



# LIMINA

GRAZER  
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN



## ESSEN

# Religiöse, ethische und philosophische Aspekte









LIMINA

GRAZER  
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

AUSGABE 2021 | 4:2

# ESSEN

Religiöse, ethische und  
philosophische Aspekte



### 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

Peter Ebenbauer  
Edith Petschnigg

### Contributors

Michael Aldrian (Graz)  
Claudia D. Bergmann (Erfurt)  
Dilek Bozkaya (Wien)  
Alessandro De Cesaris (Turin / Paris)  
Alfred Garcia Sobreira-Majer (Wien)  
Isabelle Jonveaux (Graz)  
Ulvi Karagedik (Karlsruhe)  
Gerhard Langer (Wien)  
Kurt Remele (Graz)  
Agnethe Siquans (Wien)

### Cover image

© congerdesign auf Pixabay

DOI: 10.25364/17.4:2021.2.0

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 Editorial <i>Editorial</i>	7
Items	Alessandro De Cesaris The Taste of Truth A Mediological Approach to Eating	15
	Gerhard Langer Essen und Trinken als Ausdruck von Identität und Diversität im (rabbinischen) Judentum	34
	Ulvi Karagedik Ansätze für eine islamische Speiseethik gemäß den islamischen Primärquellen Koran und Hadith Eine kategoriale Quellensichtung mit Blick auf gegenwarts- relevante Bedeutungen	65
	Claudia D. Bergmann Allein am Tisch? Antike und moderne jüdische Antworten auf den drohenden Wegfall eines Gemeinschaftsrituals in Krisensituationen	86
	Agnethe Siquans „Die Speise des Wortes Gottes essen“ Spirituelle Deutung des Essens am Beispiel von Origenes’ Levitikushomilien	115



	Dilek Bozkaya und Alfred Garcia Sobreira-Majer	134
	<b>Interreligiöses Lernen am Buffet</b>	
	Lernen anhand von Speisen.	
	Mit Beispielen aus der alevitischen und christlichen Tradition	
	Isabelle Jonveaux	156
	<b>Transfers des Fastens</b>	
	Von der Klosteraskese zum holistischen Heilfasten	
Open space	Michael Aldrian	179
	<b>Ahara – Nahrung</b>	
	Ein Versuch über Ernährung und Ritus im buddhistischen Kontext	
	Kurt Remele	193
	<b>Ein Fisch namens Jesus</b>	
	Vom realen Leben und unnötigen Leiden eines Fastengerichts und Christussymbols	
Call for Papers	Call for Papers – LIMINA 6:1 (Frühjahr 2023)	204
	<b>Theologie(n) der Zukunft</b>	
	Zwischen kirchlichen Vorgaben, gesellschaftlichen Erwartungen und universitären Rahmenbedingungen	
	Call for Papers – LIMINA 6:1 (Spring 2023)	207
	<b>Future(s) of Theology</b>	
	Between ecclesial demands, societal expectations and academic frameworks	
	Imprint	210



# Editorial

## Essen. Religiöse, ethische und philosophische Aspekte



Essen und Trinken sind grundlegende Erfordernisse menschlichen Lebens und zugleich Ausdruck oder sogar Ausgangspunkt sozialer, kultureller und religiöser Identitäten. Essen verbindet und Essen polarisiert. Tischsitten und religiöse Speisevorschriften tragen zur Formung und Aufrechterhaltung sozialer und religiöser Gruppen bei. Zu kulturell geprägten Traditionen des Essens und Trinkens ist unter den Bedingungen der Globalisierung eine Vielfalt individueller Ernährungsoptionen getreten. Auch in weitgehend säkularisierten Gesellschaften ist allerdings der elementare Zusammenhang zwischen Essen und Religion nicht verschwunden.

Die Resonanz auf unseren Call über das Schwerpunktthema *Essen* war so groß, dass wir mit den eingereichten Beiträgen zwei Ausgaben unserer Zeitschrift füllen können. Die erste liegt hier vor, die zweite wird im Herbst 2022 erscheinen.<sup>1</sup> Beide Ausgaben zum Thema *Essen* kreisen um religiöse und kulturelle Kontexte, in denen sich Essen und Trinken als elementare Bedeutungsträger individueller und kollektiver Lebensgestaltung erweisen.

*Alessandro De Cesaris*, Research Fellow am Institut für Philosophie und Erziehungswissenschaften der Universität Turin, eröffnet diese erste Ausgabe zum Thema *Essen* mit dem philosophisch orientierten Beitrag „The Taste of Truth. A Mediological Approach to Eating“. De Cesaris postuliert eine „Mediologie“ des Geschmacks und geht dabei der Frage nach, wie ein natürliches Medium – der Geschmackssinn – die menschliche Erfahrung prägen kann und welche Aspekte der kulturellen und technologischen Erfahrung im Geschmackssinn verwurzelt sind. Mit Blick auf die Bedeutung des Geschmacks in der westlichen Kulturgeschichte analysiert der Autor drei ausgewählte Aspekte: Physiologie, Ästhetik und Symbolik. Das

<sup>1</sup> Die dazwischenliegende Ausgabe im Frühjahr 2022 ist unter dem Thema *Die desinfizierte Gesellschaft* den basalen kulturellen und gesellschaftspolitischen Erschütterungen der Corona-Pandemie gewidmet.



Ziel seiner Untersuchung besteht darin, aus philosophischer Perspektive eine möglichst vollständige Antwort auf die Frage nach der Rolle des Geschmacks in der menschlichen Erfahrungswelt zu geben.

Unter dem programmatischen Titel „Essen und Trinken als Ausdruck von Identität und Diversität im (rabbinischen) Judentum“ nähert sich *Gerhard Langer*, Universitätsprofessor am Institut für Judaistik der Universität Wien, dem Thema Ernährung als zentralem Bestandteil jüdischer Kultur und Religion an. Er geht dabei zunächst dem biblischen Hintergrund der Speisegesetzgebung nach und stellt sodann die rabbinische Rezeption ins Zentrum. Insbesondere analysiert der Autor die Funktion der jüdischen Speisegebote als Identitätsmarker: Zum einen dienen sie zur Identitätsstiftung und Abgrenzung nach außen, und zum anderen spiegeln sie – je nachdem, ob oder in welcher Form sie Teil des täglichen Lebens sind – innerjüdische Diversität wider. Nicht zuletzt beleuchtet Langer auch Aspekte der metaphorischen Bedeutung von Essen und Trinken in der jüdischen Tradition.

*Ulvi Karagedik*, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Islamische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe, widmet sich in seinem Beitrag mit dem Titel „Ansätze für eine islamische Speiseethik gemäß den islamischen Primärquellen Koran und Hadith. Eine kategoriale Quellensichtung mit Blick auf gegenwartsrelevante Bedeutungen“ der Mehrdimensionalität islamischer Speiseregeln und stellt dabei eine Analyse von Sinn und Zweck speiseethischer Prinzipien ins Zentrum. Er streicht klar heraus, dass eine Fokussierung auf bekannte muslimische Essenskriterien wie *ḥalāl* und *ḥarām* der Vielschichtigkeit der islamischen Speiseethik nicht gerecht werden. Insbesondere bezieht der Autor aktuelle Fragen der Umwelt- und Ressourcenschonung sowie des Tierwohles und Tierschutzes in seine Darstellung mit ein und plädiert für eine achtsame, Umwelt und Tierwelt schützende islamische Ernährungsweise.

Mit den Spiegelungen und Brechungen von Krisenerfahrungen in religiös codierten Esskulturen beschäftigt sich der Beitrag von *Claudia D. Bergmann*, Dozentin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft und wissenschaftliche Mitarbeiterin in einem Forschungsprojekt zu den Sabbatopferliedern aus Qumran an der Ruhr-Universität Bochum. Unter dem Titel „Allein am Tisch? Antike und moderne jüdische Antworten auf den drohenden Wegfall eines Gemeinschaftsrituals in Krisensituationen“ befasst sie sich einerseits mit antiken jüdischen Texten, in denen der endzeitliche Ausblick auf das „Mahl in der kommenden Welt“ alle tatsächlich erlebten sozialen und



religiösen Probleme löst. Andererseits geht es um aktuelle jüdische Strategien zu Pessach 2020/5780, die darauf abzielten, die Mahlgemeinschaft in Zeiten der Pandemie aufrechtzuerhalten. Der Beitrag setzt Krisenerfahrungen, Mahlrituale und den Aspekt der Gemeinschaftsbildung durch Rituale zueinander in Beziehung und gewinnt aus der Gegenüberstellung antiker und gegenwärtiger Lösungsmuster spannende Vergleichspunkte und Kontraste.

„Die Speise des Wortes Gottes essen‘. Spirituelle Deutung des Essens am Beispiel von Origenes‘ Levitikushomilien“ lautet der Beitragstitel von *Agnethe Siquans*, Universitätsprofessorin für Altes Testament am Institut für Bibelwissenschaft der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien. Die Autorin analysiert die Predigten des einflussreichen frühchristlichen Theologen und Kirchenvaters Origenes, die dieser als Presbyter zwischen 245 und 250 in Cäsarea zum biblischen Buch Levitikus hielt. Sie führt anhand aussagekräftiger Zitate in die theologische Schriftdeutung des Origenes ein, der für seine Argumentation häufig alt- und neutestamentliche Schriftstellen miteinander verknüpfte und hinter dem buchstäblichen immer den eigentlich relevanten geistigen Sinn des Bibelwortes suchte. So interpretierte Origenes auch die Speisegebote des Buches Levitikus auf spirituelle Weise und nutzte vielfach Bilder von Essen und Trinken zur Unterweisung der Gläubigen, wie Siquans anschaulich darlegt.

*Dilek Bozkaya*, Koordinatorin für Fortbildungen am Institut für Alevitische Religion, und *Alfred Garcia Sobreira-Majer*, Hochschullehrer und Co-Leiter des Kompetenzzentrums für interkulturelles, interreligiöses und interkonfessionelles Lernen an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems, nehmen in ihrem Beitrag ganzheitliches interreligiöses Lernen anhand des Kennenlernens und Verkostens von Speisen aus den Fest- und Fastentraditionen des Alevitentums und des Christentums in den Blick. Unter dem Titel „Interreligiöses Lernen am Buffet. Lernen anhand von Speisen. Mit Beispielen aus der alevitischen und christlichen Tradition“ stellen die Autorin und der Autor vor, was unter einem ‚kulinarischen‘ Ansatz als interreligiöse und bereits mehrfach erprobte Lernmethode in Schule und LehrerInnenfortbildung zu verstehen ist. Zunächst erläutert der Beitrag exemplarisch die Bedeutungsdimensionen von Essen und Trinken in der christlichen und der alevitischen Tradition sowie in der religiösen Praxis. Das hohe identitätsstiftende Moment von bestimmten Speisen in den Religionen kann als impulsgebend für interreligiöse Lernprozesse genutzt werden, wobei neben den Möglichkeiten ebenso die Grenzen eines solchen Ansatzes aufgezeigt werden.



Der wissenschaftliche Teil dieser Ausgabe wird mit einem Beitrag über „Transfers des Fastens. Von der Klosteraskese zum holistischen Heilfasten“ abgerundet. Dieser Beitrag untersucht aus religionssoziologischer Sicht Transformationen der Askese zwischen religiösen und säkularen Fastenpraktiken. Die Autorin, Privatdozentin *Isabelle Jonveaux*, ist Soziologin und Mitglied des Centres d'Etudes en Sciences Sociales du Religieux in Paris. Sie stützt sich in ihrer Analyse auf eigene Feldforschungen, die sie in österreichischen Klöstern und im Rahmen von Fasten- und Wanderwochen nach der Buchinger-Lützner-Methode durchgeführt hat.

In der *Open Space*-Sektion unserer Zeitschrift finden Sie zwei weitere Beiträge zum Schwerpunktthema. *Michael Aldrian*, Buddhistischer Religionslehrer, Sozialpädagoge und Erwachsenenbildner in Graz, bietet unter dem Titel „Ahara – Nahrung“ einen „Versuch über Ernährung und Ritus im buddhistischen Kontext“. Dabei werden zwei Aspekte hervorgehoben: Der äußere betrifft die Erinnerung an die Bedingungen des Entstehens der Zutaten des Essens und die Abhängigkeit alles Lebendigen voneinander, der innere betrifft die Meditation über die Aufnahme und Verteilung von Lebensenergie (*Prana*) als Vergeistigung der Nahrung.

Unter dem Titel „Ein Fisch namens Jesus. Vom realen Leben und unnötigen Leiden eines Fastengerichts und Christussymbols“ erläutert *Kurt Remele*, emeritierter Leiter des Instituts für Ethik und Gesellschaftslehre an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz, weshalb Fische traditionell als christliche Fastenspeise par excellence gelten, und erhebt aus ethischer Perspektive Einspruch gegen diese vor allem in katholischen Kreisen weitverbreitete Speisepaxis. Der Autor weist zunächst auf biblische Referenzstellen hin, in denen Fische eine herausgehobene Position einnehmen, sowie auf die Bedeutung des Fisches als Christussymbol im frühen Christentum. Sodann gibt er einen Einblick in monastische Traditionen, die mit Fischen sexuelle Reinheit verknüpften, und appelliert in Widerlegung der These, dass Fische gefühllose Wesen seien, an das ethische Gewissen von Christinnen und Christen, vom Fisch- (und Fleisch)verzehr Abstand zu nehmen.

Die literarische Tafel ist gedeckt! Wir laden Sie ein, die in dieser Ausgabe reflektierten Facetten kultureller und religiöser Essens-Konzepte zu verkosten und die präsentierten Geschmacksrichtungen selbst weiter zu bedenken.

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



# Editorial

## Food. Religious, ethical and philosophical aspects



Eating and drinking are base requirements of human life, yet they are also an expression – if not the source of – social, cultural and religious identities. Food unites us and food divides us. Table manners and religious dietary rules define and bond social and faith communities. Additionally, globalisation has brought a new dimension to these cultural traditions of eating and drinking with a plethora of personal dietary lifestyles. However, even in predominantly secular societies, the fundamental link between food and religion remains.

The response to our call for papers on the topic of food was so numerous that we will be publishing two issues (the second one will follow in autumn 2022<sup>1</sup>) to showcase the breadth of submissions. Both issues on food explore religious and cultural contexts and the central role food and drink play in creating and expressing meaning in our personal as well as collective lives.

Translation:  
Dagmar Astleitner MA  
PRISM Translations, London

*Alessandro De Cesaris*, Research Fellow at the Department of Philosophy and Educational Sciences at the University of Turin, opens the discussion with a philosophical perspective on food under the title “The Taste of Truth. A Mediological Approach to Eating”. De Cesaris proposes a “mediology” of taste to explore how a natural medium – the sense of taste – can shape human experience and which aspects of cultural and technological experiences are rooted in this sense. Focusing on Western cultural history, he investigates the scope of taste in three specific dimensions: physiology, aesthetics and symbolism. The aim of this philosophical approach is to uncover the extent to which taste influences human experience.

*Gerhard Langer*, University Professor at the Institute of Jewish Studies at the University of Vienna, shines a spotlight on the essential role food plays

<sup>1</sup> The spring 2022 issue addresses fundamental cultural and socio-political tremors emanating from the Covid-19 pandemic under the title *A disinfected society*.



in Jewish culture and faith in his article “Food and drink as an expression of identity and diversity in (rabbinical) Judaism”. Starting with a review of Biblical source texts for Jewish dietary laws and their rabbinical interpretation in particular, Langer further analyses their function as identity markers. Externally, they establish and delineate community identity. Internally, they can reflect Jewish diversity, depending on whether and to what extent dietary rules are observed in daily life. Last but not least, Langer also highlights metaphorical aspects attributed to food and drink within the Jewish tradition.

*Ulvi Karagedik*, lecturer for Islamic Theology and Islamic Religious Education at the University of Education in Karlsruhe, explores the multidimensional aspects of Islamic dietary rules with a view to analysing the reasoning and purpose of dietary ethics in his article “Approaching a dietary ethics in Islam according to the Qur’an and hadith. A categorical examination of the primary scriptures to determine the relevance of food traditions today”. It becomes clear that any attempt at an Islamic dietary ethics must go well beyond a narrow focus on Muslim food criteria such as *ḥalāl* and *ḥarām* to reflect its various nuances. Karagedik further incorporates environmental concerns, sustainability, and animal protection and welfare as central considerations and argues for an environmentally-conscious and animal-friendly shift in Islamic food traditions.

*Claudia D. Bergmann*, lecturer in Hebrew Bible Studies and member of the research team on Songs of the Sabbath Sacrifice from Qumran at the Ruhr University Bochum, reflects on and explores the impact of crisis situations on religiously coded food cultures. In her article “Alone at the table? Ancient and modern Jewish responses to the looming disappearance of communal rituals in crisis situations”, she analyses ancient Jewish texts and their eschatological promise that the “meal in the world to come” will resolve all social and religious struggles experienced in this life. This analysis will be contrasted with a review of current Jewish strategies to celebrate Passover 2020/5780 and unite the community despite the restrictions during the pandemic. The comparison between ancient and contemporary approaches in the context of meal rituals and community building through rituals in a time of crisis reveals interesting connections and contradictions in search of solutions.

*Agnethe Siquans*, University Professor for Old Testament Studies at the Department of Biblical Studies at the Faculty of Catholic Theology in Vienna, delves deeper into the subject matter in her article “‘Eat the food of the word of God.’ The spiritual meaning of eating on the example of Origen’s



homilies on Leviticus”. She analyses sermons on Leviticus that Origen, an influential early Christian scholar and Church Father, wrote as a presbyter between 245 and 250 in Caesarea. On the example of pertinent quotations, Siquans offers insights into Origen’s scriptural interpretation, which is characterised by drawing links between the Old Testament and the New Testament and the quest for intrinsic spiritual meaning beneath the literal surface of Bible texts. The same spiritual interpretative approach is also evident in Origen’s understanding of dietary rules according to Leviticus. Siquans further shows how Origen frequently used images of eating and drinking in his teachings.

*Dilek Bozkaya*, coordinator for continued education at the Department of Alevitical Religion, and *Alfred Garcia Sobreira-Majer*, professor and co-director at the Research Centre for Intercultural, Interreligious and Inter-denominational Learning at the University College of Christian Churches for Teacher Education Vienna/Krems, investigate how experiencing and sharing meals from the festive and fasting traditions of Alevist and Christian cultures can complement a comprehensive approach to interreligious teaching. In their article “Interreligious learning through culinary encounters. Food-based concepts of teaching. On the example of Alevist and Christian traditions”, they explain the concept of ‘culinary encounters’ as a teaching tool for interreligious learning, underpinned by classroom and teacher training experience. The starting point is the meaning attached to food and drink in the Christian and Alevist traditions, which finds expression in religious practice, as illustrated on selected examples. The constituent role of food in identity formation can offer a new perspective for and enrich interreligious learning processes. The authors point out the potential as well as limits of this approach.

*Isabelle Jonveaux*, post-doctoral fellow, sociologist and member of the Centres d’Etudes en Sciences Sociales du Religieux in Paris, concludes the academic discussion with her article on “The transfer of fasting. From monastic asceticism to holistic therapeutic fasting”. She explores the transformation of asceticism in religious and secular practices of fasting through a religio-sociological lens. Her analysis is based on field research she undertook in Austrian monasteries and observations at Buchinger-Lützner inspired fasting and walking retreats.

The *Open Space* section of this issue offers additional food for thought on the subject. *Michael Aldrian*, a Buddhist religion teacher, social pedagogue and adult education teacher in Graz, attempts “An investigation of food



and ritual in a Buddhist context” with “Ahara – Nourishment”. He shines a light on the subject from two sides: an external perspective relating to the conditions of food production and the interdependency of all life on Earth, and an internal perspective constituting a meditation on the absorption and distribution of life force (*prana*) as a form of spiritualisation of nourishment.

*Kurt Remele*, University Professor emeritus at the Institute of Ethics and Social Studies at the Catholic Theological Faculty in Graz, explores the central role of fish in the Christian fasting tradition and presents an ethical counter-argument in his article “A fish called Jesus. Between the real life and unnecessary suffering of a fasting meal and symbol of Christ”. Remele traces the history of fish as a Catholic meal back to Bible texts that specifically reference fish as well as the emergence of fish as a symbol of Christ during early Christianity. He also offers insight into monastic traditions that associate fish with sexual purity. Remele then goes on to argue against the assumption that fish are not sentient beings and appeals to the ethical conscience of Christians to abstain from eating fish (and meat).

Please join us in this culinary exploration of cultural and religious traditions of food. We hope you find something to your taste, discover different flavours, and find our latest issue inspiring and nourishing.

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



Alessandro De Cesaris

# The Taste of Truth

A Mediological Approach to Eating

## ABSTRACT

The article aims at developing a theoretical framework for analysing the cultural significance of taste. Instead of reviewing the relevance of taste and of eating for culture – cooking, eating rituals – the paper focuses on the importance of taste as a cultural metaphor. The paper proposes a mediological approach to the domain of taste, and identifies three different dimensions: a physiology, an aesthetic and a symbology of taste. In this analysis, the paper argues that Christian culture is a very rich source of taste-based cultural metaphors, and that taste does play a major role in the way Christianity has developed its own understanding of knowledge, ethics and human life in general.

### *Der Geschmack der Wahrheit. Eine mediologische Annäherung an das Essen*

*In diesem Beitrag soll ein theoretischer Rahmen für die Analyse der kulturellen Bedeutung des Geschmacks entwickelt werden. Somit wird nicht die Relevanz des Geschmacks und des Essens für die Kultur – Kochen, Essensrituale – untersucht, sondern es wird auf die Bedeutung des Geschmacks als kulturelle Metapher fokussiert. Anhand eines mediologischen Ansatzes werden drei verschiedene Dimensionen des Geschmacks identifiziert: eine Physiologie, eine Ästhetik und eine Symbologie des Geschmacks. In dieser Analyse wird argumentiert, dass die christliche Kultur eine sehr reiche Quelle geschmacksbasierter kultureller Metaphern ist und dass der Geschmack eine wesentliche Rolle darin spielt, wie das Christentum ein eigenes Verständnis von Wissen, Ethik und menschlichem Leben im Allgemeinen entwickelt hat.*



| BIOGRAPHY

**Alessandro De Cesaris** is post-doc Research Fellow at the University of Turin and Associated Research Fellow at the Collège des Bernardins (Paris). His main research interests focus on media theory, classic German philosophy and philosophy of technology. His current research project investigates the socio-technical imaginaries associated with the Digital Turn.

ORCID  0000-0001-5221-5386

E-Mail: [alessandro.decesaris\(at\)unito.it](mailto:alessandro.decesaris@unito.it)

| KEY WORDS

aesthetics; media theory; mediology; religion; taste



## 1 Introduction

The relationship between the sense of taste and culture can be interpreted in two different ways: on the one hand, of course, it can indicate that eating is a very important part of every culture. The cultural significance of eating and of taste has been stressed by cultural anthropology and other social sciences since their beginning. The many different ways to respond to the human need for food – and the even more human desire for taste – can be dissected, studied, compared and analysed, as they have been for many years.

On the other hand, this kind of relationship between eating and culture can be reversed: instead of understanding eating as a part of every culture, it is possible to understand culture – and human experience in general – through the metaphor of eating and of tasting. From this standpoint, the significance of the sense of taste becomes even more radical and encompassing: instead of analysing taste as a part of culture, we analyse culture as an inherently gustative act.

**Christian truth is not something to simply contemplate:  
it must be tasted.**

While this discourse can seem abstract, the Christian tradition offers us an unprecedented model of “taste-based” understanding of the human experience. According to this tradition, the history of man starts with a gastronomic choice (the tasting of the forbidden fruit). The Catholic relationship to truth, before being visual or acoustic, is based on the sense of taste: we listen to the Word of God, we see His work, but most importantly we eat His flesh and blood, becoming one with the truth of incarnation.

The Christian tradition is an incredibly rich reserve of gustative metaphors for knowledge, truth, salvation and religious experience in general. Christian truth is not something to simply contemplate: it must be tasted; one shall become one with it.

A very interesting example of this cultural mind-set is the legend of the *Lactation of St. Bernard*. According to this tale, while he was praying in the Church of Saint-Vorles de Châtillon sur Seine, ca. 200 kilometres away from Paris, St. Bernard was blessed with a miracle: the image of the Virgin he was praying to became alive, and a fountain of milk gushed from her bosom directly into his mouth (cf. Koering 2021, 147–155; see Fig. 1). The importance of this tale is that it represents very clearly the Christian



approach to truth and salvation: in the Christian imaginary of the human-divine relation, taste plays an essential role.

In this paper I would like to provide a minimal theoretical framework in order to analyse the relevance of taste in the history of Western culture. In particular, I will propose to analyse the question of taste from the point of view of media theory, understanding taste as a medium, and many cultural expressions as a metaphoric extension of this natural medium. In this way, it will be possible to show why and how the question of taste goes well beyond the question of eating.

I will proceed as follows: in the first part of the paper I will provide a brief methodological introduction, where I try to show why we need a mediological approach to taste. After that, I will analyse taste under three different aspects: physiology, aesthetics and symbology. The core aim of this operation is to offer the most complete possible answer to the question concerning the role of taste in the whole of human experience.



Fig. 1: Alonso Cano, *Lactation of St. Bernard* (1650)

Madrid, Museo Nacional del Prado



### 1.1 Methodological prolegomena: why a “mediology” of taste?

Before starting my analysis, I would like to offer a brief sketch of what I mean with the term “mediology”. This word has been used by French intellectual Régis Debray (1991) in order to designate a “new” discipline, namely the study of the «means of symbolic transmission and circulation» (Debray 1991, 15). In this article, however, I will use the term “mediology” to indicate the study of media in its general sense. The domain of mediology, in this sense, is still quite fragmented and lacks methodological unity: we speak of media theory, media studies, *Medienwissenschaften*, media philosophy; at the same time, the study of media is often covered by other disciplines such as semiotics, ICT studies, science and technology studies, philosophy, anthropology (cf. Weber 2003). Different names often correspond to very different approaches, along with different notions of what a “medium” is.

For the sake of this article, I will start from Marshall McLuhan’s intuition that (technological) media are extensions of our own body, and specifically of our sense organs (cf. McLuhan 1994, 45). According to this view, all forms of technologies are *artificial* extensions of those *natural* media that are our senses. In this formulation, the word “extension” must be understood in two different ways: first of all, it is a *literal* extension. McLuhan means no metaphor, since he explicitly refers to the physical extension and implementation of our material bodies. In a second sense, however, artificial mediation does “extend” our senses in a different, non-physical way: it extends the influence of sense organs to other domains of awareness. In other words, artificial media have a “*metaphorical*” function: they do not simply extend our perception in space, but they translate the role of perception to other modalities of expression and data elaboration (the so-called *superior faculties*, imagination and rational thought).

### All levels of human awareness and expression are rooted in our sensuous experience through the mediation of artificial media.

In this case, the use of the term “metaphor” does not simply refer to the – horizontal – skill of «understanding and experiencing one kind of thing in term of one other» (Lakoff/Johnson 1980, 5). At the core of McLuhan’s media theory lies a much more radical hypothesis: all levels of human awareness and expression, even rationality and abstract thought, are rooted in our sensuous experience through the mediation of artificial media.



In this way, a “mediology” of taste is the study of how that particular natural medium – our sense of taste – is able to shape human experience in general, and therefore what aspects of our cultural and technological experience are rooted in our sense of taste.

### 1.2 What is a “medium”?

Based on this approach, another problem arises: what do we mean with the term “medium”, be it natural or artificial? In other words: what is mediation? For the sake of the paper, I will offer a brief clarification of my use of this notion.

As we have already seen, Debray’s understanding of mediation tends to identify it with transmission (cf. Debray 1991). While Debray’s contribution is essential for many reasons – not last for his deep understanding of the significance of Christian culture in the history of media – I will not follow this identification. Other scholars have provided a very complex notion of “transmission” (cf. Krämer 2015), but I still think that the notion of mediation can be differentiated from the notion of transmission, as well as from two other notions: relation and transformation. By analysing the difference between the concept of mediation and these other concepts, I will be able to propose at least a “negative” definition of what I mean with this term.

## A dynamic, asymmetrical and heteronomous function

First of all, mediation is not a relation because relations<sup>1</sup> are static, and mediation is dynamic. In other terms, mediation is not a *fact*, but rather an *act*; it is not a *property*, but a *function*.

Secondly, mediation is not a transmission because, while it can surely “alter” the content of its object in some way, transmission leaves the ontological status of the object unaltered. On the contrary, mediation is always a process that modifies the status of the object. I will attempt to clarify this position with an example: if I take a picture of a letter, and send it to a friend, the message of the letter is transmitted (it is a message before and after the transmission); however, the letter itself is mediated: its way of being is radically altered, since after the mediation process it exists in the form of an image. A consequence of this feature of mediation is that, differently from transmission, it is *asymmetrical* and *irreversible*: I can send back a message, but I cannot “mediate back” an object.

<sup>1</sup> Of course, here I am using a very specific notion of relation. I mostly refer to Aristotle’s idea of relation (*pros ti*) as a category, namely as a property of beings (Cat. VII, 6a).



Finally, mediation is not simply transformation, because transformation can be an autonomous process. In other words, transformation is still possible in a completely monistic ontology. On the contrary, mediation structurally requires *heteronomy*, namely the tension between what is mediated and “something else”, the medium itself (cf. Krämer 2015, 165ff.).

In this way, it is possible to describe mediation as a dynamic, asymmetrical and heteronomous function. Now, in the case of the senses it is possible to distinguish three different forms of mediation:

- *Physiological mediation.* At this level, the object is mediated into the sensible through physiological (eminently material) processes: the object is now light, vibration, pressure. The physiological level is where our sensible disposition is analysed.
- *Aesthetic mediation.* At this level, the sensible is mediated by the sense organ. The sensible becomes sensation, sense data (colour, brightness, pitch, volume, texture, smell etc.).
- *Symbolic mediation.* Finally, the forms of our sensibility can be extended beyond the physical dimension, and they can become active on other levels of awareness: imagination, language, abstract thought. In this case, sensibility itself is mediated into a symbolic form (cf. Cassirer 1980, 73–85).

It is important to clarify that, of course, these three aspects cannot be conceived as separated; they can be distinguished only for the sake of the analysis. This brief sketch should be enough to clarify the kind of analysis I will offer in the three following sections. Each section, in fact, will focus on one of these dimensions of taste.

## 2 Physiology of Taste

### 2.1 *Minimal life*

The first and most peculiar feature of taste is its structural connection with nutrition, namely with the simplest and most fundamental faculty of living beings in general. More radically, one could say that taste is the expression of the nutritive function in the life of humans.

In a way, this means that among the senses, taste is the only truly unavoidable one. We can live, in principle, without looking, smelling or listening –



with touching, the situation is far more complex – but there is no life without taste. This unavoidability has been well remarked in Western culture. On the one hand, the peculiarity of taste is that it is the only sense that is at the same time a capital sin: no other sin is so strongly connected – almost identified – with one of the five senses. On the other hand, however, the sinful nature of tasting is highly problematic, because it is necessary.

**In the case of taste there is no external medium:  
the body itself is the medium for the sensation.**

Thomas Aquinas underlines this ambiguity of taste in his discussion of gluttony (Thomas 2003, 405). Quoting Saint Gregory the Great, he remarks how «no one can avoid gluttony», because «in eating, pleasure is mixed with need», and «no one sins in regarding what one cannot avoid». For this reason, Thomas will establish a merely quantitative criterion in order to identify the sinful nature of taste: gluttony is not defined by pleasure, but rather by the excess of pleasure over need.

From a physiological standpoint taste appears as the most “immediate”, the “lowest” of the senses. However, the history of philosophy gives us another reason to think so: according to Aristotle, in fact, «an object of taste is something tangible» (Aristotle 2016, 43). The strong connection between taste and touch helps us identify the sense of taste as most immediate. In fact, unlike vision or hearing, taste requires a direct contact with the object. In the case of taste there is no external medium: the body itself is the medium for the sensation.

Let us go back to Gregory’s quote: in the case of taste, necessity and pleasure cannot be separated. As we will see, the reference to mixture is a frequent element in the analysis of taste. However, at this stage of the analysis it is possible to highlight how taste is also the foundation of the structural, physiological connection between life and pleasure.

An old prejudice pushes us to think nutrition as an “inferior” function, as opposed to “superior” functions such as desire or rationality. However, this point of view can be reversed: Aristotle’s distinction between vegetative, desiderative and rational soul could be used to emphasise how fundamental nutrition is (cf. Coccia 2018): there is no life without nourishment. In the case of human beings, being alive means tasting.



## 2.2 Beyond objectuality

In his *Lectures on Aesthetics*, Hegel famously remarks how the proper medium for the appreciation of the fine arts are sight and hearing, the two «theoretical senses» (Hegel 1988, 38). While sight and hearing require a distance from the object, taste is immediately sensuous. I would like to point out the profoundly tautological character of Hegel's remark. Sight is the most «theoretical» of the senses precisely because we are used to a visiocentric understanding of thought itself (even the term «theoretical» comes from the Greek *theaomai*, «to watch»). If we start from this implicit understanding of the nature of rationality, Hegel's remark is not only true, but circular. The proper question to be asked, therefore, is the following: what is it like to understand rationality and thought starting from the sense of taste, rather than from vision?

There is no taste without  
mixture of subject and object.

Before answering this question – something which I will do in the section dedicated to taste as a symbolic form – let us analyse the physiological features of taste as such. First of all, the most peculiar and unique feature of taste is that it *consummates* its object. In the process of tasting the object is literally transformed into the subject. Secondly, already Aristotle highlights (cf. 2016, 43) how the physiology of taste requires the mixture of object and moisture. In other words, there is no taste without mixture of subject and object.

These two aspects tell us that, unlike vision, the physiology of taste – and subsequently its aesthetics – is structurally based on the overcoming of the separation of subject and object.

## 2.3 A Metaphysics of Nutrition

This intuition leads us to a remarkable discovery: we live in a world made up of individual objects only if we interpret the world starting from vision. Taste, however, is the clear negation of this standpoint: the ontology of taste refuses any clear separation between living things, or between living and non-living things. As Emanuele Coccia points out, «nutrition is the evidence of the impossibility to consider the form that informs each living being – in its individual and specific identity – as something substantial,



autonomous and especially essential» (Coccia 2020, 123). The ontology of taste is completely different from the ontology of vision: it does not recognise steady boundaries; it has no place for individuality as such.

If we follow the structure of taste, the ancient truth of Anaxagoras becomes utterly evident: mixture is the basic principle of all there is, and life itself can be understood as a steady and unending passing-through of forms and identities. Based on taste, the difference between subject and object is continuously overcome. Here I have only highlighted the physiological roots of this overcoming, but it will express itself much more radically on the aesthetic and symbolic level.

### 3 Aesthetics of Taste

After having analysed taste from the physiological standpoint, I will focus on taste as a proper sense, namely as a perceptual experience. It is this experience that will be extended and metaphorically translated to another dimension, turning taste into a proper symbolic form.

#### 3.1 *Alimentation and gourmandise*

I have remarked that taste is the most necessary and inevitable of the senses. However, unlike plants – and animals, in a certain way – the peculiarity of the human experience of taste is that we are able to distinguish alimentation from *gourmandise*. I use this French word because, unlike the English “gluttony”, while referring to a capital sin, “*gourmandise*” also refers to a much wider and nobler feature of human experience. Being *gourmand* does not necessarily mean being culpable of gluttony. And in a way, *gourmandise* does express a peculiar trait of humanity: the human being is the only living being that can authentically be *gourmand*.

The Italian philosopher Umberto Galimberti points out that, among the senses, taste is the most prone to excess because it is the most primitive and animalistic of our senses. When we taste, when we eat, we are like animals (cf. Galimberti 2003, 49). I would like to reverse this statement: taste is precisely the aspect of human experience that distinguishes us in the clearest way from animals. Taste is what defines the human being, its capability to be *gourmand* is what differentiates it from other life forms.

What is *gourmandise*? In his groundbreaking book *Physiology of taste* (1825), Anthelme Brillat-Savarin defines it as «a passionate, reasoned and habitual



preference for the objects that please the taste» (Brillat-Savarin 2009, 141). In other words: *gourmandise* is the ability to consider the object of taste independently from the object of nutrition. The importance of this ability cannot be overstated, since it plays a pivotal role in the history of human self-consciousness.

While eating has a fundamental symbolic importance in many cultures (see for instance Viveiros de Castro 2014), a peculiar aspect of Christian culture is that it strongly emphasised the importance of *gourmandise*. The very beginning of human culture, the original sin, is nothing but an act of *gourmandise*: by choosing the forbidden fruit, Eve chooses taste over obedience, at the same time establishing a long-lasting link between knowledge and pleasure. I will come back to this connection in the following sections, but for now let it suffice to say that the history of Christian ideas is – among many things – also a history of taste-based conceptions of truth and of knowledge.

### 3.2 *The most intimate of the senses*

If one had to choose one attribute in order to describe the specificity of the experience of taste, “intimacy” would be a very good candidate. The first reason is immediately clear if we go back to Hegel’s remark, that we cannot taste an object without consummating it. Unlike what happens in the case of vision or hearing, it is impossible to taste the *same* object: the experience of taste is utterly *singular*, unrepeatable and unsharable.

#### Utterly singular, unrepeatable and unsharable

This singularity is not the only reason for the intimate character of the experience of taste. All the other senses are unitary experiences. From a physiological standpoint, it is possible to unpack every sensory experience and describe its phases; however, if we consider the perceptual experience, it is clear that taste, much more than any other sense, is a process. Already Brillat-Savarin identified three different stages in the process of tasting (with the frontal part of the tongue; with the back of the mouth; swallowing, cf. Brillat-Savarin 2009, 47). Contemporary science has advanced even more in the analysis of the experience of taste (cf. Vitaux 2007). This long, intimate process of discovery and deliberation is nothing else than the process through which we turn the external world into ourselves: through taste, the external becomes internal; the object becomes subject.



Therefore, one could say that taste is a unique, always repeatable but also always new experience that actively takes part in the shaping of our own self, both from a physical and from a spiritual point of view.

### 3.3 *An apology of secondariness*

The perceptual experience of taste has been object of a very specific taxonomy in the history of modern philosophy. According to a tradition that counts Quentin Meillassoux among its latest endorsers (cf. Meillassoux 2010), but that can be traced back to Plato through the Middle Ages and Descartes and Locke, it is possible to analyse perception by distinguishing between primary and secondary qualities (cf. Locke 1999, VIII, 9). According to this theory, while primary qualities – shape, motion, rest, extension – have an objective character, secondary qualities – for instance colour, taste or smell – are inherently subjective.

Of course, this distinction has been understood not only as a logical, but also as an axiological one: since primary qualities are objective, they are more certain and thus more important than secondary qualities. Now, on the basis of the analysis I have developed, I would like to highlight that the “secondariness” of taste is not a flaw, but a direct – if not obvious – consequence of the way taste works. Taste cannot be as objective as sight is, because only sight takes place according to a disposition that divides the world into subject and objects. Taste works in a completely different way: its “secondariness” is not an epistemological lack of precision, but rather a structural – ontological – peculiarity. Taste takes place in a world where the difference between “objective” and “subjective” is constantly questioned and sublated. This means, of course, that “salty”, “sweet”, “sour” or “bitter” are not properties of an object in the same way of other attributes such as “square” or “two inches long”. More precisely, they are not properties of an object, but as an interaction that overcomes the distinction between subject and object.

## 4 *Symbology of Taste*

With the passage from aesthetics to symbology we enter the domain of culture, namely of technology. In this paper, I will use the notion of technology in the broadest possible sense, without limiting it to the domain of material artefacts or to the dimension of techniques and practices: with



a definition that would need further clarification and is certainly not free from some problematic aspects, but that is clear enough for the sake of this paper, I will understand technology as the domain of all forms of artificial mediation.

Even though it is possible to mediate and extend the physiology and the aesthetics of taste through prostheses and other artificial devices, we have focused on these two mediation processes without taking into account the role of technology. However, of course, this influence, along with the constant interplay between these three dimensions, must never be forgotten. This being said, the symbolic dimension is structurally technological: it is based at the very least on the specific form of artificial medium that is language. In this final chapter I will come back to some aspects of the experience of taste I have already brought to attention, and I will investigate their symbolic dimension.

#### 4.1 *Taste and knowledge*

The first element to consider with more depth and from a new standpoint is the already mentioned connection between knowledge and pleasure. In his *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Immanuel Kant remarks that taste is a faculty of judgment, since it evaluates the wholesomeness of food before ingestion (cf. Kant 2016, 51). The means by which taste judges is pleasure: wholesome food is tasty. Before analysing taste in its more general and reflective sense – an analysis that Kant will offer both in the *Anthropology* and in the third *Critique* – Kant already highlights how the interconnectedness of pleasure and knowledge is a core aspect of any experience of taste.

### The judgement of taste as a source of «embarrasement»

The etymological connection between *sapere* and *sapor* is well-known. Giorgio Agamben has stressed the importance of Kant's reflection on the faculty of taste, since the German philosopher highlights for the first time how this identification of knowledge and pleasure is highly problematic (cf. Agamben 2015, 11). Since Plato, according to Agamben, knowledge and beauty are clearly distinguished, but at the same time, their reciprocal relation is constantly interrogated. The judgment of taste is a source of «embarrasement» precisely because it belongs to the faculty of cognition, but



at the same time shows a direct connection to the feeling of pleasure (Kant 2000, 57).

In this way, according to Agamben, taste – here understood as an extended faculty that goes well beyond the physical sense – is the key to comprehend the connection between cognition and ethics (cf. Agamben 2015, 12).

#### 4.2 Taste and social structure

This close connection between cognition and ethics describes a very peculiar kind of knowledge, one that structurally changes the subject. Extended to a new, broader level of awareness, taste acquires a paradoxical nature: it is at the same time utterly subjective and objective, singular and universal, unrepeatable and intersubjectively sharable. Kant's paradoxical definition of beauty is closely connected to the medial extension of the experience of taste to the social and intersubjective dimension: the judgment of taste consists of «a relation of the representation of the object to the subject» (Kant 2000, 97). This relation expresses the “mixture” of subjective and objective that we have already seen in the physiological and aesthetical analysis of taste experience. The universality of the judgment of taste is not based on a concept – since the experience of taste is utterly singular – but on an expectation that is structurally impossible to confirm. Even though in the experience of taste as an extended symbolic form the object is not “consummated” as in the actual experience of taste, the inherently singular structure of taste remains.

#### A pivotal role in the constitution of the social space

Pierre Bourdieu has provided one of the most famous analyses of taste as a means of social distinction (cf. Bourdieu 1979). According to Bourdieu, taste is a *habitus*, namely a scheme that has a radical influence on the subject's own structure and behaviour. In particular, two elements of the notion of *habitus* are important here: the first is that *habitus* is not a skill that can be externally “applied” to the subject, but rather a form of subjectivation itself (cf. De Cesaris 2021). The second is that the notion of *habitus* is closely connected to the notion of *repetition*. Thanks to taste, the subject shapes and reshapes its own constitution. It chooses the objects that constitute its habitat, it creates its own environment in a circular process: the environment influences its taste, and its new taste contributes to the modification



of its environment. The exercise of taste is a repeated activity, where every occurrence keeps its structural singularity.

The pivotal role played by taste in the constitution of the social space is based on the fact that it overcomes the simple opposition between subject and object: taste is utterly subjective, but it belongs to a subjectivity that does not exist without a constant tension with a world of external objects. Taste expresses the process through which “objects” are metabolised as part of the social sphere.

#### 4.3 The metabolism of truth

Following this analysis, it is possible to ask what conception of truth and of knowledge can be developed starting from the experience of taste, instead of that of sight or hearing. I would like to summarise a few core elements:

- *Truth as subjectivation.* As remarked, a “gustative” account of truth understands it beyond the opposition of subject and object. Truth is not something to contemplate, it is not an object at a distance: it is something that the subject *is* and *becomes*, rather than something that the subject has or possesses. According to a metabolic understanding of truth, it is something that is processed by the subject and becomes part of it. The Christian idea of *ruminatio* is an example of this idea: according to this idea, the biblical text is not to be “read” or “listened to”, but literally eaten, absorbed as we do with a nourishment (cf. Koering 2021, 156). However, it is a core assumption of Christian faith – perfectly expressed by its liturgy – that truth is something that has to be eaten (cf. De Lubac 2009, 23–46). François Jullien has highlighted the importance of the metaphor of nourishment in Chinese culture (cf. Jullien 2005).
- *Truth as pleasure.* Another strong element connected to the idea of truth as something we “taste” is the image of knowledge as something pleasurable. Knowledge is not separated from pleasure, and therefore it is not separated from ethics. It is not something we must “attest”, but rather something that we must savour, enjoy with every fibre of our body. This anti-intellectualistic account of truth leads, again, to the idea that it is something that engages the subject as a whole, affecting it structurally.
- *Truth as event.* If truth is tasted, then it vanishes when experienced. Each experience of truth is utterly singular, it is intimate and sub-



jective. It is an event, since truth is not a steady object that rests in front of our gaze, but rather something that becomes indistinguishable from ourselves. For this reason, a taste-based understanding of truth conceives it as an event, rather than as a static relation. Truth is not a fact, it is not a substance, but a singular act, a process that has a beginning and an end.

- *Craving for truth.* A direct consequence of the last point is that, while singular, the experience of truth does not last. It must be constantly repeated in order to be kept alive. Our desire for truth cannot be satisfied once and for all, it is not an image that we can recall with our imagination, or a formula that we can memorise. It is rather a craving that invests the subject as a whole, and that forces it into a never-ending process. In this sense, truth becomes a *habitus*: not something we can simply be, but rather a vital constituent of our own subjectivity that we must constantly nourish.

## 5 Conclusion

At the end of this analysis, I would like to conclude by underlining some questions that remain open. In particular, I would like to address an issue that I have set aside in the text, but that after this analysis can be considered under a new light. Just like we can have a taste-based understanding of truth, or of knowledge, we can have a taste-based experience of technology. How does this analysis help us shed some light on the way we interpret our condition in the new digital environments?

### How can we shed some light on the way we interpret our condition in the new digital environments?

Our experience of technology is often understood through taste-based metaphors. A *feed* constantly gives us news and data; we speak of digital bulimia, of binge-watching as a visual form of binge-eating. We even speak of the “chronophagic” nature of digital devices (cf. Galibert 2013). If the metaphor of taste can help us express some core aspects of our experience of truth or of technology, it can also help us conceptualise some pathological elements of our present condition.

While eating disorders are among the most important issues connected to the experience of taste (cf. Ravasi 2012, 190–193; Galimberti 2003), the



close connection between knowledge and pleasure, which I have stressed more than once, is a critical aspect of taste-based experience. The close connection between nourishment and pleasure can lead to forms of overload that turn nourishment into venom, and pleasure into addiction. A first question could be precisely the following: what aspects of our current experience of technology can be best described by referring to a taste-based hermeneutical model?

Once we have identified the role taste plays in our present technological condition, we will be able to ask how to face the problems connected with it. Plato understood the relationship between nourishment and pleasure as an opposition: in his *Gorgias*, fine cuisine and medicine are considered as completely opposite, since the first aims at giving pleasure, and the second aims at providing health (cf. Plastira-Valkanou 1998). On the contrary, gastronomy has been conceived precisely as the discipline that takes care of the best possible balance between pleasure and health, *gourmandise* and alimentation (cf. Vitaux 2007; Brillat-Savarin 2009, 62). Hence the second and final question: do we need a “digital gastronomy”? A taste-based approach to the problems related to our digital experience could help us identify new possible solutions, or at least consider the same problems from a new perspective.

As I said, the question is not whether we must abandon our oculocentric approach to technology and adopt a taste-based understanding of culture and of technologically mediated experience. On the contrary, the aim of this analysis is to isolate and identify aspects how we conceptualise the world that are never truly separated: in the concrete flow of our experience, our senses are constantly interacting both on the aesthetical and symbolic level. By studying the cultural significance of taste, we can better understand this interplay and we can investigate in more depth the complexity of our relation to ourselves, to each other and to the world.



