

Man ist, was man isst

Ein kulturgeschichtlicher Blick auf Esskulturen rund um die Hebräische Bibel

Essen ist so notwendig wie alltäglich. Wir tun es gern in Gemeinschaft und haben sehr genaue Vorstellungen, was wir essen und wie das Essen zubereitet werden soll. Aber genau das kann ein gemeinsames Mahl zwischen Menschen auch erschweren ...

Wir alle kennen das Bibelzitat: »Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt« (Mt 4,4 in Aufnahme von Dtn 8,3). Und wir neigen schnell dazu, dieses Zitat zu vergeistigen und von seiner lebenspraktischen Seite, die der Text im Deuteronomium durchaus beleuchtet, abzutrennen. Das Thema »Essen und Identität« wurde zumindest in den deutschsprachigen Bibelwissenschaften lange Zeit vernachlässigt,¹ auf das Thema Abendmahl/Eucharistie (NT) fokussiert und so vor allem theologisch betrachtet. Die Hebräische Bibel setzt sich jedoch sehr konkret und dinglich mit Essen auseinander in Opferbestimmungen und Speisevorschriften. Beide Aspekte sind in ihrer materiellen Bedeutung im Christentum auf wenig Interesse gestoßen. Diese Einführung will auf der Basis einiger Textbeispiele das Thema insbesondere in seiner sozio-kultureller Bedeutung untersuchen.

Speisebestimmungen – Das Finden der eigenen Identität

Gemeinschaftliche Identität wird u. a. durch Essen gebildet. Dabei spielen drei Faktoren eine Rolle:

1. Die Tischgemeinschaft: Sie wird aus sozialen oder religiösen Gründen reguliert, z. B. durch die Ausbildung von Tischordnungen (häufig hierarchisch geordnet).
2. Die Nahrungsherstellung: auch sie wird reguliert (z. B. jüdisch: *kaschrut* oder muslimisch: *halal* als Lebensweise, die sich auch auf die Art der Schlachtung/Schächtung bezieht).
3. Der Status von Nahrung (rein – unrein): hier geht es um Aussonderung von Nahrungsmitteln für den Verzehr, z. B. die Frage des Genusses von Schweinefleisch, die Trennung von Fleisch und Milch beim Kochen, Essen oder Aufbewahren – oder das Verbot, Blut zu verzehren.

Alle diese Speisebestimmungen spiegeln kollektive Identität in ihrer Abhängigkeit von einer besonderen Weltsicht. Die Sozialanthropologin Mary Douglas zeigt in ihrem Aufsatz »Deciphering a meal« (1972)² neben der Abfolge eines profanen Mahls, wie sehr z. B. die jüdischen Essensbräuche mit ihren Abgrenzungsmechanismen aus dem besonderen Heiligkeitskonzept resultieren. Sie stellt heraus, dass Nahrung in drei typische Sphären unterteilt ist: Eignung eines Produkts als Tempelopfer (Makellosigkeit), Eignung für den Tisch und den menschlichen Genuss oder aber Nahrungsmittel, die aufgrund eines religiösen Qualifizierungssystems verabscheut werden (z. B. die Speisegesetze im Buch Levitikus).

Speisenormen entwerfen die Identität von »uns« und »den anderen«. Dabei haben wir es nach dem amerikanischen Rechtswissenschaftler William Ewald³ mit unterschiedlichen Gesetzmäßigkeiten zu tun: »laws in action«, »laws in books« und »laws in mind«, wobei die »laws in mind« maßgeblich sind, sobald Gesetze aus der Literatur formuliert, interpretiert und angewendet werden.⁴ Wir werden sehen, dass die biblischen Speiseregeln, die »laws in books«, viel zu knapp und vage verfasst sind, um Esskultur in der alltäglichen Praxis zu regeln. Es bedarf der »laws in mind« und »laws in action«, um die Praxis zu gestalten und neuen gesellschaftlichen Umständen anzupas-

sen. Daraus können mitunter sogar neue »laws in books« entstehen, wie es mit Mischna und Talmud als den rabbinischen Regelwerken historisch der Fall ist.

