftliche Bedeutung hat. *Kyrios* ist das Leitmotiv, an dem die Dialektik zwischen dem gesellschaftlichen und dem gemeinschaftlichen Bezug des Apostels deutlich wird. Während sich der Anfang von Röm 14,4 auf den Herrn des Hauses, also den Herrn in seiner gesellschaftlichen Position als Herr über Sklaven, bezieht, spricht das Ende von Röm 14,4c über Christus als den *kyrios* der christusgläubigen Gemeinschaft.

In 1Kor 11,21 spricht Paulus erneut von der Lebenswirklichkeit der Gemeinschaft und versucht, Konflikte im Mahl zu reduzieren:

21 Denn ein jeder nimmt beim Essen sein eigenes (*idion*) Mahl vorweg und der eine ist hungrig, der andere ist betrunken. (Elberfelder)

Die darauffolgende beispielhafte Rede in 1Kor 11,23–25 verdeutlicht, dass der *kyrios* allein die Möglichkeit und die Macht dazu hat, den Starken bzw. Schwachen aufzunehmen.

Während in Röm 14,2–3 dieser Sachverhalt an der Wahl der Speise verdeutlicht wird, bezieht sich Paulus in Röm 14,4 auf den Umgang innerhalb der Machtverhältnisse eines Haushaltes. Röm 14,1–4 leitet folglich eine Diskussion über das Machtverhältnis zwischen Gott und Mensch ein. Weder die Starken noch die Schwachen dürfen einander verurteilen, da der Herr allein das Recht hat, die Stärke oder die Schwäche des Menschen zu beurteilen. Während also das gesellschaftlich akzeptierte Urteil über die Stärke bzw. Schwäche des Menschen ihn an der relativen Selbstverfügung misst, unterbricht Paulus den gesellschaftlichen Habitus durch die Herrschaft Gottes und die Konstitution der Gemeinschaft als Leib Christi. Die Starken tragen gegenüber den Schwachen eine Verantwortung im Glauben, da sie sich freier über die *Topoi* der Selbstverfügung hinwegsetzen können.

### Zwischenergebnisse

Ausgehend von einem Zitat von Mary Douglas können erste Zwischenergebnisse formuliert werden. Douglas schreibt in ihrer Monographie *Purity and Danger*:

„*The rituals enact the form of social relations and in giving these relations visible expression they enable people to know their own society. The rituals work upon the body politic through the symbolic medium of the physical body.*“ (Douglas 1966, 128)

*Social relations* – soziale Beziehungen – werden von Paulus in allen drei Abschnitten thematisiert. In Gal 2 idealisiert Paulus die abwesende Gemeinschaft der *koinōnia* für die alltägliche Realisierung des Herrenmahls. Der 1. Korintherbrief unterrichtet darüber, dass die Gemeinschaft nicht imaginiert ist, sondern durch die *imitatio Christi* ein wirklichkeitskonstruierendes und soziales Handeln initiiert. Douglas beschreibt dies damit, dass Rituale „visible expression“ sind. Die Wahrnehmung des gesellschaftlichen Kontextes und des anderen Individuums wird von Douglas mit den Begriffen der Körperlichkeit umschrieben. In Röm 14 ist zu sehen, dass Paulus

die Stärke bzw. die Schwäche des anderen nicht an den gesellschaftlichen Normen misst, sondern die Herrschaft Gottes und die Konstitution der Gemeinschaft als Leib Christi das selbstbestimmende Moment der Christuskgläubigen ausmacht.

Die Betrachtung der sog. Mahltexte im Corpus Paulinum hat gezeigt, dass die christuskgläubigen Gemeinschaften im Mahl neue soziale Alternativen erleben können, so dass die Teilnehmer:innen das Gefühl bekommen, selbst Teil einer neuen sozialen Ordnung zu sein, die den / die Teilnehmer:in, die Gruppe und die Makrogesellschaft transformieren kann.

Wenn meine These stimmt, dass die performative Transformation durch die rituelle Praxis des hellenistischen Mahls gewährleistet wird, die nicht nur den Einzelnen, sondern auch die Gesellschaft erfasst, dann sollte dies

- a. nicht nur auf die Praxis der frühen christlichen Gemeinschaften beschränkt und
- b. nicht allein im hellenistisch-jüdischen Kontext zu verorten sein.

### *Joseph und Aseneth*

Die Erzählung von *Joseph und Aseneth* (JosAs) verdeutlicht, dass das Mahl nicht nur im frühen Christentum, sondern auch im Judentum des 1. und 2. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung transformatives Potential hatte, und die Andreasakten zeigen, dass auch beim Besuch des Apostels in einer römischen Familie das Mahl den Wendepunkt in der sozialen und religiösen Identifikation der Familie darstellt.

## Mahlgemeinschaften als literarische und soziale Topoi für religiöse Transformationen

Dass Mahlgemeinschaften sowohl als literarische als auch als soziale Topoi für religiöse Transformationen verstanden werden können, zeigt der antike Roman *Joseph und Aseneth*. Christoph Burchard und die Mehrheit der Exeget:innen gehen davon aus, dass der griechische Urtext von JosAs spätestens am Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. in Ägypten verfasst wurde. Unverkennbar orientiert sich die Geschichte nicht nur in ihrer Sprache, ihrem Satzbau und ihrer Idiomatik an der Septuaginta, sondern auch am inhaltlichen Rahmen der Josephszählung. Der erste Teil, JosAs 1–21, orientiert sich an Gen 41,45f.50 und der zweite Teil, JosAs 22–29 an Gen 41,53f. und 46 (vgl. Burchard/Burfeind 2003). Die Handlung umfasst zwei Erzählungen. Der erste Teil, in dem Joseph in das Haus des Pentephres, des be-

deutendsten pharaonischen Ratgebers und Priesters von Heliopolis kommt und Aseneth sich zum Gott der Hebräer bekehrt, ist weitaus bekannter als der zweite Teil, in dem von einer Intrige des Sohnes des Pharaos berichtet wird.

Essen und Trinken spielen in diesem Liebesroman eine herausragende Rolle. Als *deipnon* werden die Festmähler in 10,4; 13,7; 18,2; 21,6 und 21,8 bezeichnet. Vor dem Willkommensmahl für Joseph wird Aseneth zu ihren Eltern geladen und mit reichlich feinem Essen (Früchten, Weintrauben, Datteln, Tauben, Granatäpfeln und Feigen) verwöhnt. 4,3–7 schildert, wie Aseneth das Essen mit den Eltern genießt, bevor der Vater sie von seinen Plänen unterrichtet. Entgegen dem Rat ihres Vaters widersetzt sich Aseneth vorerst dem Vorschlag, Joseph zu heiraten, und verlässt die Mahlgemeinschaft. Von ihrem Turm sieht sie Joseph ankommen und verliebt sich bei seinem Anblick unmittelbar in ihn. Als Joseph die Stadt wieder verlässt, sagt sich Aseneth von ihrer Familie und ihren ägyptischen Göttern los und bereut sieben Tage in Sack und Asche, ohne zu essen, zu trinken oder zu schlafen. Sie wirft jegliche Speisen und Getränke sowie alle Opfergaben aus dem Fenster und wendet sich dem „Gott der Hebräer“ zu. JosAs 15,5 gibt die Worte des Gesandten Gottes wieder:

*15,5, Siehe also: Von heute wirst du wieder erneuert, wieder hergestellt und wieder lebendig gemacht werden. Und du wirst das gesegnete Brot des Lebens essen und den gesegneten Kelch der Unsterblichkeit trinken und wirst mit der gesegneten Salbe der Unvergänglichkeit gesalbt werden.*

Er stellt ihr in Aussicht, das Brot des Lebens zu essen und den Kelch der Unsterblichkeit zu trinken. Ein Kapitel später, in 16,16, isst Aseneth eine wundersame Bienenwabe und bekommt vom Gesandten Gottes gesagt, dass sie nun Brot und Wein zu sich genommen hat. Joseph kommt nach sieben Tagen zurück und heiratet in einem siebentägigen Freudenfest die schöne und reine Aseneth (vgl. Oberhänsli-Widmer 2004, 86).

Schon dieser kurze Überblick zeigt, dass das Essen in sehr verschiedenen Varianten und mit unterschiedlichen Fragen der sozialen, politischen und religiösen Identität der Protagonist:innen verknüpft ist. Hinsichtlich der Wahl der Speisen ist bemerkenswert, dass die Speisen der Mahlgemeinschaften nicht verändert werden und dennoch am Essen veranschaulicht wird, wie plural die Kontexte sein können. Besonders am Bild der Aseneth wird diese variable Konnotation deutlich. Aseneth nimmt, abgesehen vom

Brot des Lebens und dem Kelch der Unsterblichkeit, keine gänzlich anderen Speisen zu sich.

Ihre religiöse Zugehörigkeit zum Gott Josephs wird nicht über die Speisen, sondern über die Sitzordnung nach außen sichtbar. Während Joseph bei seinem ersten Mahl auf einem separaten Thron sitzt, nimmt er das Hochzeitsmahl zusammen mit der Familie Aseneths ein. Ausschlaggebend für ihre Bekehrung war das Teilen von Brot und Wein mit einem Gesandten Gottes. Nach außen zeigt sich ihre Bekehrung durch die veränderte Sitzordnung, da nicht nur soziale, sondern auch religiöse Zugehörigkeit damit repräsentiert wird.

## Bekehrung nach dem Teilen von Brot und Wein

Kann im hellenistisch-römischen Kontext des Neuen Testaments auch eine Transformation nach dem Teilen von Brot und Wein einerseits und ein verändertes gesellschaftliches Auftreten andererseits beobachtet werden?