## References

- Agamben, Giorgio (2015), *Gusto*, Macerata: Quodlibet.
- Aristotle (2016), *De anima*. Trans. Ch. Shields, Oxford: Oxford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinction*, Paris: Éditions de Minuit.
- Brillat-Savarin, Anthelme (2009), *Physiologie du goût* (1825), Paris: Flammarion.
- Cassirer, Ernst (1980), *Philosophy of Symbolic Forms. Volume One: Language* (1927), New Haven (CT): Yale University Press.
- Coccia, Emanuele (2018), *The Life of Plants. A Metaphysics of Mixture*, New York: Polity.
- Coccia, Emanuele (2020), *Métamorphoses*, Paris: Rivages.
- De Lubac, Henri (2009), *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge* (1944), Paris: CERF.
- Debray, Régis (1991), *Cours de médiologie générale*, Paris: Gallimard.
- De Cesaris, Alessandro (2021), *Pratiche, tecniche cose. Il concetto di habitus tra prassi e medialità*, *Lo Sguardo* 1/2021 (publication forthcoming).
- Galibert, Jean-Paul (2013), *Les chronophages. 7 principes de l'hypercapitalisme*, Paris: Lignes.
- Galimberti, Umberto (2003), *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Milano: Feltrinelli.
- Hartmann, Frank (2003), *Techniktheorien der Medien*, in: Weber, Stefan (ed.), *Theorien der Medien*, München: W. Fink, 51–77.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988), *Aesthetics. Lectures on fine art*. Trans. T. M. Knox, Oxford: Clarendon Press.
- Jullien, François (2005), *Nourrir sa vie. À l'écart du bonheur*, Paris: Seuil.
- Kant, Immanuel (2016), *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1798). Ed. R. B. Loudon, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (2000), *Critique of the Power of Judgment*. Ed. P. Guyer, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kloock, Daniela / Spahr, Angela (2000), *Medientheorien. Eine Einführung*, München: W. Fink.
- Koering, Jérémie (2021), *Les iconophages. Une histoire de l'ingestion des images*, Paris: Actes Sud.
- Krämer, Sybille (2015), *Medium, messenger, message. An Approach to Media Philosophy*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Lakoff, George / Johnson, Mark (1980), *Metaphors we live by*, Chicago: Chicago University Press.
- Locke, John (1999), *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press.
- McLuhan, Marshall / Fiore, Quentin (1967), *The Medium is the Massage*, London: Penguin.



- McLuhan, Marshall (1994), *Understanding Media. The Extensions of Man* (1964), Cambridge (MA): MIT Press.
- Meillassoux, Quentin (2010), *After Finitude. An Essay on the Necessity of Contingency*. Trans. R. Brassier, London: Bloomsbury.
- Plastira-Valkanou, Maria (1998), *Medicine and Fine Cuisine in Plato's Gorgias*, *L'antiquité classique* 67, 195–201.
- Ravasi, Gianfranco (2012), *Les portes du péché. Les sept vices capitaux*, Paris: MamE.
- Thomas Aquinas (2003), *On Evil*, Oxford: Oxford University Press.
- Vitoux, Jean (2007), *La gastronomie*, Paris: PUF.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2014), *Cannibal metaphysics*, Minneapolis: Minnesota University Press.
- Weber, Stefan (ed.) (2003), *Theorien der Medien*, München: W. Fink.



Gerhard Langer

# Essen und Trinken als Ausdruck von Identität und Diversität im (rabbiniischen) Judentum

## ABSTRACT

Speisegebote sind ein bedeutender Teil der jüdischen Tradition. Sie basieren auf den biblischen Geboten. Schutz des Lebens, Rücksicht auf die Schöpfung, vor allem aber die Aspekte Heiligkeit und Reinheit, die aus dem kultischen Bereich stammen, stehen dabei im Vordergrund. Auch medizinische Begründungen finden sich im Laufe der Zeit. Entscheidend ist jedoch, dass Speisegebote die Beziehung zwischen Gott und seinem Volk festigen. Sie dienen auch als Identitätsmarker gegenüber Nichtjuden und gegen Juden, die es mit der Einhaltung der Gebote nicht so streng nehmen. In der Neuzeit haben vor allem liberale Strömungen die biblisch-rabbiniischen Speisegebote auf ihre Aktualität hin befragt und sie zu einem gewissen Teil als überholt betrachtet, während orthodoxe und konservative Juden weiterhin an ihnen festhalten.

*Food and drink as an expression of identity and diversity in (rabbinical) Judaism*  
Jewish dietary laws form an essential cornerstone of the Jewish tradition and are based on Biblical commandments. They are centred on the principles of protecting life, respecting Creation, and in particular, aspects of holiness and purity in connection to rituals. Over time, food laws have also been justified on medicinal grounds. First and foremost, however, these dietary laws strengthen the relationship between God and the Jewish people. They also serve as an identity marker that distinguishes Jews from non-Jews and those who do not strictly observe the commandments. Liberal movements in the modern era have questioned the reason behind and the applicability of Biblical rabbinical dietary laws, viewing them as outdated, whereas orthodox and conservative Jews maintain their validity.



| BIOGRAPHY

**Gerhard Langer**, geboren 1960, ist Professor für Judaistik am Institut für Judaistik in Wien. Er studierte katholische Theologie, Altorientalistik und Judaistik in Salzburg und Wien. Seine Schwerpunkte sind rabbinische Texte, Bibelrezeption, deutsch-jüdische Literatur und der Dialog zwischen Judentum und Christentum. In seiner Freizeit schreibt Langer Kriminalromane.

ORCID  0000-0003-3014-493X

E-Mail: [gerhard.langer\(at\)univie.ac.at](mailto:gerhard.langer(at)univie.ac.at)

| KEY WORDS

jüdische Speisevorschriften; kosher; Schächten



## 1 Hinführung

Essen und Trinken gehören nicht nur zu den Grundbedürfnissen jedes tierischen wie menschlichen Geschöpfes, sondern bilden auch eine wichtige Grundlage von Kultur. Kultur umfasst die Gesamtheit menschlicher Arbeit und Lebensformen, und im Sinne der von Ernst Cassirer initiierten „Philosophie der symbolischen Formen“ kann man damit den Menschen und die Gesellschaft „in [ihren] sprachlichen Formen, in Kunstwerken, in mythischen Symbolen oder religiösen Riten“ (Cassirer 1960 [1944], 39) beschreiben. „Der Mensch lebt in einem symbolischen und nicht mehr in einem bloß natürlichen Universum“ (ebd.). Dies gilt nicht zuletzt für Essen, Trinken und Fasten.

### „Der Mensch lebt in einem symbolischen und nicht mehr in einem bloß natürlichen Universum.“

In einem religiösen kulturprägenden Kontext tritt die Speise etwa im Rahmen eines heiligen Mahls auf, aber natürlich auch als Opfer. Fasten wiederum ist nicht nur Essensverzicht, sondern auch Ausdruck der Buße und unterstützt das Gebet, z. B. bei Hungersnöten, Dürren oder Bedrohungen von außen. Als Teil der regelmäßigen Liturgie trägt es zum kollektiven Gedächtnis bei, im Judentum z. B. bei Bußfeiern oder besonderen Feiertagen wie dem Jom Kippur oder dem 9. Av (an dem man u. a. der mehrfachen Zerstörung des Jerusalemer Tempels gedenkt).<sup>1</sup> Lange Zeit bildete der Tempel in Jerusalem das geistige und rituelle Zentrum des jüdischen Volkes. Opferdarbringungen brachten Struktur in den Tag und waren unverzichtbarer Bestandteil der Gottesbeziehung. Mit dem Opfer waren Schlachtungen am Tempel verbunden, die auf rituelle Weise (Schächtung) zu geschehen hatten. Die profane Schlachtung, vor allem in Dtn 12 erwähnt, steht dazu in gewissem Gegensatz und war Folge der Zentralisation des Kultes auf Jerusalem.

Nach der Zerstörung des Tempels 70 n. a. Z. und vor allem nach der Niederschlagung des Bar Kochba-Aufstandes durch Rom wurde Jerusalem seiner Bedeutung als Kultzentrum beraubt, den Juden sogar verboten, die Stadt zu betreten. Mit kurzer Unterbrechung im 7. Jahrhundert, in dem Juden unter persischer Herrschaft Jerusalem kontrollierten, blieb die Stadt bis in die Moderne als „reale“ Größe wenig attraktiv, umso mehr jedoch als Identifikationsort, aufgeladen mit Träumen und Utopien, als Zentrum und Nabel der Welt apostrophiert. Wenn einst der Messias kommen wird, werden alle

<sup>1</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Erzählung vom vierzigjährigen Fasten Rabbi Tzadoqs während der Belagerung Jerusalems durch die Römer, die lange Zeit bewirkte, dass die Stadt nicht eingenommen werden konnte, u. a. im babylonischen Talmud *Gittin* 56a. – Den Bereich des Fastens, der eine wichtige Rolle im Judentum spielt, werde ich aus Platzgründen in diesem Beitrag nicht weiter behandeln.



Völker nach Jerusalem an den neu erbauten Tempel strömen, wo die Opfer auch wieder dargebracht werden können. Mit der Staatsgründung Israels und mit der Wiedervereinigung ganz Jerusalems 1967 ist zwar ein Stück weit die Utopie zur Realität geworden, aber die Wiedererrichtung des Tempels und damit die Opfergesetzgebung ist nach wie vor in weiter Ferne und bleibt nach Ansicht des observanten<sup>2</sup> Judentums an die Ankunft des Messias gebunden.

Nach der Tempelzerstörung haben vor allem die Rabbinen – eine bunt gemischte Gruppe, deren Ziel es war, die Identität des Judentums auf der Basis bestimmter vorhandener biblischer priesterlicher, weisheitlicher und schriftgelehrter Traditionen neu zu formieren – maßgeblich dazu beigetragen, dass das Judentum bis heute existiert und über die Brüche hinaus Kontinuität wahren konnte.

Das Opfer sollte nach Ansicht der Rabbinen durch das Studium (allgemein und im Besonderen durch das Studium der Opfervorschriften), Gebet und gute Werke ersetzt werden (vgl. u. a. Mischna Avot 1.2). Und auch wenn der Begriff der „Heiligung des Alltags“ schon ziemlich abgenützt erscheint, so kann doch gelten, dass die Rabbinen viele Bestimmungen aus dem Bereich des Kultes und des Heiligen in das tägliche häusliche Leben und in den Bereich des Lehrhauses überführten. Dies gilt auch für Regelungen in Bezug auf Essen, Trinken und Fasten.

Grundlegend gilt, dass die Regeln, die bereits in der Bibel aufgestellt wurden, erhalten blieben, allerdings expliziert und weiterentwickelt wurden. Im Folgenden möchte ich diese Regelungen erläutern und dabei auf verschiedene Aspekte besonders hinweisen. Dabei soll der biblische Hintergrund der Speisegesetzgebung vorgestellt und danach auf die Rezeption mit Schwerpunkt auf die rabbinische Bewegung eingegangen werden. Ich konzentriere mich dabei auf den Aspekt der Abgrenzung nach außen (zur Identitätsfestigung) und innen (Diversität). In einem weiteren Schritt analysiere ich die Frage der metaphorischen Verwendung der Speisegesetzgebung in der jüdischen Tradition.

## 2 Koscher, was ist das?

Es ist gängig, erlaubte und nach den Religionsgesetzen zubereitete Speisen mit dem Begriff *koscher* (aschkenasische Form des hebräischen *kascher*, mit dem dazugehörigen Nomen *kaschrut*) und unerlaubte mit dem Begriff *trefe*

<sup>2</sup> Ich verwende den Begriff „observant“ anstelle von „orthodox“, da letzterer nicht selten eine negativ gefärbte Konnotation hat. Er ist zwar auch im Judentum als Eigenbezeichnung geläufig, viele „Orthodoxe“ sprechen von sich aber lieber als „toratreu“ oder eben „(tora-)observant“. Auch der Begriff „ultra-orthodox“ für besonders observante Gruppen wird dort vermieden. Hier spricht man stattdessen von „charedisch“ (eine Ableitung aus dem Hebräischen für „vor dem Wort Gottes erzittern“).



(aschkenasische Form des hebräischen *trefa*) zu verstehen. Woher kommen diese Begriffe?

*Kascher* bedeutet so viel wie „angemessen sein“ und begegnet in der Bibel nur in späteren Texten, in Est 8,5 sowie Koh 10,10 und 11,6. Hier geht es jedoch nicht um Speisegesetze. Erst die Rabbinen verwenden die Begriffe im Zusammenhang mit kultischer Reinheit, Speisegesetzgebung und ritueller Tauglichkeit.

Nicht nur Speisen können *koscher* sein, sondern beispielsweise auch eine Torarolle, die nach allen gesetzlichen Vorgaben hergestellt wurde. Im weiteren übertragenen Sinn werden auch Umstände oder Menschen mit dem Prädikat *koscher* versehen. „Nicht ganz kosher“ drückt dann ein Unbehagen gegenüber Sachen oder Personen aus, denen man nicht vertraut.

Neben *koscher* und *trefe* unterscheidet man heute auch noch neutrale Speisen als *parve*<sup>3</sup>. Dazu gehören vor allem Gemüse, Früchte, Getreide, Honig und Eier, ebenso Tee, Kaffee, Erfrischungsgetränke sowie etliche Süßigkeiten. Fisch ist ebenfalls *parve*, wird aber – wohl wegen einer auf das wichtige spätmittelalterliche Gesetzeskorpus *Schulchan Aruch* zurückgehenden Regelung – nicht zusammen mit milchigen Speisen gegessen, obwohl noch der Talmud<sup>4</sup> (*Chullin* 103b) darin kein Problem sah.

### 3 Fleisch oder nicht Fleisch – und wenn ja, welches?

Der Fleischgenuss wurde in der Bibel erst nach der Sintflut erlaubt (Gen 9,1–4). Im Paradies hatten Adam und Eva sich von Früchten und Pflanzen ernährt und einmal auch von der falschen Frucht gekostet, die nach Ansicht der Rabbinen vieles war, nur kein Apfel. Das paradiesische Zeitalter ist vorbei, doch haben immer wieder jüdische Gelehrte daran angeknüpft und das vegetarische Essen als vorbildhaft bezeichnet. Einer der bedeutendsten war sicher Rav Abraham Isaak Kook (1865–1935), der erste aschkenasische Oberrabbiner Israels. Er betonte, dass die Erlaubnis zum Fleischgenuss nach Dtn 12,20 eigentlich ein versteckter Vorwurf und ein eingeschränktes Gebot an die Menschheit war. Es werde der Tag kommen, an dem die Menschen aus moralischen Überlegungen den Fleischverzehr ablehnen würden. Für die messianische Zeit prophezeite er, dass diese wieder die paradiesischen Zustände herstellen würde, dass die Tiere dann an der Erkenntnis des Menschen Anteil hätten und im wiedererrichteten Tempel nur vegetarische Opfer dargebracht würden. Damit werde die in Jes 9,6–11 dargelegte Vision vom friedlichen Miteinander erfüllt. In einem zukünftigen idealen

<sup>3</sup> Zur Herkunft des Wortes siehe <http://www.balashon.com/2006/06/pareve.html> [10.08.2021].

<sup>4</sup> Der Talmud ist das bedeutendste Werk der rabbinischen Literatur. Er entstand als Weiterentwicklung der ersten großen rabbinischen Rechtsammlung, der Mischna, in zwei Varianten, einmal in Israel (palästinischer oder Jerusalemer Talmud) und einmal in Babylonien, dem damals persisch regierten heutigen Irak. Der babylonische Talmud, kurz Bavli, ist bis heute im observanten Judentum richtungsweisend. Er entstand zwischen dem 3. und 8. Jahrhundert, wurde aber bis in die Neuzeit kommentiert und weiterentwickelt.



Staat würden Menschen wie Tiere kein Fleisch mehr essen und niemand würde einer lebenden Kreatur schaden.

### In einem idealen Staat würden Menschen wie Tiere kein Fleisch mehr essen.

Fleischgenuss in einem umfassenden Maß ist zweifellos ein Luxus der westlichen Moderne. Noch unsere Eltern oder Großeltern haben sehr selten Fleisch gegessen, eher nur an Sonn- oder Feiertagen. Hauptnahrungsmittel waren und sind weltweit nach wie vor Getreide, Hülsenfrüchte, Reis. In vielen Ländern herrschte und herrscht daher ein Proteinmangel. Fisch, Eier, Milchprodukte (Ziege, Schaf, Rind) sind hier wichtige Eiweißlieferanten. Im klassischen Judentum wurden und werden bis heute Nahrung bzw. ein Mahl mit Brot verbunden. Fleischgenuss, der ohnehin häufig nur auf eine begüterte Oberschicht beschränkt blieb, war bereits in der Bibel strengen Regeln unterworfen.

#### *Der biblische Befund*

Bis heute ist die Bibel die erste Grundlage der Speiseverbote. Vor allem in den Büchern Levitikus und Deuteronomium finden sich die entscheidenden Passagen. Lev 11 (vgl. Hieke 2014, 402–440) und Dtn 14 überliefern – im Detail leicht unterschiedliche – Bestimmungen zu erlaubten und verbotenen Tieren. Sie werden in Kategorien eingeteilt:

##### Erlaubt sind

- a) Wiederkäuer *mit* gespaltenen Hufen (vgl. Lev 11,3);
- b) Fische *mit* Flossen und Schuppen (vgl. Lev 11,9);
- c) gewisse Heuschrecken (die später in der rabbinischen Tradition allgemein verboten wurden, da man sie nicht mehr identifizieren konnte) (vgl. Lev 11,21–22);
- d) domestiziertes Geflügel (wie etwa Huhn, Gans, Ente).

##### Verboten sind

- a) Wiederkäuer *ohne* Huf (Kamel – Lev 11,4; Klippdachs – Lev 11,5; Hase – Lev 11,6);
- b) *Nicht*-Wiederkäuer mit gespaltenen Hufen (Schwein – Lev 11,7);
- c) alle „Fische“ *ohne* Flossen oder Schuppen (Lev 11,10);
- d) bestimmte Vögel (Raben, Eulen, Störche, Reiher, Wiedehopf, Fledermäuse, Fischadler, Geier, Falken und Bussarde – Lev 11,13–14);



- e) diverse Kleintiere mit vier Flügeln und vier Füßen, Maulwürfe, Mäuse, Eidechsen und ähnliche (vgl. Lev 11,29–30).

Ebenfalls verboten ist

- a) der Genuss von Blut, denn in ihm ist die Lebenskraft (Seele) eines Lebewesens (vgl. Lev 17,10–11);
- b) das Fett von Rind, Schaf oder Ziege. Es „kann zu jedem Zweck verwendet werden, doch essen dürft ihr es auf keinen Fall“ (vgl. Lev 7,24). Zur Zeit des Tempels war dieses frei auf dem Fleisch liegende Fett für den Altar bestimmt. Fett von Geflügel (Huhn, Gans, Ente) ist zum Verzehr erlaubt;
- c) das Kochen des Zickleins in der Milch der Mutter (vgl. Ex 23,19; 34,26; Dtn 14,21);
- d) das Essen verendeter Tiere (Aas – Hebr. *nevela* – Lev 11,39–40; 17,15; 22,8). Der Begriff *nevela* wird auf alle zum Verzehr erlaubten toten Tiere bezogen, die nicht geschächtet wurden;
- e) das Tragen von Mischgewebe aus tierischen und pflanzlichen Materialien, also aus Wolle und Leinen (vgl. Lev 19,19; Dtn 22,9–11).

Manche Teile des Tieres waren nur den Priestern bzw. Leviten vorbehalten (vgl. u. a. Lev 7,31–32), ebenso die Hebe (*Teruma* – Dtn 18,4; Num 18,21–32) und der Zehnte vom Ernteertrag bzw. auch vom Vieh (vgl. u. a. Lev 27,30–33). Damit sind Abgaben gemeint, die Gottes Herrschaft über das Land zum Ausdruck bringen.

### *Mögliche Erklärungen*

In der Forschung wurden die Speisegebote ausführlich untersucht und die Gründe für die einzelnen Bestimmungen analysiert. Unbedingt zu erwähnen sind hierzu die Arbeiten von Mary Douglas (u. a. 1985 [1966]; 1993; 2000), Jacob Milgrom (u. a. 2004), Walter J. Houston (1993; 2002) und Thomas Hieke (2014).

### **Reinheit bedeutet Leben und Gottesnähe.**

Zweifellos geht es hier um Ordnungssysteme, in denen das Reine und Unvermischte dem als gefährlich erachteten Unreinen bzw. Vermischten gegenübersteht. Reinheit bedeutet Leben und Gottesnähe. Auf jeden Fall ist Hieke recht zu geben, der die Begriffe „Selbstbeschränkung und Ach-



tung vor dem Leben“ (2014, 436) verwendet, um einen wichtigen Aspekt der Speisegebote zu betonen. Dies gilt zweifellos auch für das Gebot der Schächtung des Tieres, die dazu dient, das Tier völlig ausbluten zu lassen. Das Blut ist die Lebenskraft, das Symbol des Lebens schlechthin. Hier kann wieder Hieke zitiert werden:

*„Die Schlachtung muss schnell, in einer zügigen Bewegung (ohne Hauen, Stechen und Reißen), mit einem äußerst scharfen Messer ohne Scharren durchgeführt werden – diese Vorschriften laufen letztlich darauf hinaus, dem Tier unnötige Schmerzen zu ersparen. Es ist zu unterstellen, dass die Rabbinen diese Überlegungen nicht erfunden, sondern auf ältere Überlieferungen zurückgegriffen haben. Von daher ist zu vermuten, dass schon in den biblischen Texten das leitende ethische Prinzip darin bestanden hat, bei der unumgänglichen Tötung des Tieres doch den Respekt vor dem Leben zu bewahren und dies durch möglichst schmerzfreies Schlachten und durch Verzicht auf den Verzehr des Blutes zum Ausdruck zu bringen.“* (Hieke 2014, 435)

### Das Blut ist die Lebenskraft, das Symbol des Lebens.

Während die Bibel praktisch keine Vorgaben zur Schächtung macht, wurden diese später ausgiebig diskutiert (z. B. im Talmudtraktat *Chullin* oder im großen Gesetzeskorpus *Schulchan Aruch*, *Jore De'a* 1–28). Ständig werden die Methoden weiter verfeinert, um das Tier möglichst wenig leiden zu lassen. Dies betrifft sowohl die Vorgaben der Vorbereitung und Hinführung des Tieres, das Erreichen der optimalen Halsstellung als auch die Durchführung des Schnitts (einzig, schnell, ununterbrochen und alle Weichteile bis zur Wirbelsäule umfassend). Um den letzten Rest des Blutes zu entfernen, wird das Fleisch vor dem Zubereiten eingesalzen. Blutreiche Teile wie etwa die Leber werden am besten über offenem Feuer geröstet. Nach der Schächtung wird auch der Ischiasnerv entfernt, in Erinnerung an den Kampf Jakobs mit Gott / einem Engel am Jabbok nach Gen 32. Bei diesem Kampf wurde Jakob am Ischiasnerv verletzt.

Die Debatte um die rituelle Schlachtung ist auch in der Moderne aktuell. Hier werden leider oft unter dem Deckmantel des Tierschutzes antisemitische Ressentiments laut. Die Gesetzgebung ist, was die rituelle Schlachtung betrifft, weltweit unterschiedlich (vgl. dazu <https://www.loc.gov/item/2018296163/> [13.09.2021]).

Besonders der Verzicht auf Schweinefleisch ist zentral geworden, wenn es darum geht, jüdische (aber auch muslimische) Speisegebote kurz zusam-



menzufassen. Als Gründe für die Ablehnung des Schweins (vgl. Hieke 2014, 419–421) werden u. a. hygienische Gründe genannt (Schweine übertragen Krankheiten, wühlen im Dreck, fressen Unrat und auch Aas etc.), aber auch seine Verwendung als Opfertier bei chthonischen paganen Riten (allerdings seine Nichtverwendung schon bei Assyriern und Ägyptern) oder seine Verbindung mit dem Krankheitsdämon Lamaschtu im Alten Orient. In jedem Fall ist das Schwein zum Symbol des Unreinen schlechthin geworden.

## Das Verbot, das Zicklein in der Milch der Mutter zu kochen

Dem Schwein stehen die domestizierten Haustiere Rind, Schaf und Ziege als erlaubt gegenüber. Ihre Produkte sind kosher. Allerdings dürfen milchige Speisen – in den meisten Fällen ist damit Käse gemeint – im observanten Judentum nicht gemeinsam mit Fleischspeisen verzehrt werden. Diese Bestimmung geht auf das schon erwähnte dreimal in der Bibel genannte Verbot, das Zicklein in der Milch der Mutter zu kochen, zurück (vgl. Ex 23,19; 34,26; Dtn 14,21). Es findet seine Begründung sehr wahrscheinlich in der antiken Rücksichtnahme auf die enge Verbindung von Mutter und Kind als Ausdruck der Lebensenergie. Othmar Keel drückte es einmal so aus:

*„Ob man im säugenden Muttertier direkt die Erscheinungsgestalt einer Gottheit oder nur eine Manifestation göttlichen Segens gesehen hat, jedenfalls war es eine Gestalt, die in besonderem Masse das Gewährwerden göttlicher Lebensmacht und Lebenslust erlaubte und gleichsam den Blick auf die freudige Zärtlichkeit und Liebe freigab, die den Fluss des Lebens in Gang hält.“* (Keel 1980, 142)

In jüdischer Tradition werden dazu mehrere Gründe angegeben. Eine Begründung bietet etwa der Kommentar Bachja ben Aschers (1255–1340) aus der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert zu Ex 23,19:

*„Dem Peschat (Wortsinn) entsprechend ist der Grund für diese Weisung (Mitzwa), da Blut das Herz füllt, dass die Milch vom Blut stammt und das Blut das Böse herausbringt und zur Grausamkeit verleitet.“<sup>5</sup>*

Mit anderen Worten liegt der Grund des Verbots seiner Meinung nach im negativen Einfluss des Blutes auf den Charakter des Menschen. Maimonides (1135–1204) hingegen führte das Verbot auf einen paganen Brauch zurück, den die Juden nicht übernehmen sollten (*Führer der Verwirrten* III, 48). Genauso wie bei Obadja ben Jakob Sforno im 16. Jahrhundert (*Kommentar*

<sup>5</sup> Alle hebräischen oder aramäischen Originaltexte wurden – sofern nicht anders angegeben – von mir selbst übersetzt. Datenbanken für Originaltexte sind das Bar Ilan Responsa Project (<https://www.responsa.co.il>), Ma'agarim (für Handschriften; <https://maagarim.hebrew-academy.org.il/Pages/PMain.aspx>) bzw. findet sich auch auf Sefaria (<https://www.sefaria.org/>) reichhaltiges Material.



zu Ex 23,19), der sich dieser Argumentation anschloss, ging es dabei also um Abwehr des Götzendienstes.

Während Fleisch, Wein, Getreide und Öl im Rahmen der Opferrituale am Tempel ihren festen Platz hatten, war die Milch nie Bestandteil eines mit ihm verbundenen Ritus. Wenn daher Milch nicht mit Fleisch verbunden werden soll, dann drückt dies auch die grundlegende Unterscheidung von Heiligem und Profanem aus, die auch nach der Zerstörung des Tempels wirksam bleibt.

Ein damit verbundener Aspekt wird von Kraemer (vgl. 2007, 47–50) benannt. Er sieht in den Milchprodukten Hinweise auf den häuslichen Bereich, der in der Regel eher von Frauen dominiert wurde, während Fleisch auf den von Männern dominierten Bereich des Tempels und des Opfers verweist. Diese geschlechterspezifischen Unterscheidungen von Nahrungsmitteln treten auch in anderen Kulturen auf.

## Geschlechterspezifische Unterscheidungen von Nahrungsmitteln

Die Unterscheidung spiegelt sich auch in mystischen (kabbalistischen) Quellen wider, wonach Fleisch für das göttliche Attribut (Sefira) *Gevura* steht, welche die Eigenschaft des Richtens ausdrückt, während Milchspeisen der Sefira *Chessed* zugeordnet sind, welche die Eigenschaft der Güte und Liebe ausdrückt (so z. B. im wichtigsten kabbalistischen Buch, dem *Zohar*, *Mischpatim* 125a). Beide Sefirot stehen sich gegenüber. Bereits im mystischen Buch *Bahir*, das im 12. Jahrhundert in Südfrankreich entstand, werden Milch und Wein gegenübergestellt. Während die Milch zu *Chessed* gehört, symbolisiert hier der rote Wein den Aspekt des Gerichts.

### 4 Wein und Rauschgetränk

Anders als im Islam hat sich im Judentum kein absolutes Alkoholverbot durchgesetzt. Schon die Bibel erwähnt häufig Getränke wie Wein oder Bier. Ps 104,15 spricht vom Wein, der das Herz des Menschen erfreut, und der Weisheitslehrer Kohelet ermutigt, den Wein mit gutem Herzen zu trinken (vgl. Koh 9,7).

Wein wurde am Tempel als Trankopfer dargebracht (vgl. u. a. Num 15,10; 28,14). Beim Genuss sollte man auf das rechte Maß achten (vgl. Spr 23,20), da ein Zuviel nicht nur die Zunge löst – nicht umsonst ist der Zahlenwert



des hebräischen Wortes für Wein (*Jajin*) gleich wie der von Geheimnis (*sod*, beide haben den Zahlenwert 70; vgl. Marx 2014) –, sondern auch in die Irre leitet.

## Wein, der das Herz des Menschen erfreut

Einige Beispiele illustrieren die negativen Folgen des Weingenusses, so z. B. bei Noach in Gen 9. Für die jüdische Tradition insgesamt mag gelten, dass sie vor übertriebenem Alkoholkonsum warnt (vgl. z. B. Midrasch<sup>6</sup> *Levitikus Rabba* 12), Wein aber vor allem an Festtagen – an Pesach sind vier Becher Wein Pflicht – oder am Schabbat als festen Teil der familiären Feier ansieht.

*„Für die rabbinischen Autoren ist Wein eine Metapher des Guten und Edlen und maßvoller Weingenuss ein Zeichen des guten Lebens sowie des körperlichen und seelischen Wohlbefindens. [...] er steht für die Unterscheidung vom Alltag und somit fast für eine Präsenz des Göttlichen. Mit feinem Humor spricht Bavli Berakhot 34b von jenem köstlichen Wein, der in der Kommenden Welt auf die Gerechten und Toragelehrten wartet.“* (Plietzsch 2014, 66)

An einem Fest, nämlich zu Purim, darf auch einmal ordentlich über die Strenge geschlagen werden und soviel getrunken, dass man nicht mehr zwischen Gut und Böse unterscheiden kann (vgl. Talmud *Megilla* 7b).<sup>7</sup>

Wein kann natürlich auch als Metapher für die Tora verstanden werden, worauf ich später noch zurückkomme. So heißt es etwa im babylonischen Talmud *Taanit* 7a:

*„R. Oschaja sagte: Warum werden die Worte der Tora mit drei Flüssigkeiten verglichen: Wasser, Wein und Milch?, wie es heißt: ‚Auf, alle Durstigen, kommt zum Wasser‘ (Jes 55,1)<sup>8</sup>, und es heißt: ‚Kauft Getreide und esst, kommt und kauft ohne Geld und ohne Bezahlung Wein und Milch!‘ (Jes 55,1). Dies lehrt dich, dass, wie jene drei Flüssigkeiten nur in den einfachsten Gefäßen aufbewahrt werden, so auch die Worte der Tora nur in denen verweilen, die einen demütigen Geist haben.“*

Im übertragenen Sinn bedeutet der Wein auch die Haggada, also die nicht-gesetzliche Tradition und Bibelauslegung, welche das Herz der Menschen erfreut und wunderbar zum feinen Brot der Halacha (des Religionsgesetzes) „schmeckt“ (*Sifre Dtn* § 317).

Im Mittelalter spielte Wein eine Rolle bei magischen Riten (vgl. Rebiger 2014), wurde in der profanen Literatur besungen (vgl. Lehnardt 2014) und

<sup>6</sup> Midrasch ist die Bezeichnung einer rabbinischen Bibelauslegung. Sie beinhaltet den biblischen Text, der zitiert und danach interpretiert wird. Die wichtigen Midraschim entstehen alle in Israel zwischen dem 3. Jahrhundert bis ins Mittelalter.

<sup>7</sup> Freilich gibt es auch hier Gegenstimmen, welche die talmudische Aufforderung anders deuten, vgl. u. a. [https://www.ou.org/holidays/ad\\_dlo\\_yada\\_until\\_one\\_cannot\\_distinguish/](https://www.ou.org/holidays/ad_dlo_yada_until_one_cannot_distinguish/) [29.11.2020].

<sup>8</sup> Alle Bibelzitate werden nach der Einheitsübersetzung von 2016 wiedergegeben, wenn nicht aus sprachlichen Gründen eine andere Übersetzung notwendig wird.



in der Kabbala u. a. (wegen seiner roten Farbe) mit der linken Seite Gottes<sup>9</sup> und dem strengen Gericht in Verbindung gebracht (vgl. Morlok 2014). In antichristlicher Polemik gegen die Eucharistie konnten die Weinranken (*ha-sarigim*) beispielsweise bei Abraham Abulafia (1240–1291/92) mit dem *Prinzen der Magie* (Jesus) assoziiert werden.<sup>10</sup> Abulafia setzte der Eucharistie und der Trinität seinen eigenen Anspruch, der wahre Messias zu sein, entgegen (vgl. Morlok 2014, 134–137).

Wein war über die Jahrhunderte ein ökonomisch wichtiges Gut, von dem auch viele jüdische Landwirte lebten. Dies gilt analog auch für andere alkoholische Getränke.

## 5 Die Vielfalt der Speisen

Koschere Ernährung wird nicht selten mit dem Aspekt von gesund und naturbelassen verbunden, was sicher richtig ist. Manchmal schwingt jedoch auch mit, dass koscheres Essen vielleicht langweilig sein könnte. Das Gegenteil ist der Fall. Die jüdische koschere Küche ist so vielfältig wie das Judentum selbst. Genau genommen gibt es „die“ jüdische Küche überhaupt nicht. Aber es gibt zweifellos Gemeinsamkeiten innerhalb bestimmter Gruppen und Richtungen.

Sehr vereinfacht kann man einmal die sefardische von der aschkenasischen Küche unterscheiden. Sefardische Juden haben ihre Wurzeln auf der iberischen Halbinsel, von wo sie nach der Vertreibung vor allem ins osmanische Reich, aber auch nach Nordwestafrika, Holland, Frankreich, Italien oder Amerika emigrierten. Ihre Küche ist stärker vom Orient inspiriert als die der aschkenasischen Juden. Deren Wurzeln liegen in Mitteleuropa, von wo aus sie nach Osteuropa und später auch nach Amerika, Südafrika und Australien, nicht zuletzt aufgrund von Pogromen und Vertreibungen, weiterwanderten. Sie machen heute etwa 70 Prozent des Judentums aus. Die Küche ist stärker mittel- und osteuropäisch. Von den Sefardim unterscheidet man vor allem in Israel die aus dem maghrebinischen Raum stammenden Juden, die Misrachim, deren Herkunft sich ebenfalls in der Küche widerspiegelt. Besondere Gerichte haben auch die äthiopischen Juden. Hier ist nicht zuletzt eine besondere Form des Butterschmalzes, Ghee, populär. Im Internet findet man eine Vielzahl an den unterschiedlichsten Rezepten aus der vielfältigen jüdischen Küche. Viele Produkte haben auch den Weg zu Nichtjuden gefunden. Manche kaufen in koscheren Läden ein, weil sie die Qualität schätzen.

<sup>9</sup> In der Symbolik der Kabbala ist das Bild des Weltenbaumes geläufig, der seine Wurzel im Himmel hat und sich nach unten ausbreitet. Ebenso gängig ist das Bild des Körpers. Die linke Seite des Körpers wie auch des Baumes ist mit Attributen verbunden, die mit Strafe und Gericht in Verbindung stehen, die rechte Seite mit solchen, die Barmherzigkeit und Güte ausdrücken. Letztlich sollen die Teile in Harmonie zusammenwirken und münden am Schluss alle in die *Schechina* (auch *Malchut* genannt), die mit weiblichen Attributen versehene zehnte Sefira, die das Bindeglied zur irdischen Welt bildet. Vgl. grundlegend Idel 1988; Scholem 1973.

<sup>10</sup> Wegen des gleichen Zahlenwertes der Worte *sar magiah* und *ha-sarigim* (558).



Die Unterschiede betreffen im Detail auch Regelungen zu Festen. So, um nur ein Beispiel zu nennen, herrscht zwischen Aschkenasen und Sefarden keine Einigkeit darüber, ob man bestimmte Gemüse, Samen und Hülsenfrüchte, die so genannten Qitnijot, zu Pessach essen darf oder ob sie als „Gesäuertes“ gelten. Mais, Reis, Bohnen, Erbsen und Linsen werden von vielen Sefarden gegessen, von observanten Aschkenasen jedoch nicht.

### Speisen, die symbolisch auf etwas hinweisen

Gerade bei Festen werden Speisen gegessen, die symbolisch auf etwas hinweisen, so die verschiedenen Gerichte am Sederteller zu Pessach, die an die erschwerten Lebensbedingungen der Israeliten in Ägypten erinnern sollen, oder die Mohntaschen zu Purim, die an den bösen Haman erinnern, der die Juden in Persien vernichten wollte, oder Süßes zum Neujahr usw. Während aber im aschkenasischen Raum zu Pessach die symbolisierten Lehmziegel der Israeliten in Ägypten (Charosset) aus Äpfeln, Nüssen, Mandeln, Honig, Wein, Zucker und Zimt gemischt werden, verwendet man bei den Sefarden dazu Datteln, Walnüsse, Mandeln, Orangensaft und süßen Wein. Jemeniten würzen ihr Charosset mit Kardamom, persische Juden mit frischen Granatapfelkernen.

Weltweit ist natürlich auch die Einhaltung der Koscherbestimmungen unter Juden sehr unterschiedlich. Umfragen (2009) besagen, dass heute in Israel eine überwiegende Mehrheit von Juden nur koscheres Fleisch isst (76 Prozent zu Hause, 70 Prozent auswärts), fleischige und milchige Speisen trennt (63 Prozent) sowie kein Schweinefleisch zu sich nimmt (72 Prozent). 68 Prozent der Befragten würden am höchsten Feiertag, dem Jom Kippur, vorschriftsgemäß fasten (vgl. Asher et al 2012). Im Vergleich dazu essen amerikanische Juden (laut Umfrage 2005) (nur) zu 21 Prozent koscher, 15 Prozent kaufen regelmäßig und 58 Prozent gelegentlich koschere Produkte. Mehr als die Hälfte der Befragten gab dafür gesundheitliche Gründe an, 38 Prozent waren Vegetarier (vgl. <https://oukosher.org/blog/the-kosher-market/new-survey-reveals-21-of-americans-eat-kosher/> [12.08.2021]).<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Aktuelle Umfragen in Europa kenne ich nicht. Eine Produkteliste zu koscheren Produkten in Europa findet sich unter <https://www.kashrut.com/travel/Europe/> [13.09.2021]. Die einzelnen Kulturgemeinden stellen Listen zu Vorsorgern mit koscheren Lebensmitteln auf ihre Homepages, z. B. in Wien <https://www.ikg-wien.at/koscheres-leben-2/> [12.08.2021].

### 6 Wer macht es richtig? Abgrenzung nach innen

Grundlegend gilt, dass alle biblischen Bestimmungen zu Essen und Trinken in der jüdischen Tradition weiter präzisiert und über die Jahrhunderte



hin entwickelt wurden. Erst in spätmittelalterlicher Zeit – vor allem durch den Schulchan Aruch und andere wichtige Gesetzeswerke – wurden entscheidende Wegmarken in Bezug auf eine bis heute gültige Halacha gezogen. Allerdings dauern die Diskussionen weiter an und sind nicht selten mit hitzigen Debatten verbunden. Das aufgeklärte und liberale Judentum hat vielfach die rabbinischen Speisevorschriften als zeitbedingt und überkommen erklärt. Besonders im Gedächtnis geblieben ist eine Veranstaltung des liberalen Hebrew Union College in Cincinnati am 11. Juli 1883 zu Ehren von Absolventen und vor Abgesandten der liberalen Union of American Hebrew Congregations. Das Bankett ging als *trefenes Bankett* in die Geschichte ein:

*„The entrée was sweetbreads accompanied with peas. The fifth course featured frog legs in cream sauce, breaded chicken and asparagus, followed by pigeon and squab embedded in pastry, salads, and G. H. Mumm extra-dry champagne. Of course, there were plenty of desserts, including ice cream and assorted cakes. Indeed, almost every violation of kashrut was in evidence – seafood, tref meat, mixing milk and meat – with the one exception of pork. It is very possible that the sponsors of the dinner sincerely believed, from the perspective of ‘moderate Reform,’ that this one exception rendered the banquet religiously acceptable to Jewish traditionalists at the repast, particularly in a city that sported the nickname ‘Porkopolis.’ They could not have been more wrong.“ (Sussman 2005, 33–34)*

Der Leiter des Hebrew Union College, der bekannte Gelehrte Isaac Mayer Wise, verteidigte damals mehrfach die Abkehr von überkommenen Speisevorschriften und griff dabei die „Küchen- und Bauchreligion“ des orthodoxen Judentums an. Es blieb nicht bei diesem Bankett. Weitere mit durchaus ähnlicher Speisenauswahl folgten zu unterschiedlichen Anlässen. Die für das Selbstverständnis des liberalen Judentums wichtige *Pittsburgh Platform* bekräftigte 1885 die Abkehr von traditionellen Speisegesetzen, gemeinsam mit anderen Regelungen, z. B. Reinheits- und Kleidervorschriften. Hier ein Ausschnitt:

*„4. We hold that all such Mosaic and rabbinical laws as regulate diet, priestly purity, and dress originated in ages and under the influence of ideas entirely foreign to our present mental and spiritual state. They fail to impress the modern Jew with a spirit of priestly holiness; their observance in our days is apt rather to obstruct than to further modern spiritual elevation.“ (<http://www.jewishvirtuallibrary.org/the-pittsburgh-platform> [12.08.2021])*



Sussman bringt es auf den Punkt:

*„Reform culinary culture now had no limits. Synagogue banquets and Sisterhood cookbooks alike were soon to include not only seafood but pork dishes as well. Viewed historically, the Reform movement had institutionalized a truly radical vision of Judaism.“* (Sussman 2005, 46)

Dass diese Haltung nicht ohne Gegenwehr von observant-jüdischer Seite blieb, ist klar. Aber auch Gruppen und Personen, die zwar nicht „orthodox“ waren, sich aber im Vergleich zu den liberalen Kräften traditioneller verhielten und lebten und sich der Bedeutung der Speisegebote verbunden fühlten, wandten sich gegen diese radikale Haltung. Überhaupt lässt sich feststellen, dass es nicht zuletzt Fragen zu den Speisegeboten waren, die zu Trennungen innerhalb der eher traditionellen Richtungen in so genannte Konservative, Modern-Orthodoxe und Streng-Orthodoxe führten.

### Essensvorschriften waren immer eine Angelegenheit der Identitätsbildung und Identitätsfindung.

In jüngerer Zeit nehmen sich auch die Statements des liberalen Judentums weitaus gemäßigter aus. Die Neufassung der *Pittsburgh Platform* 1999 liest sich so:

*„We are committed to the ongoing study of the whole array of mitzvot and to the fulfillment of those that address us as individuals and as a community. Some of these mitzvot, sacred obligations, have long been observed by Reform Jews; others, both ancient and modern, demand renewed attention as the result of the unique context of our own times.“* (<http://www.jewishvirtuallibrary.org/reform-judaism-modern-statement-of-principles-1999> [12.08.2021])

Die Unterschiede bleiben freilich groß, wobei der Einfluss der Charedim nicht nur in Israel, wo dieser Wandel signifikant feststellbar ist, zunimmt (vgl. allgemein dazu für die USA: Pew Research Center 2015).

Essensvorschriften waren immer eine Angelegenheit der Identitätsbildung und -findung. Insofern überrascht es nicht, dass über die Jahrhunderte Speisevorschriften mit der Abgrenzung zwischen sich als religiös observant verstehenden und den eher assimilierten, akkulturierten Juden und Jüdinnen verbunden waren.



Dazu nur ein Beispiel: Die rabbinische Bewegung legte (u. a. im Talmudtraktat *Chullin*) fest, dass man entweder die Hände waschen und die Zähne gründlich vom Fleisch säubern oder zwischen einem Fleischgericht und einem Milchgericht eine Pause einlegen sollte, um sie nicht unabsichtlich zu vermischen. Im Mittelalter bürgerte es sich in sefardischen Gemeinden ein, sechs Stunden zu warten. Maimonides etwa hielt es (in *Mischne Tora*, *Ma'achalot Assurot* 9.26) für richtig, diese Zeitspanne einzuhalten, damit das Fleisch, das man nicht durch Waschen und Zähnereinigen entfernen kann, verdaut ist. Die Tosafisten hingegen, die aschkenasischen Gelehrten in der Nachfolge des bedeutenden Gelehrten Raschi aus Troyes, betonten, dass keine Zeitspanne nötig sei, sofern der Mund gereinigt wird; von sechs Stunden ist überhaupt keine Rede. Über die Jahrhunderte hielt sich diese Praxis in den aschkenasischen Gebieten. Josef Qaros (1488–1575) Gesetzeswerk *Schulchan Aruch* übernahm die sefardische Regel und Moses Isserles (Rema/u, 1525–1572), der den *Schulchan Aruch* in den aschkenasischen Gemeinden verbindlich machte, hielt schließlich (in seinem Kommentar zum Abschnitt *Jore De'a* 89,1) fest, dass es in Aschkenas üblich sei, nur eine Stunde zu warten. Nur manche würden es genauer nehmen und sechs Stunden warten, was er für die angemessene Vorgangsweise hielt. Hier wird die Präferenz bereits deutlich. Sein Zeitgenosse Salomon Luria (Maharschal, um 1510–1573) formulierte es allerdings noch klarer und meinte, dass die, welche sich nicht an die sechs Stunden hielten, lax seien, während die Frommen bis zum Abend ihre Hände von einem Käsegericht lassen würden, wenn sie am Morgen Fleisch gegessen hätten. Er bezeichnete diese Frommen schließlich als Kinder der Tora und hielt es für angebracht, die anderen zu verurteilen (*Jam schel Schlomo* zu *Chullin* 8.9).

### Die Abgrenzung von *fromm* gegenüber *lax*

Was demnach bis dato ein angesehener Brauch war und sowohl von der rabbinischen Tradition als auch den aschkenasischen Gelehrten unterstützt wurde, verkam nun zu einer laxen Praxis, ja geradezu zu einer Art Missachtung der Tora.

Die Abgrenzung von *fromm* gegenüber *lax* ist eine Form der Distanzierung von anderen, die vor allem innerhalb der eigenen Gruppe Bedeutsamkeit erlangt. Tatsächlich verlief schon in der rabbinischen Literatur der Graben nicht nur zwischen Juden und Nichtjuden, sondern auch zwischen den (rabbinisch) gebildeten Juden und den *Am Ha'arets*, den Ungebildeten, denen man u. a. auch im Hinblick auf die Speisegebote nicht traute. Mitunter



(wie in *Pesachim* 49b) konnte diese Diskrepanz so weit gehen, dass man den Ungebildeten überhaupt keinen Fleischgenuss zubilligen wollte.

Auch heute ist die Debatte um strengen bzw. eher lockeren Umgang mit den Speisegeboten virulent. Koschere Läden und Restaurants werden in der Regel streng von rabbinischen Aufsichtsorganen überwacht. Die genaue Kenntnis der Kaschrut wird heute in eigenen Ausbildungen vermittelt. Ein solcher „Koscheraufseher“ heißt auf Hebräisch *Maschgiach*. In der Schweiz wird beispielsweise gerade in Basel von Rabbiner Mosche Baumel, einem Absolventen des Wiener Judaistikinstituts, ein „Institut für angewandte Kaschrut“ auf die Beine gestellt.