Tischgemeinschaften

Wer mit wem isst und essen darf – das wird biblisch in unterschiedlicher Perspektive beschrieben. In der Josefsnovelle (Gen 36–50) wird erzählt, dass die Ägypter keine Tischgemeinschaft mit den Israeliten haben wollen, und dass Josefaus hierarchischen Gründen das gemeinsame Essen mit den Brüdern meidet (Gen 43,29–34; vgl. Gen 39,6). In anderen Zusammenhängen ist Mahlgemeinschaft mit Fremden positiv bewertet: So teilt Abraham mit dem kanaanäischen König von Salem Brot und Wein nach der Schlacht gegen die Sodomiter (Gen 14,18) oder bewirtet die drei Fremden (Gen 18). Auch der Philisterkönig Abimelech schließt mit Isaak einen Nichtangriffspakt, der durch ein Mahl besiegelt wird (Gen 26,30).⁵ Ausdrücklich verboten ist die Mahlgemeinschaft, wenn es um den Genuss von Götzenopferfleisch geht (vgl. Ex 34,15f.; Ps 106,28). Dieses Verbot durchzieht die gesamte jüdisch-christliche Welt und findet sich bis in die paulinische Abendmahlslehre (1 Kor 8,10; 10,21–30).

In Num 25,1–3 wird aus der Perspektive Israels geschildert, wie das Gottesvolk gleich zweimal frevelt, nämlich durch die sexuelle Verbindung mit ausländischen Frauen (trotz des Verbotes von Fremdehen) und durch Teilnahme am Götzenopfermahl mit fremden, religiös anders orientierten Völkern. Beide Themen sind typische Unterscheidungs- und Abgrenzungsmerkmale der nachexilischen Zeit. Sie gehören in den historischen Kontext des von den Babyloniern verwüsteten Königreichs und seiner politisch unstrukturiert oder sogar land- bzw. staatenlos lebenden Bevölkerung in Israel-Juda. Um ihre religiöse und kulturelle Identität besorgt, bildete diese zum eigenen Schutz Mechanismen der Abgrenzung zu anderen Völkern aus und verteidigte sie vehement. Insbesondere Texte der persischen und hellenistischen Zeit, also seit dem 4. Jh. v. Chr., beschäftigen sich mit Essen als Identitätsmarker.⁶ Konkretere Regelungen bezüglich der Mahlgemeinschaften sind aber erst in tannaitischen Texten, die aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer 70 n. Chr. stammen, belegt.

Eigentlich aß man in griechisch-römischer Bankett-Tradition (Triklinium oder Sigma-Style) miteinander, was auch in jüdischem Kontext archäologisch gut bezeugt ist (z. B. Synagoge von Sepphoris, 3. Jh. n. Chr.). Literarisch begegnen in den neutestamentlichen Texten verschiedene Wendungen im Sinne von »zu Tische/Mahl liegen u. ä.« (Mk 2,15; Mt 26,7.20; Lk 7,37; 1 Kor 8,10 u. ö.), was später als die allgemeine mediterrane Mahlform beschrieben wird (t.Berakhot 4,8). Tischordnungen beziehen sich auf Menschen jüdischer, männlicher oder rabbinischer Identität (Jub 22,16; Arist. 139,142). Verstöße gegen die Rangordnung werden sanktioniert (vgl. z. B. Lk 14,7–11).

In späteren rabbinischen Texten wird das Essen mit Fremden immer wieder auch als götzendienerisch verpönt. Selbst wenn die Nahrung kosher zubereitet ist, das Rind also z. B. geschächtet wurde, kann die Herstellung durch oder der gemeinsame Genuss mit Nicht-Juden die jüdischen Mahlteilnehmer unrein machen.