### *Die lateinische Überlieferung der Andreasakten*

Es lohnt sich ein Blick in die lateinische Überlieferung der Andreasakten (hier AAlat 5). Erstmals wurden die Andreasakten von Eusebius bezeugt (KG III, 25,6f.). Gregor von Tours, der vor allem durch seine *Zehn Bücher* über die Geschichte der Franken in die Kirchengeschichte eingegangen ist, hat wahrscheinlich 593 den *Liber de miraculis beati Andreae apostoli* niedergeschrieben. Er hat in dieser lateinischen Übersetzung ursprüngliche Teile der Andreasakten aufgenommen und darüber hinaus Passagen ergänzt. Tatsächlich ist es schwierig zu bestimmen, welchen Umfang die ursprünglichen Andreasakten hatten. Erhalten geblieben sind neben der lateinischen Übersetzung ein koptischer Papyrus, das sog. Griechische Martyrium sowie diverse Erzählungen und Fragmente über Andreas in anderen Sammlungen von Aposteln. Die lateinische Übersetzung fasst in 38 Kapiteln das Wirken des Apostels zusammen (vgl. Bremmer 2000).

Da die Ursprünge der apokryphen Apostelgeschichten auch in den ersten Jahrhunderten n. Chr. zu suchen sind, möchte ich auf das 5. Kapitel der lateinischen Überlieferung der Andreasakten aufmerksam machen, das thematisch *Joseph und Aseneth* sehr ähnlich ist. Hier geht es um eine Familie, in der sowohl das Kind als auch die Eltern in Unzucht verwickelt waren, bevor sie von Andreas geheilt wurden. Die Geschichte ist schnell erzählt. Sie beginnt mit der Anreise des Apostels in Sinope am Schwarzen Meer und

berichtet von drei aufeinanderfolgenden Heilungen: der des Sohnes, des Vaters und der Mutter. Nach den unproblematischen Heilungen von Sohn und Vater gestaltet sich die Heilung der Mutter etwas komplizierter. Über sie erfährt der / die Leser:in, dass sie sich anderen Männern zugewendet hat und deshalb an Wassersucht erkrankte.

5. *Gratini quoque Senopinsis filius, dum in balneum mulierum lavaretur, a daemone, perditio sensu, graviter cruciatur. Gratinus autem misit epistolam ad proconsulem, in qua rogabat, ut Andream exoraret ad se venire. Sed et ipse adprehensus adprehensus, graviter aegrotabat, uxor vero eius ab etrope intumuerat.*

*Deprecante igitur proconsule, Andreas, ascenso vehiculo, venit ad civitatem. Cumque introisset in domum Gratini, conturbavit spiritus malus puerum, et venit et procidit ante pedes apostoli.*

*Quem ille increpans, „Discede“, inquit, „humanae generis inimice, a famulo Dei“; et statim multo clamitans discessit ab eo. Et veniens ad stratum viri, ait, „Recte aegrotas incommode, qui, relicto proprio toro, misceris scorto. Surge in nomine domini Iesu Christi et sta sanus et noli ultra peccare, ne maiorem aegrotationem incurras“; et sanatus est.*

*Mulieri quoque dixit, „Decepit te, o mulier, concupiscentia oculorum, ut, relicto coniuge, aliis misceraris“.*

*Et ait, „Domine Iesu Christe, deprecor piam misericordiam tuam, ut exaudias servum tuum et praestes, ut, si haec mulier ad caenum libidinis quod prius gessit fuerit revoluta, non sanetur omnino. Certe, si scis, Domine, cuius potentia etiam futura praenoscentur, quod se abstinere possit ab hoc flagitio, te iubente sanetur“.* Haec eo dicente, disrupto per inferiorem partem humorem, sanata est cum viro suo.

*Beatus autem apostolus fregit panem et dedit ei. Quae gratias agens, accepit et credidit in Domino cum omni domo sua; nec deinceps illa aut vir eius scelus quod prius admiserant perpetrarunt.*

5. Der Sohn des Gratinus aus Sinope wurde, während er in einem Frauenbad gewaschen wurde, von einem Dämon so heftig gequält, bis er das Bewusstsein verlor. Gratinus aber schickte einen Brief an den Prokonsul, in dem er bat, er solle Andreas anflehen, zu ihm zu kommen. Aber auch er selbst war, von einem Fieber ergriffen, schwer krank, und seine Frau war angeschwollen von Wassersucht.

Auf das Bitten des Prokonsuls hin kam Andreas auf einem Wagen in die Stadt. Und als er in Gratinus' Haus eingetreten war, plagte der böse Geist den Jungen und <er> kam und warf sich zu Füßen des Apostels nieder.

Dieser beschuldigte ihn und sprach, „Du Feind des Menschengeschlechts, geh weg von dem Diener Gottes!“, und sofort liess er unter viel Geschrei von ihm los. Und er ging zum Bett des Mannes, und sagte, „Du bist zu recht schwer krank, der du, nachdem du dein eigenes Ehebett verlassen hast, dich mit einer Hure herumtreibst. Steh auf im Namen des Herrn Jesu Christi und bleibe gesund und sündige nicht weiter, damit du nicht von einer noch schwereren Krankheit ergriffen wirst.“ Und er war geheilt.

Und zur Frau sagte er, „Die Begierlichkeit der Augen hat dich betrogen, Frau, so dass du, deinen Ehegatten verlassend, dich mit anderen einlässt.“

Und er sagte, „Herr Jesus Christus, ich bitte um dein gnädiges Erbarmen, sodass du deinen Sklaven erhörst, und gewährst, dass diese Frau, falls sie zu dem Schmutz der Lust, die sie vorher ausgeübt hat, zurückkehren wird, überhaupt nicht geheilt werde. Gewiss, wenn du weisst, Herr, durch dessen Macht auch Zukünftiges erkannt wird, dass sie sich von dieser Schandtät fernhalten kann, dann werde sie geheilt auf deinen Befehl hin.“ Als er dies sagte, platzte aus ihrem Unterleib die Flüssigkeit, und sie und ihr Mann waren geheilt.

Aber der selige Apostel brach Brot und gab <es> ihr. Sie dankte, nahm es und glaubte an den Herrn mit ihrem ganzen Haus. Danach haben weder sie noch ihr Mann das Vergehen, das sie zuvor begangen hatten, vollzogen.

*Misit quoque postea Gratinus magna munera sancto apostolo per famulos suos.*

*Ipse postmodum secutus est cum uxore, prostrati- que coram eo, rogabant, ut acciperet munera eorum.*

*Quibus ille ait, „Non est meum haec accipere, dilectissimi, sed potius vestrum est ea indigentibus erogare“. Et nihil accipit ex his quae offerebantur.*

(Gregory, Liber de miraculis Andreae apostoli [BHL-0430])

*Später schickte Gratinus auch über seine Diener grosse Geschenke an den heiligen Apostel.*

*Er selbst suchte ihn auf, zusammen mit seiner Frau, und sie fielen vor ihm nieder und baten ihn, er solle ihre Geschenke annehmen.*

*Er sagte ihnen, „Meine Liebsten, es ist nicht an mir sie anzunehmen, sondern eher ist es an euch, sie den Bedürftigen zu geben.“ Und er nahm nichts an von dem, was ihm angeboten wurde.*

(SaS)

(Al-Suadi 2017, 789–790)

Im Unterschied zu den vorangehenden Heilungen wendet sich Andreas hier in einem Gebet an Gott und bittet ihn darum, die Frau zu heilen, allerdings nur unter der Bedingung, dass sie nicht erneut sündigen wird. Nach den Heilungen ist das Brotbrechen zwischen Andreas und der Ehefrau der Wendepunkt der Erzählung, der in überraschender Kürze erzählt wird. Dem folgt die Bekehrung der Frau inklusive ihres ganzen Hauses. Aus Dank lässt Gratinus von seinen Dienern große Geschenke an Andreas liefern. Anstatt jedoch die Geschenke anzunehmen, fordert Andreas das Paar auf, sie den Armen zu geben (vgl. Al-Suadi 2017, 790–794).

### Zwischenergebnisse

- Beide Frauen, Aseneth und die Frau des Gratinus, bekehren sich von einem polytheistischen Glauben zu einem Gott, nachdem sie von einem Gesandten Gottes angenommen wurden.
- Sündlosigkeit ist für beide Frauen die Voraussetzung für eine langfristige Annahme Gottes.
- Ihre Konversion zum Monotheismus hat Konsequenzen, die nicht nur die Frauen, sondern auch ihre Familien betreffen. Aseneth heiratet Joseph und wird ihre Kinder Ephraim und Menasse im Glauben an den einen Gott erziehen. Nach der Bekehrung der Frau des Gratinus glaubt auch ihr gesamtes Haus.

Nach dieser Gegenüberstellung muss gefragt werden, welche Rolle konkret das Mahl in der Zusammenschau von JosAs und AAlat5 spielt. Nach außen wird die Konversion der Frauen durch ein verändertes Sozialverhalten sichtbar. Bei Aseneth einerseits durch die Hochzeit und andererseits durch die Sitzordnung

während des Mahls, bei Gratinus durch eine großzügige Armenfürsorge. In beiden Fällen geht es um die Transformation einer Gemeinschaft und um performative Handlungen, die den Wirklichkeitsbezug der Beteiligten verändern. Das Mahl ist der soziale Ort, an dem kulturelle Transformationen und individuelle Entscheidungsprozesse abgebildet werden.