## 7 Abgrenzung nach außen

Der identitätsstiftende Aspekt der Speisegebote wird bereits in der Bibel betont und von den Rabbinen noch verstärkt. So deutet zum Beispiel der religionsgesetzliche Midrasch *Sifra* (*Qedoschim Pereq* 11.21–22) Lev 20 folgendermaßen aus:

„Seid mir geheiligt; denn ich, der HERR, bin heilig [und ich habe euch von all diesen Völkern unterschieden, damit ihr mir gehört]‘ (Lev 20,26): Wie ich heilig bin, so sollt ihr auch heilig sein. Wie ich mich unterscheide, so sollt ihr euch auch unterscheiden. ‚Ich habe euch von all diesen Völkern unterschieden, damit ihr mir gehört‘. Wenn ihr euch von den Völkern abgrenzt, dann gehört ihr mir (wörtlich: zu meinem Namen). Und wenn nicht, dann gehört ihr zu Nebukadnezzar, dem König von Babylonien, und seinem Gefolge. Rabbi Elazar ben Azaria sagt: Woher (aus der Bibel wissen wir), dass ein Mensch nicht sagen soll: Es ist für mich unmöglich, Mischgewebe zu tragen oder Schweinefleisch zu essen; es ist für mich unmöglich, sexuelle Beziehungen mit verbotenen Personen zu haben, sondern (es heißen muss): Es ist mir möglich, aber was kann ich tun, da mein Vater im Himmel es über mich bestimmt hat? Deshalb sagt die Schrift: ‚und ich habe euch von all diesen Völkern unterschieden, damit ihr mir gehört‘ – das bedeutet: sich von der Übertretung fernhalten und das Königreich des Himmels annehmen.“

Heiligkeit, vor allem die Heiligkeit Gottes, drückt Unterscheidung und damit auch Abgrenzung aus. Die dazu gehörenden Begriffe sind *parasch* und *badal* / *hivdil*. Israel soll diese Unterscheidung teilen, damit an der Besonderheit Gottes teilhaben. Dies geschieht, indem es sich von den Sitten und Lebensweisen der Völker distanziert. Wenn dabei Nebukadnezzar genannt



wird, so bedeutet dies, dass nicht Feindschaft gegenüber dem Fremden allgemein gemeint ist, sondern dass es um die notwendige Identitätsbewahrung einer Minderheit gegenüber einer sich durchaus aggressiv gebärdenden Mehrheit geht. Im Falle Nebukadnezars handelt es sich um einen feindlichen König, der die Oberschicht und die Handwerker Judäas ins Exil verbannte und den Tempel in Jerusalem zerstören ließ.

### Die notwendige Identitätsbewahrung einer Minderheit gegenüber einer sich aggressiv gebärdenden Mehrheit

Die Speisegebote sind eine wichtige Möglichkeit, deutlich die Zugehörigkeit zu Gott unter Beweis zu stellen. Der Text zeigt, dass dabei gesundheitliche Erwägungen keine Rolle spielen, und schon gar nicht der Geschmack. Gerade das Schweinefleisch, das Symbol des verbotenen Essens schlechthin, wird nicht gemieden, weil es nicht schmeckt oder ungesund ist, sondern weil Gott es für verboten erklärt hat. Am Ende des Abschnittes wird noch einmal eingeschärft, dass es eigentlich viel grundsätzlicher um die Abkehr vom falschen Handeln geht. Die Völker werden auf diese Weise zu einem Symbol für das sündhafte Verhalten.

Metaphorik spielt auch anderweitig eine wichtige Rolle in der Beschreibung der Speisevorschriften. Demnach konnten die den Juden feindlich gesinnten Völker mit Tieren verglichen werden. So heißt es im Midrasch *Levitikus Rabba* 13.5 über die als Speise verbotenen Tiere:

„Das Kamel (gamal)‘ – das ist Babylonien, wie es heißt: ‚Wohl dem, der dir vergilt, was du uns aufgeladen hast (aschre sche-jeschallem lach et gemulech sche-gamalt lanu)‘ (Ps 137,8). [...] „Und das Schwein‘ – das ist Edom (Rom). Mose nannte die (vorherigen) drei in einem Abschnitt und dieses in einem anderen Abschnitt. Warum? Rabbi Jochanan und Rabbi Schimon ben Laqisch: Rabbi Jochanan sagte, dass dieses die anderen drei (Kamel, Klippschaf, Hase) aufwiegt. Rabbi Schimon ben Laqisch sagte: Mehr (als das). [...] Rabbi Pinchas und Rabbi Chilqia im Namen des Rabbi Simon: Von allen Propheten haben nur zwei, Asaf und Mose, es (das Schwein) angesprochen. Asaf sagte: ‚Das Schwein aus dem Wald wühlt ihn um‘ (Ps 80,14). Mose sagte: ‚Und das Schwein, [denn es (hat zwar) einen Huf, und zwar einen mit einem Spalt gespaltenen Huf, aber es kät nicht wieder]‘ (Lev 11,7). Warum wird es (Rom) mit einem Schwein verglichen? Um dir zu sagen: Wie das Schwein sich lagert und seine Hufe vorstreckt, als würde es sagen: Schau her, ich bin rein, so plustert sich auch das frevlerische Königreich auf und raubt und stiehlt und gibt vor, ein Gerichtsverfahren abzuwickeln. Gleichnis von einem Statt-



*halter des Kaisers, der die Diebe tötete und die Ehebrecher und die Zauberer, und der zu seinem Kanzler sagte: Diese drei (Verbrechen) habe ich selbst in einer Nacht begangen.“*

Hier ist die Polemik mit Händen zu greifen. Babylonien, das Land, das die Exilierung vieler Judäer zu verantworten hat, worauf der bekannte Ps 137 verweist („An den Ufern von Babylon ...“) ist tief im kollektiven Gedächtnis verankert. Aktueller aber ist die Auseinandersetzung mit Rom, das zur Zeit der Abfassung des Midrasch schon christlich dominiert ist. Rom wird mit einem Schwein verglichen, das seine Hufe wegstreckt und damit sagen will, „Ich bin rein“, aber in Wirklichkeit raubt und plündert. Es gibt nur vor, ein gerechtes Gericht zu halten, aber die Richter sind korrupt und – mehr noch – begehen selbst Verbrechen (vgl. auch *Genesis Rabba* 65.1 und *Psalmenmidrasch* 80.6). Die Gleichsetzung von Reinheit mit Gerechtigkeit ist im Übrigen an dieser Stelle bemerkenswert.

### Gleichsetzung von Reinheit mit Gerechtigkeit

Das Schwein wird zum Inbegriff des Unreinen und Falschen (vgl. die Beispiele bei Rosenblum 2010). Häufig wird dabei der Bruder Jakobs, Esau, mit Rom identifiziert und mit dem Schwein in Verbindung gebracht und im Midrasch *Genesis Rabba* 63.8 sogar explizit als Schwein bezeichnet. Im selben Abschnitt wird dort vom römischen Kaiser Diokletian behauptet, dass er ursprünglich ein Schweinehirte in der Nähe von Tiberias gewesen sei. Für diese Anschuldigung will er sich später bitter rächen, aber die bedrohten Juden werden wundersam gerettet.

Abgrenzung geschieht zur Identitätswahrung. Dies gilt auch dort, wo die historische Praxis durchaus Durchlässigkeit und Anpassungswillen (nicht nur Anpassungsdruck) erkennen lässt. Die Unterscheidung zwischen strengen und laxen Praktiken begegnet im Mittelalter und der frühen Neuzeit mehrfach, nicht zuletzt in Bezug auf verbotene Mischungen und den bereits erwähnten zeitlichen Abstand zwischen dem Genuss von fleischlicher und milchiger Nahrung. Kraemer (2007, 94–97) schildert z. B., dass im 16. Jahrhundert in Polen unter König Sigismund / Zygmunt II. August enge Kontakte zwischen Juden und Nichtjuden herrschten. Darauf reagierten nun die jüdischen Gelehrten, in dem sie die Einhaltung strenger Speisevorschriften als Zeichen der Toratreue betonten und sich von denen abgrenzen wollten, die sich so weit als möglich in die polnische Gesellschaft zu integrieren versuchten.



Gerade in Bezug auf den Wein – der nicht nur als Genussmittel, sondern auch in der Liturgie eine wichtige Rolle spielt – wird besonders darauf geachtet, dass damit vor seiner Verwendung im jüdischen Haus kein Götzendienst getrieben wurde. So verbietet ihn der babylonische Talmud (*Avoda Zara* 31a), weil, wie es heißt, die Nichtjuden ihn als Trankopfer verwendeten. Wein muss vom Weinstock bis zur Ausschank streng religionsgesetzlich kontrolliert werden. Nichtjuden sollten dabei fernbleiben. Eine Ausnahme wird dann gemacht, wenn der Wein für kurze Zeit während des Herstellungsprozesses stark erhitzt wurde (*jajin mevuschal*, vgl. babylonischer Talmud *Schabbat* 40b), was bis heute – unter unterschiedlichen Vorgaben, die zwischen 75,5° und 87,7° Celsius schwanken – häufig üblich ist, vor allem, wenn Nichtjuden koscheren Wein anbieten wollen. Auf diese Weise wird es beispielsweise auch nichtjüdischen Kellnern in einem Restaurant erlaubt, eine Flasche Wein zu öffnen. Nichtsdestotrotz wissen wir, dass der Erwerb von Wein von Nichtjuden, aber auch der gemeinsame Weingenuss und die Tischgemeinschaft im Laufe der Geschichte keine Seltenheit waren (vgl. dazu Kraemer 2007, 123–145).

### Widerstand gegen die Tischgemeinschaft von Juden mit Nichtjuden

Widerstand gegen diese gängige Praxis kam von beiden Seiten. So wird die Tischgemeinschaft von Juden mit Nichtjuden indirekt auch durch die regelmäßig wiederholten Verbote durch kirchliche Konzilien und Synoden bestätigt (Laodikea 364; Karthago 398; Epao 517 etc.).

Auf jüdischer Seite nur ein Beispiel aus dem babylonischen Talmud *Avoda Zara* 36b. Er kommentiert die Mischna *Avoda Zara* 2.3–7, in der verschiedene Produkte, die von Nichtjuden erzeugt wurden, darunter bestimmter Käse und Wein, verboten werden. Es heißt:

*„Und Geniva sagte im Namen Ravs: Über sie alle (Brot, Öl, Wein und Töchter) wurden wegen Götzendienstes ein Verbot verhängt. So, als Rav Acha bar Adda (nach Babylonien) kam (sagte er, dass) Rabbi Isaak sagt: Sie verboten ihr Brot wegen des Öls. Warum ist Öl gegenüber Brot stärker verboten?*

*Vielmehr sind ihr Brot und ihr Öl wegen des Weins verboten, und der Wein wegen ihrer Töchter, und ihre Töchter wegen einer anderen Sache, und die andere Sache wegen einer anderen Sache. Ihre Töchter sind (aber) schon in der Tora verboten, wie es heißt: „und du sollst dich nicht mit ihnen verschwägern. [Deine Tochter gib nicht seinem Sohn und nimm*



*seine Tochter nicht für deinen Sohn!]' (Dtn 7,3). Die Tora verbietet dies nur mit den sieben Völkern, aber mit den anderen Götzendienern hat sie es nicht verboten, bis jene kamen und es auch in Bezug auf den Rest der Götzendiener verboten. Und Rabbi Schimon ben Jochai sagt: ‚Wenn er dein Kind verleitet, [mir nicht mehr nachzufolgen, und sie dann anderen Göttern dienen, wird der Zorn des HERRN gegen euch entbrennen und wird dich unverzüglich vernichten]‘ (Dtn 7,4) – um all die einzuschließen, die (zum Götzendienst) verleiten. Was ist dazu noch zu sagen, außer, dass die Tora nur die Ehe verbot, bis jene kamen und auch die Unzucht verboten. [...] Nach der Tora ist nur das Alleinsein mit einer verheirateten Frau verboten, dann kam David und verbot es auch mit einer unverheirateten Frau, und darauf kamen die Schüler der Schulen Schammais und Hillels und verboten auch das Alleinsein mit einer Götzendienerin.“*

Der Text bedarf ein wenig Erläuterung. Klar ist, dass die Rabbinen hier einen eindeutigen Grund dafür liefern, warum die Produkte der Nichtjuden verboten sind. Es ist schlicht der berühmte *Zaun um die Tora*. Denn wer Brot annimmt, wird vielleicht später auch das Öl annehmen, danach vielleicht den Wein, der die Zunge löst, den Verstand benebelt und den Trieben freie(re)n Lauf lässt. So kann es dann passieren, dass der Jude die Tochter des Nichtjuden zu Gesicht bekommt und sie begehrenswert findet. Die „andere Sache“, die im Text anklingt, ist Geschlechtsverkehr.<sup>12</sup> Er aber ist noch nicht das letzte „Übel“. Am Schluss, so heißt es, führt er nämlich zu einer weiteren Sache, und das ist Götzendienst. Wie einst Salomo von der Tochter des Pharao zum Götzendienst verführt wurde (vgl. im babylonischen Talmud *Schabbat* 56b; *Sanhedrin* 21b), so droht dieses Schicksal allen jüdischen Männern, wenn sie nicht aufpassen. Der Einwand, dass die Mischehe ja schon in der Bibel verboten sei, wird gekonnt aufgegriffen und dabei festgehalten, dass die Bibel nur eine gewisse Gruppe von der Ehe ausschloss und eine illegitime Verbindung, also Konkubinat, überhaupt nicht berücksichtigte. Es folgen im Text noch weitere Einwendungen, die darauf abzielen, die Bestimmungen gegen verbotene Beziehungen schon in der Bibel bzw. zumindest in der Zeit des Zweiten Tempels zu verankern, bis am Schluss das Verbot des Alleinseins mit einer Nichtjüdin als eine Regelung akzeptiert wird, die von den anerkannten Schulen Schammais und Hillels, also von zwei wichtigen protorabbinischen Gelehrten, herkommt. Dies hat natürlich nichts mehr mit Speisegeboten zu tun. Sie sind geradezu nur der Auslöser für die Klarstellung der nicht gewünschten Verbindung zwischen Juden und Nichtjuden mit dem Ziel, vor allem zu verhindern, dass die jüdischen Männer vom jüdischen Glauben abgebracht werden.

<sup>12</sup> Weiter im Text wird auch die Päderastie genannt. Jedenfalls wird deutlich, dass eine verbotene geschlechtliche Beziehung gemeint ist.



Auf polemische Weise können auch die barbarischen Sitten mancher Nichtjuden beschrieben werden, denen man Sex mit Tieren vorwirft, was ebenfalls der Abgrenzung dienen soll, so z. B. im Talmud *Avoda Zara* 22b, wo es u. a. heißt:

*„Komm und höre! Rav Jehuda sagte, Schmuel sagte im Namen Rabbi Chaninas: Ich sah einen Götzendiener, der eine Gans auf dem Markt kaufte und mit ihr kopulierte, sie dann erwürgte, röstete und aß.“*

### Auf polemische Weise werden die barbarischen Sitten mancher Nichtjuden beschrieben.

Solche Polemik wirkt heute für viele verstörend und mutet in dieser Form auch deutlich übertrieben an. Sie ist wohl auch ein Ausdruck des Widerstandes gegen eine überwältigende Mehrheit, die die Macht besitzt und gegen die man als Minderheit nur mit viel Selbstbewusstsein und nicht selten auch mit Humor und List auftreten muss. Auch dazu ein Beispiel im Zusammenhang mit Speisen: Der bedeutende Rabbi Meir, der im 2. Jahrhundert lebte, soll eine junge Jüdin aus einem römischen Bordell befreit haben. Danach, so heißt es, wurde er durch eine List vor der Verfolgung durch die erbosten Römer gerettet. Diese Erzählung findet sich im Talmud *Avoda Zara* 18b. Im Midrasch *Qohelet Rabba* 7.12.1 wird sie später ausgebaut. Dort heißt es:

*„R. Meir wurde von der Regierung gesucht und floh. Er kam an einem römischen Laden vorbei. Er fand sie dort beim Essen von dieser Art (Schweinefleisch). Als sie ihn sahen, sagten sie: Ist er es oder nicht? Sie sagten: Rufen wir ihn her. Wenn er es isst, ist er es nicht, und wenn nicht, dann ist er es sicher. Sie riefen ihn, und er kam. Als er kam, sagten sie zu ihm: Iss mit uns! Und er steckte einen Finger in das Schweineblut und steckte einen anderen in seinen Mund und schleckte ihn ab. Sie sagten zueinander: Wenn dieser R. Meir wäre, hätte er nicht so getan. Und sie entließen ihn, und er floh. Sie sagen über ihn: ‚Die Weisheit erhält ihren Besitzer am Leben‘ (Koh 7,12).“*

Auf der anderen Seite finden sich über die Jahrhunderte hinweg unzählige Beispiele von polemischen Attacken gegen das Judentum, die sich auch gegen die Speisegebote richteten, angefangen von den römischen Satirikern wie Juvenal und Petronius bis zu den mittelalterlichen Darstellungen der Judensau, die ich hier nur kurz erwähnen kann. Judensau-Spottbilder



sind seit dem frühen 13. Jahrhundert belegt. Sie begegnen vor allem auf Steinreliefs und Skulpturen an vielen Kirchen. Manche davon sind noch heute zu sehen. Daneben findet man dieses Bildmotiv seit dem 15. Jahrhundert in Form einer Karikatur eines Typus in Flugschriften und anderen Medien. Schon im 19. Jahrhundert sind „Judensau“ und „Judenschwein“ gängige Schimpfworte in der Literatur. Die Nationalsozialisten griffen dies auf und verwendeten vor allem die Abwandlung „Saujude“ als Hetzparole zur Verleumdung, Demütigung und Bedrohung. Wer den Ausdruck heute gegenüber Menschen benutzt oder öffentlich über sie äußert, macht sich in Deutschland (§ 185 Strafgesetzbuch), Österreich (§ 115 österreichisches Strafgesetzbuch) und der Schweiz wegen Beleidigung strafbar. In besonders schweren Fällen kommt in Deutschland auch eine Strafe wegen Volksverhetzung (§ 130) in Betracht.

### Polemische Attacken gegen das Judentum richten sich auch gegen die Speisegebote.

Die bössartigen Karikaturen haben auch heute wieder Konjunktur, vor allem in muslimischen Ländern, insbesondere – aber nicht nur – im Iran. Hier werden Juden u. a. als Schweine und Affen diffamiert.<sup>13</sup>

## 8 Essen und Trinken, Sexualität und Reinheitsvorschriften

Die Speisegebote sind nicht isoliert zu betrachten, sondern Teil eines umfassenden Konzepts von Reinheit und Heiligkeit. Sie betreffen Geist und Körper. Essen und Trinken wird schon in der biblischen (man denke nur an das Hohelied) und auch in der rabbinischen Tradition des Öfteren sinnbildlich für den Geschlechtsverkehr verwendet (vgl. u. a. Boyarin 1993 und 2009; Satlow 1995; Weingarten 2010).

Der Bereich der Sexualität ist wiederum eng mit Reinheitsvorschriften verknüpft. Ejakulat und Menstruationsblut (*Nidda*) bewirken genauso Unreinheit wie Geschlechtskrankheiten (vgl. Lev 15). Gegenstände, Kleider und Räume können Unreinheit annehmen. Sie bedürfen der rituellen Reinigung. Daher ist bis heute der Besuch des Tauchbades (*Miqwe*) nach dem Ende der Menstruation wichtig. In besonders observanten Gemeinschaften tauchen auch Männer vor dem Schabbat und dem Festtag Jom Kippur in der *Miqwe* unter. Auch Geschirr, das Unreinheit angenommen hat, muss ge-

<sup>13</sup> Ein Blick ins Internet fördert hier recht schnell einige grausige Exemplare zutage. Seit 2006 gibt es einen von einer iranischen Zeitung ausgeschriebenen (antiisraelischen / antisemitischen) Cartoon-Wettbewerb.



reinigt – also gekaschert – werden. Dies geschieht u. a. durch Hitze (Feuer oder heißes Wasser).

Blut ist zum Verzehr verboten und spielt eine wichtige Rolle in der komplexen Reinheitstheologie. Daher ist auch die Verbindung von Speisegeboten, Blut und Menstruation bedeutsam. Während der Menstruation ist Geschlechtsverkehr nach der Halacha verboten.

Eine wunderbare Erzählung, die Reinheit, Menstruation und Wein verbindet, findet sich im langen Abschnitt 19 im Midrasch *Levitikus Rabba*, der von der Bedeutung des Studiums, der Zerstörung des Tempels und vom Exil, von der Achtsamkeit auf den Körper und der kommenden Erlösung handelt. Hier wird u. a. die Magd Gamliels, Tavita (die Gute), erwähnt, welche die Weinfässer, die den Lebensunterhalt des Rabbis garantieren, auf ihre Reinheit zu begutachten hatte. Da sie ihre Monatsblutung nahen spürte, kontrollierte sie ihren Körper regelmäßig und verhinderte auf diese Weise, dass der Wein des Rabbis verunreinigt wurde. Darin steckt wieder eine tiefgreifende Symbolik. Einmal ist Wein eine reale Verkaufs- und Handelsware, dann aber auch im übertragenen Sinn auf die Tora und ihre Lehre bezogen, die im gesamten Abschnitt in *Levitikus Rabba* im Mittelpunkt steht. Der Wein ist eben Sinnbild der Tora, des Lernstoffes und damit der geistigen Nahrung. Die Regelungen in Bezug auf die Menstruation betreffen das körperliche und geistige Leben, die Heiligkeit vor Gott, ja, sie bewirken, wie der Text im Midrasch noch weiter deutlich macht, die Nähe Gottes und in weiterer Folge auch die Erlösung des Volkes.

### Es sind die Frauen, die auf die Speisegebote und die anderen Aspekte der Kaschrut achten.

Die Aussage des Textes ist: Wenn eine Frau sich in Bezug auf ihre monatliche Blutung achtsam erweist, so ermöglicht sie gleichzeitig damit das Reifen des Weins, respektive der Lehre. Frauen wird hier sehr traditionell eine besondere Rolle zugewiesen, welche die Achtsamkeit auf den Körper, den „heiligen“ Umgang mit damit verbundenen Reinheitsvorschriften und den Bereich des Hauses umfasst. Es sind demnach die Frauen, die auf die Speisegebote und alle anderen Aspekte der Kaschrut achten. Dies bedeutet aber auch, dass Frauen abseits des Tempels, nämlich in einer Zeit, in der dieser keine praktische Rolle mehr spielt, einen immens wichtigen Beitrag zur Heiligkeit des Volkes leisten.

Unbedingt erwähnt werden muss an dieser Stelle auch ein mystischer Text des 13. Jahrhunderts, dessen Autorschaft bis heute ungeklärt ist. Der so ge-



nannte *Iggeret ha-Qodesch*, der heilige Brief (vgl. dazu u. a. Simms 2013), stellt eine bis heute beliebte Zusammenstellung von Richtlinien in Bezug auf das Geschlechtsleben dar. Darin wird auf erfrischende Art Sexualität als positiv beschrieben. Die geschlechtliche Vereinigung wird zu einem heiligen Akt, der auch eine Verbindung mit Gott erzeugt, wenn er in der richtigen Einstellung und aus ehrlicher Liebe heraus geschieht.

### Die richtige Ernährung als Vorbereitung auf den Geschlechtsakt

Eine wichtige Rolle spielt dabei auch die Vorbereitung auf den Geschlechtsakt. Hier ist vor allem von der richtigen Ernährung die Rede, der sich das 4. Kapitel widmet.

*„Citing classical science – meaning Aristotle, but also the proverbial wisdom of the ancient world, as well as the medical writings of Galen – the writer of the Holy Letter says that an animal is what it eats, hence the nourishment determines the nature of the person that is conceived and born. Hence foods are chosen by the laws of kashrut, cooked in an appropriately clean and appetizing manner, and eaten in a comfortable and friendly social way. These meals, taken in moderation, make the husband and wife ready for their love-making, balancing out their humours (temperaments), strengthening them for the actual process of conception, and ensuring that the foetus has a healthy environment in which to develop.“ (Simms 2013, 72)*

## 9 Die wahre Speise ist die Tora

Wie Essen und Trinken in den Bereich der menschlichen Beziehungen gehört und dort mit metaphorischer Bedeutung aufgeladen werden kann, so gilt dies noch mehr von dem wichtigsten Bindeglied zwischen Gott und Mensch, der wahren Speise, der geistigen Nahrung, dem Inbegriff rabbinisch-jüdischer Frömmigkeit, der Tora. Sie muss studiert werden und man soll nach ihren Weisungen sein Leben gestalten.

Wenn aber Essen und Toragelehrsamkeit in engstem Zusammenhang stehen, muss den Speisen und ihrer Zubereitung die gleiche Aufmerksamkeit geschenkt werden wie der Aneignung von Wissen. Dies bedeutet einerseits große Verantwortung für die Küchenverantwortlichen, damit ist aber auch



der Schluss verbunden, dass jene, die es mit dem Lernen nicht genau nehmen, auch in Speisefragen als nachlässig erlebt werden.

### Speisen und Getränke sind mehr als nur Dinge, die unsere Lebensfunktionen aufrechterhalten.

In einer mehrfach in Varianten erzählten Geschichte über die Anfänge des Studiums des bedeutenden Rabbi Eliezer wird berichtet, dass er, der erst mit fast dreißig Jahren zu lernen beginnen wollte, solange kein Essen zu sich genommen hatte, bis Rabbi Jochanan ihn Tora lehrte<sup>14</sup> (vgl. *Pirke de-Rabbi Eliezer* 1–2; *Avot de-Rabbi Natan A* 6.22–32; *Avot de-Rabbi Natan B* 13.4–21; *Genesis Rabba* 42.1; *Tanchuma B Lech Lecha* 10). Eliezer sehnt sich eben nach der wahren Speise. Dabei kommt einem leicht der Spruch aus dem Mund Jesu in den Sinn: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt“ (Mt 4,4), der seinen Ursprung in Dtn 8,3 hat:

*„Durch Hunger hat er dich gefügig gemacht und hat dich dann mit dem Manna gespeist, das du nicht kanntest und das auch deine Väter nicht kannten. Er wollte dich erkennen lassen, dass der Mensch nicht nur von Brot lebt, sondern dass der Mensch von allem lebt, was der Mund des Herrn spricht.“*

Hierzu heißt es im Midrasch *Sifre Dtn* § 48:

*„Der Mensch lebt nicht vom Brot allein‘ – das bezieht sich auf den Midrasch; ‚sondern von jedem Wort, das aus dem Mund Gottes kommt‘ – das bezieht sich auf Halakha und Haggada“.*

Speisen und Getränke sind also weit mehr als nur Dinge, die unsere Lebensfunktionen irgendwie aufrechterhalten. Vielmehr spiegelt der Umgang mit ihnen das Bewusstsein für das großartige Geschenk des Lebens. Man anerkennt die Heiligkeit und Besonderheit Gottes, indem man seine Speisegebote achtet und sich an sie hält, man kann durch sie die Identität der Gruppe stärken und sich von anderen abheben. Man kann Speisen und Getränke metaphorisch und symbolisch anreichern.

<sup>14</sup> Rabbi Eliezers Schicksal ist von den Anfängen bis zum Ende mit der Symbolik des Essens verbunden. Zuerst einmal fastet er, bis er die richtige Nahrung, die Tora, bekommt. Dann urteilt er über einen Ofen gegen die Mehrheit der Rabbinen, wird dafür letztlich gebannt, straft daraufhin die Welt mit Dürre, und kurz vor seinem Tod beschreibt er den Rabbinen seine Lehren über das magische Anpflanzen von Gurken etc. (vgl. u. a. Talmud *Bava Metzia* 59ab; *Sanhedrin* 68a).



## 10 Recht und Ethos

Essen und Trinken werden in der jüdischen Tradition nicht in erster Linie aus gesundheitlichen Erwägungen diskutiert – auch wenn diese nicht fehlen<sup>15</sup> –, sondern haben stärker mit der spezifischen Gottesbeziehung des Volkes Israel zu tun, mit der Definition und Bewahrung von Identität nach außen und der Diskussion um sie innerhalb der Gemeinschaft. Schon die Bibel verbindet die Speisegebote eng mit anderen Identitätsmarkern, die das Besondere Israels bestimmen sollen und vor allem die Bereiche des Ethos und des Rechts betreffen.

### Man sucht das gesamte Leben unter dem Aspekt der Heiligkeit zu begreifen und zu beschreiben.

Hier kann man beispielhaft Lev 19 nennen, wo die Heiligkeit Israels als Nachahmung der Heiligkeit Gottes betont wird. Dabei wird zuerst die Achtung der Eltern erwähnt, danach der Schabbat, das Verbot von Götzen dienst, worauf Regelungen zum Schlachten folgen, zur Ernte eines Feldes und eines Weinbergs mit Berücksichtigung der Armen und Fremden, danach geht es gegen Betrug und Ausbeutung, um gerechtes Richten, um die Vermeidung von Hass und das verantwortungsvolle Umgehen mit dem Nächsten, den man wie sich selbst lieben soll. Darauf folgen Regelungen gegen verbotene Mischungen bei Tieren und Saaten und bei der Kleidung, um verbotene Beziehungen und um die Pflanzungen von Fruchtbäumen, die danach drei Jahre lang nicht geerntet werden dürfen. Blut wird untersagt, die richtige Bartpflege erwähnt, verschiedene Bestimmungen werden getroffen, die Israel von Praktiken fernhalten sollen, die irgendwie mit Fremdgötterdienst verbunden sind. Dann folgen wieder Regelungen zur Ehre von Älteren, von Fremden, zum gerechten Umgang im Handel und auf dem Markt. Insgesamt ist das Buch Levitikus ein wunderbares Beispiel, wie man das gesamte Leben in all seinen Bereichen, vom ganz Persönlichen bis zum Gottesdienst, unter dem Aspekt der Heiligkeit zu begreifen und zu beschreiben sucht, wobei die Speisegebote einen nicht geringen Beitrag leisten. Auch die Rabbinen verstehen sie immer wieder im Zusammenhang mit dem richtigen ethischen Verhalten. Dafür dient auch ein bestimmter Begriff: *tzeniut*. Er bezeichnet den idealen Habitus des Gelehrten. Die Übersetzungen für *tzanua* mit „fromm“, „bescheiden“ oder „züchtig“ oder die heute oft anzutreffende Beschränkung auf sittsame Kleidung treffen nur einen kleinen Teil dessen, was die Rabbinen meinten. Im außertalmudi-

<sup>15</sup> Der Aspekt der Gesundheit spielt etwa bei Maimonides eine große Rolle (vgl. seinen *Führer der Verwirrten* III 48) und wird immer wieder aufgegriffen. Für das liberale Judentum bildeten vor allem die gesundheitlichen Erwägungen Gründe, die Speisegebote nicht gänzlich zu verwerfen.



schen Traktat *Derech Eretz Zuta* 7.3–5 wird beispielsweise ein Toragelehrter so beschrieben:

*„Ein Toragelehrter (talmid chakham) muss tzanua sein in Bezug auf sein (Verhalten beim) Essen, Trinken, Baden, Salben, das Tragen der Schuhe, beim Geschlechtsverkehr, bei seinem Gehen, in seiner Kleidung, seinem Sprechen, seinem Ausspucken und in seinen guten Werken.“*

Das heißt, sein ganzes Verhalten soll geprägt sein von einer Haltung, die der Besonderheit des Lebens eines Juden vor Gott entspricht.

Für den antiken Menschen sind Ethos und praktischer Religionsvollzug wie etwa die Speisegebote nicht zu trennen. Erst in der Neuzeit wird im Zuge der Aufklärung und vor allem im liberalen Judentum zwischen den zeitlos gültigen ethischen Weisungen und den als nicht mehr aktuell erachteten biblisch-rabbinischen Vorschriften wie den Speisegeboten unterschieden.

## 11 Fazit

Regeln, die Essen und Trinken betreffen, sind ein zentraler Bestandteil jüdischer Kultur und religiöser Überzeugung. Sie fußen einerseits auf biblischen Vorschriften, werden aber beständig weiterentwickelt und diskutiert. Dieser Beitrag konzentrierte sich auf die Funktion der Speisegebote als Identitätsmarker. Denn neben auch in der Tradition vorhandenen ethischen und gesundheitlichen Erwägungen ist die Vorstellung zentral, dass mit den Speisegesetzen eine Zuordnung zum sich Mose und dem Volk Israel vermittelnden Gott gegeben ist, eine Anerkennung seines Willens. Diese bedingt Abgrenzungen nach außen – gegenüber den Nichtjuden – und nach innen – vor allem gegen Ungebildete und, nach Ansicht der sich als fromm Verstehenden, in religiöser Hinsicht nachlässigere Menschen. Auch in der Auseinandersetzung zwischen liberalen und orthodoxen Kreisen spielt(e) die Einhaltung von Speisegeboten eine entscheidende Rolle.

### Ein Zusammenklang von religiöser Überzeugung, Ethos, engagiertem Sozialverhalten und richtiger Ernährung

In ihrer metaphorischen Bedeutung sind Essen und Trinken vielfach ausgelegte Bilder für das Studium der Tora oder die Vereinigung von Partnern. Letztlich gehört beides zusammen, denn die menschliche Liebe spiegelt



die Liebe zu Gott, und die Vereinigung der Liebenden versinnbildlicht diese Liebe.

Auf der Basis von biblischen Texten wie Lev 19 wird deutlich, dass erst die Zusammenschau von Recht, Ethos und Religion ein Gesamtbild ergibt, das in der Neuzeit aufgebrochen wurde. Ein Zusammenklang von religiöser Überzeugung, Ethos, engagiertem Sozialverhalten und richtiger Ernährung könnte aber auch heute ein wichtiger Impuls für das Leben sein.



## Literatur

- Asher, Arian et al. (2012), A Portrait of Israeli Jews. Beliefs, Observance, and Values of Israeli Jews, 2009, Jerusalem: The Guttman Center for Surveys of the Israel Democracy Institute for The AVI CHAI-Israel Foundation, [https://en.idi.org.il/media/7083/abstract\\_guttmanavichai2012\\_eng.pdf](https://en.idi.org.il/media/7083/abstract_guttmanavichai2012_eng.pdf) [12.08.2021].
- Boyarin, Daniel (1993), Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture, Berkeley: University of California Press.
- Boyarin, Daniel (2009), Socrates and the Fat Rabbis, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Cassirer, Ernst (1960) [1944], Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur, Stuttgart: Kohlhammer.
- Douglas, Mary (1985) [1966], Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellung von Verunreinigung und Tabu, Berlin: Reimer (englisches Original: Purity and Danger).
- Douglas, Mary (1993), The Forbidden Animals in Leviticus, Journal for the Study of the Old Testament 59, 3–23.
- Douglas, Mary (2000), Leviticus as Literature, Oxford: University Press.
- Hieke, Thomas (2014), Levitikus, 2 Bde., Freiburg i. Br.: Herder (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).
- Houston, Walter J. (1993), Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law, Sheffield: Academic Press (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 140).
- Houston, Walter J. (2002), Towards an Integrated Reading of the Dietary Laws of Leviticus, in: Rendtorff, Rolf / Kugler, Robert A. (Hg.), The Book of Leviticus. Composition and Reception, Leiden: Brill (Vetus Testamentum Supplements 93), 142–161.
- Idel, Moshe (1988), Kabbalah. New Perspectives, New Haven/London: Yale University Press.
- Ilan, Tal (1997), Mine and Yours are Hers. Retrieving Women's History from Rabbinic Literature, Leiden u. a.: Brill.
- Ilan, Tal (2017), Massekhet Hullin. Text, Translation, and Commentary, Tübingen: Mohr Siebeck (A Feminist Commentary on the Babylonian Talmud V.3).
- Keel, Othmar (1980), Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs, Göttingen: Vandenhoeck.
- Kook, Abraham I., A Vision of Vegetarianism and Peace. Edited by Rabbi David Cohen. Translated, with additional notes, by Jonathan Rubenstein (from his unpublished rabbinic thesis), <https://www.jewishveg.org/AVisionofVegetarianismandPeace.pdf> [12.08.2021].
- Kraemer, David C. (2007), Jewish Eating and Identity through the Ages, New York: Routledge.
- Lehnardt, Andreas (2014), „Im Kelche ein Wunder“. Zur profanen jüdischen Wein-Dichtung im Mittelalter, in: Lehnardt, Andreas (Hg.), Wein und Judentum, Berlin: Neofelis, 151–171.



- Marx, Farina (2014), Zehn plus Zehn plus Fünfzig gleich Siebzig. Geheimnisse durch Wein entdecken, in: Lehnardt, Andreas (Hg.), Wein und Judentum, Berlin: Neofelis, 83–92.
- Milgrom, Jacob (2004), Leviticus. A Book of Ritual and Ethics. A Continental Commentary, Minneapolis: Fortress Press.
- Morlok, Elke (2014), Zwischen Ekstase und Gottesfurcht. Wein in der Kabbala und im Chassidismus, in: Lehnardt, Andreas (Hg.), Wein und Judentum, Berlin: Neofelis, 121–150.
- Pew Research Center (2015), A Portrait of American Orthodox Jews. A Further Analysis of the 2013 Survey of U.S. Jews, 26. August 2015, <https://www.pewforum.org/2015/08/26/a-portrait-of-american-orthodox-jews/> [12.08.2021].
- Plietzsch, Susanne (2014), Noah zwischen Rausch, Verletzung und Schuld. Die Degradierung des Fluthelden in der rabbinischen Bibelauslegung, in: Lehnardt, Andreas (Hg.), Wein und Judentum, Berlin: Neofelis, 65–81.
- Rebiger, Bill (2014), Wein in der jüdischen Magie des Mittelalters, in: Lehnardt, Andreas (Hg.), Wein und Judentum, Berlin: Neofelis, 97–120.
- Rosenblum, Jordan D. (2010), “Why Do You Refuse to Eat Pork?” Jews, Food, and Identity in Roman Palestine, *The Jewish Quarterly Review* 100, 1, 95–110.
- Satlow, Michael (1995), *Tasting the Dish. Rabbinic Rhetorics of Sexuality*, Atlanta: Scholars Press, <https://repository.library.brown.edu/storage/bdr:1103486/PDF/> [12.08.2021].
- Scholem, Gershom (1973), *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Berlin: Suhrkamp.
- Simms, Norman (2013), Iggeret ha-Kodesh. The Principles of Rabbinic Love in Terms of Creativity, Morality and Mysticism, *Literature and Aesthetics* 23, 2, 54–96.
- Stemberger, Günter (2010), *Die Mekhilta de-Rabbi Jishma‘el. Ein früher Midrasch zum Buch Exodus*, Berlin: Verlag der Weltreligionen.
- Sussman, Lance J. (2005), The Myth of the Trefa Banquet. American Culinary Culture and the Radicalization of Food Policy in American Reform Judaism. *American Jewish Archives Journal* 57, 29–52.
- Weingarten, Susan (2010), Gynaecophagia. Metaphors of Women as Food in the Talmudic Literature, in: Hosking, Richard (Hg.), *Food and Language. Proceedings from the Oxford Symposium of Food and Cookery 2009*, Totnes: Allaleigh House, 360–370.
- Zivotofsky, Ari Z. / Amar, Zohar (2006), Identifying the Ancient Shibuta Fish, *Environmental Biology of Fishes* 75, 361–363.



Ulvi Karagedik

# Ansätze für eine islamische Speiseethik gemäß den islamischen Primärquellen Koran und Hadith

Eine kategoriale Quellensichtung mit Blick auf gegenwartsrelevante Bedeutungen

## ABSTRACT

Der vorliegende Beitrag beinhaltet eine Sichtung der islamischen Primärquellen Koran und Prophetenüberlieferungen (Hadith). Während der Koran den Muslim:innen als die wörtliche Offenbarung Gottes gilt (vgl. Çınar 2017), zählen prophetische Überlieferungen in der islamischen Frömmigkeit als einschlägigste Quelle vorbildlicher Religionspraxis (vgl. Schimmel 1989). Beide Quellen sind daher höchst relevant in Bezug auf die islamische Religionspraxis und enthalten eine enorme Bandbreite an speiseethischen Vorgaben. Anhand jener Inhalte werden Sinn und Zweck der islamischen Speiseethik beleuchtet, Kategorien definiert und gegenwartsbezogene Auswirkungsdimensionen erfragt.

*Approaching a dietary ethics in Islam according to the Qur'an and hadith. A categorical examination of the primary scriptures to determine the relevance of food traditions today*

*This article presents a review of the primary Islamic scriptures, the Qur'an and hadith (reports of statements or actions of the prophet Muhammad). While Muslims believe the Qur'an to be an oral revelation from God (cf. Çınar 2017), the prophetic accounts of hadith constitute the primary source of devout religious practices (cf. Schimmel 1989). As such, both texts define and shape Islamic practices. They also describe a plethora of dietary rules. The examination of scriptural sources will reveal the reasoning and purpose behind Islamic dietary ethics, relevant categories will be defined and their impact on today's practices will be investigated.*



| BIOGRAPHY

**Ulvi Karagedik** ist akademischer Mitarbeiter am Institut für Islamische Theologie und Religionspädagogik der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe. Er studierte islamische Religionswissenschaft, jüdisch-christliche Religionswissenschaft und Pädagogik an der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main, wo er anschließend als wissenschaftlicher Mitarbeiter tätig war. Zwischen 2015 und 2019 forschte, lehrte und promovierte er als Universitätsassistent im Bereich der islamischen Religionspädagogik am Institut für Islamisch-Theologische Studien der Universität Wien. Darüber hinaus fungierte er als Vertragshochschullehrperson des Instituts Islamische Religion an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems sowie als Postdoc-Fellow an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz.

ORCID  0000-0002-2815-4015

E-Mail: [ulvi.karagedik\(at\)ph-karlsruhe.de](mailto:ulvi.karagedik(at)ph-karlsruhe.de)

| KEY WORDS

Islam; islamische Ethik; islamische Theologie; Speiseethik



## 1 Einleitung

Die rudimentäre Vorstellung von der islamischen Speiseethik ist von zwei Begriffen geprägt: Erlaubtem (*ḥalāl*) und Verbotenem (*ḥarām*). Dabei werden muslimische Essenskriterien leider viel zu oft nur in Verbindung mit dem Verzehr von Fleisch oder tierischen Produkten gesehen. Der inhaltliche und juristische Regelkatalog islamischer Speisevorschriften reicht jedoch viel weiter und umfasst etwa Gottesdienste, Ressourcennutzung und medizinische Aspekte. Es existieren rechtliche Kategorien, die weit über die simplen Begriffe *ḥalāl* und *ḥarām* hinausreichen, wie erwünscht (*mandūb*, *mustaḥabb*) oder verpönt (*makrūh*) sowie weitere Unterkategorien, wobei all diese Etiketten jeweils nur eine äußere Hülle komplexer Prinzipien darstellen.

### Viel mehr als *ḥalāl* und *ḥarām*

Der ethische Sinn hinter den islamischen Speiseregeln kann nochmals weit tiefgehender ausdifferenziert werden, das wird leider aber viel zu oft – auch von der breiten Masse der Muslim:innen – nicht gesehen. Davon zeugt zumindest der diskursdominierende Stellenwert von *Ḥalāl*-Zertifikaten (vgl. Gepp/Karagedik 2016), welcher muslimische Nahrungsprinzipien und Ressourcen auf eine Anzahl von erlaubten Speisen zu reduzieren scheint und jegliche darüber hinausgehende Fragestellungen obsolet erscheinen lässt.

### Zum Rahmen islamisch-speiseethischer Vorschriften

Schon die hermeneutische Botschaft, welche die breite Existenz von *Ḥalāl*-Zertifikaten mit sich bringt, ist eine falsche: Es entsteht der Eindruck, als sei jeglicher Nahrungskonsum für Muslim:innen verboten, mit Ausnahme jener Produkte, die als *ḥalāl* gekennzeichnet sind. Dabei geht der ursprüngliche Duktus genau in die umgekehrte Richtung. Unerlaubtes wurde durch die Primärquellen explizit definiert und ist somit begrenzt (vgl. Koran, 5: 4; 22: 30), alles Undefinierte wurde dagegen erlaubt: „Unerlaubt ist, was Allah in seinem Buch für unerlaubt erklärt hat, und worüber Er geschwiegen hat; dass gehört zu dem, wofür Er sich Eurer erbarmt“ (At-Tirmidī: libās, 1726; 3; Ibn Māğā: 'aṭ'ima, 3367; 117).<sup>1</sup> Allein aus diesem Grund heraus wäre es eigentlich adäquater, mit *Ḥarām*- als mit *Ḥalāl*-Zertifikaten zu operieren. Viel relevanter als die Klärung äußerer Kategorisierungen erscheint jedoch die Frage, wie sich der Begriff der Speise im Islam definiert und welche

<sup>1</sup> Hadith-Zitationen in diesem Beitrag sind Eigenübersetzungen des Autors und werden nach folgendem Schema angegeben: Autor der Hadith-Sammlung: Hauptkapitel, Hadith-Nummerierungen.



Prämissen mit dem Nahrungsvollzug einhergehen. Ferner gilt es dafür zu erfragen, warum etwas verboten oder erlaubt wird, was die Quellen empfehlen und welche Konsequenzen für die zeitgenössischen Muslim:innen damit verbunden sind.

Im Folgenden sollen die islamischen Speiseregeln in Anbetracht dieser Fragestellungen analysiert und reflektiert werden. Dazu soll zunächst auf den allgemeinen Sinn und Zweck speiseethischer Prinzipien eingegangen werden, um dies im weiteren Verlauf kategorial auszudifferenzieren und tiefergehend zu reflektieren sowie kritische Bezüge zu aktuellen Herausforderungen und Problematiken muslimischer Lebenswelten in der Gegenwart herzustellen. Aufgrund seiner diskursdominierenden Stellung soll das Thema des Konsums von Fleisch und Tierprodukten aus religiöser Sicht abschließend noch einmal reflektiert und angesichts der in diesem Beitrag gesammelten Erkenntnisse resümiert werden.

## 2 Sinn und Zweck islamisch-speiseethischer Prinzipien

Das menschliche Leben basiert auf der Nahrungsaufnahme, deren Ermöglichung aus der koranischen Perspektive betrachtet ein Segen ist, welcher die Menschen zur Gotteserkenntnis sowie zur Wertschätzung führen soll (vgl. beispielsweise Koran, 16: 72; 35: 3). Jene Prämissen werden in der Primärquelle des Islams durchaus rational vermittelt, wobei der Mensch die Vielfalt der Gaben, die Diversität ihrer Eigenschaften sowie ihre Geschmäcke trotz ihres Ursprungs aus ein und derselben Materie (Erde bzw. Wasser) reflektieren soll:

### „Der Mensch schaue seine Nahrung an.“

*„Der Mensch schaue seine Nahrung an: dass wir das Wasser reichlich ausgießen, dann die Erde spalten und Korn auf ihr wachsen lassen, Rebstöcke und Kräuter, Ölbäume und Palmen, dicht bewachsene Gärten, Früchte und Gras zur Nutznießung für euch und euer Vieh“ (Koran, 80: 24–30).*

Die Muslim:innen sollen sich bewusst sein, dass einschließlich ihrer eigenen Kraft und körperlichen Fähigkeiten alles auf Gott zurückzuführen ist, welcher die Schöpfung versorgt und aufrechterhält (vgl. Koran, 6: 13–14; 106: 4; 16: 78–83). Daher lehrte schon der Prophet, den Stellenwert des Essens zu kennen, dafür zu danken und es nicht zu kritisieren:



*„Der Gesandte Gottes (Friede und Segen sei mit Ihm) hat nie eine Speise kritisiert. Wenn er sie mochte, hat er sie gegessen, und wenn nicht, hat er sie stehen lassen“* (Muslim: Ašrāb, 2046; 257; 5124; At-Tirmidī: Birr, 2031; 137).

Die Nahrung wird also vorrangig als göttliche Gabe und Geschenk definiert, wobei nicht jedwede Speise zum Verzehr freisteht. Wie einschlägige Passagen aus dem Koran und dem Hadith (Prophetenüberlieferung) nahelegen, handelt es sich bei religiös Erlaubtem oder Verbotenem jedoch nicht nur um dogmatische Regelungen, sondern vor allem um ethische Vorgaben zum Wohle des Menschen und zum Schutz seiner natürlichen Veranlagung (*fiṭra*):

### Ethische Vorgaben zum Wohle des Menschen

*„Aber nein, die Unrecht tun, folgen ihren Gelüsten ohne Wissen [...]. So richte dein Gesicht auf die Religion als ein aus innerstem Wesen Glaubender gemäß der Natur, in der Gott die Menschen erschaffen hat!“* (Koran, 30:29–30)

*„Gott will für euch das Leichte und nicht das Schwere“* (Koran, 2: 185).