Nahrungsherstellung

Das verheißene Land wird metaphorisch beschrieben als ein Land, in dem Milch und Honig fließen (Ex 3,8; Dtn 6,3 u. ö.). Es handelt sich dabei durchaus um reale Produkte, die in der Kundschaftererzählung neben Trauben für eine gute Ernährung und Wohlstand stehen (Num 13,27). In Dtn 8,7–10 wird der oben zitierte Vers, dass der Mensch nicht nur von Brot allein lebt, fortgeführt mit einer ganzen Liste von landeseigenen Produkten wie Weizen, Gerste, Wein, Feigen, Granatäpfeln, Ölbäumen und Honig (gefolgt von Eisen und Kupfererz). Auch der Handel von Konsumgütern mit fremden Völkern ist Thema (Ez 27,11–24), wobei neben Wein und Gewürzen Produkte wie Kleidung und Luxusgüter im Vordergrund stehen. Archäologisch ist für das 7. Jh. v. Chr. eine Großanlage zur industriellen Olivenölproduktion im philistäischen Ekron/Tel Miqne bezeugt, die vermuten lässt, dass ein Großteil der Olivenernte des jüdischen Berglandes auf »heidnischem« Gebiet verarbeitet worden ist. Dieser Befund ist umso erstaunlicher, als gerade die Philister in einer Reihe von Bibeltexten als Feind Israels par excellence geschildert werden, im Wirtschaftssystem aber Kooperationspartner sind. Ob die genannten Produkte jedoch allen Landesbewohnern in jeder Epoche zugänglich waren, ist fraglich. Vermutlich sicherte die »mediterrane Trias: Wein, Öl, Brot« die Grundversorgung der Bevölkerung.⁷

Die Erzählung, dass der Judäer Daniel sich weigert, am Mahl des babylonischen Königs Nebukadnezar, des Eroberers und Zerstörers Jerusalems, teilzunehmen (Dan 1), wirft neben der Frage der Tischgemeinschaft auch die Frage der Nahrungsherstellung durch Nicht-Juden auf. Daniel wird auf wundersame Weise (von Gott) genährt und hält sich von der fremden Speise am Hof fern, obwohl diese dem Essen in der Heimat wahrscheinlich gar nicht unähnlich war. Grund seiner Verweigerung ist, dass die Speise von den Anderen, Fremden, eben Nicht-Juden zubereitet ist. Ähnliche Überlegungen zeigt Tob 1,10–13 in Bezug auf den assyrischen Eroberer Salmanassar. Als Judit (Jdt 12) sich zu dem römischen Feldherrn Holofernes begibt, um ihn während des Stelldicheins zu töten und so den Angriff auf ihr Volk zu verhindern, bietet er ihr von seinem Mahl an. Sie lehnt dankend ab und verweist darauf, dass sie sich ihr Essen mitgebracht habe.

David Kraemer hat das gemeinsame Essen in diesen Szenen als sozialen Akt gedeutet: Beim Essen werden Beziehungen geknüpft und zementiert. Wenn ich mit und bei jemandem esse, erkläre ich, dass ich sozial mit ihm verbunden bin und mich symbolisch in seine Schuld begeben (vgl. Ps 41,9). Diese Abhängigkeit gehen die Protagonist(inn)en in den genannten Erzählungen nicht ein.⁸

Die Regulierungen der Nahrungsherstellung nehmen in der tannaitischen Zeit zu, obwohl explizite Verbote in der Hebräischen Bibel fehlen. So ist z. B. die koschere Schlachtung durch das Schächten – obwohl zentral für jüdische wie muslimische Speiseregulierung – in ihrem Handlungsablauf biblisch nicht geregelt. Das lässt vermuten, dass die Schlachtweise ursprünglich weit verbreitet war und erst in Auseinandersetzung mit anderen (Zubereitungs- und Ess-)Kulturen die Funktion einer sozialen Barriere und als Träger religiöser Identität (Jean Soler) annahm.⁹

Bislang ging es wenig um Fleisch, das in der »mediterranen Trias« ja auch fehlt.¹⁰ Verbreitet gab es Schafe, Ziegen, Kühe und Tauben, aber auch Schweine (s. u.). Da Fleisch im Kontext des Opferkults eine große Rolle spielt (1 Sam 2,12–17), kommt besonders seiner Zubereitung eine besondere Rolle zu, wobei profan und kultisch hier ineinander übergehen können (Ex 12,9; Ez 24,1–5). Doch ist wenig darüber gesagt, wer die profane koschere Schlachtung durchführen darf (Gen 18,3; Dtn 12,15; Gen 9,4). Lev 17,3 verbietet jegliche profane zugunsten der kultischen Schlachtung. Erst der Mischnatraktat *Hullin* (nach 300

n. Chr.) widmet sich ausführlich der nicht-kultischen Schlachtung und umfasst auch Regeln, die die Schlachtung durch Nicht-Juden problematisieren (mHullin 1,1).