#### **4 Essen für Selbstverfügung, Transformation und Veränderungen der Gesellschaft**

Die gewonnenen Einblicke lassen sich folgendermaßen kurz zusammenfassen: Selbstverfügung, Transformation und Veränderungen der Gesellschaft sind Themen, die bei Paulus mit Mahlgemeinschaften verbunden werden und aktuell über den Diskurs zur Orthorexie verstärkt öffentliche Aufmerksamkeit erfahren. Der Diskurs liest sich auf den ersten Blick wie eine selbstverständliche Fortführung der antiken Debatten über Mahlgemeinschaften und Speisegebote, da im Neuen Testament und seinem Kontext Differenzen hinsichtlich dieser Thematik offenkundig sind. Bei genauerm Hinsehen wird aber deutlich, dass der antike Referenzrahmen nicht die individuelle Selbstoptimierung, sondern der kollektive Bezug zu Gott ist. Paulus verweist demzufolge nicht auf Selbstoptimierung, sondern auf Selbstkontrolle, die schlussendlich der Gemeinschaft dient.

#### **Nicht Selbstoptimierung, sondern Selbstkontrolle, die schlussendlich der Gemeinschaft dient**

Bei Aseneth und der Frau des Gratinus konnte man sehen, dass auch sittliches Verhalten und Eheschließungen von Gott gewollt der Gemeinschaft dienen. Richtwert ist demnach nicht das menschliche Urteil über den anderen, sondern die Befähigung, als Gemeinschaft Gott näher zu sein. Keineswegs waren die vorgestellten Protagonist:innen Orthorektiker:innen. Im Gegensatz zum modernen Phänomen, über die strikte Kontrolle des Essens und der Essenden ein besseres Leben zu erzielen, schildern uns die antiken Briefe und Erzählungen, dass eine gesellschaftliche Transformation nicht über die Zensur der Speisen, sondern durch das soziale Handeln bestimmt wird. Die sozialen Konflikte, mit denen die Christusgläubigen in Korinth konfrontiert sind, lassen sich daher nur bedingt durch die Paulinische Anweisung, zu Hause zu essen und zu trinken, lösen. Aus ritualtheoretischer Perspektive ist es eindeutig: Die gesellschaftliche Transformation

vollzieht sich nicht anhand der Zensur der Speisen, sondern des sozialen Handelns.

Ich habe die Erzählungen von der Frau des Gratinus und Aseneth zusammen mit den Paulinischen Briefen gelesen, um deutlich zu machen, dass es sich hier nicht um christliche Konversionsberichte im weiteren oder Bekehrungserzählungen im engeren Sinn handelt. Vielmehr verstehe ich die Texte als Zeugnisse dafür, dass die rituelle Mahlpraxis in der Antike eine transkulturelle Performanz war, die zu individueller und gesellschaftlicher Transformation beitrug. Mit anderen Worten sind Konversion, Bekehrung und religiöse Ausdifferenzierung Symptome einer gesellschaftlichen Transformation und nicht deren Ursache. Ich hoffe deutlich gemacht zu haben, dass die ausgewählten Texte zentrale Themen der Theologie- und Religionsgeschichte des frühen Christentums reflektieren und es sich lohnt, sich mit Essen und Trinken aus dieser Perspektive zu beschäftigen. Inwiefern diese Darstellungen in weiteren Diskursen neue Fragestellungen eröffnet haben, lässt sich an dieser Stelle nur erahnen. Deutlich wurde jedoch, dass die Darstellungen von rituellem Essen Raum für sich erneuernde gesellschaftliche Verhältnisbestimmungen des frühen Christentums waren, die weit über den Text hinausgehen.

## Literatur

- Al-Suadi, Soham (2011), *Essen als Christusgläubige. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte*, Tübingen: Francke (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 55).
- Al-Suadi, Soham (2017), *Geh weg vom Diener Gottes (ActAndr(Greg) 5)*, in: Zimmermann, Ruben / Dormeyer, Detlev / Luther, Susanne / Röder, Jörg (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 2: *Die Wunder der Apostel*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 789–800.
- Al-Suadi, Soham / Altmann, Peter (2019), *Essen und Trinken*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Al-Suadi, Soham / Ascough, Richard S. / DeMaris, Richard E. (2021), *Ritual, Emotion, and Materiality in the Early Christian World*, London: Routledge.
- Bell, Catherine M. (1992), *Ritual theory, ritual practice*, New York: Oxford University Press.
- Bremmer, Jan N. (2000), *The Apocryphal Acts of Andrew. Studies on the apocryphal acts of the apostles*, Leuven: Peeters Publishers.
- Burchard, Christoph / Burfeind, Carsten (2003), *Joseph und Aseneth*, Leiden: Brill.
- Burger, Kathrin (2016), *Foodamentalismus. Die essgestörte Gesellschaft*, Süddeutsche Zeitung, 16. Mai 2016.
- Burger, Kathrin (2019), *Foodamentalismus*, München: Riva.
- DeMaris, Richard E. (2008), *The New Testament in its ritual world*, London: Routledge.
- Douglas, Mary (1966), *Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, New York: Praeger.
- Gregory (2010), *Liber de miraculis Andreae apostoli (BHL-0430)*, s. l.: Brepols Publishers.
- Hochschild, Ralph (1993), *Sozialgeschichtliche Exegese. Zur Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung*, Diss., Univ. Heidelberg.
- Kahl, Brigitte (2005), *Reading Galatians and Empire at the Great Altar of Pergamon*, *Union Seminary Quarterly Review* 59, H. 3–4, 21–43.
- Klinghardt, Matthias (1996), *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen: Francke.
- Marks, Susan (2014), *Meals in early Judaism. Social formation at the table*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Oberhänsli-Widmer, Gabrielle (2004), *Klassiker der jüdischen Literatur. Der antike Liebesroman „Joseph und Aseneth“*, *Kirche und Israel* 19, 85–93.
- Reinmuth, Eckart (1995), *Narratio und argumentatio. Zur Auslegung der Jesus-Christus-Geschichte im Ersten Korintherbrief*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92, H. 1, 13–27.
- Smith, Dennis Edwin (2003), *From symposium to Eucharist. The banquet in the early Christian world*, Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Straatmann, Nils (2016), *Zu gesunde Ernährung ist eine Krankheit*, *jetzt.de*. <https://www.jetzt.de/gesundheit/orthorexie-krankhaft-gesunde-ernaehrung> [05.10.2022].
- Taussig, Hal (2009), *In the Beginning was the Meal. Social Experimentation and Early Christian Identity*, Minneapolis, MN: Fortress Press.



Eva-Maria Trinkaus

# “It Was Ugly and Shriveled, With One End Nibbled Off”

The *Knackwurst* as a Metonymy in Lore Segal’s Story

“Wir aßen stumm. Auf dem Kindertransport”

ABSTRACT 

“Wir aßen stumm. Auf dem Kindertransport” is a short story by the US-Austrian author Lore Segal, narrating her escape from the Nazis and her separation from her Jewish parents in Austria on an involuntary and uncertain journey to a safe place, accompanied by other children and a bag of treats. On the day of her departure from the Austrian town of Fischamend, fleeing the Nazis as a Jewish child, young Lore asks her mother for a “Knackwurst” – a typical Austrian kind of sausage meant as provisions for her ‘journey’ that eventually becomes much more than a meal in Segal’s narration. In an already hasty and dangerous attempt to fulfil her daughter’s last wish before she has to leave, Lore’s mother gives in to buying her a sausage as a meal that would keep her from being hungry on the train. Instead of simply fulfilling the purpose of nourishment, the sausage eventually opens up a space within the narration that allows Segal as the narrator to express young Lore’s grief and the fear of uncertainty. Instead of simply eating the sausage as her mother had intended for her to do, Lore saves the food for later. By keeping the sausage, it becomes a replacement for her feelings. The further away young Lore gets from home, the more the sausage decays, begins to smell, and finally becomes inedible. From being unappetizing to slowly starting to rot, the sausage takes up an essential part of the narration in place of young Lore’s feelings. At the same time, the sausage becomes an indicator of how far away from home – spatially and emotionally – young Lore has already gotten on her journey. Besides the fact that the ‘Knackwurst’ is not kosher food, it is also not what she really wants on her departure – it just buys her more time with her family. The more it starts to smell on her journey, however, the further Lore gets away from her Fischamend home, and the harder it becomes to hide the stinking sausage from everybody else until it is finally found, which embarrasses the girl and finally allows her to express her sadness openly and in front of everybody else.

Segal’s story is an example of what happens when food becomes more than a simple product, or a basic necessity, and exceeds the means of nourishment. In Segal’s story, a twofold purpose of the foodstuff can be analyzed. On the one

hand, it opens up a space within the narration that represents the distance Lore experiences. On the other hand, the sausage and its maturation past its expiration date allows Segal to utilize the ‘Knackwurst’ as a narrative tool to make her experience more palpable, and to use narrative elements for a historical account, very much in the sense of writing ‘history’ through ‘story’ (cf. Segal 2019a) as she claims to be relevant for herself as a writer.