*„Gott gebietet Gerechtigkeit, das Gute zu tun und den Verwandten zu geben. Er untersagt das Schändliche, das Verwerfliche und die Gewalttat. Er ermahnt euch. Vielleicht lasst ihr euch mahnen!“* (Koran, 16: 90)

*„Die Religion ist das Leichte, und wer sich in seiner Religion überfordert, wird nicht in der Lage sein, auf diese Weise fortzufahren. Ihr solltet also keine Extremisten sein, aber versuchen, Euren Glauben zu perfektionieren“* (Al-Buḥārī: Imān, 32; 39).

Gemäß diesen und ähnlichen Textstellen ordnen islamische Theologen jede juristische Regelung (dies umfasst freilich auch die Speiseethik) einer oder mehrerer der fünf Maximen des islamischen Rechts zu (vgl. Ben-Abdeljelil/Kurnaz 2014). Jene als *maqāṣid al-ḥamsa*, *ḍarūriyā al-ḥamsa*, *kulliyāt al-ḥamsa* oder *uṣūl al-ḥamsa* bekannten Maximen umfassen den Schutz des Lebens, den Schutz der Nachkommenschaft, den Schutz der Vernunft, den Schutz des Besitzes und den Schutz der Religion, wobei manche Theologen als sechste Maxime auch den Schutz der (Meinungs- und Glaubens-) Freiheit anführen (vgl. Al-Dabūsī 2007; ‘Aṭīyya 2001). Demgemäß lässt sich beispielsweise das koranische Alkoholverbot (vgl. Koran, 2: 219; 4: 43;



5: 90–91) mit dem Schutz des Lebens, dem Schutz der Vernunft oder dem Schutz des Besitzes begründen.

Dabei gilt es auch festzuhalten, dass die islamischen Speiseregeln nicht nur eine profane Dimension aufweisen und auch nicht jedes Gebot auf rationale Gründe und Nutzen reduziert werden kann. Einzelne Regelungen und Empfehlungen, wie etwa das Gebot, den Essensakt mit den Worten „Im Namen des Barmherzigen, des Allerbarmers“ zu beginnen, haben eine gottesdienstliche Funktion. Zur Wertschätzung und Gotteserkenntnis islamischer Speiseethik gehört es, das Essen im Namen Gottes zu beginnen (vgl. Al-Buḥārī: 'aṭ'ima, 5376; Muslim: 'ašriba, 2022; 143; 5012) und nach dem Essen (Gott) zu danken (vgl. Al-Buḥārī: 'aṭ'ima, 5458; 87; 368; Abū Dāwūd: 'aṭ'ima, 3849; 114; 3840), denn Gott zu lobpreisen erfreut das Herz und führt zum Seelenfrieden (vgl. Koran, 12: 20).

### Nicht jedes Gebot kann auf rationale Gründe und Nutzen reduziert werden.

Das menschliche Leben verläuft gemäß dem religiösen Weltbild in einem Spannungsverhältnis zwischen Welt- und Seelenheil sowie den Begierden des inneren Triebes (*Nafs*) und den Einflüsterungen des Satans (vgl. Koran, 14: 34; 91: 8). Fragen nach den Folgen des Essensverzehrs sind in diesem Zusammenhang daher nicht nur medizinisch oder wirtschaftlich zu beantworten, sondern haben bedeutende Auswirkungen auf die seelische und geistige Verfassung des Menschen. Sinn und Zweck islamisch-speiseethischer Prinzipien können somit auf alle denkbaren positiven oder negativen (biologischen, materiellen, gesellschaftlichen, psychologischen und spirituellen) Auswirkungen zurückgeführt werden.

### 3 Islamische Speiseethik im Konkreten: Dimensionen und Vorgaben

Der Sinn des Lebens besteht aus der religiösen Perspektive darin, ein Gleichgewicht zwischen dem Profanen und Transzendentalen sowie zwischen Diesseits und Jenseits herzustellen und die eigenen Fähigkeiten, Besitztümer und jegliche weiteren göttlichen Gaben verantwortungsvoll und bestmöglich zu nutzen. Im Koran heißt es dazu:

*„Trachte mit dem, was Gott dir gegeben hat, nach dem jenseitig-letzten Haus und vergiss nicht deinen Anteil am Diesseits! Tu Gutes, wie Gott es*



*dir getan hat, und trachte nicht nach Unheil auf der Erde! Gott liebt nicht die Unheilstifter“ (Koran, 28:77).*

### 3.1 Solidarität und Hilfeleistung

Im Zuge der herzustellenden Balance zwischen körperlichem und seelischem Heil soll der Gläubige sich nicht vernachlässigen, es jedoch auch nicht unterlassen, Gutes zu tun und solidarisch zu handeln. Eine wichtige Dimension in der islamischen Speiseethik ist es daher, zu teilen und zu helfen:

## Balance zwischen körperlichem und seelischem Heil

*„Sie geben dem Armen, der Waise und dem Gefangenen Speise, obwohl sie sie selbst lieben“ (Koran, 76: 8); „Esst davon und gebt dem Notleidenden und Armen zu essen!“ (Koran, 22: 28; 22:36)*

In prophetischen Überlieferungen wird darüber hinaus empfohlen, möglichst Essen zu teilen und gemeinsam zu essen (vgl. Abū Dāwūd: 'aṭ'ima, 3764; 29; 3755; Ibn Māḡa: 'aṭ'ima, 3286; 36; 3286) oder Bediensteten stets eine Essensgabe zu leisten (vgl. Al-Buḡārī: 'aṭ'ima, 5460; 89; 370). Beim Gemeinschaftssessen solle jeder zudem nur von dem zu sich nehmen, was sich direkt vor ihm befinde und den Radius des Essensnachbarn nicht tangieren (vgl. Al-Buḡārī: 'aṭ'ima, 5377; 5; 289; Ibn Māḡa: 'aṭ'ima, 3267; 17). Das Essen einer Person könne auch für zwei Personen reichen und geteilt werden (vgl. Al-Buḡārī: 'aṭ'ima, 5392; 20; 304). Solidarität, Spende und Empathiefähigkeit finden sich darüber hinaus in zweien der grundlegendsten islamischen Religionspraktiken, dem Fasten sowie der Almosenpflichtabgabe (*Zakāt*).

### 3.2 Das Verbot der Nahrungsbeschaffung durch direkte Schädigung

Die Herkunft der Nahrung ist in der islamischen Speiseethik als mindestens genauso wichtig zu beurteilen wie die Beschaffenheit und Herstellung der Produkte selbst. Dabei ist der Grundsatz zu wahren, dass bei der Nahrungsbeschaffung die Rechte anderer nicht verletzt werden dürfen:

*„Verzehrt nicht untereinander trügerisch euer Vermögen und bringt es nicht den Richtern, um sündhaft einen Teil des Vermögens der Menschen zu verzehren, wo ihr doch Bescheid wisst!“ (Koran, 2: 188; vgl. 4: 10)*



Somit gelten Speisen, die beispielsweise durch Diebstahl, Betrug oder unrechtmäßigen Verdienst aufgebracht wurden, als ebenso tabu wie etwa der Konsum von Alkohol. Es ist in diesem Fall die damit einhergehende Schadensverursachung, welche die Reinheit der Speisen verhindert. Jene ethische Grundlage ist einleuchtend sowie leicht nachvollziehbar und stellt mit ein wichtiges Prinzip für die Nahrungsmittelbeschaffung der meisten Muslim:innen dar.

### In der Gegenwart zeichnen sich neue Schadensdimensionen im Lebensmittelhandel und in der Produktion ab.

In der Gegenwart zeichnen sich jedoch weitaus größere, völlig neue und zumeist unbeachtete Schadensdimensionen im Lebensmittelhandel sowie der Produktion ab. So gilt es, die Analogie der Schadensabwendung neu zu beurteilen, wenn heute oft eine kriminelle Produktion und Beschaffung (bekannt als *Food Crime*) – etwa von Avocados, Fisch, Kaffee oder Tomaten – praktiziert wird. Internationale Kartelle und die organisierte Kriminalität prägen den Handel sowie die Herstellung von Lebensmittelprodukten negativ (vgl. Pohlmann 2020), so dass letztere in Anbetracht der dargestellten Prinzipien aus Sicht des Islams als genauso problematisch (*ḥarām*) zu werten sind wie Diebesware. Durch *Unfair Trade* werden Menschen in anderen Regionen der Welt ihre Anbauflächen oder Nahrungsmittelressourcen weggenommen, Hungerlöhne, die Ausbeutung der Arbeiter oder gar Menschenhandel gefördert. Diese Problematik ist jedoch vielen gar nicht bewusst, da die Produktions- und Handelsprozesse unzähliger Waren im Supermarkt oder Discounter nicht ersichtlich sind. Dies ist ein Umstand, der es aus theologischer Sicht für Muslim:innen erforderlich macht, auf Fair-Trade-Siegel genauso zu achten wie auf *Ḥalāl*-Zertifikate.

### 3.3 Die Umweltproblematik

Gemäß der islamischen Ethik stellt der Mensch die Krone der Schöpfung dar: Gott schuf den Menschen nach seinem Antlitz (vgl. Al-Buḥārī: *istiḍān*, 6227; 246; Muslim: *Birr*, 2612; 152; 6325; an-Nasā'ī: 1126; 98; 1127), hauchte ihm von seinem Geiste ein (vgl. Koran, 38: 72), machte ihn zum Statthalter auf Erden (vgl. Koran, 6: 165; 10: 14; 35: 39) und vertraute ihm die Erde an (vgl. Koran, 33: 72). Der Mensch, welcher auch das Potenzial besitzt, auf niederträchtigste Art herabzusinken (vgl. Koran, 95: 5), wird also vom Koran dazu angehalten, die Schöpfung Gottes zu bewahren, ver-



antwortungsvoll mit dieser umzugehen und seiner Würde gerecht zu werden. In diesem Zusammenhang stellen indirekte Schadensverursachungen durch Umweltverschmutzung mindestens ein ebenso großes Problem dar wie direkte Schadensauswirkungen auf andere Menschen. Die Verunreinigung der Böden und der Natur durch den übermäßigen Einsatz von Düngemitteln, durch Pestizide oder Mikroplastik, die Abholzung von Regenwäldern, die Pflanzung von Monokulturen, die Überfischung der Ozeane sowie der ständige Ausstoß von CO<sub>2</sub> durch die Industrie und lange Transportwege sind zu einer ernsthaften Bedrohung für die ganze Menschheit geworden (vgl. White 2017; Avio/Gorbi/Regoli 2017; Perera 2018).

### Indirekte Schadensverursachungen durch Umweltverschmutzung

Die konventionelle und profitorientierte Landwirtschaft führt in vielen Teilen der Erde dazu, dass die Menschen keinen Zugang mehr zum Trinkwasser haben, da die Grundwasser zu stark belastet werden (vgl. Lopes-Lima et al. 2018). Mikroplastik durch Müll führt dagegen nicht nur dazu, dass täglich unzählige Tiere durch Plastik in ihrem Magen verenden, vielmehr sind die schädlichen Partikel längst in unsere Nahrungskette gelangt und lassen uns wöchentlich Plastik vom Ausmaß einer Kreditkarte verzehren (vgl. Kramm/Völker 2019).

Verpackungs- und Einkaufsverhalten sowie Billigproduktion aufgrund von Profitgier verursachen aus theologischer Sicht also nicht nur Schaden, sondern gefährden auch die Gesundheit und den Schutz des Lebens. Somit ist die Reinheit und Erlaubtheit entsprechender Produkte ebenfalls fragwürdig und aus islamisch-speiseethischer Sicht höchst kritisch zu werten. Lösungen des Problems werden dagegen oft mit dem Argument zurückgewiesen, dass Abholzung und Umweltverschmutzung ohnehin geschehen und man keinen Einfluss auf die Entscheidungen sowie die Produktionsweisen großer Konzerne nehmen könne. Dabei sind es gerade die Kaufentscheidungen Einzelner, die in diesem Zusammenhang Änderungen herbeiführen können. Die Formel für den Erwerb zweifelsfreier *Ḥalal*-Speisen könnte lauten, möglichst auf Bio-Produkte zurückzugreifen, saisonale sowie regionale Nahrung zu bevorzugen, Glas-, Papier- oder Mehrwegverpackungen vorzuziehen und weniger abgepackte Produkte zu kaufen.



### 3.4 Die Untersagung der Ressourcenvergeudung

Der Koran lehrt, in Maßen zu speisen, zu trinken und dabei nicht verschwenderisch zu sein („[E]sst und trinkt, aber seid nicht maßlos! Er liebt nicht die Maßlosen“, Koran, 7: 31). Das Verbot von Maßlosigkeit kann zum Schutz der Gesundheit verstanden, in Richtung der Wertschätzung ausgelegt oder auch ökonomisch gedeutet werden. So verbraucht die Menschheit derzeit in einem Jahr doppelt so viele Ressourcen, wie die Erde in derselben Zeit erneuern kann (vgl. Umwelt Bundesamt 2020).

Hochrechnungen zufolge wurden zwischen 2016 und 2017 allein in Deutschland 4,4 Millionen Tonnen Lebensmittel (mit einem Gesamtwert von rund 6 Milliarden Euro) weggeworfen, von denen die befragten Haushalte selbst 44 Prozent für vermeidbar erachteten (vgl. Schmidt/Schneider/Claupen 2018). Werden die Lebensmittelabfälle sowie die vermeidbare Verschwendung in der Lebensmittelproduktion und im Lebensmittelverkauf dazugerechnet, dürfte sich der reale Sachwert um ein Vielfaches erhöhen. Wenn andererseits bedacht wird, dass die Anzahl Hungerleidender derzeit auf 690 Millionen Menschen geschätzt wird (vgl. Laborde/Parent/Smaller 2021), kommt nicht nur das enorme Ungleichgewicht in der weltweiten Verteilung von Gütern zutage, sondern man erkennt auch das Einspar- und Unterstützungspotenzial, das beispielsweise durch bedarfsorientiertes Einkaufen und Hauswirtschaften realisiert werden kann.

Aus islamisch-speiseethischer Sicht sind zur Reduktion von Ressourcenvergeudung Foodsharing-Programme oder Tafelspenden von Supermärkten dringend zu befürworten. Die Weitergabe schwer verkäuflicher, nicht mehr tagesfrischer und dennoch guten Gewissens verzehrbarer Speisen sollte in diesem Sinne genauso infrage kommen wie die kritische Prüfung des Umgangs mit Mindesthaltbarkeitsdaten.

Der wichtigste Ressourcenfaktor betrifft die elementarste aller Ressourcen, die zugleich Grundlage für die Erzeugung sämtlicher weiterer Lebensmittel ist, nämlich das Wasser. Dem islamischen Propheten war dieser Umstand in seiner Lebenswelt (dem arabischen Wüstenumfeld im siebten Jahrhundert) bewusst, wie eine Überlieferung eindrücklich vermittelt:

*„Der Gesandte Allahs (Friede und Segen sei mit Ihm) ging an Sa’d vorbei, als er die (rituelle) Waschung vollzog, und er sagte: Was ist das für eine Extravaganz? Dieser erwiderte: ‚Kann beim Vollzug der Gebetswaschung denn von Verschwendung die Rede sein? Der Prophet sagte ‚Ja, selbst wenn du dich am Ufer eines fließenden Flusses befindest.‘“ (Ibn Māğā: Ṭahāra, 159; 425; 460)*



Diese Überlieferung verdeutlicht nicht nur die Kostbarkeit von Wasser, sondern mahnt auch zu einem schonenden Umgang mit diesem wichtigen Gut – selbst in Belangen religiöser Praktiken wie Gebets- oder Ganzkörperwaschungen. Es versteht sich von selbst, dass ebenso wie das Wasch- und Bewässerungsverhalten auch der Einsatz von Wasser zur Produktion oder Zubereitung von Speisen mit Bedacht erfolgen sollte.

### 3.5 Körperliches Wohl und Gesundheit

Das grundlegendste Prinzip hinter der koranischen und islamischen Speiseethik kann in der Erlaubnis von Reinem und im Verbot von Unreinem verortet werden (vgl. Koran, 2: 172; 7: 157), wobei als unrein all jenes definiert werden kann, was der Gesundheit, der menschlichen Würde oder dem Seelenheil des Menschen Schaden zufügen kann oder Ekel hervorruft (vgl. Ibn ‘Āšūr 1984). Der Mensch solle sich demnach nicht ins Verderben stürzen (vgl. Koran, 2: 195) und sich kein Unheil zufügen. Selbst beim Fasten darf nicht übertrieben werden, um das Recht des Körpers zu wahren (vgl. Muslim: Šiyām, 1159; 236; 2588; Al-Buḥārī: Šawm, 1975; 82; 196; an-Nasā’ī: Šiyām, 2391; 302; 2393).

### Unrein ist, was der Gesundheit, der menschlichen Würde oder dem Seelenheil des Menschen Schaden zufügen kann.

Die islamische Speiseethik sieht vor, dass die Nahrungsaufnahme gesund und in Maßen erfolgt. Demnach soll der Gläubige nicht überstürzt essen und trinken (vgl. Abū Dāwūd: ‘ašriba, 3727; 59; 3718), Völlerei vermeiden bzw. seinen Magen nur zu jeweils einem Drittel mit Nahrung und einem Drittel mit Flüssigkeit füllen (vgl. Ibn Māğā: ‘aṭ‘ima, 3349; 99), er soll keine Rauschmittel zu sich nehmen (vgl. Abū Dāwūd: ‘ašriba, 3681; 13; 3673; Ibn Māğā: ‘aṭ‘ima, 3393; 23) und wissen, was er isst (vgl. Al-Buḥārī: ‘aṭ‘ima, 5391; 19; 303). All dies sind Aspekte, die der gesunden Ernährung und dem körperlichen Wohl zugerechnet werden können (vgl. Diehl 2000). So kann eine ausgewogene und gesunde Ernährung ebenso zur islamischen Speiseethik gezählt werden wie die Vermeidung ungesunder Essgewohnheiten. Völlerei, Fast Food, genveränderte Nahrungsmittel, überhöhter Zucker- und Softdrink-Konsum, fettige und teiglastige Ernährung, ungesunde künstliche Zusatzstoffe sowie Geschmacksverstärker können dagegen eine große Anzahl von Krankheiten (bis hin zu Krebs) auslösen (vgl. Salvesen 2019; Müller 2019).



In der islamischen Mystik spielt beispielsweise die Zügelung der Triebseele (*Riyāḍa*), nach welcher die Speisen sorgfältig auszuwählen sind und der Nahrungsverzehr stark reduziert wird, eine wichtige Rolle (vgl. Al-Ghazālī 1998, Bd. 1). Essensreduktion als mystische Praxis (*Ḥalwa*) mache adäquate Gottesdienste erst möglich, führe zu innerer Erleuchtung und zur Erlangung der Weisheit (vgl. Göktaş 2012), die nicht mit vollem Magen erlangt werden könne (vgl. al-Quṣayrī 1995).

### 3.6 Hygiene

Der zentrale Stellenwert von Hygiene und Sauberkeit im Islam kommt in bekannten Prophetenaussprüchen zum Ausdruck: „Sauberkeit ist die Hälfte des Glaubens“ (Muslim: Ṭahāra, 223; 432); „Gott ist gut und liebt das Gute, und Er ist sauber und liebt die Sauberkeit“ (At-Tirmidī: ‘adab, 2799; 3029). In Bezug auf die Speiseethik lehrte der islamische Prophet, vor und nach dem Essen die Hände zu waschen (vgl. an-Nasā’ī, Ṭahāra, 257; 258), nach dem Speisen den Mund zu säubern (vgl. Al-Buḥārī: Ġihād, 2981; 190; 224), heruntergefallene Nahrungsmittel vor dem Verzehr zu reinigen (vgl. At-Tirmidī: ‘aṭ‘ima, 1769; 10) und Mundgeruch zu vermeiden (vgl. Al-Buḥārī: ‘aṭ‘ima, 5452; 81; 363; Muslim: Maṣḡid, 564; 90; 1145).

Wie aus diesen Vorgaben ersichtlich wird, kann die Sauberkeit beim Essen zuhause als ebenso wichtig erachtet werden wie die Hygiene in der Nahrungsmittelproduktion oder die Vermeidung übler Gerüche.

### 3.7 Konsum von tierischen Produkten und Fleisch

#### Koranische Prinzipien zum Fleischkonsum – Gesundheit und Ritus

Im Koran finden sich nur sehr wenige Einschränkungen in Bezug auf den Konsum von tierischen Produkten und Fleisch. Dazu heißt es:

*„Verboten ist euch Verendetes, Blut, Schweinefleisch, das, worüber anderes als Gott angerufen worden ist, Ersticktes, Erschlagenes, Gestürztes und Gestoßenes, was ein Raubtier angefressen hat – nicht, was ihr schächtet – und was auf einem Opferstein geschlachtet worden ist.“* (Koran, 5: 3)

*„Esst aber nicht von dem, worüber nicht Gottes Name gesprochen worden ist! Das ist Frevel.“* (Koran, 6: 121)



*„Sag: In dem, was mir offenbart worden ist, finde ich nichts, das zu essen jemandem verboten wäre, außer Verendetem, ausgeflossenem Blut, Schweinefleisch – Das ist ein Gräuel oder Frevelhaftes, worüber man anderes als Gott angerufen hat. Doch wenn jemand in einer Zwangslage ist, ohne aufzubegehren und nicht gesetzwidrig – Dein Herr ist voller Vergebung und barmherzig.“ (Koran, 6: 145)*

Die zitierten Koranstellen verdeutlichen sehr treffend die Mehrdimensionalität islamischer Speiseregeln zwischen Profanität und Religiosität. So leuchtet es (aus gesundheitlichen Gründen) ein, kein Fleisch von verendeten Tieren zu verspeisen. Die Verbote des Konsums von Schweinefleisch, Blut oder Götzengaben können aus Sicht des Autors in Kontinuität zu den biblischen Geboten (etwa in 5 Mose 12,23–25; 3 Mose 17,11–14; Apg 15,20; 15,29) gelesen und somit religiös verstanden werden. Die Speisevorschriften werden in den prophetischen Überlieferungen weiter ausdifferenziert und umfassen dort auch das Konsumverbot des Fleisches von Nagern und Raubtieren (welche ihre Beute mit ihren Krallen reißen) (vgl. Muslim: Şayd, 1934; 23; 4752; Abū Dāwūd: 'aṭ'ima, 3805; 70; 3796).

## Kontinuität zu den Offenbarungsverkündigungen früherer Propheten

Der Islam („sich Gott hingeben“) ist in diesem Zusammenhang nicht als Begriff zu verstehen, der genuin für die koranische Botschaft steht, sondern explizit die Kontinuität zu den Offenbarungsverkündigungen früherer Propheten wahrt (vgl. Koran, 10: 90; 7: 157 oder 3: 84). Deswegen verwundert es auch nicht, dass der Koran auch Bezug auf etablierte Speiseregeln nimmt, diese zum Teil fortführt sowie den Verzehr von Fleisch gewährt, das durch Juden und Christen (unter Wahrung der jeweils eigenen Schächtregeln) geschlachtet wurde (vgl. Baktı 2015; Koran, 5: 5). Gleiches gilt für den Verzehr anderer Produkte, welche die Schlachtung von Tieren erfordern, wie beispielsweise von Gelatine, Käseprodukten mit tierischem Lab oder Lebensmittelfarbe (vgl. Binti Hazahari 2018). Andererseits werden Speisevorschriften wie das Schweinefleischverbot auch mit modernen wissenschaftlichen Begründungsversuchen gesundheitlicher Negativeffekte ausgelegt (vgl. Reckeweg 1977). Folgt man derartigen Analogien, sollte es aber ebenso schlüssig sein, dass der Verzehr anderer gesundheitsschädlicher Fleischprodukte (etwa von antibiotikabelastetem, keimresistentem Geflügelfleisch) als religiös problematisch gewertet wird, auch wenn diese *ḥalāl*-zertifiziert sind.



Andererseits verdeutlichen die oben zitierten Koranstellen, dass immer auch eine spirituelle Dimension mitschwingt, welche das Fleisch entweder segnet (in diesem Fall durch den Ausspruch von Gottesnamen) oder entsegnet und somit spirituell unrein werden lässt (wenn das Tier etwa im Namen eines Götzen geopfert wird). Jene rituelle Dimension, die im Islam durch die Formel „Bismillah“ („B’shem Elohim“ im Judentum) erreicht wird, ist somit neben der Schächtung entscheidend für die Reinheit des zu verzehrenden Fleisches. Beachtlich ist jedoch auch, dass jegliche Speiseeinschränkungen des Islams nur im Rahmen der Möglichkeiten gelten bzw. dann aufgehoben werden, sobald eine Zwangslage eintritt (etwa drohende gesundheitliche Schäden durch die Unauffindbarkeit erlaubter Nahrung bei gleichzeitiger Verfügbarkeit von Schweinefleisch).

#### *Rat zu mäßigem Fleischkonsum in den Hadithen*

Ein weiterer in Bezug auf den Fleischkonsum relevanter Aspekt ist eine Empfehlung in den islamischen Primärquellen, Fleisch nicht zu oft zu verzehren. So heißt es vom Prophetengefährten (und zweiten Kalifen) ‘Umar: „Hüte dich vor Fleisch. Es hat ein Suchtpotenzial wie das von Wein“ (Mālik b. Anas: *Ṣifa an-nabī*, 36; 1710). Ähnlich heißt es vom Prophetenvetter ‘Alī, dass das Herz desjenigen abstumpfe, welcher vierzig Tage in Folge Fleisch esse (vgl. Al-Ghazālī 1998, Bd. 3).

### **Sowohl theologische wie auch wissenschaftliche Gründe, den Fleischkonsum zu reduzieren**

Bekanntermaßen hat der Fleischkonsum einen eklatanten Einfluss auf das Verhalten des Menschen (vgl. Irmisch 2019) und auf die Gesundheit (vgl. Klausner/Zollner 1996). Darüber hinaus bedeutet weniger Fleischverzehr mehr Ackerfläche und den bewussteren Umgang mit Ressourcen (s. o.). So werden durch die Tierproduktion in Deutschland etwa 65 Prozent der landwirtschaftlichen Fläche beansprucht, d. s. rund 11 Millionen Hektar (vgl. Wagner/Lesschen/Oenema 2014). Vorteile durch die Reduktion des Fleischkonsums wären – über das Freiwerden landwirtschaftlicher Fläche hinaus – die Wasserersparnis, welche im Zuge immer länger währender Dürreperioden und Wasserknappheit in vielen Regionen der Welt eine immense Rolle spielt, sowie eine Reduktion der Bodenbelastung durch Düngestoffe.

Somit ergeben sich sowohl theologisch als auch wissenschaft evidentente Gründe für Muslim:innen, den Fleischkonsum zu reduzieren, Fleisch nur in



Maßen zu genießen und gesundheitlichen Schäden wie der Entstehung von Diabetes oder koronaren Herzkrankheiten vorzubeugen (vgl. Rigo 2019).

### *Tierwohl und Tierschutz*

In den islamischen Primärquellen werden gewisse Aspekte des Tierwohls genannt. Schon der Koran betont die Wertigkeit der Tiere (vgl. Koran, 6: 38) sowie der gesamten Schöpfung, welche sich in einem ständigen Gottesdienst befinde (vgl. Koran, 22: 18). Selbst die unnötige Tötung von kleinen Tieren, wie z. B. Ameisen, sollte dementsprechend vermieden werden (vgl. Koran, 27: 18–19). Der islamische Prophet verbot, Tiere ohne Grund zu töten (vgl. an-Nasā'ī: Ḍaḥāya, 4445; 85; 4450), zu brandmarken oder zu schlagen (vgl. Al-Buḥārī: Ṣayd, 5541; 66; 449), Tiere zu verstümmeln (vgl. Al-Buḥārī: Ḍaḥāya, 4442, 82, 4447; Ibn Māḡa: Ḍabā'ih, 3185; 24), angebundene Tiere zu töten oder als Ziel (für Waffen) zu nutzen (vgl. Ibn Māḡa: Ḍabā'ih, 3188; 27; Muslim: Ṣayd, 1959; 92; 4817). Ebenso verboten werden das Töten von Ameisen, Bienen, Wiedehopfen und Würgern (vgl. Ibn Māḡa: Ṣayd, 3224; 25; 3224) sowie die Durchführung von Tierkämpfen (vgl. al-Ġazzālī: 4103; 39). Darüber hinaus gilt es in der islamischen Jurisprudenz als untersagt, Opfertiere unter einem gewissen Alter zu schlachten (vgl. Zuhayli 1994, Bd. 4), weswegen gefolgert werden kann, dass das Lebensrecht eines jeden Tieres zumindest eine bestimmte Zeit gewahrt werden sollte.

### *Die Schächtung von Tieren*

Auch bei der Schlachtung von Tieren zur Nahrungsmittelproduktion soll das Verfahren möglichst schnell, genau, schonend und schmerzlos erfolgen. Der Prophet gebot, zu schlachtende Tiere nur mit einem scharfen Messer und so schmerzlos wie möglich zu schächten, um ihnen Leid zu ersparen:

*„Und wenn ihr schlachtet, solltet ihr dies auf beste Art und Weise tun, einer von euch sollte das Messer schärfen und dem Tier so wenig Schmerzen wie möglich zufügen“* (Abū Dāwūd: Ḍaḥāya, 2815; 28; 2809; Muslim: Ṣayd, 1955; 84; 4810).

Daher ist es nicht erlaubt, den Schächtungsschnitt vom Nacken anzusetzen, den Kopf beim Schächten abzutrennen oder zu tief (bis zum Knochenmark) zu schneiden (vgl. Zuhayli 1994, Bd. 4). Das Schlachttier ist gut zu behandeln, es sollte nicht durch den Anblick des Messers verängstigt wer-



den oder die Schlachtung anderer Tiere mit ansehen müssen (vgl. Ibn al Ḥaddād 1983, Bd. 2). Nach der Schlachtung solle die Haut des Tieres nicht abgezogen werden, ehe dieses erkaltet sei (vgl. Zuhayli 1994, Bd. 2.).

### *Die Frage nach einer religiösen Schächtung mit oder ohne Betäubung*

An dieser Stelle ist es angebracht, die Frage nach dem islamisch-theologischen Umgang mit Betäubungspraktiken in der Schlachtung zu behandeln. Bei derartigen Schlachtprozessen kommen in der Regel Elektroschock, Bolzenschuss oder Gasbetäubungen zum Einsatz (vgl. Holleben et al. 2010). Während Schächtigungen ohne Betäubung beispielsweise binnen zwei bis zwanzig Sekunden zum Tod eines Schafes führen und ein adäquates Ausbluten der Tiere ermöglichen, kann durch Fehler beim Schnitt oder unzureichendes Schlachtgerät unnötiges Leid für die Schlachttiere entstehen (vgl. Holleben et al. 2010). Derartiges Leid kann jedoch genauso bei den anderen angewandten Betäubungsmethoden entstehen, wie eine Fachuntersuchung unter Einbezug tierärztlicher Expertise und wissenschaftlicher Analysen verdeutlicht:

*„Alle Schlachtverfahren bergen das Risiko einer unsachgemäßen Ausrüstung oder des Fehlens ausreichenden Wissens oder entsprechender Fertigkeiten. Sie sollten entweder auf der Basis einer Durchführung unter optimalen Bedingungen oder unter Einschluss einer Evaluierung der spezifischen Risiken in praxi miteinander verglichen werden [...] [es] ist besonders das Erkennen von Fehlbetäubungen erforderlich, und Maßnahmen zur Verhinderung einer ungenügenden Betäubungswirkung müssen ergriffen werden.“ (Holleben et al. 2010, 71)*

Während der Elektroschock ein Tier vorzeitig töten oder durch die Entstehung von Blutungen unnötig verletzen kann, vermag der Bolzenschuss das Gehirn der Tiere zu zertrümmern und ebenfalls Blutungen auszulösen (vgl. Çayıroğlu 2016).

Ohne die verschiedenen Schlachtmethoden (mit oder ohne Betäubung) und ihre Risiken werten zu wollen, soll die Frage nun aus islamisch-speiseethischer Perspektive beleuchtet werden: Frühe islamische Gelehrte, wie Abū Ḥanīfa (gest. 767), sahen den Verzehr von Fleisch von verletzten Tieren als erlaubt an, wenn die Tiere vor dem natürlichen Tod geschächtet wurden und mindestens noch einen Tag Überlebenschance gehabt hätten (vgl. Çayıroğlu 2016). Dieses Kriterium kann zumindest bei der Bolzenschussbetäubung nicht gewährleistet werden, da die Tiere irreversibel verletzt werden. Andererseits wird eine fachgerechte, nicht zum Tod führende und



das Ausbluten ermöglichende Betäubungsschächtung in der islamischen Jurisprudenz als zulässig erachtet (vgl. Zuhayli 1994, Bd. 4).

#### *Zwischenfazit zu den Thematiken Tierwohl und Tierschutz*

Während die Frage nach der religiösen Schächtung mit oder ohne Betäubung umstritten ist, kann angesichts der Prämissen zum Tierwohl und Tierschutz nicht davon ausgegangen werden, dass Fleisch aus Massentierhaltung und Massenschlachtereien oder Eier, für deren Produktion Küken geschreddert wurden, als zweifelsfrei *ḥalāl* bezeichnet werden können. Es ist vielmehr sicherzustellen, dass zu verzehrendes Fleisch aus artgerechter Tierhaltung stammt und tierfreundlich produziert wurde. Das hohe Maß des Tiermehleinsatzes scheint speiseethisch ebenso fragwürdig wie jedwede andere nicht artgerechte Futtermethode. Denn vom Propheten wird überliefert, es sei „verboten, Fleisch von einem Tier zu essen oder dessen Milch zu trinken, das sich von Unrat ernährt“ (Abū Dāwūd: 'aṭ'ima, 3785; 50; At-Tirmidī: 'aṭ'ima, 1824; 39). Es sind sogar Meinungen dahingehend existent, dass das Fleisch solcher Tiere keinem anderen Tier zum Fressen vorgelegt werden solle (vgl. Šābūnī 2011, Bd. 1). Dementsprechend gilt es theologisch festzustellen, dass eine Ernährung mit Fleisch, das mit Tiermehl oder anderen fragwürdigen Tierfuttern produziert wurde, problematisch ist.

#### **4 Fazit**

Die Auseinandersetzung mit speiseethischen Inhalten in den islamischen Primärquellen Koran und Hadith hat gezeigt, dass der Verzehr von Nahrung bewusst und im Rahmen grundlegender Prinzipien wie Wertschätzung, Gotteserkenntnis, Gesundheitswahrung, Verantwortung und Solidarität erfolgen soll. Dazu konnten vor allem die Kategorien Solidarität, Abwehr von Schaden, Umwelt- und Ressourcenschonung, Gesundheit, Hygiene, Schächtung sowie Tierwohl ausgemacht und aus den Quellen heraus begründet werden.

#### **Als universal zu bezeichnende Prinzipien zur ethischen Ernährung**

In Anbetracht der kategorial untersuchten Vorgaben und Empfehlungen wird deutlich, dass die islamische Speiseethik durchaus nützliche und als universal zu bezeichnende Prinzipien zur ethischen Ernährung enthält.



Die allgemeinen speiseethischen Reglementarien in den Quellen sind weiter gefasst, als vielen Muslim:innen bewusst ist. Obwohl die ursprünglichen Prinzipien simpel und nachvollziehbar wirken, erscheinen deren Folgen in Verbindung mit gegenwartsrelevanten Problematiken komplex und weitreichend. So genügt es nicht mehr nur, die Thematik auf Fragen der *Ḥalāl*-Schlachtung oder einen rechtmäßigen Erwerb von Nahrung zu reduzieren. In einer Gegenwartswelt von Food-Crime, Massentierhaltung und Umweltsünden wird eine Vielzahl weiterer, speiseethisch relevanter Kriterien, wie etwa die Schadensfreiheit, tangiert und mitunter massiv verletzt. Eine wirklich tiefgehend durchdachte und sensibel umgesetzte islamische Ernährung müsste daher auf umweltbewusste Produktion, artgerechte Tierhaltung sowie faire Handels- und Vergütungsprozesse genauso sehr achtgeben wie auf das vermeintliche *Ḥalāl*-Zertifikat.



## Literatur

- Abū Dāwūd, S. b.-A. (2008), Sunan, Riadh: Darussalam.
- Al-Buḥārī, M. b. (1992), Ḡāmi‘ š-ṣaḥīḥ, Istanbul: Çağrı Yayınları.
- Al-Dabūsī, A. Z. (2007), Taqwīm al-adilla fī Uṣūl al-Fiqh, Bairut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiya.
- al-Ġazzālī, A. (1990), Miškāt al-anwār, Beirut: Dār Qutaiba.
- Al-Ghazālī, M. (1998), Ihya‘ ,ulum al-din, Kairo: Dār Miṣr lil-ṭiba‘a.
- al-Quṣayrī, a.-K. (1995), ar-Risāla al-Quṣayrīya, Kairo: Dār al-Ma‘ārif.
- an-Nasā’ī, A. (2007), Sunan, Riadh: Dār as-Salām.
- ‘Aṭīyya , G.-D. (2001), Naḥw taf‘il maqāṣid al-Šarī‘a, Damaskus: Dār al-Fikr.
- At-Tirmidī, M. (1992), Al-Ḡāmi‘ š-ṣaḥīḥ, Istanbul: Çağrı Yayınları.
- Avio, C. G. / Gorbi, S. / Regoli, F. (2017), Plastics and microplastics in the oceans. From emerging pollutants to emerged threat, Marine environmental research 128, 2–11.
- Baktı, A. S. (2015), Komşuluk ve ticari ilişkiler bağlamında gayri müslimlerin kestikleri, Kilis 7 aralık üniversitesi sosyal bilimler dergisi, 5, 1–16.
- Ben-Abdeljelil, J. / Kurnaz, S. (2014), Maqāṣid aš-Šarī‘a. Die Maximen des islamischen Rechts, Berlin: EB Verlag.
- Binti Hazahari, N. (2018), Study on the Characteristic Oxidative Stability of Plant and Sea-weed Lipids. Application to Halal Alternative, Hokkaido: Hokkaido University.
- Çayıroğlu, Y. (2016), İslâm Hukuku‘na Göre Helâl Gıda, Saarbrücken: Lambert Academic Publishing.
- Çınar, H. İ. (2017), Koranwissenschaften und Koranexegese, Mannheim: Institut für islamische Studien und interkulturelle Zusammenarbeit.
- Diehl, J. M. (2000), Gesunde Ernährung bei Kindern und Erwachsenen. Einstellungen – Wissen – Handeln, Mitteilungsblatt der Bundesanstalt für Fleischforschung 39, 643–659.
- Gepp, J. / Karagedik, U. (2016), Halal. Missbrauch und Schlampereien im Geschäft mit dem religionskonformen Fleischkonsum, Profil Nr. 43 vom 25. Oktober 2016, 42–44.
- Göktaş, V. (2012), Modern insanın bir ihtiyacı olarak riyazet ve Erzurumlu İbrahim Hakkının riyazetle ilgili görüşleri, EKEV Akademi Dergisi 50, 47–56.
- Holleben, K. von et al. (2010), Bericht über gute und nachteilige Praktiken bei der religiösen Schlachtung. Tierschutzbedenken aus tiermedizinischer Sicht im Bezug auf Schlachtverfahren. Schwarzenbek: Dialrel, <https://web.archive.org/web/20151123084844/http://www.dialrel.eu/images/recommendations-de.pdf> [10.08.2021].
- Ibn al Ḥaddād, M. (1983), Al-Ġawhar an-naḥs fi siyāsāt ar-ra‘is, Bairut: Dār at-ṭalī‘a.
- Ibn ‘Āšūr, M. a.-T. (1984), Tafsīr at-taḥrīr wa-t-tanwīr, Bd. 9, Tunis: Ad-Dār at-Tūnisiya.
- Ibn Māğā, A. . (2007), Sunan, Riadh: Darussalam.
- Irmisch, Till Magnus (2019), Der Einfluss von Umweltbezogener Amotivation auf eine Intervention zur Reduzierung von Fleischkonsum, Bachelorarbeit, Universität Ulm.



- Klausner, A. / Zollner, D. (1996), Richtig Essen und Trinken zur Erhaltung der Gesundheit, in: Aichner, F. / Holzer, E. (Hg.), Schlaganfall. Vorsorge, Behandlung und Nachsorge, Wiesbaden: Springer, 74–80.
- Kramm, J. / Völker, C. (2019), Mikroplastik-Risiken im Spiegel der Medien und Wissenschaft, Bürger und Staat 4, 209–216.
- Laborde, D. / Parent, M. / Smaller, C. (2021), Den Hunger beenden, die Einkommen steigern und das Klima schützen. Was würde das die Geldgeber kosten?, Ceres2030, <https://ceres2030.org/wp-content/uploads/2021/03/ceres2030-de-what-would-it-cost.pdf> [10.08.2021].
- Lopes-Lima, M. et al. (2018), Conservation of freshwater bivalves at the global scale. Diversity, threats and research needs, Hydrobiologia 3, 1–14.
- Mālik b. Anas, A. (2003), Muwaṭṭaʾ al-Imām Mālik, Dubai: Maktaba al-Furqan.
- Müller, T. (2019), Schlechte Ernährung hat tödliche Folgen. CME 16/1–2, 43.
- Muslim, I.-Ḥ.-N. (2007), Ṣaḥīḥ, Riadh: Darussalam.
- Perera, F. (2018), Pollution from fossil-fuel combustion is the leading environmental threat to global pediatric health and equity. Solutions exist, International journal of environmental research and public health 15, 1–17.
- Pohlmann, M. (2020), Food Crime. Organisierte und organisationale Kriminalität in der Lebensmittelproduktion, in: Baur, N. / Fülling, J. / Hering, L. / Kulke, E. (Hg.), Waren – Wissen – Raum. Interdependenz von Produktion, Markt und Konsum in Lebensmittelwarenketten, Wiesbaden: Springer, 451–485.
- Reckeweg, H.-H. (1977), Schweinefleisch und Gesundheit, Baden-Baden: Aurelia-Verlag.
- Riaz, M. N. / Chaudry, M. M. (2003), Halal food production, London et al.: CRC Press.
- Rigo, M. (2019), Analyse der menschlichen Proteinabdeckung durch Tiere und der Effekte auf Menschen, Tiere und Umwelt, Hüneberg: Fluid Spirit.
- Ṣābūnī, M. ʿ. (2011), Rawāʾiʿ al-bayān. Tafsīr āyāt al-aḥkām min al-Qurʾān, Bairut: Šarikat Abnāʾ šarīf al-Anṣārī.
- Salvesen, C. (2019), Genveränderte Nahrungsmittel. Risiken für unsere Gesundheit und Umwelt, Bielefeld: J. Kamphausen Verlag.
- Schimmel, A. (1989), Und Muhammad ist sein Prophet, München: Eugen Diederichs Verlag.
- Schmidt, T. / Schneider, F. / Claupein, E. (2018), Lebensmittelabfälle in privaten Haushalten in Deutschland. Analyse der Ergebnisse einer repräsentativen Erhebung, Braunschweig (Thünen Working Paper 92), <https://d-nb.info/1156628679/34> [10.08.2021].
- Sun, J. et al. (2018), Importing food damages domestic environment. Evidence from global soybean trade, PNAS. Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America 115, 5415–5419, doi: 10.1073/pnas.1718153115.
- Umwelt Bundesamt (2020), Earth Overshoot Day 2020. Ressourcenbudget verbraucht, <https://www.umweltbundesamt.de/themen/earth-overshoot-day-2020-ressourcen-budget> [20.03.2021].



Wagner, S. / Lesschen, J. P. / Oenema, O. (2014), Weniger Fleischverzehr – gut für Ernährungs- und Energiesicherheit, Natur, Luft und Klima?, in: Universität für Bodenkultur Wien (Hg.), Lebensmittelversorgung, Lebensmittelsicherheit und Ernährungssouveränität. Food security, safety and sovereignty. Tagungsband, Wien: ÖGA, 117–118, [https://oega.boku.ac.at/fileadmin/user\\_upload/Tagung/2014/Short\\_Papers\\_2014/II-1-24\\_Wagner\\_et\\_al\\_2-OEGA\\_2014.pdf](https://oega.boku.ac.at/fileadmin/user_upload/Tagung/2014/Short_Papers_2014/II-1-24_Wagner_et_al_2-OEGA_2014.pdf) [10.08.2021].

White, R. (2017), Transnational environmental crime, London: Routledge.

Zirker, H. (2013), Der Koran, Darmstadt: Lambert Schneider Verlag.

Zuhayli, V. (1994), İslam Fıkıh Ansiklopedisi, İstanbul: Risale.



Claudia D. Bergmann

# Allein am Tisch?

Antike und moderne jüdische Antworten auf den drohenden Wegfall eines Gemeinschaftsrituals in Krisensituationen

## ABSTRACT

Die gemeinsame Mahlzeit symbolisiert viel mehr als das Teilen und Verzehren von Lebensmitteln. Aufgrund seines rituellen Charakters hat jedes gemeinschaftliche Mahl eine tiefe Bedeutung, die verinnerlicht und in die Körper der Teilnehmer:innen aufgenommen wird. Doch was passiert, wenn gemeinsame Mahlzeiten nicht mehr möglich sind? Dieser Frage wird anhand von zwei Beispielen nachgegangen. In einem ersten Teil werden antike jüdische Texte beleuchtet, in denen das Mahl in der Kommenden Welt alle tatsächlich erlebten sozialen und religiösen Probleme löst. Im zweiten Teil geht es um die modernen rituellen Strategien zu Pessach 2020/5780, die darauf abzielten, die Mahlgemeinschaft in Zeiten einer Pandemie und der damit verbundenen Einschränkungen des persönlichen Kontakts aufrechtzuerhalten. Der Beitrag versucht, Mahlrituale und den Aspekt der Gemeinschaftsbildung durch Rituale in Beziehung zu setzen, und stellt bewusst literarische Beispiele, die im jüdischen Kontext um die Zeitenwende entstanden sind, modernen Beispielen gegenüber. Beide historischen Kontexte werden durch theoretische Überlegungen zur Bedeutung der gemeinschaftlichen Mahlrituale unter schwierigen sozialen, kulturellen und religiösen Bedingungen und durch ihren Bezug zum Judentum in Vergangenheit und Gegenwart verbunden.

*Alone at the table? Ancient and modern Jewish responses to the looming disappearance of communal rituals in crisis situations*

*A communal meal represents much more than the sharing and eating of food. The ritual character of this communal practice imbues every meal with a deeper meaning, which is consumed and absorbed by all participants. What are the ef-*



*fects then of not being able to participate in communal meals? This article attempts to answer this question by drawing on two examples. First, ancient Jewish texts that tell of the promise that the communal meal will resolve all social and religious issues experienced in this life in the world to come will be analysed. Second, modern ritual strategies to celebrate Passover 2020/5780 and unite the community despite the restrictions and social-distancing measures in light of the pandemic will be presented. The article aims to draw links between the ritual of sharing meals and the building of community through rituals. Literary examples from the turn of the era and today are specifically selected for comparison with the further aim of combining past and present aspects of Judaism in this academic exploration of the ritual of communal meals in difficult social, cultural and religious circumstances.*

#### | BIOGRAPHY

**PD Dr. Claudia D. Bergmann** promovierte im Fach „Hebrew Bible“ an der University of Chicago, sie habilitierte sich an der Ruhr-Universität Bochum zu antik-jüdischen Mahlvorstellungen und Speiseritualen. Ihre daraus entstandene Monografie *Festmahl ohne Ende. Apokalyptische Vorstellungen vom Speisen in der Kommenden Welt im antiken Judentum und ihre biblischen Wurzeln* wurde 2019 bei Kohlhammer veröffentlicht. Gegenwärtig arbeitet sie als Wissenschaftliche Mitarbeiterin in einem Projekt zu den Sabbatopferliedern aus Qumran an der Ruhr-Universität Bochum.