Von Interesse aus der »mediterranen Trias« ist auch der Wein. Denn er unterliegt als Rauschgetränk besonderer Beobachtung, zumal er in heidnischen Kulturen (Dionysos) eine wichtige Rolle spielt. Tannaitische Texte nennen eine Reihe von Verboten und Regeln, die sich auf die Gemeinschaft von Juden mit Nicht-Juden beziehen und aus Angst vor heidnischen Praktiken den gemeinsamen Genuss von Wein reglementieren (mAvodah Zarah 5,5). Plutarch (Quaestiones Convivales 6.2) vermutet sogar eine explizite Verbindung des Sabbats mit den im griechisch-römischen Raum verbreiteten Dionysos-Traditionen, was in jüdischen Ohren wie üble Nachrede klingen muss. Die Unterstellungen eines Plutarch erklären, warum die Verköstigung von Wein als ambivalent empfunden wurde, ist Wein in biblischen Texten doch zumeist positiv gewürdigt (»der Wein erfreue des Menschen Herz« in Ps 104,15; Sach 10,7). Selbst in der Episode vom betrunkenen Noach (Gen 9,18–29) geht es zuerst um den Weinanbau in einer Abfolge von kulturellen Errungenschaften der Urgeschichte (s. Gen 4,2.17.20–22) und nicht um eine Kritik an Noachs Trunkenheit. In einem zweiten Schritt zielt die Erzählung auf die Verfluchung Kanaans und die Verletzung der Fürsorgepflicht des Sohns gegenüber dem höherrangigen Vater, der sich in einer peinlichen Lage befindet.“

Auch die Zubereitung einer Speise ist geregelt, denn der Zubereitende transformiert das Produkt von Natur zu Kultur, vom Rohen zum Gekochten (C. Lévi-Strauss). Unter bestimmten Umständen können Nicht-Juden an Schritten der Speiseherstellung beteiligt sein, doch dürfen sie nicht die Leitung haben. Hier zeichnet sich eine Spaltung ab, die kulturelle und gesellschaftliche Konsequenzen nach sich zieht. So bekommen z. B. die Herkunft des Kochs oder der Ware Bedeutung neben der ebenso wichtigen Frage, ob die jeweiligen Produkte mit den Speisebestimmungen konform sind.

Rein – Unrein. Der Status konkreter Speisen

Wir wissen es alle: In einigen Kulturen gehören Schweine zu den »unreinen« Tieren, d. h. zu den Tieren, die nicht gegessen wurden. Archäologische Daten haben erwiesen, dass es in Palästina im zweiten und ersten

Jahrtausend durchaus Schweine gegeben hat, seit hellenistischer Zeit sogar vermehrt nachweisbar.¹² Der Verzicht auf Schweinefleisch ist insofern bemerkenswert, als Schweine die einzigen Tiere sind, die keine anderen Produkte als ihr Fleisch abwerfen: ein Schaf zu schlachten, bedeutet den Verlust von Wolle, einer Ziege oder einer Kuh den Verlust von Milch, eines Stieres oder Ochsen, den Verlust für die Feldarbeit. Schweine wachsen zudem schnell auf und sind Allesfresser. Dennoch ist der Genuss von Schweinefleisch in einer ganzen Liste von Tieren neben Kamel, Klippdachs und Hasen u. a. für den Verzehr verboten (vgl. Lev 11,7; Dtn 14,8). Zudem ist das Schwein außerhalb der Rechtstexte häufig mit Götzenopfer verbunden (Jes 65,4; 66,17; 1 Makk 1,50; 2 Makk; 4 Makk 5,2; Flavius Josephus, *Bellum Iudaicum* 1,34; *Antiquitates Iudaicae* 12,243; *Contra Apionem* 2,137 sowie Tacitus, *Historiae* 5,4).