*„Sie war unappetitlich, verschrumpelt und an einem Ende angenagt“. Die Knackwurst als Metonymie in Lore Segals Kurzgeschichte „Wir aßen stumm. Auf dem Kindertransport“*

„Wir aßen stumm. Auf dem Kindertransport“ ist eine Kurzgeschichte der amerikanisch-österreichischen Autorin Lore Segal, die von ihrer Flucht vor den Nazis und der Trennung von ihren jüdischen Eltern in Österreich auf einer unfreiwilligen und ungewissen Reise an einen sicheren Ort erzählt, begleitet von anderen Kindern und einer Tüte Süßigkeiten. Am Tag ihrer Abreise aus dem österreichischen Ort Fischamend, wo sie als jüdisches Kind vor den Nazis flieht, bittet die junge Lore ihre Mutter um eine Knackwurst – eine typisch österreichische Wurstsorte, die als Proviant für ihre „Reise“ dienen soll, in Segals Erzählung aber viel mehr als nur zur Mahlzeit wird. In einem bereits übereilten und gefährlichen Versuch, den letzten Wunsch ihrer Tochter vor der Abreise zu erfüllen, gibt Lores Mutter nach und kauft ihr eine Wurst als Mahlzeit, die sie im Zug satt machen würde. Die Wurst erfüllt nicht nur den Zweck der Ernährung, sondern eröffnet schließlich einen Raum innerhalb der Erzählung, der es Segal als Erzählerin erlaubt, die Trauer der jungen Lore und die Angst vor der Ungewissheit auszudrücken. Anstatt die Wurst einfach zu essen, wie es ihre Mutter vorgesehen hatte, hebt Lore das Essen für später auf. Indem sie die Wurst aufbewahrt, wird sie zu einem Ersatz für ihre Gefühle. Je weiter sich die junge Lore von zu Hause entfernt, desto mehr verfällt die Wurst, beginnt zu stinken und wird schließlich ungenießbar. Von der Unappetitlichkeit bis zur langsamen Fäulnis nimmt die Wurst als Ersatz für die Gefühle der jungen Lore einen wesentlichen Teil der Erzählung ein. Gleichzeitig wird die Wurst zum Indikator dafür, wie weit sich die junge Lore auf ihrer Reise bereits von zu Hause entfernt hat – räumlich und emotional. Abgesehen davon, dass die Knackwurst kein koscheres Essen ist, ist sie auch nicht das, was sie bei der Abreise wirklich will – sie verschafft ihr nur mehr Zeit mit ihrer Familie. Je mehr sie jedoch auf ihrer Reise zu stinken beginnt, desto weiter entfernt sich Lore von ihrem Zuhause in Fischamend, und desto schwieriger wird es, die stinkende Wurst vor allen anderen zu verstecken, bis sie schließlich gefunden wird, was das Mädchen in Verlegenheit bringt und ihr schließlich erlaubt, ihre Traurigkeit offen und vor allen anderen auszudrücken.

Segals Geschichte ist ein Beispiel dafür, was passiert, wenn Essen nicht mehr nur ein einfaches Produkt oder eine grundlegende Notwendigkeit ist, sondern über Er-

nahrung hinausgeht. In Segals Geschichte lässt das Lebensmittel zweierlei Analysen zu. Einerseits eröffnet es einen Raum innerhalb der Erzählung, der die Distanz der Erfahrungen darstellt. Andererseits erlaubt die Wurst und ihr Verfall Segal, die Knackwurst als erzählerisches Mittel zu nutzen, um die Erfahrung der Protagonistin greifbarer zu machen und narrative Elemente für eine historische Darstellung zu verwenden, ganz im Sinne des Schreibens von „Geschichte“ durch „Geschichten“ (vgl. Segal 2019a), wie sie es für sich als Schriftstellerin beansprucht.

## | BIOGRAPHY

Dr. **Eva-Maria Trinkaus** is a post-doctoral researcher in American Literary Studies and Aging Studies at the Center for Interdisciplinary Research on Aging and Care (CIRAC), University of Graz, Austria. She is a former Fulbright Teaching Associate at Bowling Green State University (Ohio), a member of the Age and Care Research Group Graz, and executive board member of the European Network in Aging Studies (ENAS). Since 2022, she has been a Career Conversations Network Member of the Gerontological Society of America, organizing events and providing targeted networking opportunities for members at all career stages. As of 2023, she will also serve as a member of the GSA Humanities, Arts, and Cultural Gerontology Advisory panel.

*Dr.<sup>in</sup> Eva-Maria Trinkaus ist Post-Doc in Amerikanischer Literaturwissenschaft und Aging Studies am Zentrum für Interdisziplinäre Alters- und Care Forschung (CIRAC) an der Uni Graz. Sie war Fulbright-Stipendiatin an der Bowling Green State University in Ohio (USA), ist Mitglied der Age and Care Research Group Graz und im Executive Board des European Network in Aging Studies (ENAS). Seit 2022 ist sie aktives Mitglied im Career Conversations Network, einer Veranstaltungs- und Vernetzungsplattform der Gerontological Society of America (GSA). Ab 2023 ist sie auch Mitglied des GSA Humanities, Arts, and Cultural Gerontology Advisory Panel.*

ORCID  0000-0002-5890-3080

E-Mail: [eva.trinkaus\(at\)uni-graz.at](mailto:eva.trinkaus@uni-graz.at)

## | KEY WORDS

food; food as metonymy; food and the Holocaust; Kindertransport

## 1 Introduction

In his book *The Holocaust and the Literary Imagination*, Lawrence L. Langer writes that

“the extermination of children during the Holocaust remains a unique atrocity, one which more than any other offends the sensibilities and the imagination of men who consider themselves civilized. If man’s fight in war is to die, and woman’s to mourn, a child’s fate – as always – is to live and rejoice in his youth and innocence while they last” (Langer 1977, 124).

After the assaults on Austrian Jews and their properties during the Pogroms in 1938, the *Kindertransport*, organized by the British State Department and Jewish organizations, supported the rescue of Jewish children from the war and a gruesome death in Nazi concentration camps. Jennifer Craig-Norton writes in the Prologue to her book on the *Kindertransport* that it was the “first dependency upon [...] relief organizations” for the families who were involved in the refugee plan to save the children, and that “for some of the children, this dependency played an ongoing and vital role in their lives for many years to come” (Craig-Norton 2019, 4). One of the children who survived the war through this rescue mission is the Austrian born author Lore Segal, who, among various novels, short stories, and essays, wrote a piece of fiction in which she narrates her escape from Austria via the *Kindertransport* and her separation from her parents as she heads into an uncertain future. In this narration, a piece of food becomes the center of attention. The *Knackwurst*, a typical Austrian kind of sausage, joins the child on her refugee journey to England, and becomes a metonymy for her emotions. Instead of experiencing grief, the distance from her parents, and the anxiety that the girl suffers from, it is the sausage that goes through a transformation process in the story, rotting away. Only when the sausage disappears from the child’s journey, the emotional state is expressed through the girl’s own feelings, and the metonymic shift is inverted.

“Wir aßen stumm. Auf dem Kindertransport” [Engl. “We ate silently. On the *Kindertransport*”] is a short story published in *Küche der Erinnerung* ([Engl. *Kitchen of Memory*] 2018) by Ursula Seeber and Veronika Zwerger. The text is a slightly altered version of the chapter “The Children’s Transport” in Lore Segal’s 1964 novel *Other People’s Houses*, sometimes described as a fictional memoir. Seeber and Zwerger very relevantly claim that Segal’s story, like

many others, is a story of a person who was “ripped from the center of their life, threatened in their existence, and forced into emigration,” (Zwerger/Seeber 2018, 7; own translation), and that food plays an essential role in survival. Unlike many other stories and memoirs in Seeber’s and Zwerger’s edited collection, this one, however, is not a story of food-related nostalgia or of longing for a food connected to a place of home that no longer exists. Segal’s story allows insight into the process of fleeing the Nazis through the metaphorical meaning of a piece of food – a sausage that becomes the emotional placeholder for a young girl’s experience of being left alone, being separated from her family, and coping in a new place. The girl in the story is the protagonist Lore, named after the author, who is her fictional alter ego. The sausage opens up a space in Segal’s text that allows her to express young Lore’s grief and emotions on her journey without ascribing them to herself initially, allowing for the intricacies of the narration to unfold through the way the child treats the stinking sausage. Segal’s story is an example of what happens when food becomes more than a simple product, or a basic necessity, and exceeds the means of nourishment.

### Food that exceeds the means of nourishment

In Segal’s story, a twofold purpose of the foodstuff can be analyzed. On the one hand, it opens up a space within the narration that represents the distance Lore experiences which I call the “literary foodscape” in my dissertation (Trinkaus 2022). Starting from the point where Lore receives the sausage from her mother, it carries meaning beyond a simple foodstuff as her mother went through the danger of being arrested on the way of buying it. On the other hand, the sausage and its maturation past its expiration date allows Segal to utilize the *Knackwurst* as a metonymy to make her experience more palpable. Instead of narrating the story of a grieving child separated from her parents, Segal uses the sausage as a narrative tool to allow the reader to gain insight into what happens to the child on her journey emotionally. By utilizing the sausage, Segal very much narrates her personal history as a fictionalized composition, in the sense of writing ‘history’ through ‘story’ (cf. Segal 2019a) as she claims to be relevant for herself as a writer.

This article will first look at the historical event of the *Kindertransport* through Segal’s fictionalized narration of it. In the following passages, the literary representation of food – in the form of the *Knackwurst* – will be looked at in order to explain the relevance of the sausage beyond being

foodstuff in Segal’s narration. Lastly, the focus will be on the literary space the sausage opens up, which allows the reader to get a better understanding of Segal’s traumatic flight from Austria without having to immerse themselves into a child’s grief that would potentially go beyond the imaginable.