E-Mail: [ClaudiaDorit.Bergmann@rub.de](mailto:ClaudiaDorit.Bergmann@rub.de)

#### | KEY WORDS

Judentum; Kommende Welt; Pessach; Ritual; Speise



## Einführung

Schon, wenn zwei Menschen an einem Tisch zusammenkommen, geschieht Rituelles. Wer übernimmt die Rolle des Gastgebers oder der Versorgerin? Wer serviert, wer empfängt die Speisen und Getränke? Was wird an einem Wochentag angeboten, was an einem Festtag? Wie wird der Tisch gedeckt? Wer sitzt wo? Wer bekommt zuerst? Wenig von dem, was am gemeinschaftlichen Tisch geschieht, wird dem Zufall überlassen.

Sollte es sich um ein gemeinsames Mahl außerhalb des privaten Kontexts handeln, kommt das Rituelle umso mehr zum Vorschein. Das Festessen bei einer Abiturfeier, ein Hochzeitsmahl, ein Staatsbankett mit hochgestellten diplomatischen Würdenträger:innen – alle diese Mähler folgen einer bestimmten Dramaturgie und sind Inszenierungen, die die Bedeutung des Anlasses symbolisch darstellen, die Identität der Teilnehmenden abbilden oder festigen und die Gemeinschaft als solche stärken. Bei einer Abiturfeier sind die Abiturient:innen und ihre Eltern sowie die Lehrer und Lehrerinnen eingeladen, die die jungen Erwachsenen mit der Übergabe der Zeugnisse in die Gemeinschaft derer mit Hochschulreife aufgenommen haben und nun diesen Anlass fröhlich und meist mit einem Glas Sekt und einem Trinkspruch feiern. Das neuvermählte Paar sitzt bei einem Hochzeitsmahl vorn und im Zentrum des Geschehens, meist umgeben von den Eltern zu beiden Seiten, den Zusammenschluss zweier Familien symbolisierend. Bei einem Staatsbankett sind sowohl die Abläufe als auch die Speisen und die Sitzordnung streng ritualisiert und meist von Zeremonienmeistern orchestriert, um das Verhältnis zwischen den beteiligten Staaten und ihren Vertreter:innen angemessen abzubilden.

## Beim gemeinsamen Mahl geschieht Rituelles – insbesondere dann, wenn es sich um ein religiöses Mahl handelt.

Rituale spielen dann die größte Rolle, wenn es sich beim gemeinschaftlichen Mahl um ein religiöses handelt. Die Mähler der Mysterienkulte, Mähler im Zusammenhang mit dem Totenkult, die jüdischen Festmähler wie das Sedermahl, die christliche Eucharistie bzw. das heilige Abendmahl sind Beispiele für religiöse rituelle Mähler, bei denen die Kommunikation mit dem Heiligen und innerhalb der Gemeinschaft wichtiger ist als die Nahrungsaufnahme, die bestenfalls einen zweiten Rang einnimmt oder gänzlich zum Symbol wird (vgl. Bergmann 2016b). Auch religiöse Mähler etablieren Gemeinschaft, miteinander und mit der Gottheit, und



die durchgeführten Rituale bestimmen die Traditionsweitergabe zwischen den Generationen sowie die erwünschte Bedeutungszuschreibung des Geschehenden, die von den Teilnehmenden verinnerlicht werden soll. Nathan MacDonald unterstreicht:

*„[F]ood is not merely a part of the past; it is also a means of remembering the past. [...] Memories are formed within communities, and food is one of the ways in which communities structure the past“ (MacDonald 2008, 71).*

Mit Ritualen reist man also wie auf einer Gedankenbrücke in die Vergangenheit und in die Zukunft, ohne die Gegenwart zu verlassen.

### Mit Ritualen reist man in die Vergangenheit und in die Zukunft, ohne die Gegenwart zu verlassen.

Wenn das gemeinsame Mahl also viel mehr ist als gemeinsame Nahrungsaufnahme, weil durch das Rituelle in ihm Bedeutung symbolisiert, verinnerlicht, einverleibt wird, was geschieht dann, wenn Gemeinschaft nicht mehr möglich ist und gemeinschaftliche Mähler nicht mehr stattfinden können? Dieser Beitrag wird sich dieser Frage anhand von zwei Beispielen widmen:

1. dem imaginierten Mahlgeschehen in antiken jüdischen Schriften, bei dem das Mahl in der Kommenden Welt alle gefühlten und erlebten gesellschaftlichen und religiösen Probleme auflöst, und
2. den modernen Strategien zu Pessach 2020/5780, die Mahlgemeinschaft in Zeiten einer Pandemie und der damit verbundenen Kontaktbeschränkungen aufrechtzuerhalten.

Gefragt wird, welche Modifikationen genutzt werden, um die Gemeinschaftsidentität weiterhin aufrechtzuerhalten und traditionelle Gemeinschaftsrituale eventuell auf anderer Basis weiter durchzuführen. Der Beitrag versucht, Mahlrituale und den Aspekt der Gemeinschaftsbildung in Beziehung zu setzen, und stellt bewusst literarische Beispiele, die um die Zeitenwende im jüdischen Kontext entstanden, neben moderne. Verbunden werden beide Kontexte durch ritualtheoretische Überlegungen zur Bedeutung des gemeinschaftlichen Mahles unter schwierigen gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Bedingungen und durch ihren Bezug zum Judentum in Geschichte und Gegenwart.



## 1 Mahlrituale und Gemeinschaftsidentität: Ritualtheoretische Ansätze

Gemeinsame Mähler sind immer mehr als Nahrungsaufnahme in Gemeinschaft. Schon Mary Douglas schrieb:

*„If food is treated as a code, the message it encodes will be found in the social relation being expressed. The message is about different degrees of hierarchy, inclusion and exclusion, boundaries and transactions across the boundaries“* (Douglas 1999 [1972], 231).

In Gemeinschaftsmählern begründet sich Gemeinschaft und spiegelt sich Gemeinschaft. Gemeinsames Speisen ist ein hochritualisiertes Geschehen. Hier werden Identitäten von Individuen und von Gemeinschaften, die aus diesen Individuen bestehen, verhandelt, dienen Rituale doch dazu,

*„[...] sich der Präsenz der Gemeinschaft immer wieder zu versichern, deren zeitlose und unveränderlich gültige Ordnung und gegebenenfalls deren Transformationspotentiale durch Wiederholung zu bestätigen und auf Dauer zu stellen“* (Wulf/Zirfas 2004, 21).

Für das gemeinsame Mahlhalten als Ritual gilt, dass „gemeinsames Mahl und Identitätskonstruktion [...] zusammen[gehören]“ und dass sie „geradezu zwei Seiten der gleichen Medaille“ sind (Ebner 2007, 12).

Würde man die in der Einführung beschriebenen Mahlhandlungen und ihre unterschwelligen oder offensichtlichen Rituale als Außenstehender beobachten, könnte man anhand der verzehrten Speisen und anhand der vollzogenen Rituale bald erkennen, ob es sich um ein Initiationsmahl, ein Trauermahl, ein Festmahl zu Geburt oder Hochzeit oder ein Staatsbankett handelt. Das ist auch für jedes andere Mahl der Fall, egal ob es ein hochritualisiertes religiöses Mahl ist oder aber ein Alltagsmahl.<sup>1</sup>

### Rituale können eine Gemeinschaft verändern und bewegen.

Victor Turners These, dass Rituale eine Gemeinschaft (die Turner'sche *communitas*) verändern und bewegen können, ist hier aus ritual-theoretischer Sicht von besonderer Bedeutung (siehe u. a. Turner 2005b [1969]; Turner 2005a [1967]).<sup>2</sup> Rituale, auch Mahlrituale, erlauben Liminalität und damit die Möglichkeit, durch einen *rite de passage* von einem Gemeinschaftszustand zum nächsten zu kommen. So kann ein festliches Mahl be-

<sup>1</sup> Zu Kategorisierungsversuchen siehe u. a. Hayden 2001; Dietler 2001.

<sup>2</sup> Zu ritualtheoretischen Fragen zum Mahl siehe auch Bergmann 2019.



kräftigen, dass Abiturient:innen nun nicht mehr Schüler:innen, sondern mit der allgemeinen Hochschulreife ausgestattet sind, Gesell:innen zu Meister:innen, Individuen zu einem verheirateten Paar, *Presidents Elect* zu Präsident:innen wurden, oder im antiken Kontext, dass ein:e Initiant:in in einen Mysterienkult oder eine andere religiöse Gemeinschaft aufgenommen, ein Bund zwischen der Gottheit und den Menschen geschlossen oder eine religiöse Regel etabliert wurde. Das sind alles Gegebenheiten, die nicht nur Individuen, sondern auch die Gemeinschaft nachhaltig verändern, formen, festigen und eventuell auch vergrößern. Markus Öhler schrieb dazu:

*„Essen, gerade auch in der Antike, ist nicht bloß Nahrungsaufnahme, sondern konstitutiver Bestandteil von sozialer, also auch ethnischer, kultureller oder religiöser Identität. Die Intensität, mit der gerade Speisen und Mahlzeiten für die Bewahrung von kollektiver Identität wichtig sind, differiert allerdings deutlich und hängt davon ab, wie zentral sie im Leben der Gemeinschaft verankert sind“ (Öhler 2012, 189).*

Diese identitätsbestimmende Funktion von Gemeinschaftsmählern in allen ihren Aspekten zeigt sich auch im Phänomen der nationalen Küchen und der landestypischen Speisen, wie es Roland Barthes einmal über die Franzosen sagte:

*„[T]hrough his food the Frenchman experiences a certain national continuity. By way of a thousand detours, food permits him to insert himself daily into his own past and to believe in a certain culinary ‘being’ of France“ (Barthes 1997, 24).*

Auch im Judentum in Vergangenheit und Gegenwart kann man beobachten, dass das gemeinsame Speisen identitätsbestimmend ist. Durch Speisegesetze und verschiedene andere Regulierungen wurde es hoch ritualisiert. Alltag und Festtag sind in den meisten Fällen eng mit Gemeinschaftsmählern verflochten, bestimmte Nahrungsmittel und Gerichte haben sowohl im tatsächlichen als auch im imaginierten Speisen einen hohen symbolischen Wert. Dazu kommen lokale Ausprägungen und Bräuche, die in den Tiefen der Tradition entstanden und bis in die Gegenwart hinein das Jüdischsein definieren. Zu Chanukka zum Beispiel verzehren viele Juden und Jüdinnen, die der aschkenasischen Tradition entstammen, Kartoffelpuffer (*latkes*), in der sephardischen Tradition werden oft in Öl gebratene und in Honig getauchte Süßigkeiten, in Israel oft gefüllte Pfannkuchen (*sufganijot*) verzehrt. In der osteuropäische Tradition serviert man *cholent*, in



der marokkanischen *adafina*, in der irakischen *chamim*: alles Eintöpfe aus Fleisch, Bohnen und Gemüse, die den lokalen Gegebenheiten und verfügbaren Grundnahrungsmitteln angepasst sind. In der Moderne wurde für diese Vielfalt, die identitätsbildend ist, auch der Begriff des kulinarischen Judentums geprägt, der jedoch die rituelle Tiefe und Bedeutung des gemeinschaftlichen Speisens im Judentum nur anreißt (vgl. dazu Bergmann 2016b).

### Die Mahlzeit als Gemeinschaftsritual erfüllt den Ruf nach Leiblichkeit auf besondere Weise.

Dabei ist noch von besonderer Bedeutung, dass Rituale durch Personen, durch menschliche Körper, ausgeführt werden müssen und dass sich ihre Wirksamkeit besonders dann entfaltet, wenn menschliche Körper in möglichst vielen Facetten in ihnen aktiv werden. Die Mahlzeit als Gemeinschaftsritual erfüllt genau diesen Ruf nach Leiblichkeit auf besondere Weise: Alte Speisetraditionen werden so im wahrsten Sinne des Wortes bei den Mahlteilnehmer:innen verinnerlicht, geschichtliche Ereignisse im erinnernden Festmahl in Körper eingeschrieben, traditionelle (Glaubens-) Erkenntnisse in neue Körper einverleibt, neue Menschen in den Körper der Gemeinschaft aufgenommen, vielleicht sogar eine Gottheit oder ein Aspekt von ihr im heiligen Mahl verzehrt, sodass sie selbst oder ihre Essenz nun im menschlichen Körper zu finden ist. So wird man durch das, was man isst, zu dem, der man ist, um das Zitat des berühmten französischen Gastrosophen aus dem 18. Jahrhundert, Jean Anthelme Brillat-Savarin, aufzugreifen. Berichte von Mählern in literarischer Form sind oft keine historischen Dokumente, sondern eher eine Art Tendenzliteratur, in der die Intentionen der Autor:innen gespiegelt werden. Sie sind, wie Katherine Dunbabin für die antike Mahlpraxis gezeigt hat,

*„often misleading as sources for contemporary practice, filled as they are with satirical exaggeration and with archaizing and idealizing references; and all authors, even those that give the greatest appearance of objectivity, write with their own biases“* (Dunbabin 2003, 3–4).

So erzählt beispielsweise Polyainos' Bericht vom großen Appetit des Kyros weniger über den persischen König als über die Männlichkeit und den Kriegserfolg von Alexander dem Großen, der Kyros' Verhalten fragwürdig findet (vgl. Polyainos, *Strategika* IV.3.32, in Brodersen 2017, 301–303). Des-



halb sind auch alle Texte über Mähler, die sich in der Hebräischen Bibel und in der mit ihr verwandten außerbiblischen Literatur befinden, zum einen als mögliche Verweise auf tatsächlich stattgefunden habendes Alltagsspeisen, als ein Blick in *lived ancient religion*, zu verstehen, vor allem aber als Texte mit einem bestimmten Ziel. Sie sollen über die Gemeinschaft informieren, die diese Mahlhandlungen (der Legende nach) zu einem bestimmten Zweck vorgenommen hat, wie sich die Gemeinschaft etabliert, entwickelt und in Auseinandersetzungen mit der Gottheit und mit anderen Gemeinschaften bewährt hat. Dabei ist der Bezug zu einem tatsächlich stattgefundenen Mahlgeschehen zweitrangig. Im Mittelpunkt steht die Absicht des Autors, das rituelle Mahl als eine Art literarischen Katalysator zu nutzen, der Gemeinschaften definiert und deren Veränderungen beschreibt.

## 2 Mahlrituale in der Hebräischen Bibel

Wie wichtig rituelle Mähler für die Autor:innen der Texte waren, die in die Hebräische Bibel eingeflossen sind, kann hier nur angerissen werden (siehe zum Ganzen Bergmann 2019; Bergmann 2016b). Die hebräische Wurzel אכל („essen“) kommt fast tausend Mal im masoretischen Text vor und wird semantisch vielfältig genutzt. Mahlberichte, Mahlmetaphern und Mahlterminologie dienen den verschiedensten Zwecken. Zum einen beschreiben sie natürlich eine Handlung zum menschlichen Lebenserhalt, zum anderen betonen sie aber auch, dass es die Gottheit ist, die die Menschen durch Nahrungsmittelgabe am Leben erhält oder durch deren Entzug Leben begrenzt. Dafür gibt es vielfältige biblische Beispiele, die sich in Narrativen wie dem von der Speisung in der Wüste (Ex 16) niederschlagen, in Sinnbildern wie dem vom verheißenen Land, in dem Milch und Honig fließen, oder auch in poetischer Form, so u. a. im vielzitierten Ps 145,15: „Die Augen aller schauen erwartungsvoll auf dich und du gibst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit.“ (Übersetzung: C. B.)

**Mähler waren im alten Israel Kommunikationsmittel, die die Verbindung zum Göttlichen herstellen sollten.**

Mähler waren im alten Israel Bestandteil religiösen Opfern und Kommunikationsmittel, die die Verbindung zum Göttlichen herstellen sollten. Im Buch Deuteronomium wird ein System von Festmählern am zentralen Heiligtum vorgestellt, das in einer Art Festkalender an die rettenden Taten der



Gottheit zum Wohle des Volkes erinnern soll (siehe dazu auch Geiger 2009; Altmann 2011; MacDonald 2008). Mähler und der mit ihnen verbundene Gedanke von Nahrungsfülle verbinden auch oft die biblischen Ideen von Urzeit und Endzeit, nämlich dann, wenn wie im Jesajabuch oder auch beim Propheten Ezechiel paradiesische Urzustände und die zukünftige Restauration Israels miteinander in Beziehung gesetzt werden.

Vor allem in den Texten, die relativ spät zum Kanon hinzukamen, wird deutlich, wie stark das „Wie?“ und das „Was?“ beim gemeinschaftlichen Mahl Einfluss auf die sich entwickelnde jüdische Identität hatten. So berichtet *Bel et Draco*, ein Zusatz zum Danielbuch aus hellenistisch-jüdischer Zeit, dass die Nahrungsaufnahme zum Maßstab für das Leben oder den Tod der Hauptfiguren der Erzählung wird (vgl. Bergmann 2004). Im Estherbuch wird deutlich zwischen den opulenten Festmählern „der Anderen“ und dem „eigenen“ moderaten Verhalten unterschieden, und auch im Tobitbuch ist Moderation ein hochgelobtes Gut (vgl. u. a. Est 1,10; Est 3,15; Est 4,16 oder Tob 4,5–19).

## Eine enge Verflechtung von Mahlgeschehen und Identitätsbildung

Bei diesen wenigen Beispielen wird die enge Verflechtung von Mahlgeschehen und Identitätsbildung besonders deutlich, aber auch die scheinbar individuellen Mähler oder die innerhalb einer Familie oder einer kleinen Gruppe, von denen die Hebräische Bibel berichtet, beziehen sich als Narrative auf die Gemeinschaft, sind sie doch für diese geschrieben worden und wollen sie doch *im Kleinen* symbolisieren, was auch *im Großen* der Fall ist. So ist das Festmahl beim Abstillen von Isaak (Gen 21,8) potentiell rituelles Modell für andere *rites de passage* im Genesisbuch, die Frage der Erbfolge zwischen den Zwillingen Esau und Jakob, die letztlich zum Gründungsmythos Israels gehört, wird mit Hilfe zweier bedeutungsträchtiger Mahlzeiten entschieden (Gen 25,29–34; Gen 27,14–28), und Bundesschlüsse innerhalb einer Familie, wie der zwischen Laban und Jakob (Gen 31,44–46), werden mit Festmählern besiegelt. Die Gruppe derer, die an diesen Mählern teilnehmen, ist auf der Basis der Erzählung zwar klein, und doch betreffen sie letztendlich das gesamte Volk Israel, wird in und mit ihnen doch ererliches Verhalten in Beziehung zueinander und zu Gott gezeigt sowie Gottes Vorsehung hinsichtlich der Wurzeln Israels beschrieben und damit Identität begründet. Und Speisegesetze wie die in Dtn 14 und Lev 1 machen noch einmal ganz deutlich, dass das geregelte und rituell begangene Ein-



nehmen von Speisen und Einhalten von Mahlzeiten jüdische Identität begründen, bestärken und über die Zeiten hinweg tragen.<sup>3</sup>

### 3 Mahlrituale in Situationen, in denen gemeinschaftliches Speisen nicht möglich ist

Wulf und Zirkas beschreiben die Attraktivität von Ritualen in der modernen Kultur folgendermaßen:

*„Rituale erscheinen nun nicht mehr als irrationaler Ausdruck von Mysterien kultischen Ursprungs oder als Medium einer zum Irrationalismus geronnenen instrumentellen Vernunft totalitärer Systeme, sondern als lebenswichtige Scharniere, die durch ihren ethischen und ästhetischen Gehalt eine unhintergehbare Sicherheit in den Zeiten der Unübersichtlichkeit gewähren sollen“ (Wulf/Zirkas 2004, 7).*

Diese Aussage betrifft jedoch nicht nur die Moderne, sondern auch vergangene Kulturen, die, nicht weniger reich an Unübersichtlichkeiten und Unwägbarkeiten, Rituale und besonders Mahlrituale nutzen, um Gemeinschaft zu schaffen und zu stärken. Mahlrituale verschwinden nicht, auch dann nicht, wenn gemeinsames Speisen nicht mehr stattfindet oder aus verschiedensten Gründen eingeschränkt wird. Dies soll nun an zwei konkreten Fallbeispielen exemplarisch untersucht werden.

#### a) Texte des frühen Judentums: Mähler in der Kommenden Welt imaginieren

##### *Geschichtlicher Kontext*

Die jüdische Geschichte ist durchzogen von Brüchen. Zwei Mal wurde das zentrale Heiligtum in Jerusalem zerstört: durch die Truppen Nebukadnezars im Jahr 587/6 v. u. Z. und durch die Römer im Jahr 70 u. Z. Mehrfach gab es Exilserfahrungen: in der Antike unter den Assyrern ab 722 oder 720 v. u. Z. und unter den Neubabyloniern in den Jahren ab 597 und 587/6 v. u. Z. Das Leben in der Diaspora schien eher die Regel als die Ausnahme. Auch als es nach der Neueinweihung des Tempels im Jahr 515 v. u. Z. eine Reihe von Rückwanderungsbewegungen aus dem Exil ins Kernland gab, war die Diaspora in der Antike noch nicht beendet. Große Teile der Bevölkerung blieben in Babylon zurück, auch gibt es Hinweise auf eine jüdische Kolonie auf der

<sup>3</sup> Dass gemeinschaftliches Mahlgeschehen größten Einfluss auf die Etablierung und Festigung von Gemeinschaft hat, kommt auch in außerbiblischen Texten deutlich zum Tragen. Im rabbinischen Denken setzt sich die Auseinandersetzung mit solchen Fragen in immer bunteren Farben und Ausmalungen bis in das Mittelalter und darüber hinaus fort, Beispiele in Rosenblum 2020.



Nilinsel Elephantine. Etwa dreihundert Jahre vor der Zeitenwende entstand dann auch eine große Diasporagemeinde im ägyptischen Alexandria. Das Leben in der Diaspora setzte sich fort, und bis heute sind Menschen, die sich selbst als Jüdinnen und Juden definieren, auf der ganzen Welt verteilt. Die Schaffung einer jüdischen Identität wurde daher in Zeiten des Exils und aufgrund andauernder Diasporaerfahrungen besonders wichtig. Diese Ausbildung von Identität geschah durch das Wiedererzählen von Geschichte, die Etablierung einer Ahnenlinie und die Ausarbeitung religiöser Schriften sowie deren Kanonisierung. Gleichmaßen entstanden Gesetze und Rituale, die das Distinkte am Jüdischsein betonten, auch und gerade in seiner Andersartigkeit den Umgebungskulturen und -religionen gegenüber.

### Die Schaffung einer jüdischen Identität wurde in Zeiten des Exils besonders wichtig.

Einige dieser Rituale, die heute typischerweise als „jüdisch“ verstanden werden, wie die Einhaltung des Sabbats, die Beschneidung oder auch die koschere Lebensweise, nahmen aber erst in makkabäischer Zeit eine feste Gestalt an. Gerade damals, als man sich des Hellenismus erwehren musste, der auch für viele Jüdinnen und Juden interessant und attraktiv war, als politische und religiöse Machthaber wechselten oder große Schwäche zeigten, als Gymnasien errichtet wurden und der Tempel zeitweise entweiht war, wurden die jüdischen Speisegesetze wesentlicher Bestandteil der jüdischen Lebensweise und setzte man sich mit der Frage nach „eigenen“ und „fremden“ Speisen auseinander (siehe dazu auch Collins 1993; MacDonald 2008). Vor allem im Machtvakuum zwischen den hellenistisch geprägten Seleukiden und den toratreuen Makkabäern im 2. Jahrhundert v. u. Z. standen sich hellenistische und jüdische Lebensweise am gleichen Ort gegenüber, oder eher, sie standen konkurrierend nebeneinander. Jüdische Versuche, auf den Schlachtfeldern der Weltgeschichte im Mittelmeerraum unabhängig zu werden, wie sie unter dem Hohepriester Simon unternommen wurden, kamen mit dem Einmarsch der Römer 64–63 v. u. Z. zu einem Ende. Politisch und religiös war auch die Periode um die Zeitenwende von Krisen und Brüchen geprägt. Das zentrale Heiligtum wurde entweiht, neu eingeweiht, später zerstört, religiöse Gemeinschaft gewaltsam aufgelöst. Infrage standen damit wieder und andauernd alle gesellschaftlichen und religiösen Lebensentwürfe derer, die sich in diesem Gebiet zu Hause fühlten. Die jüdische Identität unter römischer Vorherr-



schaft entwickelte sich und wurde in der Krise gefestigt, aber auch ständig und immer neu angefragt.

### Schon einige Jahrhunderte vor der Zeitenwende dachten jüdische Autoren über eine imaginäre Mahlgemeinschaft in der Kommenden Welt nach.

Wie umgehen mit diesen vielen Brüchen, diesen andauernden Angriffen auf jüdische Identität? Schon einige Jahrhunderte vor der Zeitenwende dachten jüdische Autoren über eine imaginäre Mahlgemeinschaft in der Kommenden Welt nach, bei der alle Krisenerfahrungen außen vor stehen würden, die zeitgenössischen Konflikte keine Rolle mehr spielten, die Gerechten gesiegt hätten und Mangel und Leiden verschwunden sein würden. Literarisch spiegelten sich diese Vorstellungen, die mit der sich etablierenden apokalyptischen Bewegung noch erstarkten, in den Texten vom Mahl in der Kommenden Welt wider. Auf der Suche nach Identität im tatsächlichen und vor allem im imaginierten Mahlgesehehen wurden im damaligen Kulturraum um das Mittelmeer herum auch verstärkt altorientalische Ideen aufgegriffen und aktualisiert, die mythischen altorientalischen Traditionen (Chaoskampfmotiv) und die des eigenen Volkes (Paradiesvorstellungen, Berg Gottes) in die Endzeit hinein projiziert (siehe dazu auch Collins 1975; Levenson 1988).

#### Beispieltexte<sup>4</sup>

Einer der ältesten Hinweise auf Ideen vom gemeinschaftlichen Mahl in der Kommenden Welt, das nicht immer ausführlich und in unterschiedlicher Betonung in antik-jüdischen Texten behandelt wird, findet sich in einem Abschnitt des Äthiopischen Henochbuches, der dem Buch der Wächter zugeordnet wird, einer Schicht des Werkes, die wohl einige Jahrhunderte vor der Zeitenwende entstand<sup>5</sup> (1 Hen 25,4–6):

„<sup>4</sup> Und dieser wohlriechende Baum: kein Sterblicher hat die Macht, ihn zu berühren, bis zum großen Gericht; wenn er alles vergelten und vollenden wird für die Ewigkeit, (dann) wird er den Gerechten und Demütigen übergeben werden (als Speise). <sup>5</sup> Von seiner Frucht (erwächst) den Auserwählten das Leben, und er wird nach Norden hin an einen heiligen Ort gepflanzt werden, bei dem Haus des Herrn, des Königs der Welt. <sup>6</sup> Da werden sie sich freuen voller Freude und fröhlich sein, am heiligen (Ort) werden sie (eintreten), seinen Wohlgeruch in ihren Gebeinen, und sie werden ein langes Leben auf Erden leben, wie es deine Väter lebten, und

<sup>4</sup> Für weitere Texte siehe Bergmann 2019.

<sup>5</sup> Datierungsversuche auf das 3. und 2. Jahrhundert v. u. Z.: Uhlig 1984, 494; Aune 2006, 14; Tigchelaar 1999, 38.



*in ihren Tagen wird sie weder Trauer noch Leid, noch Bedrängnis, noch Plage erreichen.“<sup>6</sup>*

Eine konkrete Bedrohungssituation ist im Buch der Wächter nicht zu erkennen, aber es ist im weiteren Kontext deutlich, dass die Gemeinschaft, in der diese Passage entstanden ist, wohl nach einer distinkten Gruppenidentität innerhalb des sie umgebenden hellenistischen Kontextes gesucht hat. In der Auseinandersetzung zwischen jüdischer und hellenistischer Identität waren gemeinschaftliche Mähler wohl eine der geeignetsten Möglichkeiten, die jüdische Lebensweise zu definieren. Nicht immer aber waren jüdische Lebensweise und jüdische Besonderheiten geduldet oder geschätzt. Vielleicht ist das einer der Gründe, warum in dieser Passage die idealisierte Urzeit und der Baum des Lebens erwähnt werden, die in der imaginierten Kommenden Welt für die Gerechten zugänglich sind und offensichtlich mit dem Tempelberg, der Wohnung Gottes, verschmelzen. Die Kommende Welt ist definitiv eine körperliche, denn sowohl der Geruchssinn als auch die Fähigkeit, Speisen aufzunehmen und zu verarbeiten, werden erwähnt. Frohsinn, der Zugang zum heiligen Ort und ein langes Leben sind weitere Umstände, die die Gerechten und Demütigen erwarten.

### Die Kommende Welt ist definitiv eine körperliche.

Ähnlich alt ist wohl auch ein fragmentarisches Dokument, das in Qumran gefunden und den Divrei Ha-me'orot zugeordnet wurde.<sup>7</sup> Es wird hier eine deutliche Verbindung von Kommender Welt und Jerusalem gezogen, die durch die Erwähnung von König David noch einmal unterstrichen wird (4Q504 Frg. 2, Kol IV, 2-14):

*„<sup>2</sup> Deine Wo[hn]stätte [...] Ruhestätte [ist] <sup>3</sup> in Jerusa[lem], der Stadt, die du er]wählt hast von der ganzen Erde, <sup>4</sup> damit dein [Name] dort in Ewigkeit wohne. Denn du liebtest <sup>5</sup> Israel mehr als alle Völker. Und du hast gewählt den Stamm <sup>6</sup> Juda und deinen Bund aufgerichtet für David, damit er sei <sup>7</sup> wie ein Hirte, ein Fürst über dein Volk. Und er wird sitzen auf dem Thron Israels vor dir <sup>8</sup> alle Tage. Und alle Völker werden deine Herrlichkeit sehen, <sup>9</sup> denn du hast dich inmitten deines Volkes Israel geheiligt. Und zu deinem großen Namen <sup>10</sup> werden sie ihre Opfer bringen: Silber und Gold und Edelsteine <sup>11</sup> mit allen Kostbarkeiten ihres Landes, um zu ehren dein Volk und <sup>12</sup> Zion, die Stadt deiner Heiligkeit und das Haus deiner Herrlichkeit. Und es gibt keinen Widersacher <sup>13</sup> und kein böses Geschehen, sondern Frieden und Segen [...]. <sup>14</sup> Und sie aßen und wurden satt und wurden reichlich gelabt [...].“<sup>8</sup>*

<sup>6</sup> Die deutsche Übersetzung folgt im Wesentlichen Uhlig 1984, 560–561.

<sup>7</sup> Zu Datierungsfragen siehe auch Bergmann 2016a, 160–163; Chazon 1992, 7–9.

<sup>8</sup> Hebräisch bei Martínez/Tighe-laar 2000, II 1014–1015. Übersetzung: C. B.



Die Erwählung Israels durch Gott ist eine Idee, die in den Texten vom Mahl in der Kommenden Welt recht selten vorkommt. Typisch sind aber die Nennung von reichlichen Speisen, Satttheit und Zufriedenheit sowie einem Zustand von Frieden unter denen, die die Kommende Welt genießen werden können. Dieses sowie die Vernichtung des Feindes scheint auch eine gewisse gedankliche Nähe zum biblischen Jes 25,6–8 herzustellen. Das syrische Baruchbuch, entstanden wahrscheinlich etwa eine Generation nach der Zerstörung des Zweiten Tempels durch die Römer, imaginiert die Kommende Welt auf folgende Weise (2 Bar 29,3–8):

*„<sup>3</sup> Und dann wird es geschehen: Wenn das vollendet ist, was kommen wird in diesen Zeitabschnitten, wird der Messias dann beginnen offenbar zu werden. <sup>4</sup> Und Behemoth wird sich offenbaren aus seinem Ort, und Livjatan wird aus dem Meere kommen, zwei große Ungeheuer, die ich schuf am fünften Tage der Schöpfung, die ich geschaffen habe und bewahrt bis hin auf jene Zeit. Die werden Nahrung sein für alle, die übrig sind. <sup>5</sup> Auch wird die Erde ihre Früchte zehntausendfältig bringen. An einem Weinstock werden tausend Reben sein, und eine Rebe trägt dann tausend Trauben, und eine Traube tausend Beeren, und eine Beere gibt ein Korb voll Wein. <sup>6</sup> Und die, die Hunger litten, sollen fröhlich sein und (sollen) weiter (dann) an jedem Tag neue Wunder sehen. <sup>7</sup> Denn Winde gehen aus von mir, um jeden Morgen den Geruch duftender Früchte herzutragen, am Ende des Tages aber Wolken, die heilungbringenden Tau herniederträufeln. <sup>8</sup> Es wird zu jener Zeit geschehen, daß aus der Höhe Mannaschätze wiederum herniederkommen; sie werden zehren dann davon in jenen Jahren, weil die es sind, die ans Ende der Zeiten gekommen sind“ (Klijn 1976, 141–142).*

Der Autor versucht mit diesem Text und mit seiner gesamten Schrift, Hoffnung in schwierigen Zeiten zu spenden, die er mit der Situation des Babylonischen Exils vergleicht, was er u. a. durch die pseudonyme Zuschreibung an „Baruch“ erreicht. Gesetzestreue sei es, die die Gerechten von der jetzigen konfliktbeladenen Welt in die Kommende Welt überwechseln ließe, wo sie ein gemeinschaftliches Mahl in einem weltweiten Garten und mit fantastischen Speisen aus der idealisierten Urzeit (die gefürchteten Urzeitwesen Leviathan und Behemoth sowie Manna) erwarte, wo es keinen Hunger mehr gibt, sondern Wunder, Fülle und Frohsinn erlebt werden können. Die körperliche Identität ist in der Gemeinschaft der Gerechten erhalten. Die imaginierte Kommende Welt ist also ein Ort, wo sich Menschen mit tatsächlich vorhandenen Körpern befinden, wo sie diese Körper mit Besonderem nähren und gemeinsam den symbolischen Körper der endzeitlichen Gerechten bilden.



Eine weitere Variante der Idee vom gemeinschaftlichen Mahl in der kommenden Welt findet sich auch im Testament des Levi. Diese Schrift ist einer der ältesten Teile der „Testamente der zwölf Patriarchen“, weist in ihrer jetzigen Form starke christliche Bearbeitungsspuren auf und ist wohl vor 200 u. Z., vielleicht sogar schon im hellenistischen Milieu im 2. Jahrhundert v. u. Z. (so u. a. Becker 1974, 27), entstanden (TestLev 18,10–14):

*„<sup>10</sup> Und er (Gott) wird die Tore des Paradieses öffnen und wird das gegen Adam drohende Schwert entfernen. <sup>11</sup> Und er wird den Heiligen vom Baum des Lebens zu essen geben, und der Geist der Heiligung wird auf ihnen ruhen. <sup>12</sup> Und Beliar wird von ihm gebunden werden, und er wird seinen Kindern Macht geben, auf die bösen Geister zu treten. <sup>13</sup> Und der Herr wird sich über seine Kinder freuen und wird an seinen Geliebten Gefallen haben bis in Ewigkeit. <sup>14</sup> Dann werden auch Abraham und Isaak und Jakob jubeln, und auch ich werde mich freuen, und alle Heiligen werden sich mit Jubel bekleiden“ (Becker 1974, 61).*

Ähnlich wie im oben zitierten Text 1 Hen 25 ist den Gerechten der Zugang zum Paradiesgarten und zum Baum des Lebens nun wieder möglich. Allerdings wird nur davon gesprochen, dass das drohende Schwert durch Gott entfernt wird und Gott den Ausgewählten zu essen gibt, ob sie das Paradies selbst betreten, ist nicht klar gesagt. Auch ist es Gott, der das Böse besiegt, was die Menschen in diesem Text noch einmal mehr zu den Empfangenden der göttlichen Taten macht und nicht zu selbstständig Handelnden. Die idealisierte Urzeit, die mit dem Aussperren der Menschen von Paradies und Baum geendet hatte, ist nun, wie in 1 Hen 25, in der Endzeit wiedererstanden, vom Tempelberg ist allerdings nicht die Rede. Wieder wird aber von Freude gesprochen, von Mahlgemeinschaft der Heiligen und Kinder Gottes, die sich diesmal in Gegenwart der Ahnen befinden: Abraham, Isaak und Jakob. Diese drei Vorväter sind für die jüdische Identität besonders wichtig, weshalb es sicherlich auch kein Zufall ist, dass sie hier miterwähnt sind. Deutlich und gedanklich farbenfroh berichtet des Weiteren eine Passage aus den sogenannten Sibyllinischen Weissagungen, einer Schrift, die ab dem zweiten Jahrhundert u. Z. in christlichen Predigten bezeugt ist, aber wahrscheinlich wesentlich ältere und auch jüdische Wurzeln hat. Das hier zitierte siebente Buch gibt keine klaren Hinweise auf seine Entstehungszeit, jüdisches, gnostisches und christliches Gedankengut vermischen sich in den verschiedenen Entstehungs- und Redaktionsstufen, die nicht mehr klar voneinander zu trennen sind (Sib 7,145–152):



„Dann wird er reine Gesinnung den Menschen erzeugen, machen dein Geschlecht, wie's war zuvor. Nicht mehr wird man die Scholl' in der Tiefe auflockern mit Krummpflug; nicht mehr pflügen die Stiere mit gradegerichtem Eisen. Reben und Ähren gibt es nicht mehr, sondern alle werden dann tauiges Manna mit weißen Zähnen essen. Dann wird auch Gott selbst sein unter ihnen, er wird sie belehren, wie mich Unglücksel'ge.“<sup>9</sup>

Ein nur wenige Zeilen zählendes Textfragment, dass ebenfalls den Sibyllischen Weissagungen zuzurechnen ist, enthält letzteren Gedanken ebenfalls, erwähnt zudem aber noch den Paradiesgarten und die Voraussetzung für den Zugang zur Kommenden Welt (Frg. III,46–49):

„<sup>46</sup> Diejenigen aber, die den wahren und ewigen Gott ehren, <sup>47</sup> erben das Leben, bewohnen ewig <sup>48</sup> den blühenden Garten des Paradieses <sup>49</sup> und essen süßes Brot vom gestirnten Himmel.“ (Merkel 1998, 1140)

Schlaraffenlandartige Beschreibungen wie diese gibt es in der Antike und darüber hinaus einige, so u. a. in der 4. Ekloge Vergils, aber in dieser Passage fließen auch deutlich Gedanken aus der jüdischen Vorstellungswelt von der Endzeit mit ein, ist es doch (wie in 2 Bar 29) das „tauige Manna“, was verzehrt wird. Neben einem sorgenfreien Leben ohne Mühe und der daraus resultierenden Langlebigkeit und Gesundheit, die mit der Notiz von den weißen Zähnen untermalt wird, ist es also die fantastische Speise, die die Menschen in der Zukunft erfreuen wird.

### *Fazit: Die imaginierte Kommende Welt als Erlebensraum des frühjüdischen Rituals*

In den hier aufgeführten Beispieltextritten wird die Kommende Welt zu einem Raum, in dem gemeinschaftliches Speisen gedanklich und literarisch möglich ist, selbst wenn die gesellschaftlichen und religiösen Umstände in den Jahrhunderten um die Zeitenwende jüdischem Mahlhalten nicht immer zuträglich waren. Von der Apokalyptik beeinflusste Autoren fanden also einen imaginierten Ort (die Kommende Welt auf dem Berg Gottes,<sup>10</sup> im Paradies<sup>11</sup> oder in einem oft universal angelegten Garten<sup>12</sup>), an dem imaginierte Speisende (die Gerechten und historisch bedeutsame Gäste<sup>13</sup>) beieinander sitzen und imaginierte Speisen (Leviathan und Behemoth<sup>14</sup>, Früchte vom Baum des Lebens<sup>15</sup>, Manna<sup>16</sup>) in Freude und Eintracht miteinander verzehren. In den frühjüdischen Texten vom Mahl in der Kommenden Welt werden Essen und Trinken Symbole des ersehnten und verheißenen Lebens schlecht-

<sup>9</sup> Die Übersetzung lehnt sich an Gauger 1998, 168–169, und Collins 1983, 413, an.

<sup>10</sup> 1 Hen 24,1–2; 25,3–5; 4Q504 Frg. 2 iv,2–14.

<sup>11</sup> TestLev 18,10–11; 3 Hen 8,1–9,1; 42,3–5; 4 Esr 8,50–53; 9,17b–22; HistRech 7,10–11; ApkAbraham 21,4–9; ApkMose.

<sup>12</sup> 2 Bar 29,1–8; 1 Hen 10,16–11,2; 60,7–8.20–23; 4QPsf 9,8–14.

<sup>13</sup> Der Messias in einer vorbereitenden Rolle beim Mahl: ApkElia 39; Sefer Elijahu, TestLevi 18,1–14; 4Q521 Frg. 2 ii; 1QSa 2,11–22. Der Messias in einer beobachtenden Rolle beim Mahl: 2 Bar 29,3–4; 4Q504 Frg. 2 iv,5–14. Der Messias als Mitspeisender: 1 Hen 62,1–16; 3 Hen 70. Adam und die Vorfahren: 2 Hen 42; 1 Hen 6. Die „Väter des Exodus: ApkZosimus 13. Abraham, Isaak und Jakob: TestLevi 18; TestJak 7.

<sup>14</sup> 2 Bar 29,3–4; 1 Hen 60,7–9.24; 4 Esr 6,49–52.

<sup>15</sup> 1 Hen 24–25; TestLev 18,10–14; TestJak 7,23–28; ApkElia 38,14–39; ApkMose; 2 Hen 8–9; 4 Esr 8,52; 1QH 16,4–7, PsSal 14,3–4.

<sup>16</sup> 2 Bar 29,8; Visio Beati Esdrae 59 Manuskripte L und H; ApkZosimus 13,2.



hin. Darin gleichen die apokalyptischen jüdischen Texte dieser Zeit vielen utopischen Entwürfen aus anderen Kulturen und Kontexten.

### In den frühjüdischen Texten werden Essen und Trinken Symbole des ersehnten und verheißenen Lebens schlechthin.

Diese utopischen Entwürfe, die kein reales oder geschichtlich stattgefunden habendes / stattfindendes Mahl beschreiben, sondern ideales und zukünftiges Mahlgeschehen entwerfen, zeugen vom symbolischen Potential, das man im Vorgang der menschlichen Nahrungsaufnahme sah und in dem sich in besonderer Weise Natur, Kultur und ideale Sozialität vereinen. Nie war es eine Option, die identitätsgestaltenden Gemeinschaftsmähler zu beenden oder auszusetzen, selbst wenn geschichtliche und religiöse Umstände gemeinsames Mahlhalten unmöglich machten. Stattdessen wurden sie in einen imaginierten Raum verlegt und in literarischen Entwürfen (gedankliche) Wirklichkeit.

#### *b) Modernes Judentum: Mahlrituale zu Pessach 2020/5780<sup>17</sup>*

##### *Historischer und gesellschaftlicher Kontext*

Die Pandemie, die sich ab 2020 über die ganze Welt verbreitete, brachte eine Reihe von Schwierigkeiten und Herausforderungen mit sich, von denen sich einige auch auf die Durchführung von Gemeinschaftsritualen auswirkten. In Israel wurde am 9. März 2020 ein allgemeiner Lockdown eingeführt, der später so verschärft wurde, dass sich nicht mehr als zwei Menschen treffen konnten. Beerdigungen und Beschneidungszeremonien waren davon ausgenommen, jedoch schlossen alle Synagogen. Auch in den USA und in den meisten anderen Ländern wurden Quarantäneregelungen eingeführt, religiöse Feiern untersagt oder eingeschränkt. Im Frühjahr 2020 mussten daher fast überall die hohen religiösen Feiertage, so das iranische Neujahrsfest, das jüdische Pessachfest, die christlichen Osterfeiern und Ramadan im Islam, unter anderen hygienischen und rituellen Bedingungen stattfinden.

Auszüge aus dem Gedicht „Passover 5780“ zeigen die Stimmung auf, in der Pessach 2020/5780 gefeiert wurde:

<sup>17</sup> Ich danke Judith Frishman, Laura Lieber und Adi Sherzer für die vielen Literaturhinweise, die in diesen Abschnitt eingeflossen sind. Ein Dank geht auch an Andi Walther, kenntnisreicher Wortkünstler und geschätzter Diskussionspartner, für ein erstes Gegenlesen des gesamten Beitrags.



*as our ancestors  
painted their doorposts  
with lamb's blood  
stayed inside and held  
their children close*

*we wash our hands  
wipe down our shopping carts  
and keep our kids  
off the playground  
for the first time in their lives*

*[...]*

*what is there to do  
but lift up what we love*

*chanting pass over us,  
angel of death, pass over  
us all, turn back into the myth  
you used to be before  
you became the news (Rabins 2020)*

### *Ritualtheoretische Überlegungen*

Halachische Fragen, die die Auswirkungen der Pandemie auf das tägliche Leben betreffen, wurden in der jüdischen Welt im Jahr 2020 sofort und ausführlich diskutiert.

- Wie sollen Triageentscheidungen im Gesundheitswesen gefällt werden, wenn die Ressourcen nicht für alle ausreichen (vgl. dazu Solnica 2020b)?
- Muss medizinisches Personal tatsächlich das eigene Leben riskieren, um todkranke Menschen zu behandeln und zu pflegen (vgl. dazu Solnica 2020a)?
- Und: Wie kann man generell religiöse Rituale durchführen, wenn ein Zusammentreffen in Gemeinschaft nicht mehr gestattet ist oder wenn ein gemeinsames Mahl, oft das Zentrum eines religiösen Rituals, unmöglich ist?

Die dahinterstehende Grundfrage ist:

- Wie wirkt sich die Pandemie auf das rituelle Leben und die Adaption von Ritualen im Alltag und im religiösen Bereich aus, vor allem dann, wenn die Gemeinschaft unersetzlich für die Durchführung von Ritualen erscheint?



Noch ganz von Alltagsfragen und alltäglich anstehenden Entscheidungen geprägt, steckt diese Diskussion in den Kinderschuhen, auch wenn erste Tendenzen schon erkennbar sind.<sup>18</sup>

### Es sind gerade Krisensituationen, die die Durchführung von Ritualen verstärken.

Grundlage jeder ritualtheoretischen Überlegung ist und bleibt, dass Rituale Individuen prägen und Gemeinschaften bilden und stärken. Unter dem Eindruck der Pandemie schreibt Evan Imber-Black:

*„Rituals paint indelible pictures in our minds and in our hearts. Rituals greet us, unknowing, at our birth and follow us through our daily lives, childhood birthday parties, family and religious holidays, First Holy Communion, Bar and Bat Mitzvahs, sweet sixteen celebrations and Quinceañeras, proms, high school and college graduations, weddings, anniversaries, funerals, and memorials. Rituals may provide us with a steady resource of connection, whether as daily rituals for partings at the start of a school and work day, greetings when we return to one another, meals, and bedtime; family traditions on each family’s ‘inside’ calendar, including birthdays, anniversaries, family re-unions, [...] holidays, on a given culture’s calendar including religious, ethnic, national, or secular; and life cycle rituals, marking key events, and developmental stages, including birth, adolescent rites of passage, graduations, weddings, and funerals. [...] And when these rituals go missing, there is something resourceful and insistent in the human spirit requiring us to create rituals anew“ (Imber-Black 2020).*

Es sind also gerade Krisensituationen, die die Durchführung von Ritualen verstärken und neue Rituale entstehen lassen, rufen diese doch das Gefühl des Eingebundenseins in einen Strom der Tradition und von Kontinuität hervor:

*„The reason behind this propensity lies in our cognitive makeup. Our brain is wired to make predictions about the state of the world. It uses past knowledge to make sense of current situations. But when everything around us is changing, the ability to make predictions is limited. [...] That is where ritual comes in. Rituals are highly structured. They require rigidity and must always be performed the ‘right’ way. And they involve repetition. [...] in other words, they are predictable“ (Xygalatas 2020).*

<sup>18</sup> Einen Überblick für den amerikanischen Kontext gibt eine Vorlesung von Vanessa Ochs, gehalten am 17. Juni 2020.