Der Ekel vor Schweinefleisch lässt sich angesichts des Kulturimperialismus folgendermaßen erklären: Die fremde Speise wird Teil des menschlichen Körpers und steht folglich für die Verkörperung der anderen Kultur im eigenen Selbst. Die längere Erzählung in 2 Makk 6,18–7,42 zeigt, wie existenziell die Frage verstanden wurde: Schweineopfer (für Zeus) und der erzwungene Genuss des Opferfleisches führen zum Akt der Verweigerung bis in den Tod. Essen und Essensverweigerung treten hier als »boundary marker«, als Markierung von unüberwindlichen Grenzen auf.¹³ Die griechischen und römischen Schriftsteller lassen erkennen, dass ihnen der Unterschied zu den jüdischen Gepflogenheiten sehr wohl bewusst ist. So berichtet der jüdische Historiograph Philo (*In Flaccum* 95–96), wie der römische Feldherr Flaccus jüdische Frauen in Alexandrien nötigt, Schweinefleisch als »metonymic food of the empire« (J.D. Rosenblum) zu essen und ihnen die römische Kultur quasi einflößt. Über die Historizität der einen wie der anderen Legende lässt sich wenig sagen. Vermutlich handelt es sich um die Rhetorik von verfolgten und unterdrückten Menschen, die den Bezwingern die existenzielle Zerstörung durch Verbote der eigenen Identitätsmarker (den Verzicht auf Schweinefleisch) nachsagen.¹⁴ In tannaitischen Texten ist der Diskurs selten, gewinnt aber in späteren rabbinischen Texten an Bedeutung, auch hier werden Schweinefleisch und Fremdherrschaft noch in ein enges Verhältnis zueinander gesetzt (*yBer* 4.1, 7b).

Ein weiterer Pfeiler innerhalb der jüdischen Speiseregulungen ist das Verbot, Fleisch und milchhaltige Produkte zu mischen (*Ex* 23,19;

34,26; Dtn 14,21), was vermutlich zunächst wörtlich verstanden wurde. Noch Philo begründete es im 1. Jh. n. Chr. mit dem Mitleid gegenüber dem Muttertier, dessen Junges nicht – statt damit aufgezogen zu werden – in der lebensspendenden Milch seiner Mutter köcheln solle (De Virtute 143–144). Das heißt, die Milch anderer Tiere ist in diesem Falle nicht tabuisiert. Erst die Mischna spricht das generelle Verbot aus, Fleisch und Milch zusammen zu kochen, mit Ausnahme von Fisch – sofern er erlaubt ist – und Grashüpfern (mHullin 8,1; 3.–5. Jh.). Ein Kommentar diskutiert sogar, ob Hühnchen und Käse nebeneinander auf dem Tisch stehen dürfen (Hullin 104b). Diese Regelung führte im Zuge rabbinischer Spezifikationen zur Bildung eigener Räume, die in der Moderne zu Fleischküchen mit eigenen Töpfen und eigenem Geschirr abgetrennt von der Milchküche geführt haben (vgl. t.Hullin 8,1–3; t.Terumot 8,16; t.Makkot 4,7).

Zusammenfassung

Tischgemeinschaften, Nahrungsherstellung und Speisebestimmungen sind verbreitete Formen kultureller Identitätsfindung und -sicherung. Diesbezüglich bilden die Texte der Hebräischen Bibel und des Neuen Testaments eine wichtige Quelle für die Rekonstruktion der Wertigkeit von Nahrungsmitteln und von Tischsitten als Spiegel historischer und sozio-kultureller Rahmenbedingungen.

Fazit

»Der Mensch ist, was er isst« – diese Aussage von Ludwig Feuerbach erscheint auf dem Hintergrund von Mary Douglas u. a. sehr modern. Allerdings zielt der Satz auf einen anthropologischen Materialismus, der im Vorgang des Essens und Gegessen-Werdens vor allem die Frage von Machtverhältnissen (»Nahrungskette«) reflektiert. Auch Feuerbachs Versuch, das eng mit dem Essen verbundene Opfer (Fleisch) als »Gott essen« oder gar als einen Hinweis auf Selbstvergötterung zu beschreiben, zielt in eine völlig andere Richtung.¹⁵ In unserem Kontext ging es um Essen im Sinne von Kulturschöpfung, Ausprägung von Identität und als Grenzziehungsmechanismus. Essen und Weltbildfragen sind dabei eng miteinander verbunden. Viele Phänomene sind auch abhängig von zeitlichen, örtlichen oder sozialen Faktoren. Essen unterliegt historischen Veränderungen, wie es die oben genannten Beispiele oder auch die gegenwärtigen Entwicklungen in unserer Gesellschaft deutlich zeigen.