## 2 (Hi)Story in the context of the Kindertransport

Despite often referred to as a memoir, “Wir aßen stumm. Auf dem Kindertransport” is a fictional story narrating the young protagonist’s escape from the Nazis and her separation from her Jewish parents in Austria on an involuntary and uncertain journey to a safe place, accompanied by other children and a bag of treats. The text was adapted for publication in the anthology *Küche der Erinnerung*, putting on display narrations by exiled Austrians who experience their lives through foods, foodways, and food practices in order to recreate a sense of home. The book was published in the context of an exhibition celebrating 25 years of the *Österreichische Exilbibliothek*, the Austrian Archive for Exile Studies. Seeber and Zwerger, the curators and authors of the edited collection claim that “cooking and the kitchen, food and meals play a role in survival in the context at hand” (Zwerger/Seeber 2018, 7; own translation). Despite the claim of harboring autobiographical traits, the novel as well as the story are fictional with the intention of narrating an experience rather than being historically accurate.

### A fictional story with the intention of narrating an experience rather than being historically accurate

In an interview for the book *Into the Arms of Strangers*, which was published by Deborah Oppenheimer and Mark J. Harris and documents personal stories of *Kindertransport* refugees and Holocaust survivors, Segal recalls the events leading up to her flight. After Segal’s father, a high ranking bank employee, loses his job, her uncle gets expelled from his medical studies at the University of Vienna, and her family’s home and small store in the Austrian town of Fischamend become a target of Nazi violence and vandalism, Segal’s parents come to the realization that their daughter’s life, and potentially also their own, can only be saved by sending their daughter away and into an unpredictable future via the *Kindertransport* (cf. Harris/Oppenheimer 2000). The following paragraph is Segal’s personal memory

of what caused her parents to make the decision to send her away on her own. It is a part of her memory that she did not add to the short story, and only partially deals with in her novel.

*“From then on [when Segal’s family’s house got invaded by the Nazis], things were rough. My bed had been pushed away over to the wall side of the room because they kept throwing stones through the windows and every single window on the top floor was broken. At one point, they [Nazis] backed a truck up against the front door of the store, opened it, and took out everything inside. Then they made my grandfather sign a form declaring that he had given it to charity. You have to understand, this was a small village where everybody knew everybody else. These were people who had bought from my grandfather. These were people who had been my uncle’s and my mother’s schoolmates at the village school. They were village folk.” (Harris/Oppenheimer 2000, 48–49)*

Whereas the novel *Other Peoples’ Houses* is a fictional account of Segal’s emigration as a refugee child to the UK, her short story only covers a short period of time between Vienna and England and is a fictional (travel) memoir and narration of young Lore’s flight from Vienna, the life or death decision of her parents, and the tragic breakup of a family. The memory of the destruction of their property, as Segal remembers it, follows her birthday in March 1938 and coincides with the ‘annexation’ of Austria. The *Kindertransport*, however, took place after the “mass arrests and destruction of Jewish religious and commercial property known as *Kristallnacht*, which was launched on November 9, 1938” (Craig-Norton 2019, 5), when “British government officials agreed to a plan proposed by a group of Anglo-Jewish and Christian leaders to bring unaccompanied Jewish and ‘non-Aryan Christian’ children under the age of seventeen out of the Reich” (Craig-Norton 2019, 5). In her interview for *Into the Arms of Strangers* (2000), Segal remembers the following:

*“In November 1938, concentration camps were not the death camps we now know them to be. At that time they were used more for harassment than slave labour, although the system was already under way. I don’t think the Nazis knew yet what they were capable of. They themselves had to learn their own brutality by degrees. Even that doesn’t come naturally: you have to learn how to torture.” (Harris/Oppenheimer 2000, 59)*

However, considering the way her parents acted and decided to send her off to Great Britain all on her own, the sense of danger was clearly present

at the time already. Segal’s mother, who was also interviewed for *Into the Arms of Strangers*, recalls her own grief of sending her daughter away but also emphasizes the necessity of saving her life: “My husband was much cleverer than I. He saw there was a possibility to save Lore’s life, and he decided to send her to England on the *Kindertransport*. [...] He just arranged everything for her, and I had to give in,” (Harris/Oppenheimer 2000, 81) Franz Groszman, Lore Segal’s mother, recalls.

In 2019, Holocaust studies scholar Jennifer Craig-Norton published a monograph on her archival research she conducted on the memoirs of *Kindertransport* children in order to shed light on the divergence between the archival records and the narratives of the ‘kinder’ who became refugees during this period in history. The memory of survivors, according to her, needs to be investigated more critically in order to avoid the binaries of either discrediting memoirs as too anecdotal and unreliable, or too historical and factual. Recent memory studies, Craig-Norton claims, have already contributed to valuing these narrations and placing them in a historical and a personal context. Especially misremembering as a form of knowing history from sources other than personal memories and accounts leads to certain divergences in memoirs of the Holocaust (cf. Craig-Norton 2019, 22–25).

### Memory is not congruent with the actual historical events.

In this context, Lore Segal’s narrative is particularly interesting as she fictionalizes her memoir on purpose in order to do her own memory justice. As she herself states, “if you ask me in the court of fact when I ‘really’ left Vienna I will confess that my memory is in error” (Segal 2018a, 280), she hints at the spatial and temporal distance between her journey and her writing, and the fact that she experienced her flight as a child with a vivid imagination, recalling a succession of events that is much quicker in her memory than in actual history. The narrations show, and she does not fail to point out regularly, that her memory is not congruent with the actual historical events.

Segal, in the afterword to *Other People’s Houses*, eventually claims that “[t]he truth is that the novelist’s truth makes a truer story” (Segal 2018a, 280) and that she wants to “show how fiction works when memory is its subject” (Segal 2019a, 343), which she writes about in her essay “Memory: The Problems of Imagining the Past.” In contrast to other Jewish child refugees who have been interviewed for their testimonies, Lore Segal’s

background plays a significant role in the way she remembers her trauma. As Craig-Norton writes, “relatively few *Kindertransportees* were given the opportunity to pursue further schooling or training after the age of fifteen or sixteen,” (Craig-Norton 2019, 46) which makes Segal an exception that becomes extremely relevant for her narrative legacy. As a writer and scholar of literature, she deliberately seeks to fictionalize her story in order to counter the petulance of her own memory. In the analysis of her literature, the fictionalization of her memory provides a way of looking at the person rather than the event’s temporal progression, and puts the subject into the foreground rather than focusing on the accuracy of the historical account of the *Kindertransport* and her flight and emigration. Her fictionalized story, thus, focuses less on the role of remembering events and rather highlights the way she experienced her flight as a young child.

### 3 Food and its literary representation

On her departure day from the Austrian town of Fischamend, fleeing the Nazis as a Jewish child, the story’s protagonist, young Lore, asks her mother for a *Knackwurst* – a typical Austrian kind of sausage that should become provisions for her ‘journey’ but eventually becomes much more than a meal in Segal’s narration. In her literary account of her flight from Vienna, Segal does not only tell her own story, but utilizes a piece of food in order to narrate the flight.

#### Utilizing a piece of food in order to narrate the flight

The foodstuff that accompanies Lore Segal’s flight and journey is, among other traditional Austrian treats such as candy and Sacher cake, this *Knackwurst* which young Lore asks for of her mother upon departure even though she seems to not actually know what it is; it just seems so profoundly Austrian to her. In an already hasty and dangerous attempt to fulfil her daughter’s last wish before departure, buying them more time with each other, Lore’s mother gives in to getting her a sausage as a meal that would keep her from being hungry on the train. Risking a late departure to the train station by running to the butcher, her mother goes and buys Lore a *Knackwurst* to eat on her way to England, which she never does. Instead, it starts to rot in her luggage. The awful smell of the sausage accompanying the *Kindertransportees*’ journey even prompts them to accuse each other of

having wet their beds, but instead of throwing the sausage out, Lore plays along and does not give away that she is the source responsible for the horrifying odor. The smell becomes a replacement for Lore’s expression of emotions and follows her until she can throw the sausage away and is finally able to cry.

Lore’s story begins with a conversation between her nervous parents, arguing whether her mother should run to get a sausage for Lore even though they are already late. The father tries to convince the mother not to leave the house anymore in order not to risk getting arrested, and the mother tries to desperately fulfill her daughter’s wish. “Eigentlich will ich eh keine Knackwurst,”<sup>1</sup> Lore tries to convince her parents after she has already gotten them riled up and shouting at each other. Luckily, the mother makes it to the butcher and back home unnoticed by Nazi officials, bringing back a sausage wrapped in paper. “Nichts war passiert, keiner hatte sie gesehen. Sie hatte eine ganze Knackwurst gekauft und sie in ein Papiersackerl packen lassen”<sup>2</sup> (Segal 2018b, 75).

In a way, the *Knackwurst* already has two purposes at this point. It allows the mother to do something nice for Lore when she is feeling terrible about sending her away, and it also buys them time that Lore can spend at home before leaving for good.

When the story continues with Lore already being on the train and the children eating their breakfasts, Lore finds no use for her *Knackwurst* and prefers a candied pear, three pieces of chocolate and a large slice of Sacher cake, also ignoring the sandwiches in her luggage that she considers too inconvenient to eat: “Ich hatte keinen Gusto auf meine *Knackwurst*, und die belegten Brote kamen mir umständlich vor. Also nahm ich mir eine kandierte Birne und drei Katzensungen und ein Stück Sachertorte,”<sup>3</sup> (Segal 2018b, 75) Segal writes. She lists those elements meticulously, allowing the reader to follow what she eats and thereby giving the sausage even more significance. Only as a side remark, while they have breakfast, she is made aware by an older girl that they have already left Austria and crossed into Germany over night, not giving away much about her emotional state other than disbelief as the landscape has not drastically changed to the young girl’s observation and according to her, they might as well still be in Austria. The morning is a joyful one; playing games on the train and finding other children to talk to until they get called back into their compartments for lunch, which they eat silently. When she takes a bite from her sausage, Lore finds that she does not like the taste of it at all and decides to keep it for the evening. Instead, she is again eating sweets, again glossing over the

<sup>1</sup> ‘I actually do not even want a Knackwurst’ [own translation].