Rituale bringen Ordnung in das Chaos des täglichen Lebens und Sicherheit in Zeiten von Umbrüchen. Aber auch auf den menschlichen Körper haben Rituale und deren Durchführung einen direkten Einfluss. Dass die Teilnahme an Gruppenritualen das Stresshormon Cortisol sogar messbar verringert, ist aus verschiedenen Studien bekannt. Sogar die Herzfrequenz der Ritualteilnehmer:innen beruhigt und synchronisiert sich, wenn Rituale, wie auch das Singen, in Gemeinschaft durchgeführt werden (siehe dazu u. a. Lang et al. 2017). Gleichzeitig, so beweisen es Studien, steigt in den meisten Kulturen das hilfsbereite und kooperative Verhalten der Menschen, die miteinander eine Krise bewältigen müssen (vgl. Follmer/Brand/Unzicker 2020). Das bewusste und unbewusste Streben nach Verlässlichkeit und Kontinuität, also nach Ritualen, zeigte sich auch und gerade dann, als man in der jüdischen Welt neue Wege finden musste, um Mahlrituale durchzuführen.

#### *Ritualpraktische Dimensionen: Technologie und Liturgie*

Ritualpraktische Fragen betreffen vor allem die Durchführung von Ritualen, ist doch in Zeiten einer Pandemie die körperliche Isolation der Menschen voneinander aus medizinischen Gründen gefordert und zur Pandemieeindämmung notwendig. Um den gemeinschaftsstiftenden und -erhaltenden Sinn von Ritualen aufrechtzuerhalten, wurden diese in ersten Schritten relativ schnell adaptiert, noch ohne dass man tiefgründig und ausführlich über diese rituellen Veränderungen nachgedacht hätte. So entstand zum Beispiel die Idee, die Anforderungen des *minyan* mit einer gewissen Distanz einzuhalten, nämlich (mit Blickkontakt) von Balkon zu Balkon, sodass man weiterhin die täglichen Gebete im Kreis seiner Nachbarn ausführen konnte (vgl. Frei-Landau 2020, 5258–5260; siehe auch Verlautbarungen der Central Conference of American Rabbis 2020).

**Rituale wurden in ersten Schritten relativ schnell adaptiert, noch ohne dass man tiefgründig über die rituellen Veränderungen nachgedacht hätte.**

Zu Pessach wurden die „Vier Fragen“ in Israel gemeinschaftlich von den Balkonen gesungen, außerdem konnten Israelis bei der im Fernsehen übertragenen Sederfeier zusehen (siehe Staff 2020). Die religiösen Autoritäten erlaubten weiterhin, dass auch Patientinnen und Patienten, die den Geschmacks- und Geruchssinn verloren hatten, den Segen über Wein und Speisen sprechen dürfen und dass das Ritual des Verbrennens von kosche-



rem Gesäuertem im Freien im Lockdown auch durch das Hinunterspülen eines kleinen Teils desselben in der Toilette ersetzt werden könne.

Eine weitere Idee, die das gemeinsame Mahlhalten möglich machen sollte, waren Videokonferenzen zu Pessach und anderen religiösen Festen, die sowohl die offizielle Liturgie in der Synagoge als auch die private Feier in den Bereich des Virtuellen verlegten. Da die Nutzung von elektronischen Geräten und jeglicher Technologie an Feiertagen aus religiösen Gründen jedoch im Judentum nicht immer gestattet ist, wurde diese innovative Idee innerhalb der verschiedenen religiösen Gruppen intensiv diskutiert, es begann die sogenannte „Pessach-Zoom-Debatte“, die mit einer Verlautbarung von 14 sephardischen orthodoxen Rabbinern aus Israel, die der *Association of Rabbis of the Maghreb in Israel* angehören, begann. Diese erlaubten im Frühjahr 2020, dass Sederfeiern zu Pessach per Videokonferenz durchgeführt werden konnten, um die Isolation der älteren Generation aufzuheben, um die Jugend an das Fest heranzuführen und um dem Gebot, die Seder zu Pessach zu feiern, nachzukommen. Diese Erlaubnis sei jedoch einmalig und nur der Pandemie geschuldet, betonte man in einem offenen Brief. Diese Entscheidung rief sofortigen Widerstand innerhalb der orthodoxen jüdischen Gemeinschaft hervor. So äußerte sich der Oberrabbiner von Safed, Rabbi Shmuel Eliyahu, seine Kollegen hätten mit dieser Entscheidung einen grundlegenden Fehler gemacht (siehe Sharon 2020). Zwei respektierte israelische Oberrabbiner, David Lau und Yitzhak Yosef, wandten sich ebenfalls gegen die Nutzung jeglicher Technologie, auch im Falle dieser weltweiten Krise.

### Die „Pessach-Zoom-Debatte“

In einem Versuch zur Vermittlung innerhalb dieser Debatte empfahl Rabbi Yosef Tzvi Rimon aus Alon Shvut, einige rituelle Teile der Sederfeier schon vor Sonnenuntergang mit den überall verteilten Familienmitgliedern zu feiern, ab dem Sonnenuntergang dann aber auf elektronische Geräte zu verzichten. Eine weitere Möglichkeit, den direkten Kontakt mit elektrischen Geräten zu vermeiden, aber trotzdem virtuell miteinander feiern zu können, war, Zoom oder ein ähnliches Programm schon vor dem Feiertag einzuschalten oder ein solches nur mit der Stimme, aber nicht mit den Händen zu aktivieren (siehe Rabbinical Assembly 2020). Dass der Kontakt zu Familienmitgliedern vor allem an den hohen Feiertagen Leben retten und bewahren kann, vor allem bei den Menschen, die aufgrund psychischer Probleme besonders unter der Isolation während der Pandemie leiden, war



in dieser Debatte ein schwergewichtiges Argument (siehe dazu Orthodox Union 2020 sowie die Zusammenfassung bei Zuckier 2020).

Ganz unabhängig von den gelehrten Diskussionen, ob und wie eine Sederfeier virtuell durchzuführen sei, wurden diese in kleinen und großen Gruppen, inoffiziell in Familien oder offiziell in größeren Organisationen zu Pessach 5780 vielfach durchgeführt.<sup>19</sup> Im Betrachten dieser tatsächlich durchgeführten virtuellen Rituale wird deutlich, für wie wichtig gemeinsames Speisen auch heute erachtet wird. In der Praxis stellte sich heraus: Die liturgische und rituelle Schönheit oder Professionalität, die halachische Korrektheit sind weniger wichtig, als dass das Ritual zusammen und in Gemeinschaft durchgeführt wird. Wichtig war, dass zusammen gesungen wurde, nicht, ob der Gesang synchron war und gut klang. Wichtig war, dass zusammen gegessen wurde, nicht, ob die typischen Speisen verfügbar und nach strengen Regeln auf dem Tisch arrangiert waren.

*Fazit: Die reale Mahlgemeinschaft im kleinen Kreis wird virtuell durchgeführt und erweitert*

Auch im modernen Judentum wurde nur selten gefordert, die identitätsgestaltenden Gemeinschaftsmähler zu Pessach 5780 oder an anderen Feiertagen zu beenden oder auszusetzen. Stattdessen wurde das gemeinsame Mahl in die virtuelle Welt verlegt. Im *Moment Magazine* 2020 schreibt Amy E. Schwartz, dass die Sederfeier, das wichtigste Gemeinschaftsmahl des Judentums, tatsächlich schon immer „virtual“ gewesen sei, denn

*„All its rituals are intended, and perfectly designed, to transport us out of our own time and place: As we taste the bitter herbs, dip greens in salt water, recline to eat a luxurious meal, and all the rest, we declare that we are not just remembering but reliving the Passover drama, as if it happened—or is happening—to us“ (Schwartz 2020).*

**Selbst in einer Krise wie der Pandemie fallen Mahlrituale nicht einfach aus, kann man sie nicht ignorieren.**

Selbst in einer Krise wie der Pandemie fallen Mahlrituale nicht einfach aus, werden sie nicht einfach gestrichen, kann man sie nicht ignorieren. Stattdessen werden Alternativen gesucht, um sie in modifizierter Weise durchzuführen. So schreibt Imber-Black:

*„Rituals bent but did not break during COVID-19. New rituals were created, designed, and invented that captured and expressed the current*

<sup>19</sup> Erfahrungsberichte aus den USA, Israel und Deutschland finden sich u. a. bei Oliver 2020; Kershner 2020; Buckley/Anderson 2020; Strohlic 2020; Kniess 2020.



*moment. Our rituals hold us, shape us, sustain us, and connect us“ (Imber-Black 2020).*

Folgerichtig war das von vielen beschriebene Erlebnis dann auch ein positives, wie die jüdische Ritualtheoretikerin Vanessa Ochs es in ihrer Vorlesung ausdrückt: „It is astonishing to me how much holiness we can create through technology“ (Ochs 2020, etwa Minute 29).

### Zusammenfassung

Rituale, vor allem gemeinschaftliche Mahlrituale, sind so wichtig, dass es keine Alternative zu ihnen gibt. In beiden hier betrachteten Krisensituationen, als sich das frühe Judentum der Antike gegenüber dem attraktiven Hellenismus und dem als Okkupant verstandenen römischen Reich behaupten musste und als sich das moderne Judentum innerhalb der Pandemie neu finden und liturgisch neu aufstellen musste, waren gemeinschaftliche Mähler, die Identität schaffen und stärken, nicht ohne Weiteres möglich. In beiden Fällen wurden die Gemeinschaftsmähler daraufhin in die Imagination und das Virtuelle verlegt. Im frühen antiken Judentum schufen Autoren, die von der Apokalyptik geprägt waren, genaue Vorstellungen von einer Kommenden Welt, in der die Nöte dieser Welt verschwinden und das gemeinschaftliche Mahl mit fantastischen Speisen, am historisch bedeutsamen Ort und mit wichtigen Identitätsfiguren durchgeführt werden würde. Im modernen Judentum verlegten viele Gruppierungen und Gemeinschaften das rituelle Gemeinschaftsmahl zu Pessach (und auch zu anderen Feiertagen) in die virtuelle Welt.

**Das für die Gemeinschaft so bedeutsame Mahl wurde und wird in die Welten verlegt, die anderweitig denkbar und als Möglichkeit vorhanden waren und sind.**

Definiert man virtuell nun als etwas, was echt erscheint, denkbar und als Möglichkeit vorhanden ist, wie das der Duden<sup>20</sup> tut, verfolgten sowohl das antike als auch das moderne Judentum ähnliche Strategien. War das für die Gemeinschaft so bedeutsame Mahl in der Gegenwart und in der Realität, in „dieser Welt“, nicht möglich, ließ man es nicht ausfallen, sondern verlegte es in die Welten, die anderweitig denkbar und als Möglichkeit vorhanden waren und sind, nämlich die Kommende Welt und die virtuelle Welt. Beide Welten eröffnen Räume, die von den Schwierigkeiten der Gegenwart und

<sup>20</sup> Vgl. <https://www.duden.de/rechtschreibung/virtuell> [21.05.2021].



der Realität nicht betroffen sind. Anstatt also alleine am Tisch zu sitzen, fand und erfand man im antiken und modernen Judentum neue Möglichkeiten und Orte, um das Gemeinschaftsritual des Mahles beizubehalten. Natürlich stimmt die moderne Verlegung des Mahlrituals in das Virtuelle nicht deckungsgleich mit der antiken Verlegung in die Kommende Welt überein. Die Kommende Welt war Sehnsuchtsort, die virtuelle ist eine praktikable Lösung. Die Kommende Welt bot fantastische Speisen und fantastische Orte, die virtuelle Welt macht das gemeinsame Speisen möglich und überwindet geografische Grenzen, belässt den Ort des gemeinsamen Mahles jedoch im Alltäglichen und Bekannten. In der Kommenden Welt stehen die Speisen zur Freude der Mahlteilnehmer einfach zur Verfügung, ein Mahl in der virtuellen Welt bedarf aber der Vorbereitung und Mühe. Außerdem wurde die Kommende Welt als ein Ort definiert, der zeitlich streng von „dieser Welt“ getrennt ist, auch wenn die Zeitebenen dort verschmelzen und es einen Anfang, aber kein Ende des Mahles gibt. Auch dieser Aspekt kommt in der virtuellen Welt nicht zum Tragen, da sie eben auch in „dieser Welt“ stattfindet und den Gegebenheiten hier angepasst ist.

### Kreativität, die das Nötige beibehält und das gedanklich Mögliche ausweitet

Aus ritualtheoretischer Perspektive ist es interessant zu beobachten, dass gewisse Aspekte des rituellen Mahlgeschehens in Krisensituationen in den Hintergrund treten, andere dagegen wichtiger werden. So werden bei den antik-jüdischen imaginierten Mahlritualen Aspekte wie Gemeinschaft, Speisefülle und Freude betont. Wer für das Mahl verantwortlich ist, es liturgisch leitet, oder wie das Mahl hinsichtlich Anfang und Ende auf der Zeitschiene einzuordnen ist, wird selten bedacht. In der Krisensituation zu Pessach 2020/5780 waren Gemeinschaftsgefühl und die Möglichkeit zur Traditionsweitergabe wichtiger als liturgische und halachische Korrektheit oder die Art der verfügbaren Speisen auf dem Tisch.

Diese Kreativität, die das Nötige beibehält und das gedanklich Mögliche ausweitet, war und ist die Antwort auf die Gefahr, die dem Ritual in Krisensituationen droht. Die Langlebigkeit von Ritualen schafft eine Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, die die als schwierig empfundene Gegenwart überschreitet. Die Robustheit von Ritualen erlaubt temporäre Unterbrechungen in ihrer Durchführung. Die Flexibilität von Ritualen lädt zu Modifikationen ein, um sich gesellschaftlichen, kulturellen, religiösen



und in diesem Fall auch hygienischen Gegebenheiten anzupassen. Dass es Menschen immer wieder gelingt, mit misslichen Umständen und Veränderungen umzugehen, ist also auch langlebigen, robusten und flexiblen Ritualen wie dem gemeinsamen Mahl zu verdanken.



## Literatur

Altmann, Peter (2011), *Festive Meals in Ancient Israel. Deuteronomy's Identity Politics in Their Ancient Near Eastern Context*, Berlin: De Gruyter (Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 424).

Aune, David E. (2006), *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity. Collected Essays*, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 199).

Barthes, Roland (1997), *Toward a Psychosociology of Contemporary Food Consumption*, in: Counihan, Carole / Van Esterik, Penny (Hg.), *Food and Culture. A Reader*, New York: Routledge, 20–27.

Becker, Jürgen (1974), *Die Testamente der zwölf Patriarchen*, in: Lichtenberger, Hermann et al. (Hg.), *Unterweisung in lehrhafter Form*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit III), 15–163.

Bergmann, Claudia (2004), *Food and Eating. Determining Life and Death in Bel et Draco*, *Journal for the Study of Judaism* 35, 262–283.

Bergmann, Claudia (2016a), *Future Food and Future Feasting. Tracing the Idea of the Meal in the World to Come in Qumran Literature*, in: Baden, Joel et al. (Hg.), *Sybil, Scriptures, and Scrolls: John Collins at Seventy*, Leiden: Brill, 152–172.

Bergmann, Claudia (2016b), *Heilige Mahlzeit (AT)*, in: WiBiLex. *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/heilige-mahlzeit-at/ch/0715cc1b34314dd0a414c-34b92acc9c8/> [06.02.2021].

Bergmann, Claudia (2019), *Festmahl ohne Ende. Apokalyptische Vorstellungen vom Speisen in der Kommenden Welt im antiken Judentum und ihre biblischen Wurzeln*, Stuttgart: Kohlhammer.

Brodersen, Kai (2017), *Polyainos. Strategika. Griechisch-deutsch*, Berlin: De Gruyter.

Buckley, Madeline / Anderson, Javonte (2020), *Amid coronavirus crisis, families prepare to bring Seder rituals to Zoom for Passover: 'This gathering of friends and family is all the more precious'*, *The Chicago Tribune*, 3. April 2020, <https://www.chicagotribune.com/coronavirus/ct-coronavirus-virtual-seder-passover-20200403-yioxm4es-5fetlowfhd4mduhzmq-story.html> [28.01.2021].

Central Conference of American Rabbis (2000), 5780.2: *Virtual Minyan in Time of COVID-19 Emergency*, <https://www.ccarnet.org/ccar-responsa/5780-2/> [28.01.2021].

Chazon, Esther G. (1992), *Is Divrei ha-me'orot a Sectarian Prayer?*, in: Dimant, Devorah / Rappaport, Uriel (Hg.), *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research*, Leiden: Brill (Studies on the Texts of the Desert of Judah 10), 3–17.

Collins, John J. (1975), *Jewish Apocalyptic against its Hellenistic Near Eastern Environment*, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 220, 27–36.

Collins, John J. (1983), *Sibylline Oracles. A New Translation and Introduction*, in: Charlesworth, James H. (Hg.), *Apocalyptic Literature and Testaments*, Garden City, New York: Doubleday (Old Testament Pseudepigrapha 1), 317–472.

Collins, John J. (1993), *Daniel. A Commentary on the Book Daniel*, Minneapolis: Fortress Press (Hermeneia 27).



Dietler, Michael (2001), Theorizing the Feast. Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts, in: Dietler, Michael / Hayden, Brian (Hg.), Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press (Smithsonian Series in Archaeological Inquiry), 65–114.

Douglas, Mary T. (1999) [1972], Deciphering a Meal, in: Douglas, Mary T. (Hg.), Implicit Meanings. Selected Essays in Anthropology, London: Routledge, 231–251.

Dunbabin, Katherine M. D. (2003), The Roman Banquet. Images of Conviviality, Cambridge: Cambridge University Press.

Ebner, Martin (Hg.) (2007), Herrenmahl und Gruppenidentität, Freiburg i. Br.: Herder (Quaestiones Disputatae 221).

Follmer, Robert / Brand, Thorsten / Unzicker, Kai (2020), Gesellschaftlicher Zusammenhalt in Deutschland 2020. Eine Herausforderung für uns alle. Ergebnisse einer repräsentativen Bevölkerungsstudie, hg. v. Bertelsmann Stiftung, <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/publikationen/publikation/did/gesellschaftlicher-zusammenhalt-in-deutschland-2020> [03.02.2021].

Frei-Landau, Rivi (2020), 'When the Going Gets Tough, the Tough Get – Creative': Israeli Jewish Religious Leaders Find Religiously Innovative Ways to Preserve Community Members' Sense of Belonging and Resilience During the COVID-19 Pandemic, Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy 12, 5258–5260.

Gauger, Jörg-Dieter (1998), Sibyllinische Weissagungen, Düsseldorf: Artemis & Winkler (Sammlung Tusculum).

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

Hayden, Brian (2001), Fabulous Feasts. A Prolegomenon to the Importance of Feasting, in: Dietler, Michael / Hayden, Brian (Hg.), Feasts. Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power, Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press (Smithsonian Series in Archaeological Inquiry), 23–64.

Imber-Black, Evan (2020), Rituals in the Time of COVID-19. Imagination, Responsiveness, and the Human Spirit, Family Process 59, <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/famp.12581> [27.01.2021].

Kershner, Isabel (2020), Passover Under Lockdown. Israeli Jews Revise the Rituals, The New York Times, 7. April 2020, <https://www.nytimes.com/2020/04/07/world/middle-east/coronavirus-passover-israel.html?referringSource=articleShare> [27.01.2021].

Klijn, Albertus F. J. (1976), Die syrische Baruch-Apokalypse, in: Lichtenberger, Hermann et al. (Hg.), Apokalypsen, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V), 103–191.

Kniess, Michael (2020), Pessachfest in besonderen Zeiten, ZDF, 8. April 2020, <https://www.zdf.de/nachrichten/panorama/coronavirus-pessach-fest-judentum-100.html> [27.01.2021].

Lang, Martin et al. (2017), Sync to link. Endorphin-mediated synchrony effects on cooperation, Biological Psychology 127, 191–197.



Levenson, Jon D. (1988), *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, San Francisco: Harper Collins.

MacDonald, Nathan (2008), *Not Bread Alone. The Uses of Food in the Old Testament*, Oxford: Oxford University Press.

Martínez, Florentino G. / Tigchelaar, Eibert J. C. (2000), *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, 1. Bd.: 1Q1 – 4Q273, 2. Bd.: 4Q274 – 11Q31, Leiden: Brill.

Merkel, Helmut (1998), Sibyllinen, in: Lichtenberger, Hermann et al. (Hg.), *Apokalypsen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V), 1041–1140.

Ochs, Vanessa (2020), *Jewish Rituals Emerging as a Result of COVID-19*, UVA Arts and Sciences. Department of Religious Studies, 21. September 2020, <https://religiousstudies.as.virginia.edu/content/prof-vanessa-ochs-speaks-jewish-ritual-during-pandemic> [27.01.2021].

Öhler, Markus (2012), Essen, Ethnos, Identität – der antiochenische Zwischenfall (Gal 2,11–14), in: Weiß, Wolfgang / Becker, Michael (Hg.), *Der eine Gott und das gemeinschaftliche Mahl. Inklusion und Exklusion biblischer Vorstellungen von Mahl und Gemeinschaft im Kontext antiker Festkultur*, Neukirchen-Vluyn: Vandenhoeck & Ruprecht (Biblich-Theologische Studien 113), 158–199.

Oliver, David (2020), *Conversational chaos, prayers and hope. My Passover seder on Zoom in the time of coronavirus*, USA Today, 9. April 2020, <https://eu.usatoday.com/story/life/2020/04/09/passover-family-seder-over-zoom-coronavirus-quarantine/2971117001/> [27.01.2021].

Orthodox Union (2020), *Zoom*, <https://www.ou.org/holidays/files/r-nadel-zoom-seder.pdf> [27.01.2021].

Rabbinical Assembly (2020), OH 340:3.2020a. *Streaming Services on Shabbat and Yom Tov*. <https://www.rabbinicalassembly.org/sites/default/files/2020-05/Streaming%20on%20Shabbat%20and%20Yom%20Tov%20Heller.pdf> [27.01.2021].

Rabins, Alicia Jo (2020), *Passover 5780*, Ritualwell, <https://www.ritualwell.org/ritual/passover-5780> [27.01.2021].

Rosenblum, Jordan D. (2020), *Rabbinic Drinking. What Beverages Teach Us about Rabbinic Literature*, Oakland: University of California Press.

Schwartz, Amy E. (2020), *The Seder is Already Virtual. Reflections for a Ritual in Extraordinary Times*, Moment Magazine, [https://momentmag.com/wp-content/uploads/2020/04/Seder\\_is\\_already\\_virtual.pdf](https://momentmag.com/wp-content/uploads/2020/04/Seder_is_already_virtual.pdf) [26.01.2021].

Sharon, Jeremy (2020), *Senior Orthodox rabbis allow Zoom for Passover Seder due to coronavirus*, The Jerusalem Post, 25. März 2020, <https://www.jpost.com/israel-news/raabis-approve-the-use-of-zoom-to-celebrate-passover-due-to-coronavirus-622221> [26.01.2021].

Solnica, Amy et al. (2020a), *The healthcare worker at risk during the COVID-19 pandemic: a Jewish ethical perspective*, Journal of Medical Ethics 46, 441–443, <https://jme.bmj.com/content/medethics/46/7/441.full.pdf> [27.01.2021].

Solnica, Amy et al. (2020b), *Allocation of scarce resources during the COVID-19 pandemic: a Jewish ethical perspective*, Journal of Medical Ethics 46, 444–446, <https://jme.bmj.com/content/medethics/46/7/444.full.pdf> [27.01.2021].



Staff, Toi (2020), Solitary seders and Zoom. Israel celebrates Passover under coronavirus lockdown, *The Times of Israel*, 8. April 2020, <https://www.timesofisrael.com/solitary-seders-and-zoom-israel-celebrates-passover-under-coronavirus-lockdown/> [27.01.2021].

Strochlic, Nina (2020), Recreating Passover rituals while locked down requires some improvising, *National Geographic*, 10. April 2020, <https://www.nationalgeographic.com/history/2020/04/recreating-passover-rituals-locked-down-coronavirus-requires-improvising/> [27.01.2021].

Tigchelaar, Eibert J. C. (1999), Eden and Paradise. The Garden Motif in Some Early Jewish Texts (1 Enoch and Other Texts Found at Qumran), in: Luttikhuisen, Gerhard P. (Hg.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, Leiden: Brill, 37–62.

Turner, Victor W. (2005a) [1967], *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University Press.

Turner, Victor W. (2005b) [1969], *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt a. M.: Campus Verlag (Campus-Bibliothek).

Uhlig, Siegbert (1984), Das äthiopische Henochbuch, in: Lichtenberger, Hermann et al. (Hg.), *Apokalypsen*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V), 461–780.

Wulf, Christoph / Zirfas, Jörg (2004), Performative Welten. Einführung in die historischen, systematischen und methodischen Dimensionen des Rituals, in: Wulf, Christoph / Zirfas, Jörg (Hg.), *Die Kultur des Rituals. Inszenierungen, Praktiken, Symbole*, Paderborn: Wilhelm Fink, 7–48.

Xygalatas, Dimitris (2020), Explaining the Emergence of Coronavirus Rituals, *Sapiens. Anthropology Magazine*, 1. April 2020, <https://www.sapiens.org/culture/coronavirus-rituals/> [26.01.2021].

Zuckier, Shlomo (2020), Making Seder Out of the Zoom Seder Controversy, *Lehrhaus*, 7. April 2020, <https://thelehrhaus.com/timely-thoughts/making-seder-out-of-the-zoom-seder-controversy/> [27.01.2021].



Agnethe Siquans

# „Die Speise des Wortes Gottes essen“

Spirituelle Deutung des Essens am Beispiel von Origenes' Levitikushomilien

DEUTSCH

## ABSTRACT

Essen, vor allem Brot und Fleisch, spielt in den Levitikushomilien des Origenes eine wichtige Rolle. Entsprechend der kirchlichen Überzeugung, dass die Heilige Schrift das Wort Gottes enthält und daher in geistigem Sinn verstanden werden muss, deutet er das Essen in spirituellem Sinn und bezieht es unter anderem mit Hilfe des Johannesevangeliums und der Paulusbriefe auf das Hören und Verstehen des Wortes Gottes. Er ermahnt seine Zuhörerinnen und Zuhörer besonders mit Bildern von Essen und Speise, sich intensiv mit dem Wort Gottes zu beschäftigen, Predigten und Lehre anzuhören und so zu einem geistigen Verständnis zu gelangen, um auf ihrem spirituellen Weg voranzuschreiten.

ENGLISH

## *“Eat the food of the word of God.” The spiritual meaning of eating on the example of Origen's homilies on Leviticus*

Food, bread and flesh in particular, play a central theme in Origen's homilies on Leviticus. Following on from his notion that the holy scripture contains the word of God and thus must be understood spiritually, he also views eating as a spiritual act. Drawing on the Gospel of John and the epistles of Paul, he likens eating to hearing and understanding the word of God. He uses images of eating and food to encourage people to profoundly engage with the word of God, to closely listen to sermons and teachings, in order to achieve a deeper understanding and progress in their spiritual journey.



| BIOGRAPHY

**Agnethe Siquans** ist Professorin für Altes Testament an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien. Ihre Forschungsschwerpunkte sind innerbiblische Exegese/Intertextualität, feministische Exegese und biblische Frauen in der spätantiken Rezeption, Rezeption des Alten Testaments in der Patristik sowie die Beziehungen zwischen patristischer und rabbinischer Schriftauslegung. Sie übersetzte die Levitikushomilien des Origenes für die Reihe *Origenes Werke Deutsch*.

ORCID  0000-0003-1105-7152

E-Mail: [agnethe.siquans\(at\)univie.ac.at](mailto:agnethe.siquans(at)univie.ac.at)

| KEY WORDS

Essen; Levitikushomilien; Origenes; spirituelle Auslegung; Wort Gottes



## 1 Origenes' Verständnis des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift

*„Du lässt Gras wachsen für das Vieh und Pflanzen für den Ackerbau des Menschen, damit er Brot gewinnt von der Erde und Wein, der das Herz des Menschen erfreut, damit er das Angesicht erglänzen lässt mit Öl und Brot das Herz des Menschen stärkt.“ (Ps 104,14f.)<sup>1</sup>*

Essen und Trinken spielen in vielen biblischen Texten eine Rolle. Dabei geht es nicht nur um notwendige Nahrung, sondern auch um Mahlzeiten, und bestimmte Nahrungsmittel oder Getränke haben symbolische Bedeutung. Außerdem kommt dem gemeinsamen Essen auch eine wichtige soziale Bedeutung zu (vgl. Weißflog 2010). In Ps 104 wird Gott für Brot, das häufig idealtypisch für Nahrung verwendet wird, und Öl als grundlegende Bestandteile der Nahrung, aber auch für den Wein, der der Freude dient, gepriesen. Schon das Deuteronomium weiß aber, dass Menschen nicht nur vom Brot leben, sondern „von allem, was aus dem Mund JHWHs hervorgeht“ (Dtn 8,3; zitiert in Mt 4,4; Lk 4,4). Brot ist essentiell für das Überleben, aber es ist nicht alles. Gottes Wort, die Tora, ist das, was Menschen wirklich zum Leben verhilft. Das Hören auf dieses Wort ist nicht weniger bedeutend als das Essen von Brot.

### Brot ist essentiell für das Überleben, aber es ist nicht alles.

Das weiß auch Origenes. Seine Zuhörer/innen zum Hören auf das Wort Gottes, in dem sich letztlich der Logos Jesus Christus verbirgt, zu motivieren, ist das zentrale Anliegen seiner Homilien. Die Heilige Schrift aus Altem und Neuem Testament ist vom Geist Gottes inspiriert und enthält göttliche Lehre, die die Leser/innen zu Christus und zu einem spirituellen Leben hinführen soll. Die Schrift, richtig verstanden, ist Orientierung auf dem Weg der Seele zur Vollkommenheit (vgl. Torjesen 1986). Auch im Alten Testament sieht Origenes die Präsenz des Logos Christus. Es enthält „Bilder“ und „Schatten“ (vgl. Hebr 8,5; 10,1; 1 Kor 10,6.11; Kol 2,7), die auf die Wahrheit in Christus vorausweisen. Christus als Logos ist somit für ihn der Schlüssel für ein richtiges, das heißt für ihn ein christliches und spirituelles Verständnis des Alten Testaments. Christus ist in diesen Worten gegenwärtig, er ist aber ebenso der Lehrer, der den Gläubigen den wahren, spirituellen Sinn der Schrift erschließt.

<sup>1</sup> Die Bibelzitate in diesem Beitrag stammen aus der Einheitsübersetzung 2016.

*„[D]ie Schrift enthält grundlegend nur zwei Bedeutungen: die buchstäbliche und die geistliche, und auch diese beiden bilden eine Kontinuität*



*und keinen Gegensatz. Der Geist ist im Buchstaben wie der Honig in der Wabe. Der Christ erhält Buchstabe und Geist wie ein doppeltes Gewand.*  
(Lubac 1968, 215)

Das buchstäbliche Verständnis der Schrift ist wichtig, weil der Buchstabe inspiriert und Wort Gottes enthält. Das wahre Verständnis der Schrift ist für Origenes aber das geistige, das im Buchstaben verborgen ist. Dieses führt zu einem angemessenen christlichen Lebenswandel. Um dieses zu vermitteln, legt Origenes als Lehrer in Alexandria und als Prediger in Cäsarea zahlreiche biblische Bücher in Kommentaren und Homilien aus, von denen nur ein Teil erhalten ist (vgl. Fürst 2015; Vogt 2002 [1998]).

Die Homilien zum Buch Levitikus, die in diesem Beitrag im Zentrum des Interesses stehen, gehen auf Predigten zurück, die Origenes als Presbyter zwischen 245 und 250 in Cäsarea hielt (vgl. Grappone 2001, 52), wo er sich seit etwa 234 aufhielt. Origenes hielt seine Homilien in griechischer Sprache. Er selbst schrieb sie nicht auf, aber in fortgeschrittenem Alter, als erfahrener Prediger, gestattete er Schnellschreibern, die von seinem Förderer Ambrosius finanziert wurden, seine Homilien mitzuschreiben (vgl. Nautin 1976, 100–191). Erhalten sind sie allerdings – bis auf einige griechische Fragmente – ausschließlich in der lateinischen Übersetzung, die Rufinus von Aquileia in den Jahren 403 bis 405 zusammen mit den Homilien zu Genesis und Exodus anfertigte. Ronald Heine kommt zu dem Schluss, dass Rufins Übersetzung im Wesentlichen den Gedankengang des Origenes wiedergibt, auch wenn er eher frei übersetzt und die oft knappen Auslegungen des Origenes ausführlicher erörtert hat (vgl. Heine 1982, 27–40).

Das Buch Levitikus war (und ist) ein in christlichen Kreisen als schwierig und teils auch als für das christliche Leben irrelevant beurteiltes Buch. Es enthält im Wesentlichen Anweisungen für den Kult zunächst im Zeltheiligtum während der Wüstenwanderung, die aber natürlich auch den Kult am Jerusalemer Tempel im Blick haben (bzw. diesen in die Wüstenzeit zurückprojizieren). Dazu gehören detaillierte Opferbestimmungen, Anweisungen für die Weihe und das Verhalten von Priestern, Reinheits- und Reinigungsvorschriften, darunter auch Speisegebote, im Zentrum das Ritual des Versöhnungstags ebenso wie Gebote für das soziale Zusammenleben, das gleichfalls durch Heiligung bestimmt sein soll. In zwei Bereichen spielt das Essen dabei eine wichtige Rolle: Einerseits werden Tiere und nicht-tierische Lebensmittel als Opfer im Heiligtum dargebracht. Ein Teil davon wird auch gegessen. Die Bedingungen dafür sind in den Kultregelungen festgelegt: Was darf von wem gegessen werden? Wo und wann werden das Op-



ferfleisch oder die Brote gegessen? Andererseits gibt es Speisevorschriften, die sich wiederum vor allem auf tierische Nahrung beziehen. Welche Tiere dürfen gegessen werden und was sind die Rahmenbedingungen dafür? Essen als fundamentaler Lebensvollzug ist also auch Teil des Kults und als solcher geregelt. Das Buch Levitikus gibt darüber hinaus auch Regeln für alltägliche Speisen. Thomas Hieke beschreibt das biblische Buch als

*„ein Programm, eine priesterlich konzipierte Utopie über die Abläufe am Heiligtum und das zwischenmenschliche Zusammenleben, das die angestrebte Heiligkeit als imitatio Dei und Repräsentanz Gottes in der Welt widerspiegeln soll“* (Hieke 2014, 73).<sup>2</sup>

Das Judentum fand nach der Zerstörung des Tempels unterschiedliche Zugänge zum Buch Levitikus, halachische sowie haggadische (vgl. Neusner 2005; Stemberger 2005; Tzvetkova-Glaser 2010). Die haggadische Auslegung interpretierte das Buch Levitikus wie Origenes im übertragenen Sinn. Dennoch sind der hermeneutische Zugang und die Intention beider Auslegungen grundverschieden, wie de Lange festhält:

*„There was a fundamental difference between the Christian and the rabbinic attitude to the law; the Rabbis were concerned to make the laws practicable, and relevant to the times in which they lived, while Origen had no time at all for the Mosaic law as law, and uncompromisingly rejected the halakhic refinements of the Rabbis.“* (de Lange 1976, 96)

## Origenes bietet eine dezidiert christliche Interpretation des Buches Levitikus.

Origenes bietet eine dezidiert christliche Interpretation des Buches. Sein leitender Grundsatz für die Auslegung von Levitikus ist Röm 7,14: „Das Gesetz ist geistig.“ In diesem Sinn versucht er, seinen Hörer/innen die Relevanz dieses biblischen Buches für ihr eigenes spirituelles Leben nahezubringen.<sup>3</sup> Origenes' Ziel ist die „Auferbauung der Gemeinde zur christlichen Frömmigkeit, ja zu einer Christusfrömmigkeit“ (Markschies 1997, 60). Da ihm der Literalsinn dafür oft wenig hilfreich scheint, legt Origenes die Texte auf einer zweiten Ebene, die oft als zweiter Schritt der Auslegung erfolgt, im spirituellen Sinn aus. Dafür zieht er andere Texte aus Altem und Neuem Testament heran, verknüpft typologisch Ereignisse, Personen und Vorgänge des Alten mit solchen des Neuen Testaments, deutet Details mittels Allegorese und bringt so das Buch Levitikus mit seinen Hörer/innen und

<sup>2</sup> Er weist auch darauf hin, dass es sich dabei um einen idealen Entwurf handelt, der nicht als historische Beschreibung des Tempelkults zu einer bestimmten Zeit missverstanden werden darf.

<sup>3</sup> Das dürfte eine beträchtliche Herausforderung gewesen sein, wie folgende Zeilen aus der 27. Numeri-homilie belegen: „Wenn diesen (Anfängern) also eine solche Lesung aus





ihrem religiösen Leben in Verbindung (vgl. die Einleitung in Siquans 2021). Auch die Speisevorschriften, Hinweise auf Speiseopfer oder das Essen von Opferfleisch interpretiert Origenes spirituell. Dabei zeigt sich, dass – nicht nur beim Essen, aber dort besonders – in diesen Auslegungen in vielen Fällen das Wort Gottes und sein richtiges Verständnis im Zentrum stehen.

## 2 Speise als Wort Gottes

Zu Origenes' spirituellem Programm gehört wesentlich die Askese, die Teil des Kampfes gegen die Begierde als Ursache der Sünde ist und auch das Fasten, also die Enthaltung von Speise und Trank, umfasst. Mit Paulus (1 Kor 9,27; Kol 3,5) legt er seinen Zuhörer/innen das Quälen des Körpers und das Töten der irdischen Glieder als Mittel auf dem Weg zu spirituellem Fortschritt nahe (in Lev. hom. 1,5). Daher lenkt er seinen Blick kaum auf den materiellen, physischen Aspekt des Essens, sondern konzentriert sich auf dessen geistige Bedeutung.

Bemerkenswert ist jedoch, dass er die Speise in spirituellem Sinn kaum auf die eucharistische Speise bezieht, wie es sich in christlichem Kontext nahelegen könnte, sondern vielmehr das Wort in den Vordergrund tritt, auch in seinem Verständnis der Eucharistie selbst, wie etwa Lothar Lies deutlich macht:

*„Die Analogisierung der Kultspeise auf das den Logos in Brot und Wein vergegenwärtigende Wort der Anamnese hin (Verbalpräsenz) und die starke Betonung des Wortgeschehens, das nicht nur die traditionelle Deutung der Gaben, sondern auch die Funktion der sakramentalen Gestalten selbst übernimmt, um der Seele den ganzen Logos-Christus zu vermitteln, zeigt die Verantwortungstendenz der Eucharistieauffassung des Origenes. Deren hauptsächliches Anliegen ist es, der Seele den Logos mitzuteilen.“* (Lies 1982 [1978], 344)<sup>4</sup>

Hier ist in unserem Kontext besonders ein Blick auf die Deutung des Essens des Paschalammes aufschlussreich. Harald Buchinger kommt diesbezüglich zu folgendem Schluss:

*„Wo er das Essen vom Fleisch des Lammes als Teilhabe an Christus als dem Logos interpretiert, steht nicht die liturgisch-sakramentale Vermittlung, sondern das Medium der Schrift im Vordergrund seiner Interpretation; [...] Auch wenn Origenes mit Zitaten der johanneischen Brot-*

den göttlichen Büchern vorgelesen wird, in der nichts dunkel erscheint, nehmen sie sie gerne an, wie es zum Beispiel das Büchlein Ester oder Judith oder auch Tobit ist oder die Gebote der ‚Weisheit‘; wenn ihm hingegen das Buch Levitikus vorgelesen wird, stößt der Geist unablässig an und er flieht diese Nahrung, als wäre es nicht die seine. Denn der gekommen ist, um zu lernen, Gott zu verehren, die Gebote seiner Gerechtigkeit und Frömmigkeit anzunehmen, hört, dass Gebote über Opfer gegeben und Opferriten gelehrt werden, wie sollte er da nicht unablässig das Gehör abwenden und die Speise als gleichsam nicht für ihn passend zurückweisen?“ (in Num. hom. 27,1; Baehrens 1921, 256)

<sup>4</sup> Zum Verhältnis von „Leib Christi“ als Eucharistie und „Leib Christi“ als Wort vgl. auch Lubac 1968, Kap. „Der Primat des Wortes“, 424–435.



*rede vom Verzehr des Fleisches Christi und vom Trinken seines Blutes spricht, meint er häufig unzweifelhaft die Schrift als Fleisch des Logos.“*  
(Buchinger 2005, 865; vgl. Tzvetkova-Glaser, 261–263)

Selbst in der Deutung des Paschalammes und der Brotrede Jesu im Johannesevangelium stellt Origenes also nicht die Eucharistie in den Mittelpunkt, sondern das Wort Gottes und sein richtiges Verständnis. In diesem Sinn interpretiert er auch die unterschiedlichen Stellen im Buch Levitikus, die vom Essen sprechen.

**Nicht die Eucharistie wird in den Mittelpunkt gestellt,  
sondern das Wort Gottes und sein richtiges Verständnis.**

Im Folgenden sollen aussagekräftige Beispiele dafür dargestellt werden, die die verschiedenen Aspekte, die Origenes seinen Hörer/innen vermitteln will, verdeutlichen: die Verbindung der Gläubigen mit Jesus als dem Wort Gottes, das beständige Lesen und Hören und sich Bemühen um ein rechtes christliches Verständnis der Heiligen Schrift, die Konsequenzen für das Handeln und die Freude, die aus dem Wort Gottes erwächst.<sup>5</sup>

### **3 Origenes' spirituelle Deutung des Essens in den Levitikushomilien**

#### *Jesus, das Brot, ist das Wort*

Welches Brot kann Menschen sättigen? In welchem Sinne wird in der Schrift in „Gottes würdiger“ Weise (vgl. Lies 1995) vom Brot gesprochen? Die Verheißung in Lev 26,5, dass Israel, wenn es sich an die Tora hält, „Brot bis zur Sättigung“ essen werde, hat für Origenes nach dem buchstäblichen Verständnis keinen Sinn, weil die alltägliche Erfahrung dagegen spricht.

*„Ich nehme auch nicht an, dass das ein körperlicher Segen ist, als ob einer, der das Gesetz Gottes beachtet, das gewöhnliche Brot im Überfluss erlangen würde. Was denn? Essen nicht die Gottlosen und die Frevler Brot nicht nur im Überfluss, sondern auch mit Vergnügen? Wenn wir also eher auf den blicken, der sagte: ‚Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel herabkommt; und wer dieses Brot isst, wird in Ewigkeit leben‘ (Joh. 6,51), und darauf achten, dass der, der das sagte, das Wort war (vgl. Joh. 1,1), durch das die Seelen geweidet werden, verstehen wir, über welches Brot in den Segnungen von Gott gesagt ist: ‚Und ihr werdet euer Brot*

<sup>5</sup> Kritische Edition des lateinischen Textes: Baehrens 1920, 280–507. Deutsche Übersetzung: Siquans 2021. Die deutschen Zitate aus den Levitikushomilien in diesem Beitrag sind dieser Übersetzung entnommen.



*bis zur Sättigung essen.*‘ (Lev. 26,5) Ähnliches verkündet auch Salomo in den Sprichwörtern über den Gerechten, indem er sagt: *„Der Gerechte wird durch Essen seine Seele erfüllen; die Seelen der Gottlosen aber werden Mangel leiden.“* (Spr. 13,25) Wenn du das nach dem Buchstaben auffasst: *„Der Gerechte wird durch Essen seine Seele erfüllen; die Seelen der Gottlosen aber werden Mangel leiden“* (Spr. 13,25), wird es als falsch erscheinen. Denn eher nehmen die Seelen der Gottlosen die Speise mit Gier zu sich und streben nach Sättigung; die Gerechten aber hungern mitunter auch. Schließlich war Paulus ein Gerechter und sagte: *„Bis zu dieser Stunde hungern und dürsten wir und sind nackt und werden mit Faustschlägen geschlagen.“* (1 Kor. 4,11) Und wiederum sagt er: *„in Hunger und Durst, in häufigem Fasten“*. (2 Kor. 11,27) Und wieso sagt Salomo: *„Der Gerechte wird durch Essen seine Seele erfüllen?“* (Spr. 13,25) Wenn du jedoch betrachtest, wie der Gerechte immer und ohne Unterbrechung vom lebendigen Brot isst und seine Seele erfüllt und sie mit der himmlischen Speise sättigt, die das Wort Gottes und seine Weisheit ist, wirst du finden, wie aus dem Segen Gottes der Gerechte sein Brot bis zur Sättigung isst.“ (in Lev. hom. 16,5)

Die Erfahrung zeigt, dass es den Frommen oft schlechter geht als den Frevlern. Dieser Befund wird durch Rekurs auf Salomo (Spr) und Paulus bestätigt. Daher kann der Segen von Lev 26,5 nicht im materiellen Sinn gemeint sein – das wäre Gottes nicht würdig –, sondern verlangt eine Interpretation auf geistiger Ebene. „So werden die dunklen Textstellen zu bevorzugten Instrumenten der Offenbarung.“ (Vogt 1983, 17–18) Für die spirituelle Deutung des Brotes greift Origenes auf das Neue Testament zurück. In der johanneischen Brotrede bezeichnet Jesus sich selbst als Brot. Das verbindet Origenes mit dem Johannesprolog (Joh 1,1), in dem Jesus als der Logos Gottes präsentiert wird. So deutet er die Verheißung des Brotes auf Jesus, das Wort Gottes. Wer dieses Wort zu sich nimmt, erlangt Sättigung, die als seelische Erfüllung verstanden wird. Zentrale Methode der Textauslegung ist hier, wie häufig bei Origenes, die Verknüpfung mehrerer Schriftstellen aus Altem und Neuem Testament, die zusammen seine Argumentation untermauern.

### *Das Opferfleisch als Bild der Schrift und der Lehre*

Die Opfer in Levitikus bezieht Origenes im Gefolge des Hebräerbriefes grundsätzlich auf das Opfer Christi.<sup>6</sup> Wer das „Fleisch Christi“ berührt, wird geheiligt. Das Berühren des „Fleisches Christi“ aber meint die Beschäftigung mit dem geistigen Sinn des Wortes der Schrift:

<sup>6</sup> Vgl. in Lev. hom. 4,8: „Daher ist als das eine und vollkommene Opfer, für das alle diese Opfer im Typus und im Bild vorausgegangen waren, Christus geopfert worden.“ Zu weiteren Deutungen der Opfer vgl. Siquans 2021, Einleitung I.5.2.



*„Also berührt auch der das Fleisch des Wortes Gottes, der dessen Inneres untersucht und die verborgenen Mysterien erklären kann. Und wenn auch wir ein solches Verständnis hätten, dass wir die Einzelheiten, die im Gesetz aufgeschrieben sind, durch eine geistige Deutung unterscheiden und das versteckte Geheimnis jedes einzelnen Wortes in das Licht einer genaueren Erkenntnis führen könnten; wenn wir so die Kirche lehren könnten, dass nichts von dem, was gelesen wurde, zweideutig bliebe, nichts unklar zurückgelassen würde, könnte vielleicht auch über uns gesagt werden, dass wir das heilige Fleisch des Wortes Gottes berührt haben und geheiligt worden sind.“ (in Lev. hom. 4,8)*

Hier wird deutlich, dass auch das „Gesetz“, die Tora, Wort Gottes ist, allerdings nur, wenn es „geistig“ verstanden wird. Dieser geistige Sinn ist verborgen und muss gesucht werden. Deshalb spricht Origenes immer wieder vom Mysterium und Geheimnis des Wortes Gottes. Das Aufdecken und Erklären dieses Mysteriums betrachtet er als seine Aufgabe als Prediger und Lehrer. Vom Essen des Fleisches ist zunächst nicht die Rede. Das Opfer(fleisch) muss aber aufgenommen werden. Das geschieht hier durch Berühren, an anderen Stellen aber durch Essen. Um verträglich zu sein, muss das Fleisch außerdem aufbereitet werden, konkret durch Lehre. In Homilie 4,10 heißt es, dass die Priester den Buchstaben des Gesetzes brechen und „die geistige Speise, die im Inneren verborgen ist“, hervorlocken. Wiederum bringt Origenes die „Opferstücke“ mit Jesus in Verbindung, der als Lehrer präsentiert wird, der die Menge sättigt:

*„[...] damit die zuhörende Menge gestärkt wird, so wie in den Evangelien berichtet wird, dass es auch der Herr gemacht hat, als er die Brote segnete und sie den Jüngern gab und die Jünger sie zerbrachen und der Menge vorsetzten; und als alle gesättigt waren, heißt es, ‚waren zwölf Körbe von Stücken übrig‘. (Mt. 14,20) Das ist also das ‚Opfer aus Stücken‘ (Lev. 6,14), wenn wir nach und nach untersuchen, was das Heilige des Gesetzes ist, damit wir daraus geistige und reine Speise zu uns nehmen.“ (in Lev. hom. 4,10)*

## Jesus als Lehrer, der die Menge sättigt

Wiederum wird explizit auf das geistige Verständnis des Gesetzes Bezug genommen. Stets achtet Origenes genau auf alle Details des Bibeltextes, in diesem Fall die Erwähnung von Stücken, die auf die Aufbereitung des Wortes Gottes für die Gläubigen durch die Lehrenden gedeutet wird.