- 1 Ausnahmen bilden z. B. die Untersuchung von Nathan MacDonald, *Not Bread Alone: The Uses of Food in the Old Testament*, Oxford 2007, bes. 1–12 zur Forschungsgeschichte, oder die von Michaela Geiger, Christl M. Maier und Uta Schmidt herausgegebene Festschrift mit dem Titel *Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag*, Gütersloh 2009.
- 2 Zur deutschen Version: *Das Entziffern einer Mahlzeit*, in: Kikuko Kashiwagi-Wetzel/Anne-Rose Meyer, *Theorie des Essens*, Berlin 2017, 91–122, 108–116; vgl. dies., *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu* (stw 712), Frankfurt 1966, 60–78.
- 3 *Comparative jurisprudence (I): What was it like to try a rat?*« *Pennsylvania law review* 143 (1995), 1886–2149.
- 4 Vgl. David M. Freidenreich, *Foreigners and Their Food. Constructing Otherness in Jewish, Christian and Islamic Law*, Berkeley/Los Angeles/London 2011, 10.
- 5 Hier sind die jeweiligen literarhistorischen Umstände (d. h. der Verfasserkreis sowie der historische Ort der Textentstehung) zu beachten.
- 6 Freidenreich, *Foreigners*, 32; vgl. Jordan D. Rosenblum, *Food and Identity in Early Rabbinic Judaism*, New York 2010, 37ff.
- 7 MacDonald, *Not Bread alone*, 55–57. Vgl. ders., *What Did the Ancient Israelites Eat? Diet in Biblical Times*, Grand Rapids/MI 2008, 17–40. 91–93.
- 8 David Kraemer, *Jewish Eating and Identity through the Ages*, New York/London 2007, 26–28.
- 9 Vgl. dazu Jean Soler, *Semiotics of Food in the Bible*, in: Robert Forster/Orest Ranum, *Food and Drink in History. Selections from the Annales*, Baltimore 1979, 126–138.
- 10 Vgl. dazu ausführlich MacDonald, *What Did the Ancient Israelites Eat*, 32–34, der auch noch Fisch als verbreitetes Lebensmittel aufzählt.
- 11 Michaela Bauks, *Clothing and Nudity in the Noah Story (Gen 9:18–29)*, in: Christoph Berner u. a. (Hg.), *Clothing and Nudity in the Hebrew Bible*, London/New York 2019, 279–287.
- 12 Ulrich Hübner, *Schweine, Schweineknöchel und ein Speiseverbot im alten Israel*, VT 39 (1989), 225–236.
- 13 Cf. Jordan D. Rosenblum, »Why Do You Refuse to Eat Pork?« *Jews, Food, and Identity in Roman Palestine*, JQR 100 (2010), 95–110.
- 14 Vgl. Michael Tilly, *1 Makkabäer (HThKAT)*, Freiburg 2013, 85 zum Paradigma der »altgläubigen Israeliten« und einem vermeintlichen »königlichen Edikt« zur Profanisierung von Sabbat und Speiseregeln und dem Verbot der Beschneidung.
- 15 Vgl. Anselm Schubert, *Gott essen. Eine kulinarische Geschichte des Abendmahls*, München 2018.



Prof. Dr. Michaela Bauks

lehrt seit 2005 Bibelwissenschaft (Altes Testament) und Religionsgeschichte an der Universität Koblenz-Landau und leitet hier das BMBF-Projekt: »Esskulturen – Objekte, Praktiken, Semantiken« im Verbund von Ethnologie, Literaturwissenschaft, Soziologie und Theologie. Ihre E-Mailadresse lautet: bauks@uni-koblenz.de