<sup>2</sup> ‘Nothing happened, nobody had seen her. She had bought a whole Knackwurst and had it wrapped in a paper bag’ [own translation].

<sup>3</sup> ‘I did not feel like having a Knackwurst and eating open sandwiches also felt like it would be too much of a hassle. So I took a piece of a candied pear and three Katzensungen and a piece of Sacher cake’ [own translation].

fact that she has already made it into a different country without her parents by giving an in-depth description of her lunchtime meal. Her encounter with an English steward on the ferry to the island is narrated through their conversation about hot tea, which gives Lore the possibility to show off her knowledge of conversational English. The situation in which the tea is brought up on the train also shows the first instance of difference. As much as Lore wants to impress the man by showing him that she knows English, she asks him whether the coffee was for her when he is serving her tea with milk, a combination that seems very foreign to the young girl. Lore wakes up the following day already at the ‘other side of the Channel,’ as she calls it, waiting for their arrival in the UK to be processed. While waiting together with the other children, they all finish leftovers from their lunch packages and Lore must regretfully throw out her sandwiches that have become crusty and inedible, again giving a very detailed account of the food. The *Knackwurst* sausage, however, she keeps even though it has already started to develop a little smell. Remembering her grandmother who used to tell her that she could always throw things out later, she decides to keep it in her bag.

*“Die vertrockneten belegten Brote mußte ich in den Mistkübel schmeißen, sie hatten sich an den Ecken aufgerollt. Aber als ich auf die Knackwurst stieß, die komisch zu muffeln angefangen hatte, fiel mir meine Großmutter ein, die oft gesagt hatte, wegschmeißen kann man’s später auch noch. Und so packte ich die Wurst wieder weg”<sup>4</sup> (Segal 2018b, 77).*

The smelly sausage, a physical remnant of her Austrian home, follows Lore all the way to the camp in England that becomes the children’s first ‘home’ in England. Upon moving into their little cottage, the older girls start to smell the sausage and make comments about it, prompting Lore to play along by pretending not to know where the bad smell comes from. The first time someone else smells the sausage also coincides with Lore’s first expression of a strong emotion. “Es tat so gut, auf jemanden böse zu sein, daß ich beinahe vergaß, daß ja ich es war, auf die wir schimpften”<sup>5</sup> (Segal 2018b, 77) is the first confession of anger and how good it feels to be angry at someone, even if it was the smell that her own lunch was causing. Being angry at the sausage allows her to express anger about the situation she is in, but at the same time, creates a feeling of belonging with the other girls she is traveling with.

Instead of going to eat in the dining hall with everyone else that evening, Lore claims that she is not hungry and remains in the cottage by herself,

<sup>4</sup> ‘I had to throw the dried-up sandwiches into the trash, they had started roll up at the ends. But when I found the *Knackwurst* that had started to stink, I remembered my grandmother who used say that you can always throw things out later. So I packed the sausage away again’ [own translation].

<sup>5</sup> ‘Finally, openly being mad at someone felt so comforting that I almost forgot that it was me who we were ranting about’ [own translation].

trying to hide her sausage that has already developed quite a smell at that point. Instead of saying that she was looking for a place where nobody could find it, however, she claims that she was looking for a place where nobody could smell it, alluding to how impossible her mission was. The sausage remains a metaphor for her feelings that seem to follow her around despite her trying to find other things to do and suppress her feelings. Distracted by the wish to write her parents a letter and lost in her thoughts and loneliness, she briefly forgets the sausage, only to hear steps in the corridor of the others already coming back into the room. “Die Tür ging auf. Ich lag zwischen den Bettüchern, atmete schwer und hatte die Knackwurst gerade noch unters Bett bugsieren können”<sup>6</sup> (Segal 2018b, 78). The thoughts about her parents, the confrontation with her loneliness, and the potential letter all get pushed under the bed together with the smelly sausage, foreshadowing that instead of making the situation better, simply avoiding the confrontation rather than ridding herself of it would only make it worse. The crucial moment in the narration happens during breakfast when Lore tries to focus on her most immediate physical remainder of home, a stinking sausage under her bed, which becomes more and more unbearable and harder to focus on. It only leaves her with a bad conscience.

*“Bei diesem ersten Frühstück kreisten meine Gedanken um die Wurst. Ich mußte sie beseitigen, ohne sie zu beseitigen. Es war schwierig, sich auf das Problem zu konzentrieren. Ich vergaß immer wieder, daran zu denken, doch die ganze Zeit blieb der Flecken, wo die Wurst auf dem Boden an der Wand unter meinem Bett lag, eine wunde Stelle in meinem Bewußtsein, das Kernstück meines schlechten Gewissens”*<sup>7</sup> (Segal 2018b, 78).

<sup>6</sup> ‘The door opened. I was lying there between the sheets, breathing heavily and was just barely able to maneuver the sausage back under the bed’ [own translation].

<sup>7</sup> ‘During this first breakfast, my thoughts were revolving around the sausage. I needed to rid myself of it without getting rid of it. It was difficult to focus on the problem. I kept forgetting about it but the whole time that the sausage was under my bed against the wall, there was a spot that remained there just like a wound spot in my consciousness – the core of my bad conscience’ [own translation].

Lore’s plan is to ‘get rid of the sausage without getting rid of it,’ she writes, leaving her with a ‘sore spot’ in her conscience – an allusion to focusing on the things that are going on around her in the children’s camp, while at the same time having a bad conscience for not thinking about home but always having it in the back of her mind.

The thought about finally throwing the sausage away leaves her with an even worse conscience, as it would mean to throw out the last piece of food her mother has given her when she had to leave and the only piece of food that is not ‘fake and foreign’ (“dem übrigen falschen und fremden Essen” [Segal 2018b, 78]). The thought of having to throw the sausage into the trash leaves her with an unimaginable pain, finally allowing her to cry on her way back from the breakfast hall to their cottage, although she blames

her crying on not being in any of the photos that photographers took of all the children at the camp. She even accuses herself of not crying properly as nobody seems to be paying her the attention she wanted to receive. But after having been able to cry, regardless of how ridiculous it seemed to her, she also feels confident enough to take the sausage out into the cold and bury it in the snow. However, she fails to do so in the hard and frozen soil and gets distracted again by a bed of roses in the garden, which inspires her to write a letter to her family. When she falls asleep that night, she is tortured by nightmares about the sausage and the thought that she is unable to save her parents. The fear of someone finding her stinking sausage becomes juxtaposed with her parents’ ability to leave the country and the panic it causes her becomes the same, symbolizing the pain the separation from her family causes her. When the sausage is finally found, it is “unappetitlich, verschrumpelt und an einem Ende angenagt” – ‘ugly and shriveled, with one end nibbled off’ – (Segal 2018b, 81) and causes everyone in the room to sniff the moldy smell it has started to emanate. The woman who finds the sausage asks Lore to throw it out. She is mortified and grieving, but finally able to let go of the last meal from home, which also coincides with a true expression of her feelings – crying – as she allows herself to feel the pain of being all by herself.

### The foul taste of distance from home and family

What does not become apparent in the adapted text for *Küche der Erinnerung*, but is addressed in the novel, is that her mother does not know and never learns that Lore never eats the sausage, instead letting it rot in her luggage until it begins to stink and becomes a burden on her conscience and all other children’s sensual experience; sharing a little bit of the foul taste of distance from her home and family with everyone she is traveling with. Ironically, the mother prepares a *Knackwurst* for her upon their reunion, which Lore eats in silence without complaining about her dislike of it.

#### 4 The sausage as a metonymy

Instead of simply fulfilling the purpose of nourishment, the *Knackwurst* sausage eventually opens up a space within the narration that allows Segal as the narrator to express young Lore’s grief and the fear of uncertainty. Instead of eating the sausage as her mother had intended for her to do,

Lore saves the food for later, keeping a piece of home – the typical Austrian food – which bought her extra time with her parents before leaving, with her on her way into a strange future and unknown land.

By keeping the sausage, it becomes a metonymy for Lore’s suppressed emotions. The further away young Lore gets from home, the more the sausage decays, begins to smell, and finally becomes inedible. From being unappetizing to slowly starting to rot, the sausage takes up an essential part of the narration in place of young Lore’s feelings. At the same time, the sausage becomes an indicator of how far away from home – spatially and emotionally – Lore has already gotten on her journey. Besides the fact that the *Knackwurst* is not kosher food, which some of the girls are not afraid to express openly when the stinky sausage is found, it is also not what she really wants on her departure. Her mother running out of the house to buy it for her daughter only buys her more time with her family, with the mother risking being caught and arrested in the process. The more the sausage starts to smell on her journey, however, the further Lore gets away from her Fischamend home, and the harder it becomes to hide the stinking sausage from everybody else until it is finally found, which embarrasses the girl and allows her to express her sadness openly and in front of everybody else.

### A relationship between one human and one inanimate object

The relationship between the sausage and the girl is an “extrinsic one” (Bredin 1984, 52), as Hugh Bredin articulates it. It is a relationship between ‘things’; one human and one inanimate object. In the sense of Bredin, the metonymy comes into existence as there is a “substitution of one verbal expression for another” (Bredin 1984, 49) in which the girl is replaced by the sausage with these expressions being, as Bredin explains the metonymic character, “related to one another within a web of connotative associations” (Bredin 1984, 49). The connotative associations are the sausage’s smell and the girl’s grief that is shifted onto the sausage. With its decay, the experience of grief is constantly expressed through the sausage’s odor, whereas the transposition of the girl’s feelings onto the sausage’s smell comes to an immediate halt when it is detected and thrown away.