### Das Hören der Lehre

Ein großes Anliegen des Origenes ist es, dass die Schrift und ihre Auslegung auch gehört werden, und zwar ernsthaft. Der erste Schritt dazu ist der Besuch des Gottesdienstes. Sich dort um das Verstehen der göttlichen Schrift zu bemühen, fordert Origenes mit deutlichen Worten ein.

*„Denn wer von euch leiht sein Ohr, wenn die Schriften vorgetragen werden? Gott droht durch den Propheten und zwar in großem Zorn: ‚Ich werde Hunger auf die Erde schicken, nicht Hunger nach Brot und Durst nach Wasser, sondern Hunger, das Wort Gottes zu hören.‘ (Am. 8,11) Nun jedoch schickte Gott nicht Hunger auf seine Kirche und nicht Durst, das Wort Gottes zu hören. Denn wir haben das lebendige ‚Brot, das vom Himmel herabgekommen ist,‘ (Joh. 6,41) wir haben ‚das lebendige Wasser, das ins ewige Leben sprudelt‘ (Joh. 4,10.14). Warum töten wir zur Zeit der Fruchtbarkeit uns selbst durch Hunger und Durst? [...] Wenn du hingegen häufig zur Kirche kommst, das Ohr auf die göttlichen Texte lenkst, die Erklärung der himmlischen Anordnungen begreifst, so wird, wie das Fleisch durch die Speisen und Genüsse, der Geist durch die göttlichen Worte und Gedanken stark und zwingt, kräftiger geworden, das Fleisch, ihm zu gehorchen und seinen Gesetzen zu folgen. Die Nahrung des Geistes sind daher die göttliche Lesung, unablässige Gebete, die Predigt der Lehre. Durch diese Speisen wird er genährt, durch sie wird er stark, durch sie wird er siegreich.“ (in Lev. hom. 9,7)*

Das Zitat aus dem Propheten Amos stellt die Verbindung zwischen Brot und Wasser und dem Wort Gottes her. Hunger und Durst sind hier gemeinsam angesprochen. Solchen Hunger und Durst gibt es nach Origenes in der Kirche nicht, da sie, wie mit zwei Zitaten aus dem Johannesevangelium belegt wird, sogar das lebendige Brot und Wasser in Form von Christus, dem Wort Gottes, besitzt. Wer Hunger und Durst leidet, ist demnach selbst schuld, da er nicht zur Kirche kommt, um dieses Wort zu hören.

**„Die Nahrung des Geistes sind die göttliche Lesung, unablässige Gebete, die Predigt der Lehre.“**

Wie das Fleisch den Körper stärkt, so ist das Hören der biblischen Lesungen, der Predigten und Gebete Nahrung für den Geist. Die Christ/inn/en müssen daher zunächst einmal die Gelegenheit suchen und nutzen, das Wort Gottes zu hören und so diese geistige Speise zu erhalten.



### *Das geistige Verständnis der Schrift*

Entscheidend ist dabei, die gehörten Worte auch richtig zu verstehen, und das bedeutet für Origenes, sie in geistigem Sinn und nicht buchstäblich zu verstehen. Das ist aber nur Menschen möglich, die spirituell entsprechend fortgeschritten sind. Lev 24,5 spricht von Brot, das aus Feinmehl gemacht wird. Es unterscheidet sich von aus gewöhnlichem Mehl gebackenem Brot und wird von Origenes auf die höhere Erkenntnis bezogen:

*„Jedes Wort Gottes ist Brot, doch es gibt einen Unterschied zwischen den Broten. Es gibt nämlich ein Wort, das für das gewöhnliche Hören vorge-  
tragen werden und das Volk über die Werke der Barmherzigkeit und der  
ganzen Wohltätigkeit belehren kann; und das ist das Brot, das gewöhn-  
lich erscheinen wird. Es gibt hingegen ein anderes, das Geheimes enthält  
und den Glauben an Gott und die Erkenntnis der Dinge erörtert. Das ist  
das reine und aus Feinmehl zubereitete Brot.“ (in Lev. hom. 13,3)*

### **Das eigentlich Christliche ist verborgen und etwas Besonderes.**

Das gewöhnliche Verständnis der Schrift ist immerhin geeignet, das ethi-  
sche Verhalten der Gläubigen zu verbessern. Das eigentlich Christliche ist  
aber verborgen und etwas Besonderes. Es besteht in einer höheren Er-  
kenntnis von Gott und Welt. Für diese ist aber bereits ein „heiliger“ Le-  
benswandel erforderlich:

*„Denn es ist nicht angemessen, dass eine nicht heilige Seele heilige Wor-  
te aufnimmt, sondern wenn sie sich von aller Besudelung des Fleisches  
und der Sitten gereinigt hat, dann soll sie, ein heiliger Ort geworden, die  
Nahrung jenes Brotes zu sich nehmen, ‚das vom Himmel herabkommt‘  
(Joh. 6,33).“ (in Lev. hom. 13,5)*

Die Bezeichnung dieser Brote als das „Allerheiligste“ in Lev 24,9 entspricht  
dieser Forderung:

*„Du siehst, wie er nicht einfach nur ‚heilig‘ sagte, sondern das ‚Aller-  
heiligste‘, wie wenn er sagen würde: Diese heilige Speise ist weder eine  
gewöhnliche Speise für alle noch für irgendeinen Unwürdigen, sondern  
die Speise der Heiligen. Um wie viel mehr werden wir das richtig und mit  
Recht auch vom Wort Gottes sagen: Dieses Wort ist nicht für alle; nicht je-  
der Beliebige kann das Mysterium dieses Wortes hören, sondern es ist nur  
für die Heiligen, die im Geist gereinigt sind, die rein im Herzen sind (vgl.*



*Mt. 5,8), die einfach in der Seele (vgl. Gen. 20,6 u.ö.), die untadelig im Leben, die frei im Gewissen sind, ihnen kommt es zu, das Wort darüber zu hören, ihnen können diese Mysterien erklärt werden. ‚Euch nämlich ist gegeben,‘ heißt es, ‚die Mysterien des Reiches Gottes zu kennen, jenen aber‘ (Mt. 13,11) das heißt denen, die es nicht verdienen, die nicht so sind, dass sie es verdienen, und nicht aufnahmefähig sein können zum Verstehen der Geheimnisse, jenen kann dieses priesterliche Brot nicht gegeben werden, das das geheime und mystische Wort ist, sondern das Wort in Gleichnissen, das für das gewöhnliche Volk (vgl. Mt. 13,13).“ (in Lev. hom. 13,6)*

Das geistige Verständnis des Wortes Gottes ist nicht allen zugänglich. Es liegt auch nicht einfach offen zutage. Wiederum spricht Origenes hier von Mysterien. Voraussetzung für deren Erkenntnis ist erstens ein entsprechender Lebenswandel ohne Sünde und zweitens eine intensive Beschäftigung und Kenntnis des Wortes Gottes als Lehre Christi. Ethische und spirituelle Ebene sind also eng miteinander verknüpft. Brot gibt es für alle, aber das besondere Brot aus Feinmehl, das den Priestern vorbehalten ist, erhalten nicht alle. Obwohl Origenes ein kirchliches Priesteramt kennt, schreibt er mit 1 Petr 2,9 priesterliche Aufgaben und Privilegien allen christlichen Gläubigen zu (vgl. Schäfer 1977, 45–53). Dazu gehört auch das Lesen und Verstehen der Schrift.

### *Dreierlei Speise auf dem spirituellen Weg*

Origenes unterscheidet drei Gruppen von Adressat/inn/en je nach spirituellem Fortschritt (vgl. De principiis IV 2,4; Torjesen 1986, 39–42). Es gibt Anfänger/innen, etwas weiter Fortgeschrittene, die aber noch schwach sind, und die Vollkommenen. Für sie alle gibt es unterschiedliche Arten von Speise: Milch, Gemüse oder Fleisch. Das Fleisch bezeichnet auch hier den geistigen Sinn. Die genannten Speisen entnimmt er verschiedenen Stellen bei Paulus und aus dem Hebräerbrieft, wo sich die Parallele von Speise und Lehre bereits findet.

*„Schon oft haben wir gesagt, dass das Fleisch in den Schriften die feste Speise und die vollkommene Lehre anzeigt. Denn ich weiß, dass gemäß den Schriften eine Speise der Seele Milch, eine andere Speise der Seele Gemüse und eine andere Fleisch ist, so wie der Apostel selbst über manche Menschen sagt: ‚Ich gab euch Milch zu trinken, nicht Speise. Denn ihr vertrugt sie noch nicht, doch auch jetzt vertragt ihr sie noch nicht. Denn bis jetzt seid ihr fleischlich‘ (1 Kor. 3,2f.); und desgleichen sagt er anders-*



*wo: ‚Einer meint, alles zu essen; der aber schwach ist, soll Gemüse essen‘ (Röm. 14,2); und wiederum anderswo: ‚Für die Vollkommenen aber ist die feste Speise‘ und so weiter (Hebr. 5,14).“ (in Lev. hom. 5,7)<sup>7</sup>*

Das impliziert zuallererst den Anspruch an die Lehrenden, sich auf diese unterschiedlichen Gruppen im Publikum einzustellen und ihre Didaktik entsprechend zu gestalten. Für die Glaubenden, die am Beginn stehen, und für solche, die noch nicht so sicher sind, gibt es verträglichere Kost als für die weit Fortgeschrittenen, die auch schwer Verdauliches, also Fleisch, vertragen. Die Speisemetaphorik in Bezug auf die Lehre wird hier mit Paulus zum Ausdruck gebracht.<sup>8</sup>

**Für die Glaubenden, die am Beginn stehen, gibt es verträglichere Kost, für die Fortgeschrittenen auch schwer Verdauliches.**

Die Speisemetaphorik ist dabei primär auf die Weise der Vermittlung des Wortes der Schrift bezogen. Immer aber steht das richtige Verstehen des biblischen Textes als Wort Gottes im Mittelpunkt.

#### *Das Wiederkäuen der Schrift: Die Interpretation der Speisegebote*

Die Speisegebote in Lev 11 regeln detailliert, welche Tiere als rein und unrein gelten und daher gegessen oder nicht gegessen werden dürfen. Als Grundregel für am Land lebende Tiere formuliert V.3: „Alle Tiere, die gespaltene Klauen haben, Paarzeher sind und wiederkäuen, dürft ihr essen.“ Origenes geht bei seiner spirituellen Auslegung auf zwei Punkte ein: zunächst das Wiederkäuen, das er als intensives und wiederholtes Beschäftigen mit der Heiligen Schrift deutet, und die gespaltene Klauen bzw. Hufe, die er als doppelten Blick auf das gegenwärtige und zukünftige, das jenseitige, Leben interpretiert.

*„Zuerst wollen wir also sehen, wer die sind, die wiederkäuen und geteilte Hufe haben, die er als rein bezeichnet. Ich glaube, dass von dem gesagt wird, dass er wiederkäut, der sich um Erkenntnis bemüht und ‚über das Gesetz des Herrn nachsinnt bei Tag und bei Nacht‘ (Ps. 1,2). Höre jedoch, wie gesagt wird: ‚Der geteilte Hufe hat‘, heißt es, ‚und wiederkäut.‘ (Lev. 11,3) Es kät also wieder, wer das, was er nach dem Buchstaben liest, zum geistigen Sinn zurückruft und vom Untersten und Sichtbaren zum Unsichtbaren und Höheren aufsteigt. Wenn du jedoch über das göttliche Gesetz nachsinnst und das, was du liest, zum genauen und zum geistigen*

<sup>7</sup> Derselbe Gedanke wird auch in Lev. hom. 4,6 und 16,2 formuliert.

<sup>8</sup> Für Origenes geht auch der Hebräerbrief auf Paulus zurück.



*Verständnis zurückrufst, dein Leben aber und deine Taten nicht solche sind, dass sie einen Unterschied zwischen dem gegenwärtigen und dem zukünftigen Leben aufweisen, zwischen dieser Welt und der kommenden Welt (vgl. Eph. 2,7), wenn du nicht mit entsprechender Vernunft unterscheidest und teilst, bist du ein verrenktes Kamel,<sup>9</sup> der du, obwohl du aus dem Nachsinnen über das göttliche Gesetz das Verständnis gewonnen hast, nicht teilst und nicht das Gegenwärtige und das Zukünftige sonderst und nicht den engen Weg vom breiten Weg scheidest (vgl. Mt. 7,13f.; vgl. Mt. 19,24).“ (in Lev. hom. 7,6)*

Die Homilie geht noch weiter auf das zuletzt angesprochene Thema der Entsprechung von Erkenntnis und Verhalten ein. Das Wiederkäuen des Essens, das heißt der Worte der Schrift, entfaltet Origenes hier in mehreren Stufen. Zunächst geht es um die oftmalige Beschäftigung mit der Schrift, das beständige Lesen der göttlichen Worte. Dann wird wiederum der Fortschritt vom buchstäblichen zum geistigen Verständnis, der als nochmaliges Wiederkäuen gesehen wird, verlangt. Zuletzt steht die christliche Lebenspraxis im Fokus, die aus dem Lesen und Verstehen der Schrift folgen muss. Sie macht den Unterschied zwischen denen, die nur auf das irdische Leben im Hier und Jetzt schauen, und denen, die in erster Linie das jenseitige, himmlische Leben im Blick haben.

## Wiederkäuen vom buchstäblichen zum geistigen Verständnis bis hin zur christlichen Lebenspraxis

Ganz im Bild des Essens bewegt sich auch die folgende Auslegung, die zusätzlich zu dem Gedanken des Wiederkäuens der biblischen Worte noch die Reinheit ins Spiel bringt sowie die Rolle der Priester und Lehrer.

*„Daraus werdet ihr also belehrt, dass ihr das, was ihr in der Kirche hört, so wie reine Tiere gleichsam wiederkäuend ins Gedächtnis zurückruft und in eurem Herzen das, was gesagt wurde, erwägt. Wenn etwas über das Gedächtnis hinausgeht und euer Verständnis übersteigt, tut, was die Autorität der vorliegenden Anordnung vorschreibt: ‚Was aber von diesem übrig ist, sollen Aaron und seine Söhne essen.‘ (Lev. 6,9) Wenn etwas dein Verständnis oder dein Gedächtnis übersteigt und darüber hinausgeht, bewahre es auf für Aaron, das heißt, bewahre es für den Priester auf, bewahre es für den Lehrer auf, dass dieser es esse, dieser es untersuche, dieser es auslege; so wie auch derselbe Mose anderswo sagt: ‚Frage deine Väter und sie werden es dir kundtun, deine Ältesten und sie werden es dir sagen.‘ (Dtn. 32,7) Denn diese wissen, wie man die ungesäuerten*

<sup>9</sup> Das Kamel ist nach Lev 11,4 ein unreines Tier, weil es wiederkäut, aber keine gespaltenen Klauen hat. Vgl. auch Origenes, *Contra Celsum* VI 16.



*Speisen essen muss und ‚im Ungesäuerten der Aufrichtigkeit und Wahrheit‘ (1 Kor. 5,8) auslegen muss.“ (in Lev. hom. 4,9 zu Lev 6,8)*

Die Wiederkäuer gelten nach Lev 11,3 als reine Tiere. So vergleicht Origenes hier auch seine Zuhörer/innen mit solchen, wenn sie sich mit der Schrift und ihrem geistigen Verständnis beschäftigen. Obwohl Origenes vom Priestertum aller Gläubigen ausgeht (vgl. Siquans 2021, I.5.3), schreibt er den Bischöfen und Presbytern, die er mit der biblischen Bezeichnung Priester meint, eine besondere Verantwortung insbesondere in der Vermittlung des göttlichen Wortes zu. Sie sind gebildeter und weiter in der spirituellen Erkenntnis fortgeschritten, sodass sie die Gläubigen beim Verstehen der Schrift weiterführen können, wo diese an ihre Grenzen stoßen. Interessant ist, dass diese Kompetenz wiederum mit einem Bild vom Essen verbunden wird: Bei dem im Zitat von 1 Kor 5,8 genannten „Gesäuerten“ handelt es sich um Brote. Ungesäuerte Brote werden mehrfach in Levitikus erwähnt (z. B. Lev 2,4). Brote, die als Opfergaben dargebracht werden, sind stets ungesäuerte Brote. Es handelt sich hier also um ein besonderes Brot, das als Opfergabe und für den Gebrauch am Heiligtum geeignet ist. Von daher wird auch das ungesäuerte Brot als Bild für das höhere Verständnis der Schrift herangezogen, das den Priestern zugänglich ist und das sie den Gläubigen vermitteln sollen.

### *Speise für den Nächsten sein*

Häufig bewegen sich die allegorischen oder typologischen Deutungen des Origenes auf zwei Ebenen: Er kann eine biblische Aussage auf Christus und parallel dazu in einer weiteren Auslegung auf die christlichen Gläubigen beziehen. Auch in diesem Abschnitt geht es um die reinen und unreinen Tiere. Allerdings holt Origenes hier ein wenig weiter aus und stellt grundsätzliche Überlegungen an. Im folgenden Textabschnitt deutet er, wie des Öfteren, Joh 6 als Aussagen über das Wort, also die Lehre Jesu. Er „tränkt und erquicket“ durch das „Fleisch und Blut“ seines Wortes die Menschen. Kurz danach spricht Origenes von der Speise, die alle Menschen in sich tragen und an ihre Nächsten weitergeben.

*„Unser Herr und Erlöser sagt: ‚Wenn ihr nicht mein Fleisch esst und mein Blut trinkt, werdet ihr nicht das Leben in euch haben. Denn mein Fleisch ist wahrlich eine Speise und mein Blut ist wahrlich ein Trank.‘ (vgl. Joh. 6,53.55) Weil Jesus also ganz und gar rein ist, ist sein ganzes Fleisch eine*



*Speise und sein ganzes Blut ein Trank, weil sein ganzes Werk heilig ist und seine ganze Rede wahr ist. Deswegen also ist sowohl sein Fleisch eine wahre Speise als auch sein Blut ein wahrer Trank. Denn durch das Fleisch und das Blut seines Wortes trinkt und erquickt er wie durch reine Speise und Trank das ganze Menschengeschlecht. [...] Wie wir also sagten, hat jeder Mensch in sich eine Speise, von der jemand nimmt; wenn er gut ist und ‚aus dem guten Schatz seines Herzens Gutes hervorbringt‘ (Lk. 6,45), bietet er seinem Nächsten reine Speise. Wenn er hingegen schlecht ist und ‚Schlechtes hervorbringt‘ (Lk. 6,45), bietet er seinem Nächsten unreine Speise. Denn es kann ein unschuldiger und im Herzen rechtschaffender Mensch als Schaf, ein reines Tier, gesehen werden und dem, der ihm zuhört, reine Speise bieten, wie ein Schaf, das ein reines Tier ist. Ebenso auch bei den übrigen. Und deshalb wird jeder Mensch, wie wir sagten, wenn er mit seinem Nächsten spricht und ihm mit seinen Worten nützt oder schadet, für ihn ein reines oder ein unreines Tier, von denen vorgeschrieben wird, die reinen zu nutzen und sich der unreinen zu enthalten.“ (in Lev. hom. 7,5)*

Wer Gutes weitergibt, wird selbst als reines Tier – hier als Schaf, das nach Lev 11 zu den reinen Tieren zählt – betrachtet und gibt ebenso reine Speise an seine Mitmenschen weiter. Umgekehrt ist jemand, der Schlechtes hervorbringt, selbst unrein und gibt unreine Speise weiter, die den Nächsten schadet.

### Wer Gutes weitergibt, wird selbst als reines Tier betrachtet.

Origenes verdeutlicht, dass es sich beim Guten oder Schlechten, das Menschen hervorbringen, um Worte handelt, die auf andere guten oder schlechten Einfluss ausüben. Sein Ratschlag besteht darin, sich von solchen Menschen zu distanzieren.

#### *Brot und Wein: Das Wort stärkt und erfreut*

In der letzten Homilie zu Levitikus legt Origenes die Segensverheißungen von Lev 26 aus. Er endet so mit einem freudigen Ausblick auf den Lohn, der die Gläubigen und die, die sich um spirituellen Fortschritt bemühen, erwartet. Auch diese Verheißungen, die in Levitikus sehr realen und lebensnahen Charakter haben, interpretiert er in einem geistigen Sinn:

„Und es wird folgen“, heißt es, „für euch das Dreschen auf die Weinlese.“ (Lev. 26,5) Weil ‚Brot‘, wie die Schrift sagt, ‚das Herz des Menschen stärkt



*und Wein es erfreut‘ (Ps. 103[104],15) kann das, was immer über die Enthaltsamkeit, über die Beachtung und Bewahrung der Anordnungen gesagt wird, als Getreide gesehen werden, aus dem Brot wird und dieses die Herzen der Zuhörer stärkt. Das hingegen, was sich auf die Erkenntnis bezieht und durch die Erklärung des Verborgenen den Geist der Zuhörer erfreut, wird offenbar auf den Wein und die Weinlese passen. Denn dem Herzen wird Freude zuteil, wenn das, was verborgen und dunkel ist, erklärt wird.“ (in Lev. hom. 16,5)*

Das Wort Gottes, nicht das alltägliche Brot, ist es, das die stärkt und erfreut, die nach der Erkenntnis des verborgenen Sinns der Schrift suchen.

#### 4 Zusammenfassung

Essen, vor allem Brot und Fleisch, spielt in den Levitikushomilien des Origenes eine wichtige Rolle. Schon im Bibeltext selbst bedeutet Essen mehr als einfach nur Nahrungsaufnahme. Das Essen von Brot und Fleisch wird im Kontext von Kultvorschriften geregelt. Origenes sieht im Text der Heiligen Schrift eine spirituelle Bedeutung für die christlichen Gläubigen verborgen, die er ihnen in seinen Homilien erschließen will. Grundlage dafür ist die Überzeugung, dass die Schrift Wort Gottes ist und in allen Details die Lehre Christi, der ja besonders im Johannesevangelium als das Wort Gottes angesprochen wird, enthält. Die verschiedenen Erwähnungen des Essens, bestimmter Speisen und Rituale in Levitikus bezieht Origenes einerseits auf Christus, andererseits auf seine Hörer/innen. Er ermahnt sie immer wieder, das Wort Gottes zu hören und zu lesen, sich intensiv damit zu beschäftigen, Predigten und Lehre anzuhören und so zu einem geistigen Verständnis zu gelangen. Auf diese Weise schreiten sie auf ihrem spirituellen Seelenweg voran. Für Origenes sind die Heilige Schrift und ihre Auslegung als Nahrung des Geistes ebenso lebensnotwendig wie Brot und Fleisch. Das Lesen der Schrift führt zu spiritueller Stärkung und Freude, die sich allerdings auch in christlichem Verhalten äußern muss. Das ist die zentrale Botschaft seiner Homilien, die er auf vielfache Weise durch Bilder von Essen und Nahrung vermitteln will.



## Literatur

Baehrens, Wilhelm A. (1920), Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Erster Teil: Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 29. Origenes 6).

Baehrens, Wilhelm A. (1921), Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung. Zweiter Teil: Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 30. Origenes 7).

Buchinger, Harald (2005), Pascha bei Origenes, Bd. 2, Innsbruck: Tyrolia (Innsbrucker theologische Studien 64).

De Lange, Nicolas R. M. (1976), Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-Century Palestine, Cambridge: Cambridge University Press.

Fürst, Alfons (2015), Origenes, in: Reallexikon für Antike und Christentum 26, 460–567.

Grappone, Antonio (2001), Annotazioni sulla cronologia delle omelie di Origene, Augustinianum 41, 27–58.

Heine, Ronald (1982), Origen. Homilies on Genesis and Exodus, Washington D.C.: The Catholic University of America Press (The Fathers of the Church 71).

Hieke, Thomas (2014), Levitikus, 1. Teilband: Levitikus 1–15, Freiburg i. Br.: Herder (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament).

Lies, Lothar (1982) [1978], Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses, Innsbruck: Tyrolia, 2. Aufl. (Innsbrucker theologische Studien 1).

Lies, Lothar (1995), Die „Gottes würdige“ Schriftauslegung nach Origenes, in: Dorival, Gilles / Le Boulluec, Alain (Hg.), Origeniana Sexta. Origène et la Bible, Leuven: Peeters (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium Lovanienses 118), 365–372.

Lubac, Henri de (1968), Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes, Einsiedeln: Johannes-Verlag.

Markschies, Christoph (1997), „... für die Gemeinde im Grossen und Ganzen nicht geeignet ...“? Erwägungen zu Absicht und Wirkungen der Predigten des Origenes, Zeitschrift für Theologie und Kirche 94, 39–68.

Nautin, Pierre (1976), Origène. Homélie sur Jérémie 1. Homélie I–XI, Paris: Cerf (Sources chrétiennes 232).

Neusner, Jacob (2005), Leviticus in Leviticus Rabbah, in: Neusner, Jacob / Avery-Peck, Alan J. (Hg.), Encyclopedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism, Bd. 1, Leiden: Brill, 411–428.

Schäfer, Theo (1977), Das Priester-Bild im Leben und Werk des Origenes, Frankfurt a. M.: Peter Lang (Regensburger Studien zu Theologie 9).

Siquans, Agnetha (2021), Origenes. Die Homilien zum Buch Levitikus, Berlin: De Gruyter (Origenes Werke Deutsch 3) – im Erscheinen.

Stemberger, Günter (2005), Leviticus in Sifra, in: Neusner, Jacob / Avery-Peck, Alan J. (Hg.), Encyclopedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism, Bd. 1, Leiden: Brill, 429–447.



Torjesen, Karen J. (1986), *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin/New York: De Gruyter (Patristische Texte und Studien 28).

Tzvetkova-Glaser, Anna (2010), *Pentateuchauslegung bei Origenes und den frühen Rabbinen*, Frankfurt a. M.: Peter Lang (Early Christianity in the Context of Antiquity 7).

Vogt, Hermann Josef (1983), *Origenes. Der Kommentar zum Evangelium nach Mattäus I*, Stuttgart: Hiersemann (Bibliothek der griechischen Literatur 18).

Vogt, Hermann Josef (2002) [1998], Origenes, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, 3. Aufl., 528–536.

Weißflog, Kay (2010), Mahl/Mahlzeit (AT), in: *WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25346/> [25.02.2021].



Dilek Bozkaya und Alfred Garcia Sobreira-Majer

# Interreligiöses Lernen am Buffet

Lernen anhand von Speisen.

Mit Beispielen aus der alevitischen und christlichen Tradition

## ABSTRACT

Wie an Beispielen aus dem Christentum und dem Alevitentum deutlich gemacht werden kann, spielen bestimmte Speisen eine nicht zu unterschätzende Rolle in der Praxis der Religionen. Das macht sie für interreligiöses Lernen geeignet. Das Zubereiten und Verkosten von Speisen aus den Fest- und Fastentraditionen der Religionen wird deshalb zunehmend im Sinne eines ganzheitlichen interreligiösen Lernens als Methode genutzt. Der Beitrag stellt diesen „kulinarischen“ Ansatz in den theoretischen Rahmen einer Didaktik interreligiösen Lernens und zeigt im Zusammenhang mit der Methode des Lernens durch die Begegnung mit Zeugnissen anderer Religionen seine Chancen und Grenzen auf. Er präsentiert verschiedene Möglichkeiten für die Gestaltung interreligiösen Lernens anhand von Speisen und weist auf Aspekte hin, die bei der Umsetzung zu bedenken sind.

*Interreligious learning through culinary encounters. Food-based concepts of teaching. On the example of Alevist and Christian traditions*

Christian and Alevist traditions are rich in culinary practices that play an important role in religious expressions and rituals. This makes the medium of food an effective tool for interreligious teaching. Preparing and sharing festive dishes and fasting meals from each religious tradition offers a wholesome approach to interreligious learning that is gaining popularity. This article analyses this “culinary” concept through a theoretical framework of the didactics of interreligious learning in order to investigate its potential as well as its limitations as a method of encounter-based learning of different religions. It will show how food can be incorporated in the teaching design of interreligious learning and highlights different aspects that need to be considered.



| BIOGRAPHIES

**Dipl.-Päd. Dilek Bozkaya, BEd**, geb. 1979, hat 2006 das Lehramt Mathematik und Geographie und Wirtschaftskunde abgeschlossen. Sie ist seit 2014 als Fachinspektorin für den Alevitischen Religionsunterricht tätig und koordiniert seit 2017 die Fortbildungen im Institut Alevitische Religion an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems.

E-Mail: dilek.bozkaya(at)kphvie.ac.at

**Mag. Dr. Alfred Garcia Sobreira-Majer** ist Hochschullehrer an der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krems und Co-Leiter des Kompetenzzentrums für interkulturelles, interreligiöses und interkonfessionelles Lernen (bis 2021). Seine Arbeitsschwerpunkte sind Evangelische Religionspädagogik, Systematische Theologie, Ökumenische Theologie, Interreligiöses Lernen und der christlich-muslimische Dialog.

E-Mail: alfred.garciasobreira-majer(at)kphvie.ac.at

| KEY WORDS

Alevitentum; Essen in den Religionen; Fasten; Interreligiöses Lernen; Kooperation im Religionsunterricht; religiöse Feste



Interreligiöses Lernen gilt heute als zentrale religionsdidaktische Dimension zur Auseinandersetzung und Bewältigung der Herausforderungen in einer religiös und kulturell pluralen Welt. Die Konzeptionen und Methoden dazu sind mannigfaltig (vgl. Leimgruber 2007; Sajak 2018; Meyer 2019). Eine davon setzt im Sinne eines ganzheitlichen Lernens beim Zubereiten und Verkosten von Speisen aus den Fest- und Fastentraditionen der Religionen an. An einer Wiener Schule bereiten Schüler:innen mit Haubenköchen ein interreligiöses Buffet vor (vgl. Helmberger 2018, 14–15), im Rahmen des Herbert-Quandt-Schulenwettbewerbs entsteht an einem Oberstufenzentrum in Berlin ein Trialogisches Kochbuch (vgl. Sajak 2013, 52–59; Sajak 2018, 123), in der Lehrer:innenfortbildung der KPH Wien/Krems wird die Küche zum Seminarraum und nach einem Konzept des SRF (Schweizer Radio und Fernsehen) sieht man Jugendliche aus fünf Religionen ihr Feiertagsmenü kochen (vgl. SRF myReligion 2013). Interreligiöses Kochen und Verkosten ist zur Lernmethode geworden. Im gemeinsamen Zubereiten und Essen werden auf „köstliche“ Weise Wege des gegenseitigen Verstehens angebahnt.

## Interreligiöses Kochen und Verkosten ist zur Lernmethode geworden.

Dieser „kulinarische“ Ansatz erweist sich als fruchtbar. Es lohnt sich, ihn religionspädagogisch weiterzudenken und in einen theoretischen Rahmen interreligiösen Lernens zu stellen.<sup>1</sup> Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen sind Beispiele aus der christlichen und aus der – wenig bekannten – alevitischen Tradition.

### 1 Essen und Trinken im Christentum

Vor allem zwei Merkmale kennzeichnen den Umgang mit Essen und Trinken im Christentum nach dem Neuen Testament: die Aufhebung der jüdischen Speisegebote und die zentrale Bedeutung des Abendmahls, d. h. des Essens und Trinkens in einem kultischen Zusammenhang (vgl. Hock 2013, 81). Die beiden genannten Merkmale unterscheiden das Christentum markant von Judentum und Islam. Daneben sind Fastentraditionen entwickelt worden, die Zeiten des Nahrungsverzichts und der Enthaltensamkeit von bestimmten Speisen im Jahreskreis vorsehen.

<sup>1</sup> Sajak 2018, 120.123, hat den Ansatz am Beispiel von „religiösen Mahlzeiten“ konkretisiert und in den Zusammenhang eines Trialogischen Lernens gestellt.



### *Brot und Wein*

Ein Akt des Essens und Trinkens steht im Zentrum des christlichen Gottesdienstes und ist hochtheologisch aufgeladen: Im Herrenmahl (Abendmahl, Eucharistie) essen Christ:innen ein Stück (ungesäuertes bzw. gesäuertes) Brot und trinken einen Schluck Wein und empfangen damit Leib und Blut Christi. Wie dabei die Beziehung zwischen den Elementen und der Person Jesu Christi zu verstehen ist, wird in den Konfessionen unterschiedlich gedeutet und hat in der Reformation zu heftigen und folgenschweren theologischen Auseinandersetzungen geführt (vgl. Kaufmann 1998, 24–27). Der Ursprung des Herrenmahls liegt im letzten Mahl, das Jesus zu Pessach in Jerusalem mit seinen Jüngern gefeiert hat (vgl. Lehmeier 2017, 1–3), und in den Tischgemeinschaften Jesu mit seinen Jünger:innen, in die er auch „Sünder und Zöllner“ aufgenommen und damit die Grenzen von rein und unrein überwunden hat. Nach den Osterberichten sind diese mit seinem Tod nicht einfach zu Ende, sondern setzen sich in einzelnen Mahlfeiern mit dem Auferstandenen fort (vgl. Hahn 1998, 10–15).

### **Das Herrenmahl im Zentrum des christlichen Gottesdienstes**

Für die christlichen Gemeinden nimmt das Herrenmahl von allem Anfang an einen festen Platz ein. Sie essen und trinken in der Gewissheit der Gegenwart des auferstandenen Herrn, sie wissen sich in seinen erlösenden Tod hineingenommen und blicken mit Freude auf die Vollendung der Welt und die Wiederkunft Christi (vgl. Lehmeier 2017, 5–7). Soziale Spannungen sollten dabei überwunden sein. Sie traten aber gerade hier deutlich zutage, wie man aus einem Brief des Apostels Paulus erfährt (1 Kor 11,17–34): In der Gemeinde in Korinth gingen die Armen bei den Abendmahlsfeiern nahezu leer aus, weil sie erst später dazukommen konnten und dann vom gemeinsamen Mahl für sie kaum noch etwas übriggeblieben war. Die wenigen Begüterten hatten schon ihr Gelage gefeiert und die Armen kamen nur noch zu Brot und Wein zurecht (vgl. Hahn 1998, 12–13). Das sei kein „Abendmahl des Herrn“, das diesen Namen verdienen würde (1 Kor 11,20), schreibt der Apostel Paulus ermahnend an die Gemeinde. Wer seine armen Brüder und Schwestern verachte, erweise sich für die Gemeinschaft als unwürdig, die Jesus Christus im Herrenmahl schenke. Dieser Vorfall macht deutlich, dass im Zusammenhang mit Essen und Trinken damals wie heute die sozialen Benachteiligungen sichtbar werden und diese auch in einer christlichen Gemeinde nicht überwunden sein müssen (Theißen 1974).



Im Zuge des Anwachsens der Gemeinden (ab dem 2. Jahrhundert) wird der Empfang der eucharistischen Gaben vom Sättigungsmahl abgetrennt. Dieses besteht als sogenannte Agape weiter – eine festliche, mit Gebeten und Gesängen umrahmte Mahlzeit, bei der die Liebe zu den Armen im Vordergrund steht (vgl. Söding 1998, 178).

Das Herrenmahl selbst wird zu einem „mahllosen Mahl“, nur ein Stück Brot und ein Schluck Wein sind übriggeblieben. Es lässt sich gerade noch erahnen, wie stark der Zusammenhang von Essen und Gotteserfahrung in der christlichen Tradition ist.

### *Feste und Fasten im Christentum*

Im Christentum hat sich wie in anderen Religionen eine reiche Vielfalt des Essens und Trinkens im Zusammenhang mit religiösen Anlässen entwickelt. Sie ist jeweils stark kulturell geprägt und bewegt sich in der Spannung von Festen und Fasten. Fasten wird als Nahrungsverzicht bzw. Enthaltensamkeit von bestimmten Speisen praktiziert, wobei es auch hier starke konfessionelle Unterschiede gibt. In den reformatorischen Kirchen ist das Fasten nahezu verloren gegangen, in der orthodoxen Tradition wird – alle Fastentage und -wochen zusammengerechnet – nahezu fünf Monate, im Wesentlichen vegan, gefastet. Die katholische Kirche kennt seit 1960 eigentlich nur noch zwei strenge Fasttage: Aschermittwoch und Karfreitag. Eine große Zahl von Festtagsspeisen lassen sich aus der Fastenpraxis vergangener Jahrhunderte erklären. Sie boten in Fülle all das, worauf in der Fastenzeit verzichtet werden musste. Die fleischlose Zeit war zu Ende, der „geweihte“ Osterschinken durfte endlich aufgeschnitten werden und der Christstollen konnte Butter enthalten, die wie andere tierische Produkte in einem strengen Fasten verboten war.

### **Eine reiche Vielfalt des Essens und Trinkens im Zusammenhang mit religiösen Anlässen**

Im Folgenden werden einige wenige Beispiele aus der langen Liste von Speisen im Zusammenhang mit christlichen Festen (und Fasten) dargestellt. Bei einigen von ihnen lässt sich der Bezug zum Fest auch deutlich erkennen.



### *Zum Beispiel: Weihnachten*

Weihnachten, das Fest der Menschwerdung Gottes, ist – in unseren Breiten – von Süßem geprägt (vgl. Bünker 2010, 8). Dafür gibt es viele Beispiele, die auch für ein interreligiöses Buffet geeignet sind: Weihnachtsbäckereien wie Zimtsterne, Christstollen, Lebkuchen, aber auch Bratäpfel oder Schokoladeschirmchen am Christbaum. Das könnte mit dem „süßen“ Kind in der Krippe zusammenhängen, das als „O Jesulein, süß“ und mit dem süßen Jubel von „In dulci jubilo“ besungen wird. Im Kind wird die eigene Kindheit präsent und der Geschmack von süßer Milch und süßem Brei. Wenn der Himmel auf die Erde kommt, wird es süß (vgl. Bünker 2010, 8–12). Die Süße ist der Geschmack der Verheißung und des Himmels: Das Manna, das die Israeliten in der Wüste vor dem Hungertod bewahrt, schmeckt süß wie Honigkuchen (Ex 16,31). Das Land, das ihnen verheißener ist, ist eines, in dem Milch und Honig fließen (Ex 3,8). Dem Psalmisten ist das Wort Gottes in seinem Mund süßer als Honig (Ps 119,103; vgl. Ez 3,1–3; Offb 10,9–10). Was das süße Weihnachtsgebäck angeht, so liegt sein Ursprung vermutlich in den mittelalterlichen Klöstern. Zum Gedenken an die Geburt Jesu war feines Backwerk üblich.

### **Wenn der Himmel auf die Erde kommt, wird es süß.**

Der Zimtstern erinnert an den Stern, der die Weisen aus dem Morgenland nach Bethlehem führte (Mt 2). Er ist aus Eischnee (Eiklar), Zucker, Mandeln, Zimt und etwas Mehl gemacht und wurde 1538 das erste Mal schriftlich erwähnt: Kardinal Lorenzo Campeggio servierte das Gebäck angeblich dem deutschen Kaiser Karl V. bei einem Besuch. Die fürstliche Umgebung verwundert nicht. Der wohlriechende Zimt war jahrhundertlang ein sehr teures Gewürz, das erst nach fast zweihundert Jahren seinen Weg in die deutschen Backbücher fand (vgl. <https://schmitz-nittenwilm.de/die-geschichte-des-weihnachtsgebaeck/> [28.02.2021]).

Der Christstollen (Weihnachtsstollen) soll sein Vorbild in dem in weiße Windeln gewickelten Jesuskind haben, wie an seiner länglichen, brotähnlichen und mit Puderzucker bestäubten Form zu sehen sei. Er ist das am längsten bezeugte Weihnachtsgebäck (1329), bestand ursprünglich nur aus (teurem) Weizenmehl, Wasser und Hefe und durfte erst aufgrund einer Erlaubnis des Papstes etwa 150 Jahre danach mit Butter gemacht werden. Trockenfrüchte und Mandeln kamen erst später dazu (vgl. Richter 2017). Die Liste der Beispiele für Speisen zu Weihnachten ließe sich noch lange



fortsetzen. Ähnliches gilt für Lamm, Ei und Schinken zu Ostern sowie für andere christliche Feste. Sie sind religiös, kulturwissenschaftlich und sozialgeschichtlich interessant, und viele von ihnen würden sich auch für eine „kulinarische“ Form des interreligiösen Lernens eignen.

### *Nicht Fastenspeise, sondern Fastenbruch – das Zürcher Wurstessen 1522*

Könnten auch geräucherte Würste bei einer interreligiösen Verkostung angeboten werden? Zumindest erinnern sie an den Beginn der Reformation in der Schweiz. Solche Würste wurden am 9. März 1522 in Zürich im Haus des angesehenen Buchdruckers Christoph Froschauer mitten in der Fastenzeit demonstrativ gegessen. Es war ein beabsichtigter Protest gegen die bestehenden kirchlichen Fastengebote. Zwei geräucherte Würste wurden kleingeschnitten und unter die anwesenden Leute verteilt. Der Reformator Ulrich Zwingli war anwesend, ohne sich am Wurstessen zu beteiligen. Weitere Verstöße gegen das Verbot, in der Fastenzeit Fleisch zu essen, folgten in den nächsten Tagen. Das erregte Anstoß in der Stadt, besonders bei dem zuständigen Bischof in Konstanz, der das als „Kampfansage“ wertete (vgl. Fuchs u. a. 1984, 9). Froschauer rechtfertigte dieses Vorgehen einerseits mit einem Hinweis auf die Predigten von Zwingli und andererseits mit den angespannten Arbeitsbedingungen, unter denen seine Gesellen gestanden hätten. Mus allein hätte ihren Hunger nicht stillen können und der – in der Fastenzeit erlaubte – Fisch wäre zu teuer gewesen (vgl. <http://www.hans-jurt.ch/blog/?m=200805> [28.02.2021]).

### *„Willst du gerne fasten, dann tue es!“*

Zwingli machte den Anlass zwei Wochen später in einer Predigt zum Thema: *Von Erkiesen und Freiheit der Speisen*. Die Fastengebote müssten nicht befolgt werden, weil sie nur kirchliche und menschliche Satzungen seien. Nur göttlichen Geboten, wie sie in der Bibel zu finden seien, müssten Christ:innen Folge leisten. Es sollte nicht ihr Gewissen beschweren, wenn sie gegen kirchliche Gebote verstoßen würden. Gleichzeitig seien Christ:innen aber frei, diese Freiheit, die sie hätten, nicht exzessiv zu nutzen. Sie könnten mit ihr verantwortlich umgehen.

*„Kurz und einfach gesagt: Willst du gerne fasten, dann tue es! Willst du dabei auf Fleisch verzichten, dann iss auch kein Fleisch! Lass mir aber dabei dem Christen die freie Wahl! [...] Wenn aber dein Nächster dar-*



*an Anstoß nimmt, wenn du von deiner Freiheit Gebrauch machst, dann sollst du ihn nicht grundlos in Schwierigkeiten oder Versuchung bringen.“ (Zwingli 1995 [1522], 39.62)*

Damit kommt ein Gedanke ins Spiel, der im Zusammenhang mit Speisen und gemeinschaftlichem Essen wichtig ist, und den der Apostel Paulus in seinen Briefen (Röm 14; 1. Kor 8, 4–13) entfaltet hat: Auch wenn ein Christ bzw. eine Christin frei ist, dass er oder sie alles essen darf, selbst – zur Zeit des Paulus – vom Fleisch, das vom Opfer an fremde Götter übrig geblieben und am Markt verkauft worden war (Götzenopferfleisch), kann er mit Rücksicht auf andere auf diese Freiheit verzichten, um den anderen nicht zu verunsichern oder Anstoß zu bereiten. Auch das könnte eine Anregung für das Verhalten am interreligiösen Buffet sein.

### *Nicht ans Kirchenjahr gebunden: die „Klostertsuppe“*

Eine Speise, die bei der Verkostung von religiös konnotierten Speisen nicht fehlen sollte, ist die „Klostertsuppe“, auch wenn sie heute wohl nicht mehr unter dieser Bezeichnung ausgeteilt wird. Sie ist – anders als die bereits genannten Speisen – an keinen Festkalender gebunden, weil sie immer gefragt und immer notwendig war und ist. Sie geht auf die Armenfürsorge der Klöster im Mittelalter zurück, die sich um Kranke, Menschen mit Behinderung und um Arme kümmerten und dafür Hospitäler und auch Suppenküchen führten. Die Armenspeisung galt im (katholischen) Mittelalter als eines der sieben Werke der Barmherzigkeit und vor Gott als verdienstliches Werk.

## Die Armenspeisung als verdienstliches Werk

Die Tradition der „Klostertsuppe“ führen heute kirchliche Organisationen wie die Caritas weiter, die mit zwei Bussen und mit Hilfe vieler ehrenamtlicher Mitarbeiter:innen (darunter auch Schüler:innen) in Wien Suppe zu bedürftigen und obdachlosen Menschen bringen. Am längsten ist der Orden der Elisabethinen in Wien in diesem Bereich tätig (seit 1709). Nach der Heiligen Elisabeth von Thüringen heißt die Ausspeisung, die fast täglich 50–100 Personen nicht nur Suppe, sondern ein ganzes Menü bietet, „Elisabethbrot“ (vgl. <https://www.die-elisabethinen.at/aktuelles/news-detail/das-elisabethbrot> [28.02.2021]). Die „Klostertsuppe“ schmeckt nach Armut und christlicher Nächstenliebe. Ihre gemeinsame Zubereitung oder auch das Miterleben einer Ausspeisung vor Ort kann sie uns nahebringen.



## 2 Speisen im Alevitentum

### *(Gem)einsam Essen*

Denkt man an religiöse Feste, so kommen einem in erster Linie Bilder eines festlich gedeckten Tisches in den Sinn, an dem die gesamte Familie gemeinsam teilnimmt. Vielleicht sagt eine oder einer der Anwesenden ein Tischgebet, und im Anschluss wird gemeinsam gespeist und getrunken. Eine positive Energie, verbunden mit einer heiteren Stimmung innerhalb der Gäste, durchströmt den ganzen Raum. Die Sprache, die verwendet wird, klingt freundlich und alle fühlen sich am Tisch wohl und gut versorgt. Wieso ist das so?

### Die Mahlzeit als einheitsstiftendes soziologisches Konstrukt

Der Soziologe Georg Simmel beschreibt den Wunsch nach Essen als das „Gemeinsamste aller Menschen“ (Simmel 1984 [1957], 243), als ein urzuständliches Element des Menschseins. Er beschreibt die Nahrungsaufnahme als einen egoistischen Akt, der im Grunde Menschen voneinander eher trennt als verbindet, da man dem anderen das Essen wegisst. Simmel weist aber auch auf die Tatsache hin, dass die Nahrungsaufnahme zwischen dem Wunsch der Lebenserhaltung und der zwischenmenschlichen Beziehung zu orten ist, wobei hier die Mahlzeit selbst zwischen den beiden Ebenen steht. Sie ist nach Simmel ein soziologisches Konstrukt, welches einheitsstiftend sein kann, indem die vorher erwähnten egoistischen Elemente für das Wohl der Gemeinschaft zurückgedrängt werden. Daher nennt Simmel die Mahlzeit als die Brücke, die die Natur mit der Kultur vereinigt. Dies hat die Folge, dass die teilnehmenden Gäste gemeinsam eine soziale Einheit bilden, und aus einer primitiven und individuellen Notwendigkeit entwickelt sich ein öffentliches Ereignis (vgl. Simmel 1984 [1957]).