In both versions of Segal’s texts, the chapter in the novel as well as the short story, food does not only fulfill the purpose of being eaten but allows for a more in-depth analysis of the literary text by opening up a literary space

that would not exist without the food reference for the sausage as a metonymy. On the one hand, the sausage allows for the discussion of emotions and follows Lore’s journey. On the other hand, it also appears again when Lore is reunited with her mother in England and is served *Knackwurst* by her mother in order to make the girl feel comfortable and ‘at home.’ Despite its decay and Lore’s dislike of it, the sausage allows her to feel connected to home, both during and after her journey.

### The sausage allows to narrate grief without having to narrate grief directly.

In addition to that, the sausage also allows Segal to narrate grief without having to narrate her own grief directly, letting the sausage ‘speak’ for her. By following a smell, or rather being followed by a smell, we can connect to a sensual experience as readers that allows us to make sense of what happens to the girl, rather than having to imagine what happens to the young Jew having to escape the Holocaust. Alan L. Berger writes that “she [Segal] directs the reader’s attention to a group about which too little is known” (Berger 1992, 83) by writing about the child refugees from Austria. However, I would argue that she does not only draw attention to the event, but through fictionalizing her story, utilizing food as an element to which her readers can relate, she also brings a part of history closer to us that “represent the inexpressibly inhuman suffering of the victims, without doing injustice to that suffering” (Langer 1977, 1). And while memoirs are “subject to the power relationships between the narrator and interviewer, to issues of control, agency, ownership, trauma, and silences” (Craig-Norton 2019, 20), literature, as an overtly fictional account, does not need to pay attention to these pitfalls and can narrate an experience the way the writer seeks to express it. The fictional character of Segal’s ‘memory’ that places food in the foreground thus allows for a better understanding of and more space to narrate grief. Finally, by creating the perspective of a rotting object, the story allows enough distance for the reader to imagine what remains unimaginable, rather than attempting to imagine the unimaginable.

## 5 Conclusion

Segal’s story is not only a semi-fictional historical account of the *Kindertransport*, but also allows the reader to follow the tragic story of a young girl

into her uncertain freedom. Following young Lore and her sausage – and learning that it is the last piece of food she receives from her mother when leaving Vienna – the reader gets to imagine what it means for the girl to have to throw away a piece of food that is loaded with meaning and emotions, and a sense of home. Lore, having to leave her parents and family behind without knowing if and when she would see them again, becomes more and more bothered by the smell of the sausage that comes to signify her own emotions, the grief caused by the distance from home, the strange new surroundings she finds herself in, and the lack of familiarity of the new foods she gets to eat. By utilizing food as a metonymic element, the story is presented to the reader in a way that shifts the focus away from the person and onto the food, taking away some of the tragedy and almost narrating Segal’s escape in a comical manner when the sausage seems to become the focus. The comical element, however subversively present it may be, does not ever surface based on the tragic historical events the story is embedded in. The young girl’s journey becomes accessible to the reader via the representation of food, and the unimaginable historical event is made more palpable through the relation of food. However, despite the seemingly naïve account, using food as a focus allows Segal to write the story from the perspective of her younger self, expressing her grief, loss, and loneliness not through her own but the sausage’s story, opening up the possibility for her readers to follow her on her journey rather than confronting them with the tragedy that her personal history entails.

## References

- Berger, Alan L. (1992), *Jewish Identity and Jewish Destiny. The Holocaust in Refugee Writing*: Lore Segal and Karen Gershon, *Studies in American Jewish Literature* 11, 1, 83–95.
- Bredin, Hugh (1984), *Metonymy*, *Poetics Today* 5, 1, 45–58.
- Craig-Norton, Jennifer (2019), *The Kindertransport. Contesting Memory*, Indiana University Press.
- Harris, Mark Jonathan / Oppenheimer, Deborah (2000), *Into the Arms of Strangers. Stories of the Kindertransport*, MJF Books.
- Langer, Lawrence L. (1977), *The Holocaust and the Literary Imagination*, Yale University Press.
- Segal, Lore (2018a), *Other People’s Houses*, Sort of Books.
- Segal, Lore (2018b), *Wir aßen stumm. Auf dem Kindertransport*, in: Zwerger, Veronika / Seeber, Ursula (eds.), *Küche der Erinnerung. Essen und Exil*, New Academic Press, 74–81.
- Segal, Lore (2019a), *Memory. The Problems of Imagining the Past*, in: Segal, Lore, *The Journal I Did Not Keep. New and Selected Writing*, Melville, 343–350.
- Segal, Lore (2019b), *Afterword to the UK Edition of Other People’s Houses*, in: Segal, Lore, *The Journal I Did Not Keep. New and Selected Writing*, Melville, 396–399.
- Trinkaus, Eva-Maria (2022), *Experiencing Life Through Fiction. Lore Segal’s Literary Foodscapes from Childhood to Old Age*, University of Graz, Dissertation.
- Zwerger, Veronika / Seeber, Ursula (2018), *Küche der Erinnerung. Vorwort*, in: Zwerger, Veronika / Seeber, Ursula (eds.), *Küche der Erinnerung. Essen und Exil*, New Academic Press, 6–16.



Call for Papers – LIMINA 7:1 (Frühjahr 2024)

# Klingende Welten

Potentiale und Wirkweisen von Klang und Musik



Inwieweit beeinflussen Klänge und Musik das Selbst- und Welterleben? Ist Musik wirklich die Sprache, die alle verstehen? Eignet sie sich als Verständigungs- oder gar Versöhnungsmedium in globalen Kontexten? Inwiefern können auditive und musikalische Erlebnisse Transzendenz eröffnen oder vermitteln? Welchen Erkenntnisgewinn versprechen aktuelle Musik- und Klangforschungen in philosophischer, theologischer, kultur- und kunstwissenschaftlicher Hinsicht?

Die Ausgabe 7:1 (Frühjahr 2024) der Zeitschrift **LIMINA – Grazer theologische Perspektiven** widmet sich entlang dieser Fragen den Potentialen und Wirkweisen von Klängen, Rhythmen und Musik.

Musik beansprucht und moduliert die Stofflichkeit der Welt und die Leiblichkeit des Menschen, zugleich aber auch seine seelischen, geistigen und emotionalen Potentiale. Darüber hinaus bestimmt und verändert sie zeitliche und rhythmische Ordnungen.

Es gibt mittlerweile zahlreiche – auch neurobiologische – Untersuchungen des menschlichen Hörvermögens, der physiologischen Grundlagen des Musikerlebens und des Einflusses von Klang auf das menschliche Verhalten. Demnach erweist sich Musik als Stimulans emotionaler Stimmungen, unterschiedlicher Erinnerungsprozesse, verborgener Handlungsimpulse sowie sozialer Interaktionen. Viele dieser Forschungen erhärten die Vermutung, dass sich Klangerlebnisse, Musik-Hören und mehr noch das aktive Singen und Musizieren in eminenter Weise auf die Bildungsfähigkeit, auf die Gesundheit und auf die soziale wie spirituelle Vitalität von Menschen auswirken.

Gesang und Musik integrieren, verdichten und überschreiten kommunikative sowie sprachliche Ausdrucksmöglichkeiten und erschließen auf diese Weise neue Formen menschlichen Selbstaudrucks. Auch für die Pflege kollektiver

Erinnerungen und Bewusstseinsgehalte sowie religiöser Traditionen scheinen sie unerlässlich zu sein.

Besondere Bedeutung kommt in der Rezeption von Musik und Klang der Sinnlichkeit zu. Zum einen stehen die unterschiedlichen Formen des Hörens dabei im Mittelpunkt. Zum anderen spielen aber auch körperliche Resonanzen und Vibrationen eine entscheidende Rolle bei der akustisch geprägten Welterfahrung. Auch synästhetische Phänomene, besonders zwischen Gehör-, Gesichts- und Tastsinn, zeichnen das Wahrnehmen und Erfassen klingender und tönender Wirklichkeiten aus. Nicht zuletzt reagieren Menschen auf Musik mit eigener Bewegung und mit Tanz.

In religiöser Hinsicht bilden das Hören sowie das Singen und Musizieren wesentliche Gestalten der Bezugnahme auf göttliche Wirklichkeit bzw. auf Transzendenz. „Der Glaube kommt vom Hören“ (vgl. Dtn 6,4; Röm 10,17) lautet ein zentraler Orientierungspunkt biblischer Religiosität. Und die Antwort auf den im Hören und in zwischenmenschlicher Praxis anverwandelten Glauben gestaltet sich nicht zuletzt in Klängen, Rhythmen und Riten, mit Gesang, Musik und Tanz. „Zu hören, wie sich die menschliche Stimme im Gesang erhebt“, ist nach Salman Rushdie eines jener Ereignisse, „bei denen die Riegel des Universums aufbrechen und uns einen kurzen Blick auf das Verborgene schenken; auf einen Zipfel des Unnennbaren.“

Die Vermittlung und Tradierung von Offenbarung im religiösen Sinn gewinnen ihre Effektivität nicht allein in der Konservierung und kognitiven Rezeption kanonischer Texte oder Traditionsgehalte, sondern in klingenden Akten des Rezitierens, des Kantillierens sowie der rhythmisierenden und musikalischen Aufführung, vornehmlich in gottesdienstlichen Kontexten. So hat beispielsweise eine Vielzahl religiöser Texte immer wieder Anlass zu musikalischer Auseinandersetzung und zu Neuvertonungen gegeben. Dadurch wurden bislang unbekannte Deutungen und Verständnisweisen hervorgebracht, die ihrerseits religiöse Praxis mitgeformt und bereichert haben.

Entlang dieser Befunde rufen wir dazu auf, aktuelle und noch nicht publizierte Beiträge für [LIMINA 7:1](#) einzureichen. Die Beiträge können sowohl in deutscher als auch in englischer Sprache verfasst werden und sollen vornehmlich auf folgende Fragenkomplexe Bezug nehmen; selbstverständlich sind auch interdisziplinär angelegte sowie methodisch unkonventionelle Beiträge willkommen.

- Sinnliche Erfahrung im Wechselspiel von Tönen und Hören
- Synästhesien und die Leiblichkeit des Menschen
- Anthropologische Dimensionen des Singens und Musizierens
- Theologische Dimensionen von Glauben, Hören und Musik

- Phänomenologische Zugänge zu Klängen, Rhythmen und Musik
- Hören als spezifischer Weltzugang und Aufschluss von Transzendenz
- Rezeptionsästhetische Zugänge zu Klang und Musik
- Rhythmen und Klänge als unterschätzte Katalysatoren von Lebensenergie, körperlichen Prozessen, Erfahrung, Phantasie und Glaubensformen
- Ethnomusikologische Befunde und Erkenntnisse über Welt- und Glaubens-Zugänge durch konkrete musikalische Praktiken in säkularen und religiösen Kontexten
- Musiksoziologische Fragestellungen im Kontext aktueller gesellschaftlicher Entwicklungen und neuer politischer oder religiöser Bewegungen
- Religionswissenschaftliche und theologische Beiträge über Zusammenhänge zwischen Musik und Transzendenz, Musik und Spiritualität
- Theologische Aspekte von Musik und Musik-Erleben
- Das gehörte und das verlautete Wort – philosophische und theologische Zugänge zur auditiven Medialität von Sprache und Welt in musikalisch-performativer Praxis
- Klang-Gestalten von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung im Kontext gottesdienstlicher bzw. ritueller religiöser Praxis und Ästhetik

Wenn Sie einen aktuellen und innovativen wissenschaftlichen Beitrag zu diesem Schwerpunktthema in der Zeitschrift **LIMINA – Grazer theologische Perspektiven** publizieren möchten, dann senden Sie bitte ein **Konzept Ihres Beitrags** (max. 4000 Zeichen) an: [redaktion\(at\)limina-graz.eu](mailto:redaktion(at)limina-graz.eu)

Der vollständige Beitrag sollte nicht mehr als 40.000 Zeichen umfassen. Informationen zur Zeitschrift, zum Peer-Review-Verfahren und zu den Publikationsrichtlinien finden Sie auf: <http://unipub.uni-graz.at/limina>

Einsendeschluss für Beitragskonzepte:	<b>31. 1. 2023</b>
Entscheidung über die Annahme der Beiträge:	<b>15. 2. 2023</b>
Einsendeschluss für die ausgearbeiteten Beiträge:	<b>30. 9. 2023</b>
Erscheinungstermin:	<b>Frühjahr 2024</b>

Die Schriftleitung:  
*Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer*  
*Institut für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft*  
*Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Graz*  
*Heinrichstraße 78, 8010 Graz*

Call for Papers – LIMINA 7:1 (Spring 2024)

# Resonating worlds

The possibilities and effects of sound and music

ENGLISH



What role do sound and music play in how we perceive and experience the self and the world at large? Is music really a universal language that unites all? Can music be a medium of global communication, or even reconciliation? How can auditory and musical experiences open up and transmit transcendence? What insights can music and sound research offer for philosophy, theology, culture and cultural science?

The new issue (7:1, spring 2024) of [LIMINA – Theological perspectives from Graz](#) sets out to explore these questions and discover the possibilities and effects of sound, rhythm and music.

Music not only grasps and alters the materiality of the world and the human body, it touches the human soul, mind and emotion. It also shapes and changes temporal and rhythmical experiences.

The human faculties of hearing, the physiology of experiencing music and the effect of sound on human behaviour have been extensively researched by scientists. Numerous studies show that music acts as a stimulant affecting mood, memory, subconscious behavioural triggers and social interactions. A growing body of evidence also suggests that sound and music – if experienced passively, but even more so when engaged with actively through singing and playing – have a notable impact on learning, health, and social as well as spiritual vitality. Song and music integrate, amplify and cross different dimensions of communication and language, thus creating new possibilities and forms of self-expression. They also hold vital potential for the preservation of collective memories, cultural consciousness and religious traditions.

Translation:  
Dagmar Astleitner MA  
PRISM Translations, London

Music and sound not only affect the senses, the human senses are a prerequisite for their reception. Beyond different forms of hearing, the acoustic world is also experienced through vibrations and resonances within the body. Other forms of perceiving and understanding auditory realities include synaesthetic phenomena activating and linking aural, facial and tactile senses. Music has the ability to literally move people, to inspire movement and dance.

Within the context of religion, listening, singing and making music are fundamental forms of communicating the divine and accessing transcendence. “Faith comes from hearing” (cf. Deuteronomy 6,4; Romans 10,17) is a foundational biblical principle. Faith that is passed on in interpersonal exchanges and received through listening is also expressed in sounds, rhythms and rites through music, song and dance. According to Salman Rushdie “hearing the human voice lifted in song” is one of those occasions “when the bolts of the universe fly open and we are given a glimpse of what is hidden; an eff of the ineffable”.

Revelation in a religious sense is communicated and disseminated through the preservation and cognitive reception of canonical scripture and traditions. What complements these strategies for a deeper understanding are resonating acts of recitation and cantillation, of rhythmic and musical expressions, which form an integral part of church services. It is this meaningful impact of music that has inspired and continues to inspire musical (re)interpretations of religious texts. It holds the key to unlock new perspectives and explanations that inform and enrich religious practices.

Thus, it is music and sound that also inspire [LIMINA 7:1](#) and we encourage you to submit yet unpublished articles, in German or English, that address the following questions in particular. We also always welcome interdisciplinary perspectives and innovative methodologies.

- Sensual experiences created at the intersection of sound and hearing
- Synaesthesia and corporeality
- Anthropological dimensions of song and music
- Theological dimensions of faith, hearing and music
- Phenomenological approaches to sound, rhythm and music
- Hearing as a form of understanding the world and accessing transcendence
- Aesthetic receptions of sound and music

- Rhythm and sound and their untapped catalytic impact on vitality, bodily processes, experiences, imagination and faith
- Ethno-musicological insights into approaches to faith and world views through musical practices in secular and religious contexts
- Sociology of music and its perspective on current social developments and new political and religious movements
- Relationships between music and transcendence, music and spirituality from a theological perspective
- Theological aspects of music and experiencing music
- The spoken and heard word – philosophical and theological perspectives on the auditory mediality of language and the world as expressed in musical-performative practices
- Translating creation, revelation and salvation into sound, practical and aesthetic implications for church services and religious rituals

If you are interested in contributing to this discussion in [LIMINA – Theological perspectives from Graz](#), please submit your outline (max. 4,000 characters) to: [redaktion\(at\)limina-graz.eu](mailto:redaktion(at)limina-graz.eu).

The final article should not exceed 40,000 characters. For more information about the journal, the peer review process and publication guidelines please visit: <http://unipub.uni-graz.at/limina>.

Deadline for outline submission:	<b>Jan. 31, 2023</b>
Approval of submissions:	<b>Feb. 15, 2023</b>
Deadline for article submission:	<b>Sept. 30, 2023</b>
Publication:	<b>Spring 2024</b>

Editorship:

*Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer  
Institute for Systematic Theology and Liturgical Studies  
Catholic Theological Faculty at the University of Graz  
Heinrichstrasse 78, 8010 Graz, Austria*

**LIMINA – Grazer theologische Perspektiven**

Ausgabe 2022 | 5:2

**DIE SYMBOLIK DES ESSENS  
Biblische, religionsgeschichtliche  
und literarische Perspektiven**

**Medieninhaber**

Universität Graz  
Universitätsplatz 3  
8010 Graz  
Austria  
Telefon: +43 (0) 316 380-0  
Fax: +43 (0) 316 380-9030  
E-Mail: [info@uni-graz.at](mailto:info@uni-graz.at)

**Herausgeber**

Peter Ebenbauer  
Institut für Systematische Theologie  
und Liturgiewissenschaft  
Universität Graz  
Heinrichstraße 78  
8010 Graz

**Herausgeber:innen dieser Ausgabe**

Edith Petschnigg  
Peter Ebenbauer

**Redaktion**

Ingrid Hable  
Saskia Löser  
Institut für Systematische Theologie  
und Liturgiewissenschaft  
Universität Graz  
Heinrichstraße 78  
8010 Graz

**Editorial Board**

Peter Ebenbauer  
Reinhold Esterbauer  
Christian Feichtinger  
Isabella Guanzini  
Edith Petschnigg  
Andrea Taschl-Erber  
Wolfgang Weirer  
Christian Wessely

**Übersetzungen**

Dagmar Astleitner, PRISM Translations

**Editorial design**

Rainer Pammer, [cubaliebtdich.at](mailto:cubaliebtdich.at)

**Herstellungsort**

Graz

**Aufsichtsbehörde der Universität Graz**

Bundesministerium für Bildung,  
Wissenschaft und Forschung

**Umsatzsteuer-Identifikationsnummer (UID)  
der Universität Graz**

ATU 57511277



© 2022

ISSN 2617-1953

**Unterstützt durch:**

UNIVERSITÄT GRAZ  
UNIVERSITY OF GRAZ



KATHOLISCHE   
KIRCHE STEIERMARK

Ressort Bildung, Kunst & Kultur