### *Helal Essen*

Aus der alevitischen Perspektive betrachtet, bildet die Mahlzeit ebenso eine Brücke zwischen dem Individuum und der Gemeinschaft wie zwischen dem Ich und dem Wir und zwischen Gott und dem Menschen. Denn nach alevitischem Glaubensverständnis ist „der Mensch nicht nur gegenüber Gott verantwortlich, sondern auch der Gemeinschaft, mit der er zusammenlebt“ (Güzelmansur 2012, 175). Hier steht jedoch nicht nur das gemein-



same Essen im Vordergrund, sondern vielmehr das Teilen untereinander und dies unter der Prämisse der Gleichheit, Gerechtigkeit und der Reinheit des Essens. Der letzte Punkt bezieht sich auf die sogenannte *Helal*-Speise. Im Alevitentum ist hierbei nicht die Art der Schächtung mit dem Wort „Helal“ verbunden. Es geht vielmehr darum, ob die Zutaten dieser Speise ehrlich erworben wurden oder nicht. Janina Karolewski erklärt dies in ihrer Arbeit mit der Legende des großen alevitischen Mystikers und Dichters Pir Sultan Abdal.<sup>2</sup>

*„Als Hızır Paşa, der Gouverneur von Sivas, den Dichter Pir Sultan zum Essen einlädt, lehnt dieser die Speisen ab. Hızır Paşa erkundigt sich erstaunt nach dem Grund. Pir Sultan sagt, die Speisen seien ‚unrein‘, die Tafel errichtet auf den Ungerechtigkeiten des Paşa. Woher er dies wissen wolle, fragt Hızır Paşa nun. Pir Sultan erwidert, dies wüssten gar seine beiden Hunde. Der erzürnte Hızır Paşa fordert Pir Sultan auf, seine Hunde herbeizuholen und lässt ihnen zwei Speisen vorsetzen. Eine aus denselben Zutaten, wie die für Pir Sultan, die andere aus ‚reinen‘ Zutaten. Die Hunde kommen, riechen an den Speisen und fressen die ‚reine‘. (Nacherzählt von Ahmet Doğanbaş, 2011)“ (Karolewski 2012, 236)*

### Drei Signacula, um die Harmonie innerhalb der Gemeinschaft zu sichern

<sup>2</sup> Pir Sultan Abdal lebte im 15. Jahrhundert und gehört zu den bedeutendsten Dichtern des Alevitentums. Der in der Legende erwähnte Hızır Paşa war einst sein Jünger. Als dieser jedoch nach Istanbul zog und dort am Hofe des Sultans diente, wurde er mit der Zeit zum Paşa ernannt. Hızır Paşa regierte als Tyrann und war für seine Ungerechtigkeiten bekannt. Er war auch derjenige, der Pir Sultan Abdal wegen seiner Unbeugsamkeit und seines Widerstands erhängt hat (vgl. Schimmel 2014, 182–183).

<sup>3</sup> Mit dem Meister werden religiöse Wegweiser, wie ein Dede oder ein Pir, bezeichnet, welche direkte Nachkommen des Propheten Muhammed und Bewohner seines Hauses („Ehl-i Beyt“, wörtlich: die Leute des Hauses des Propheten) sein müssen (vgl. Langer 2008, 70).

Alevit:innen vergleichen seit jeher unrecht Gewonnenes mit der Tafel des Hızır Paşa und beziehen sich so auch indirekt auf die drei Signacula, welche die Hauptregeln des Alevitentums darstellen, um die Harmonie innerhalb der Gemeinschaft zu sichern:

*„In unserem Weg muss die Person (‚kisi‘) seine [sic] Hände, seine [sic] Zunge und seine [sic] Lende beherrschen. Diese drei Siegel (‚mühür‘) bewahren die Person vor Bösem. Wenn ein Frommer (‚sofu‘) diese [drei Triebe] nicht zügeln kann (‚gem vuramazsa‘), kann er kein Frommer (‚sofu‘) werden. Weder kann die Gemeinschaft mit ihm noch er mit der Gemeinschaft einverstanden sein (‚razı olmak‘).“ (Bozkurt 2006, 156–157)*

Diese drei Signacula gelten natürlich für alle Angehörigen des alevitischen Glaubens. Hier sind weder das Geschlecht noch die religiöse Position, ob Adept oder Meister<sup>3</sup>, relevant. Dasselbe Gebot des reinen Essens wird auch in der Lehre der „4 Tore und 40 Stufen“ (Güzelmansur 2012, 61) erklärt. Dieses Wertesystem und die ethisch-moralische Maxime, Hände, Lende und



Zunge zu beherrschen, stammen vom obersten Pir der Alevit:innen, Hünkar Hacı Bektaş Veli. In seinem wichtigsten Werk, dem *Makalat*, erklärt Hünkar Hacı Bektaş Veli den mystischen Weg, den der Adept gehen muss, um zu Gott (*Hakk*) zu gelangen. Güzelmansur vergleicht diesen mystischen Weg mit einem Treppenhaus. Nach jedem Tor muss man zehn Stufen hinaufsteigen, um das nächste Tor zu erreichen (vgl. Güzelmansur 2012, 61–62).

### „Erlaubtes essen und Erlaubtes anziehen“

Özgür Savasci verbildlicht hingegen das Wertesystem mit dem Erziehungssystem und vergleicht das erste Tor mit der Grundschule, da hier das Grundwissen und die Glaubenspraxis zum Alevitischen Glauben gelehrt werden (vgl. Savasci 2004, 24). Darin kommt unter anderem die Stufe „Erlaubtes essen und Erlaubtes anziehen“ (Bozkurt 2009, 172) vor. Das heißt, dass die Reinheit des Essens von Anfang an in die religiöse Erziehung eingebunden wird, und dies betont erneut dessen Wichtigkeit. Es gehört auch zur alevitischen Tradition, die Mahlzeit mit dem Spruch „*Helal hoş olsun*“ zu beginnen. Dies bedeutet sinngemäß, dass das Essen, welches nur aus Zutaten besteht, die mit ehrlich verdientem Geld gekauft und mit dem Einverständnis des Koches/der Köchin zubereitet wurde, nun gegessen werden darf (vgl. <https://www.uludivan.de/Aleviler%2C-neden-Afiyet-olsun-de-mezler-f-.htm> [20.02.2021]).

### *Transformation in der Diaspora*

Neben der Reinheit des Essens gehört zu den wichtigsten Geboten des Alevitentums die gerechte Teilung von Lebensmitteln innerhalb der Gemeinschaft. Dies wird insbesondere an Festtagen und in Cem-Zeremonien ersichtlich. Laut Robert Langer gehört zu den Kollektiv-Ritualen der Alevit:innen das „Opfern“ von Lebensmitteln vor der Ritualdurchführung, ihre Aufteilung und ‚Segnung‘ während des Rituals, ihre Verteilung in gleichen, ‚gerechten‘ Portionen sowie das gemeinsame Mahl nach dem Ritual“ (Langer 2008, 74). Hierher gehört zum Beispiel die Opferung eines Tieres (*kurban kesmek*), die Zubereitung des Opferfleisches in einem Kessel (*kazan*) und die anschließende Segnung mit einem Gebet (*dua*) durch einen Geistlichen (*dede*). Danach wird das Opfermahl in kleinen Stücken (*lokma*) unter der Gemeinschaft aufgeteilt (vgl. Langer 2008, 74). Durch die Urbanisierung, die Migration nach Europa und den erlangten Wohlstand alevitischer Familien durchläuft dieser religiöse Ritus eine Transforma-



tion. Alevit:innen spenden vermehrt den Cem-Häusern das Geld, statt ein Opfertier zu kaufen. Im Cem-Haus wird dann in einem großen Kessel in Vertretung für die Gemeinschaft eine bestimmte Anzahl an Opfertieren gekocht und unter den Gästen, die an diesem Tag das Cem-Haus besuchen und welche nicht zwingend Alevit:innen sein müssen, verteilt. Historisch betrachtet waren Cem-Häuser schon immer ein Ort, wo eine Armenküche betrieben wurde, um bedürftigen Menschen, welcher Glaubensrichtung auch immer, helfen zu können. Es ist auch wichtig zu erwähnen, dass die Verteilung der gesegneten Opfertagen, die hier im Text erwähnt werden, wegen einer Verteilung und Verköstigung an Nicht-Alevit:innen weder ihre Segnung verlieren noch entheiligt werden.

### *Meins wird Deins*

Die alevitische Gebetszeremonie findet im Cem-Haus<sup>4</sup> statt, wo sich Alevit:innen traditionell donnerstagnachts (*cuma akşamı*) zum Gebet versammeln. Der Ablauf findet strukturiert und auf zwölf Dienste aufgeteilt statt (vgl. Aksünger-Kizil/Kahraman 2018, 124). Als „Lokmacı“ wird der/die Diensthabende bezeichnet, welche/r sich um die mitgebrachten Gaben kümmert. So wie bei den anderen Diensten ist das Geschlecht der diensthabenden Person sekundär. Denn im Cem lautet die oberste Prämisse Gleichheit und Reinheit. Die mitgebrachten Gaben, diese sind meist selbstgebackenes Brot oder Obst, werden am Eingang vom/von der Lokmacı eingesammelt. Das Brot wird mit Mehl, Butter und Salz gebacken und darf traditionell keine dekorative Form bekommen (Abb. 1).

<sup>4</sup> Der Ort ist hierbei sekundär. Als Folge des Schweigegebots versammelte man sich früher im Haus eines Dorfbewohners/einer Dorfbewohnerin und säuberte für diese Zeremonie vorab das Haus.



Abb. 1: Das Lokma

Foto: Dilek Bozkaya



Bevor die Cem-Zeremonie „versiegelt“<sup>5</sup> wird, ruft der Dede nach dem/der Lokmacı, welche/r den Gebetsraum mit einem großen Tablett betritt. Auf diesem Tablett ist von allen Opfergaben ein Stück dabei, damit der Dede gleichermaßen alle mitgebrachten Opfergaben mit seinem Gebet segnen kann (vgl. Aksünger-Kizil/Kahraman 2018, 129–130). Der/die Lokmacı verlässt daraufhin den Gebetsraum und verrichtet seinen/ihren Dienst außerhalb der Zeremonie. Während der Gebetszeremonie teilt die diensthabende Person händisch das Brot auf, vermischt dieses mit den anderen Gaben und verpackt sie in gleich große Portionen. Dahinter steckt die Verbergung des Sozialstatus. Denn nicht die Menge ist hier relevant, sondern der Wille, etwas zu teilen. Gegen Ende der Zeremonie verteilt der/die Diensthabende die vorbereiteten Portionen an die Anwesenden und stellt sich vor den Geistlichen in die Mitte des Gebetsraumes (*meydan*). Dort fragt er/sie drei Mal die Anwesenden, ob sie mit ihrem Lokma-Anteil einverstanden, d. h. im Einvernehmen (*rızalık*) sind. Im Anschluss spricht der Dede das Tischgebet (*sofra duası*), was zeitgleich die Erlaubnis ist, nun das Opfermahl gemeinsam zu essen.

### Nicht die Menge ist relevant, sondern der Wille, etwas zu teilen.

<sup>5</sup> Am Anfang der Zeremonie fragt der Dede die Teilnehmer:innen drei Mal, ob sie miteinander und mit dem Dede im Einvernehmen (*rızalık*) sind. Dies ist die Hauptprämisse, um mit der Cem-Zeremonie beginnen zu dürfen. Danach wird der Raum mit einem Gebet versiegelt. Ab diesem Zeitpunkt darf niemand den Raum verlassen oder noch betreten. Damit will man verhindern, dass mit dem Eintreten einer neuen Person das gegenseitige Einvernehmen erneut abgefragt werden muss.

<sup>6</sup> Die *Ocak* (wörtlich: Herd, Feuerstelle) sind die religiösen und sozialen Wegbegleiter ihrer *Talips* (Schüler). „Die *Ocak*-*Talip*-Beziehung wird wie eine geistige ‚Eltern-Kind-Beziehung‘ verstanden“ (Aksünger-Kizil/Kahraman 2018, 75).



Zu diesem Punkt erzählt Nurten Kalayci, Fachinspektorin für Niederösterreich, Oberösterreich und Burgenland der alevitischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, dass die Praxis des Opfermahls auch im alevitischen Religionsunterricht eingeführt wurde:

*„Schüler:innen, oder die Lehrpersonen selbst, nehmen ein Lokma mit, welches nach dem Lokmagebet geteilt und im Unterricht verspeist wird. Da der alevitische Religionsunterricht meistens am Nachmittag stattfindet, freuen sich die Schüler:innen besonders auf die kleine Stärkung.“* (Kalayci, persönliche Kommunikation, 4. Jänner 2021)

### Süße Speisen – ein Symbol der Dankbarkeit und der Trauer zugleich?

Alevit:innen fasten zur Trauerfastenzeit Muharrem zwölf Tage lang und beenden am 13. Tag ihre Fastenzeit mit einer süßen Suppe, der *Aşure*, welche aus genau zwölf Zutaten zubereitet wird. Die Zahl Zwölf symbolisiert hierbei die zwölf Imame, aus deren Nachkommen die *Ocak*-Familien<sup>6</sup> entstanden sind. Alevit:innen bringen an diesem Tag für das Überleben von



Imam Zeynel Abidin, dem Urenkel des Propheten Muhammed, ihren Dank zum Ausdruck (vgl. Aksünger-Kizil/Kahraman 2018, 117). Mögliche zwölf Zutaten für eine Aşure können sein: Wasser, Zucker, Salz, Weizen, Datteln, Haselnüsse, Walnüsse, Pinienkerne, Rosinen, Feigen, Mandeln und Aprikosen. Die fertige Suppe wird dann im Anschluss unter Bekannten, Verwandten und Nachbarn verteilt. Auch im Cem-Haus wird eine Aşure gekocht und von einem Dede gesegnet. Der Terminus, welcher von Alevit:innen üblicherweise bei der Annahme einer gesegneten Speise gesagt wird, heißt „Allah kabul etsin“ (wörtlich: Möge Gott dies annehmen).

## Interreligiöse Begegnungszone mit einer süßen Konnotation

In der Diaspora entsteht parallel zu der Sichtbarwerdung des Alevitentums eine neue Tradition. Immer häufiger nehmen Alevit:innen den Aşure-Tag als Anlass dafür, um eine gemeinsame Speisung für interessierte Mitbürger:innen zu veranstalten. Dadurch möchten sie den interreligiösen Dialog fördern und zugleich eine interreligiöse Begegnungszone mit einer süßen Konnotation verbinden. An einer Volksschule in Imst hatte im Jahre 2017 die alevitische Religionslehrerin Funda Dogan eine kulinarische und zugleich dialogfördernde Idee:

*„Ich versuche immer wieder, den alevitischen Religionsunterricht so praxisnah wie möglich zu gestalten. Da fiel mir ein, dass ich zu Muharrem meine selbstgekochte Aşure mit meinen Schüler:innen teilen könnte. Zeitgleich wurde ich von einer Kollegin über unsere Fastenzeit befragt und merkte, wie abstrakt so eine süße Suppe für viele klingen konnte. So entstand die Idee, die Suppe auch in der Schule Schüler:innen und Kolleg:innen anzubieten. Die Direktorin begrüßte meine Idee und wir stellten in der bewegten Pause einen Stand auf, wo auch Bilder und Begriffe aufgehängt wurden. Auch ein Dede aus meiner Gemeinde war an diesem Tag anwesend. In der Schule nannten wir die Aşure auch Dankessuppe und diese wurde mit großem Interesse angenommen.“ (Dogan, persönliche Kommunikation, 19. Jänner 2021)*

Die patrilineare Abstammung vom Propheten Muhammed und anderen alevitischen Heiligkeiten ist eine unbedingte Prämisse, was die Auswahl der religiösen Oberhäupter betrifft. Denn sie sind die Bewahrer der verborgenen Lehre (vgl. Aksünger-Kizil/Kahraman 2018, 75–76).

Eine andere süße Speise, die im Alevitentum mit Trauer verbunden wird, ist das *Helva*. Da in den ersten drei Tagen der Trauerzeit im Hause eines verstorbenen Menschen nicht gekocht wird, bereiten Verwandte und Nachbarn das Helva zu und bringen es mit. Dafür rösten sie Grieß oder Mehl in Butter goldbraun an, nehmen es vom Herd und verrühren es mit Zuckerwasser zu einem Brei. Das mitgebrachte Helva wird den trauernden Gästen



und Bewohnern des Hauses angeboten. Manchmal wird das Helva in ein türkisches Fladenbrot (*yufka*) eingewickelt und so verteilt.

Am dritten Tag versammelt sich die Gemeinde, und die Familie des/der Verstorbenen richtet „ein spezielles Essen namens Can<sup>7</sup> Ekmeği (Can Brot)/ Can Yemeği (Can Essen)/Hayır Yemeği (Wohltat-Essen für die Seele) aus“ (Aksünger-Kizil/Kahraman 2018, 111). Und am 40. Tag, an dem man sich am Grabe des/der Verstorbenen versammelt, wird die Seele der zu Gott gegangenen Person (*hakka yürüyen*) mit einer religiösen Zeremonie (*dardan indirme*, wörtlich: vom Galgen nehmen) von all ihren irdischen Schulden freigesprochen.<sup>8</sup> Im Anschluss daran wird erneut Essen angeboten, Lokma und Helva verteilt (vgl. Uyanik/Kala 2013, 72).

### 3 Interreligiöses Lernen anhand von Speisen: Versuch einer religionsdidaktischen Verortung

Die Beispiele aus Christentum und Alevitentum zeigen, dass Essen und Trinken in der religiösen Praxis der beiden Religionen eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen. Das macht sie für interreligiöses Lernen geeignet. Dieses kann im Anschluss an Clauß Peter Sajak als ein im Religionsunterricht initiiertes Lernprozess verstanden werden,

„in dem die bewusste Wahrnehmung, die angemessene Begegnung und die differenzierte Auseinandersetzung mit Zeuginnen, Zeugen und Zeugnissen fremder Religionen eingeübt und entwickelt werden soll“ (Sajak 2005, 264; Hervorhebung im Orig.).

Ziel des interreligiösen Lernens ist demnach, „die Lernenden [...] zur Konvivenz in Respekt und Achtung für den und das Andere hinzuführen“ (Sajak 2018, 88). Um dieses Ziel zu erreichen, müssen die Lernenden Kompetenzen erwerben. Was interreligiöse Kompetenz im Einzelnen ausmacht, ist in der Religionspädagogik breit diskutiert worden. Dabei erscheint vor allem die Definition von Friedrich Schweitzer als praktikabel. Für ihn ergeben sich in diesem Zusammenhang drei Grundbegriffe:

- Wissen in Bezug auf verschiedene Religionen (einschließlich der eigenen Religion),
- Perspektivenübernahme und
- Handlungsfähigkeit in Kontexten, in denen verschiedene Religionen eine Rolle spielen (vgl. Schweitzer 2014, 154).

<sup>7</sup> „Can“ bedeutet in diesem Kontext „die reine Seele“. Der Begriff bezeichnet Folgendes: Während den unterschiedlichen religiösen Zeremonien verschwinden die weltlichen Erkennungszeichen wie Geschlecht, sozialer Status, Alter etc., und übrig bleiben die Seelen, die neutral betrachtet die Einheit mit Gott darstellen sollen.

<sup>8</sup> Um die vollkommene Seelenruhe zu ermöglichen, begleicht der Wegbruder/die Wegschwester (*musahip*) der/des Verstorbenen etwaige Schulden (*kul hakkı*), welche nicht unbedingt finanzieller Natur sein müssen (vgl. Uyanik/Kala 2013, 73–74).



Diese drei Grundbegriffe ließen sich durch weitere Begriffe wie Wahrnehmen, Verstehen, Urteilen, Kommunizieren und Partizipieren ausdifferenzieren. Da Einstellungen wie Toleranz, Offenheit, Respekt den jeweiligen Umgang mit Wissen, die Bereitschaft zur Perspektivenübernahme und zum Handeln entscheidend prägen würden, könnten auch sie als Komponenten interreligiöser Kompetenz aufgefasst werden (vgl. Schweitzer 2014, 155) und seien durch Lernprozesse zu fördern.

### Lernen durch Verkosten von Speisen als „Begegnung mit Zeugnissen anderer Religionen“

Mit Blick auf verschiedene Methoden interreligiösen Lernens kommt das Lernen durch Verkosten von Speisen dem interreligiösen Lernen „durch die Begegnung mit Zeugnissen anderer Religionen“ (Sajak 2018, 109) am nächsten.

Die von britischen Religionspädagog:innen entwickelte Methode ist in der deutschsprachigen Religionspädagogik rezipiert und weiterentwickelt worden (vgl. Meyer 1999; Sajak 2005). Sie besteht darin, dass eine fremde Religion durch etwas, das von dieser Religion „Zeugnis“ gibt, den Lernenden vorgestellt wird. Dies kann nicht nur ein (Kult-)Gegenstand, sondern z. B. auch ein Text, ein Klang, ein Ritual, eine religiöse Aussage sein (vgl. Meyer 2019, 216).<sup>9</sup> Wichtig ist, dass es für die jeweilige Religion exemplarisch ist und nach dem Verständnis ihrer Angehörigen auf Transzendenz verweist (vgl. Sajak 2018, 62).

Die genannten Kriterien können für die Auswahl der Speisen, die präsentiert werden, hilfreich sein: Sind sie für die fremde Religion exemplarisch? Verweisen sie auf das Heilige? Für die oben dargestellte Asure-Suppe mag das gelten, für den Christstollen wohl kaum. Im Rahmen des Christentums würde der Verweis auf das Transzendente in den Hostien der Abendmahls- bzw. Eucharistiefeier am deutlichsten werden. Aber wie können sie auf das Heilige verweisen, wenn sie nicht in ihrem Gebrauchszusammenhang erlebbar werden?

Das Grundproblem liegt daher für Meyer darin, dass in der Schule das Herzstück religiöser Traditionen wie die „Verehrung eines Transzendenten“ oder die „Erfahrung der Hingabe im Gebet“ den Lernenden nicht unmittelbar erfahrbar ist und nur indirekt, in „gebrochener“ Form vermittelt werden kann (vgl. Meyer 2019, 214–216). Das Verkosten von Hostien würde für das Verstehen von Sinn und Bedeutung des Abendmahls wenig bringen. Nichtchristliche Schüler:innen müssten schon eine gottesdienstliche Feier

<sup>9</sup> Meyer 1999, 264 u. ö., spricht von „Zeug-nis“, um deutlich zu machen, dass dieses nicht nur von einem Glauben zeugt, sondern für die Glaubenden auch Werk-zeug für den Umgang mit dem Transzendenten ist (vgl. Meyer 2019, 216f.), d. h. in einem Kontext von religiöser Erfahrung und religiösem Gebrauch steht.



miterleben, um ein Verständnis für die Bedeutsamkeit dieses Vollzugs für Christ:innen zu entwickeln bzw. sich an seiner Fremdheit abzuarbeiten.

### Interreligiöses Lernen anhand von Speisen hat auch seine Grenzen.

Gegen eine Praxis der Verkostung von Hostien bestehen allerdings auch noch andere gewichtige Einwände. Es wäre befremdlich, dies zum Zwecke von interreligiösem Lernen im Religionsunterricht zu tun. Auch wenn das evangelische Christentum keine Konsekration kennt und Hostien außerhalb des gottesdienstlichen Gebrauchs nur Oblaten aus Weizenmehl und Wasser sind, würde das Verkosten dennoch als „Profanisierung“ eines Elements des Abendmahls empfunden werden. Systematisch-theologisch spräche zwar nichts dagegen, Oblate bliebe Oblate, praktisch-theologisch aber sehr wohl. Da gerade die Hostie ausschließlich für den gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt ist, gewinnt sie auch über diese Verwendung hinaus eine andere Bedeutung, die zu bedenken ist. Sie ist sozusagen mit dieser Bedeutung „aufgeladen“, sie wird nach lutherischem Verständnis im Rahmen der Abendmahlsfeier zum Ort der Realpräsenz Christi (vgl. Härle 2018, 563–566). Interreligiöses Lernen anhand von Speisen hat seine Grenzen: Gerade das, was die allerbeste „Speise“ im Christentum ist, lässt sich nicht verkosten.

#### 4 Interreligiöses Lernen anhand von Speisen: Möglichkeiten der Gestaltung

Mit Blick auf die Beispiele aus der christlichen und alevitischen Tradition sind mehrere Formen denkbar, wie interreligiöses Lernen anhand von Speisen – aus diesen oder anderen Religionen – gestaltet werden kann. Ausgangspunkt der folgenden Vorschläge ist ein konfessioneller Religionsunterricht, der sich in einzelnen Phasen oder Projekten auf die Kooperation mit andersreligiösen Religionsunterrichtsgruppen bzw. auch dem Ethikunterricht einlässt, ohne dabei seine konfessionelle Ausrichtung aufzugeben. Die Vorschläge sind für den schulischen Unterricht konzipiert, eignen sich aber mit entsprechenden Adaptionen auch für die Ausbildung und Fortbildung an Hochschulen und Universitäten. Sie beinhalten alle auch Aspekte eines interreligiösen Begegnungslernens, in dem einander Lernende aus verschiedenenreligiösen Religionsunterrichtsgruppen begegnen und sich über



ihre Bezugsreligion austauschen (vgl. Boehme 2019; Garcia Sobreira-Majer 2019a, 307–325).

Die Präsentation der Speisen durch Angehörige der jeweiligen Religion ist sicherlich die angemessenste Form. Wo dies nicht möglich sein sollte, muss durch Medien (z. B. Texte oder Filme mit personalisierten Aussagen) die Bedeutung der Speisen in ihrem religiösen Kontext vermittelt werden.

### *Erste Möglichkeit: Einladung zum Fest*

Eine Religionsunterrichtsgruppe lädt andersreligiöse Schüler:innen anlässlich eines religiösen Festes zu einer Feier ein, die unter anderem auch „kulinarisch“ gestaltet ist: zu einer Weihnachtsfeier mit Weihnachtsgebäck; zu einer Aşure-Suppe nach der Trauerfastenzeit Muharrem; zu einer Iftar-Feier im Monat Ramadan, um nur einige Beispiele zu nennen. Denn Speisen in religiösen Zusammenhängen haben ihre Zeit. Wer eine andere Religion durch ihre Speisen präsentieren will, sollte sich am Festtagsjahreskreis dieser Religion orientieren, sonst wirkt es etwas künstlich.

Wichtig erscheint dabei der festliche Rahmen einer Feier mit Texten, Liedern und Erklärungen für die Gäste, in dem die Speisen ihren stimmigen Ort finden. Solche Feiern könnten einem Schuljahr einen eigenen interreligiösen Rhythmus geben. Zu beachten ist dabei allerdings, dass sich die Gäste nicht in irgendeiner Weise vereinnahmt fühlen.

### *Zweite Möglichkeit: Interreligiöser Begegnungstag mit Stationenbetrieb und Verkostung*

Anders ist es, wenn an einem interreligiösen Begegnungstag Schüler:innen einander an Stationen ihre Feste vorstellen, zum Beispiel Ostern, Ramadanfest, Reformationsfest usw. (vgl. Boehme 2019; Garcia Sobreira-Majer 2019b).<sup>10</sup> Auch dabei kann die Darstellung mit einer Verkostung der passenden Speisen verbunden sein.

Bei diesem Modell steht nicht der Feiercharakter im Vordergrund, sondern das Kennenlernen der einzelnen religiösen Feste, die die verschiedenreligiösen Schüler:innen einander vorstellen. Die Verkostung von weihnachtlichen Zimtsternen, von Ostereiern oder anderem hat allerdings den Nachteil, dass sie vermutlich nicht der Kirchenjahreszeit entsprechen und der unmittelbare Feierzusammenhang weniger deutlich wird als im ersten Modell.

<sup>10</sup> Mit Stationen zu diesen und anderen Festen fand 2019 ein interreligiöser Begegnungstag mit 5. Klassen eines Gymnasiums in Wien statt, wobei der Aspekt des Verkostens allerdings keine zentrale Rolle spielte. Beteiligt waren der katholische, der evangelische, der orthodoxe, der muslimische und der alevitische Religionsunterricht sowie das Fach Ethik. Der Begegnungstag wird derzeit an der KPH Wien/Krems im Projekt „Interreligiöses Begegnungslernen an Schulen – eine Evaluationsforschung“ untersucht, vgl. <https://www.kphvie.ac.at/forschen-entwickeln/spezialforschungsreich-interreligiositaet/projekte.html> [31.05.2021].



### *Dritte Möglichkeit: Gemeinsames Kochen von religiösen Festtagsspeisen*

Hier werden die Speisen nicht schon fertig mitgebracht, sondern in einer (Schul-)Küche gemeinsam nach Rezept zubereitet. Die Teilnehmer:innen kochen oder backen nach kundiger Anleitung Speisen, die nicht aus ihrer eigenen religiösen Tradition stammen. Hier geschieht das Eintreten in die andere Religion durch aktives Tun und Ausprobieren. Den Abschluss bildet das Essen an der gemeinsamen Tafel, an der Speisen mit ihren religiösen Aspekten von den jeweiligen Expert:innen erklärt und – wenn bei der Zubereitung alles funktioniert hat – auch genossen werden.

### *Vierte Möglichkeit: Interreligiöses Buffet für alle*

Eine andere Herangehensweise ist das interreligiöse Buffet für alle, wie es gerne zum Abschluss von interreligiösen Projekten veranstaltet wird. Hier besteht die Herausforderung darin, das Angebot so zu gestalten, dass alle alles essen können, ohne die Sorge haben zu müssen, dies würde gegen die Speisegebote der eigenen Religion verstoßen. Dabei könnten auch Info-Kärtchen mit Angabe der Zutaten sowie des religiösen Hintergrunds helfen. Man lernt dadurch nicht nur religiöse Festtags- oder Fastentraditionen kennen, sondern auch die Speisegebote der einzelnen Religionen, die in der Planung und Vorbereitung zu berücksichtigen sind.

Bei allen Vorschlägen stellt sich die Frage, ob und wie man auch Religionen einbeziehen kann, die an der Schule nicht vertreten sind. Da es kaum jüdische Schüler:innen an öffentlichen Schulen in Österreich gibt, ist das mit dem Judentum fast immer der Fall. Damit nicht die reiche jüdische Tradition an Speisen aus dem Judentum ausfällt, könnte man externe Expert:innen ins Klassenzimmer oder in die Schulküche einladen, damit z. B. auch gefilte Fisch auf den Tisch kommen.

## **5 Was bedacht werden sollte:**

### **Grundsätzliche Überlegungen zum Abschluss**

Speisen aus religiösen Traditionen gewinnen ihre Bedeutung innerhalb ihres religiösen Verwendungszusammenhangs (Ritual). Innerhalb dessen haben sie ihre spezifische Funktion und bieten – häufig in Folge ihrer Fremdheit – starke Anreize für interreligiöses Lernen. Dieses sollte sich



daher nicht nur auf die Erfahrung mit einzelnen Elementen (Verkostung von Speisen etc.) beschränken, sondern das Miterleben religiöser Rituale bzw. Feiern mit diesen Elementen ermöglichen und fördern. Das gilt im höchsten Grad für Brot und Wein in der Abendmahlsfeier, aber etwa auch für die Verteilung von gesegnetem Lokma. Das Miterleben eines Abendmahlsgottesdienstes (einer Messe, einer Göttlichen Liturgie) oder die Teilnahme an einer Cem-Zeremonie kann erst die tiefere Bedeutung von Brot (und Wein) in der jeweiligen Religion sichtbar und verständlich machen. Interreligiöses Lernen anhand von Speisen aus religiösen Traditionen hat dort seine Grenze, wo ein solcher Gebrauch – nach Empfinden der Angehörigen der jeweiligen Religion – die Speisen „entweihen“ würde. Gerade weil sie den Gläubigen kostbar sind, lassen sie sich nicht einfach an Außenstehende verkosten. Diese Form des interreligiösen Lernens setzt Respekt vor der religiösen Tradition und Religiosität der anderen voraus. Dabei ist zu bedenken, dass die Konzepte von Profanisierung und Sakralität in den Religionen und Konfessionen unterschiedlich sind.

### Essen verbindet und Essen trennt.

Interreligiöses Lernen anhand von Speisen aus religiösen Traditionen macht auch bewusst, was mit Rücksicht auf religiöse Speisegebote nicht gekostet oder verkostet werden kann. Nicht alle dürfen alles essen, z. B. Schweinefleisch (Judentum, Islam) oder Milchiges und Fleischiges zusammen (Judentum). Auch diese „Leerstellen“ können Anlässe für interreligiöses Lernen sein, wenn sie entsprechend didaktisch genutzt werden. Ein interreligiöses Buffet für alle setzt eine reflektierte Vorbereitung und Gestaltung voraus. Es verlangt zweierlei: eine geschickte Präsentation der Speisen, die aus religiösen Traditionen kommen und diese nahebringen können, und eine religionssensible Berücksichtigung der jeweiligen Speisegebote.

Bei interreligiösem Lernen anhand von Speisen aus religiösen Traditionen sollte eines im Bewusstsein bleiben: Essen verbindet und Essen trennt bzw. hat zu allen Zeiten auch getrennt: zwischen Arm und Reich, zwischen Rein und Unrein, zwischen Religionen und Kulturen. Die religiösen Speisegebote dienten auch zur Unterscheidung zwischen Wir und den Anderen, und nicht alle können und konnten sich dasselbe leisten. Das Besondere am Modell des interreligiösen Buffets ist, dass es das Trennende unterläuft und durch gegenseitiges Verstehenlernen, Rücksichtnehmen und gemeinsames Essen Verbundenheit ermöglicht und gleichzeitig darstellt.



## Literatur

Aksünger-Kizil, Handan / Kahraman, Yilmaz (2018), Das anatolische Alevitentum. Geschichte und Gegenwart einer in Deutschland anerkannten Religionsgemeinschaft, Hamburg: Landeszentrale für politische Bildung, <https://www.hamburg.de/content-blob/12543602/969ab7521b94dc133fdeef78cad556c/data/das-anatolische-aleviten-tum.pdf> [19.01.2021].

Boehme, Katja (2019), Interreligiöses Begegnungslernen, in: WiReLex. Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet, [www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200343](http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200343) [31.05.2021].

Bozkurt, Fuat (Hg.) (2006), Buyruk [Das Gebot]. Imam Cafer-i Sadik Buyruğu [Das Gebot des Imam Ga'far as-Sadik], Istanbul: Kapi Yayinlari.

Bozkurt, Fuat (2009), Buyruk, Istanbul: Kapi.

Bünker, Michael (2010), Bischofsbrot & Mozartkugel. Von irdischen Süßigkeiten und himmlischen Wahrheiten. 20 spirituelle Betrachtungen, Wien/Graz/Klagenfurt: Styria.

Fuchs, Erika / Gyenge, Imre / Karner, Peter / Liebert, Erwin / Németh, Balász (1984), Ulrich Zwingli – Reformator, Wien: Evang. Kirche (Die Aktuelle Reihe 27).

Garcia Sobreira-Majer, Alfred (1995), Abendmahl, Wien: Ev. Presseverband (Bausteine. Ein theologischer Kurs für Evangelische in Österreich 6).

Garcia Sobreira-Majer, Alfred (2019a), „Eine Eintrittskarte in die fremde Religion“. Forschungsergebnisse und Diskussion zum interreligiösen Begegnungslernen in Hochschule und Schule, in: Krobath, Thomas / Lindner, Doris / Petschnigg, Edith (Hg.), Nun sag, wie hast du's mit der religiösen Vielfalt? Zwischen Konflikt und Kompetenz in Kindergärten, Schulen und Jugendarbeit, Wien: LIT, 307–325.

Garcia Sobreira-Majer, Alfred (2019b), Religionen und Ethik im Dialog. Der besondere Charme interreligiösen Lernens durch Begegnung, Das Wort. Evangelische Beiträge zu Bildung und Unterricht 73, H. 2, 10–13

Güzelmansur, Timo (2012), Gott und Mensch in der Lehre der anatolischen Aleviten, Regensburg: Friedrich Pustet.

Hahn, Ferdinand (1998), Art. Abendmahl, I. Neues Testament, in: Betz, Dieter (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 4. Aufl., 11–15.

Härle, Wilfried (2018), Dogmatik, Berlin/Boston: De Gruyter, 5. Aufl., 563–566.

Helmberger, Doris (2018), Religiöse Vielfalt, leicht VERDAULICH, Die Furche, 15. Februar 2018, 14–15.

Hock, Klaus (2013), RELIGION MACHT ESSEN/TRINKEN. Religionswissenschaftliche Randbemerkungen, in: Lutz-Auras, Ludmila / Gottschlich, Pierre (Hg.), Aus dem politischen Küchenkabinett. Eine kurze Kulturgeschichte der Kulinarik. Festschrift zum 65. Geburtstag von Professor Jakob Rösel, Baden-Baden: Nomos, 69–90.

Karolewski, Janina (2012), „Vor Euch wird die Tafel des Hızır Paşa gerichtet“. Aşura im Frühislam und rituelle Speisungen zwischen Aleviten und Sunniten im Monat *Muharrem*, in: Karolewski, Janina / Miczek, Nadja / Zotter, Christof (Hg.), Ritualdesign. Zur kultur- und ritualwissenschaftlichen Analyse „neuer“ Rituale, Bielefeld: transcript, 235–264.

Kaufmann, Thomas (1998), Art. Abendmahl, II. Kirchengeschichtlich, 3. Reformation, in: Betz, Dieter (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 4. Aufl., 24–27.



Langer, Robert (2008), Alevitische Rituale, in: Sökefeld, Martin (Hg.), Aleviten in Deutschland. Identitätsprozesse einer Religionsgemeinschaft in der Diaspora, Bielefeld: Transcript (Kultur und soziale Praxis), 65–107.

Lehmeier, Karin (2017), Art. Abendmahl, in: WiBiLex. Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/48941/> [31.05.2021].

Leimgruber, Stephan (2007), Interreligiöses Lernen, Neuausgabe, München: Kösel.

Meyer, Karlo (1999), Zeugnisse fremder Religionen im Unterricht. „Weltreligionen“ im englischen und deutschen Religionsunterricht, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

Meyer, Karlo (2019), Grundlagen interreligiösen Lernens, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Richter, Christine (2017), Christstollen. Weihnachtliches Luxusgebäck, G/Geschichte. Menschen, Ereignisse, Epochen, Dezember 2017, <https://www.g-geschichte.de/plus/geschichte-christstollen/> [17.02.2021].

Sajak, Clauß Peter (2005), Das Fremde als Gabe begreifen. Auf dem Weg zu einer Didaktik der Religionen aus katholischer Perspektive, Münster: LIT.

Sajak, Clauß Peter (Hg.) (2013), Feste feiern. Jahreszeiten – Mahlzeiten – Lebenszeiten, Paderborn: Schöningh (Lernen im Dialog. Bausteine für interreligiöse und interkulturelle Lernprojekte 2).

Sajak, Clauß Peter (2018), Interreligiöses Lernen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Theologie kompakt).

Savasci, Özgür (2004), Alevi-Bektasi İnancının temel Kavramları [Grundbegriffe des Alevitischen-Bektaschitischen Glaubens], Istanbul: Kitap.

Schimmel, Annemarie (2014), Die drei Mystiker: Yunus Emre – Kaygusuz Abdal – Pir Sultan Abdal, in: Schlegel, Dietrich / Reitz, Norbert (Hg.), Festschrift 60 Jahre Deutsch-Türkische Gesellschaft e. V., Bonn: DTG Bonn, 171–186.

Schweitzer, Friedrich (2014), Interreligiöse Bildung. Religiöse Vielfalt als religionspädagogische Herausforderung und Chance, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Simmel, Georg (1984) [1957], Soziologie der Mahlzeit, in: Simmel, Georg, Brücke und Tür. Essays des Philosophischen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, Stuttgart: Koehler Verlag, 243–250.

Söding, Thomas (1998), Art. Agapefeier, in: Betz, Dieter (Hg.), Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 4. Aufl., 178.

SRF myReligion (2013), Göttlich speisen, <https://www.srf.ch/sendungen/myschool/goettlich-speisen> [28.02.2021].

Theißen, Gerd (1974), Soziale Schichtung in der Korinthischen Gemeinde, Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 65, 232–272.

Uyanik, Zeki / Kala, Arif (2013), Ardahan yöresi (damal) alevilerinde „hakk’a yürüme erkani“. Ölümle ilgili inanış ve uygulamalar [Principles Of „Hakka Yürüme“ In Alevis Of Ardahan (Damal). Beliefs And Practices Concerning To Death], Alevilik-Bektasilik araştırma dergisi / Forschungszeitschrift über Alevitentum und Bektaschitentum / Journal of Alevism-Bektashism Studies / Revista per hulumtime Alevite dhe Bektashive 7, 60–77.

Zwingli, Huldrych (1995) [1522], Von der Freiheit der Speisen, in: Zwingli, Huldrych, Schriften, Bd. 1, hg. v. Brunnschweiler, Thomas / Lutz, Samuel, Zürich: TVZ, 19–73.



Isabelle Jonveaux

# Transfers des Fastens

Von der Klosteraskese zum holistischen Heilfasten

## ABSTRACT

Im Klosterleben scheint das Fasten heute weniger streng gelebt zu werden als früher, und es wird anders begründet (z. B. mit ökologischen Überlegungen). Gleichzeitig lassen sich in der säkularen Gesellschaft unterschiedliche Formen von Fasten beobachten, die strenger erscheinen als die traditionelle klösterliche Askese. Ein Beispiel dafür ist Fasten nach der Methode von Buchinger-Lützner, das auf eine umfassende Reinigung von Körper, Geist und Seele zielt und sowohl im religiösen als auch im ‚holistischen Milieu‘ der neuen Spiritualitäten durchgeführt wird. Anhand des Fastens lassen sich Übertragungen von asketischen Praktiken aus der klösterlichen Welt in die säkulare Gesellschaft aufzeigen, aber auch eine Rückkehr dieser Praktiken in Klöster, die beispielsweise Fastenwochen nach der Buchinger-Lützner-Methode anbieten oder in denen Mönche oder Nonnen diese Art des Fastens leben.

Der Beitrag untersucht die Entwicklung des Fastens und dessen Transfers aus religionssoziologischer Sicht. Er stützt sich auf Feldforschungen, die in österreichischen katholischen Klöstern und im Rahmen von Fasten- und Wanderwochen durchgeführt wurden.

*The transfer of fasting. From monastic asceticism to holistic therapeutic fasting*  
Fasting as a monastic practice appears to be less strict today than it was in the past. It is also grounded in different objectives and reasonings (e. g. ecological considerations). At the same time, various forms of fasting have emerged in secular society that go beyond even traditional monastic practices of asceticism. One such example is the fasting method developed by Buchinger-Lützner, which is designed to thoroughly cleanse the body, spirit and soul, and is being practiced



*among religious as well as ‘holistic’ circles of a new spirituality. Fasting, therefore, exemplifies the transfer of ascetic practices from monastic to secular communities. However, it also reveals this transfer to be reciprocal as monasteries, for example, offer fasting retreats according to the Buchinger–Lützner method, and monks and nuns take up this fasting practice.*

*This article traces the evolution of fasting and its transfer from a religio-sociological perspective. Findings will be presented from field research in Catholic monasteries in Austria as well as observations at fasting and walking retreats.*

#### | BIOGRAPHY

**PD Dr. Isabelle Jonveaux** ist Soziologin und Mitglied des *Centres d’Etudes en Sciences Sociales du Religieux* (EHESS Paris). Ihr Forschungsschwerpunkt ist das Klosterleben heute in Europa und Afrika. Sie schrieb ihre Habilitation über neue Formen des Fastens.

ORCID  0000 0002 1446 4805

#### | KEY WORDS

Askese; Fasten; Katholizismus; Kloster; Transfer



Nahrungsmittelfasten als traditionelle religiöse Praxis scheint keine gute Presse mehr zu haben, wenn man die Fastenzeitpraktiken oder die im Laufe der Jahrzehnte erfolgte Reduzierung der Vorschriften zum eucharistischen Fasten vor der Kommunion betrachtet.

*„Im Januar 1953 legt Pius XII. in der Konstitution Christus Dominus fest, dass die Aufnahme von Wasser das eucharistische Fasten nicht mehr ‚zerstört‘ und dass es auf eine Stunde für das Flüssige und drei für das Feste reduziert wird.“ (Cuchet 2015: 412; Übersetzung: I. J.)<sup>1</sup>*

1964 wurde das eucharistische Fasten sowohl für flüssige als auch für feste Speisen auf eine Stunde reduziert, wie es das katholische Kirchenrecht von 1983 noch angibt (can. 919). Das eucharistische Fasten wird zwar oft vergessen, aber dennoch de facto eingehalten, wenn man bedenkt, dass es eine Stunde vor der Kommunion und nicht vor der Messe vorgeschrieben ist. Die Fastenzeitangebote der katholischen Kirche, die sich den aktuellen Sorgen der Gesellschaft öffnen, beschäftigen sich nicht mehr wirklich mit dem Nicht-Essen, was zeigt, dass der Verzicht auf Nahrung aus religiösen Gründen im katholischen Kontext an Bedeutung verliert. Beispielsweise beziehen sich das von Diözesen in Deutschland und Österreich angebotene „Autofasten“ oder das Fleischfasten der Diözese Graz-Seckau unter dem Titel „Gerecht leben, Fleisch fasten“ hauptsächlich auf ökologische Gründe. Neue Trends wie das „Freestylefasten“ ([katholische-jugend.at/freestylefasten/](http://katholische-jugend.at/freestylefasten/) [12.08.2021]; vgl. auch Jonveaux 2020), die auch von der Katholischen Jugend und der Salesianischen Jugendbewegung in Österreich für die Fastenzeit propagiert werden, haben nichts mehr mit dem Verzicht auf Lebensmittel zu tun.

## Der Verzicht auf Nahrung aus religiösen Gründen verliert im katholischen Kontext an Bedeutung.

In der katholischen Gesellschaft gelten die Klöster als Vorbilder und Traditionsträger für das Fasten. Jedoch bleiben auch diese vom Rückgang der Fastenpraxis in der Katechese nicht verschont. Ein österreichischer Benediktinermönch bedauerte 2011 in einem Interview, dass es derzeit mehr Fastenpraxis in der Gesellschaft als in der Kirche gebe. In der Tat werden verschiedene Arten von Fastenwochen (in Kurhäusern oder Wellness-Hotels, Fasten-und-Wandern-Angebote ...) – im strengen Sinn des Nicht-Essens – vor allem in den deutschsprachigen Ländern immer beliebter.

<sup>1</sup> Im Original: „En janvier 1953, Pie XII stipule, dans la constitution Christus Dominus, que la prise d’eau ne «détruit» plus le jeûne eucharistique et que celui-ci est réduit à une heure pour le liquide et trois pour le solide.“



Hat die Abstinenz von Essen in der klösterlichen Askese wirklich ihre Bedeutung verloren? Was ist die Funktion der neuen Formen des Fastens, die sich in der säkularen Gesellschaft oder im Rahmen neuer Spiritualitäten entwickeln? Welche Übertragungen des Fastens lassen sich schließlich von den Klöstern auf die säkulare Gesellschaft und umgekehrt beobachten?

## Neue Formen des Fastens in der säkularen Gesellschaft und im Rahmen neuer Spiritualitäten

Dieser Beitrag basiert zum einen auf Feldstudien, die in katholischen Klöstern in Österreich und Frankreich<sup>2</sup> in Form von halbstrukturierten Interviews mit Mönchen und Nonnen verschiedener Generationen und mit unterschiedlichen Funktionen innerhalb der Gemeinschaft durchgeführt wurden. Zum anderen stützt er sich auf Erhebungen zum Heilfasten, u. a. bei Fasten- und Wanderwochen, und auf Interviews mit Einzelpersonen, die das Buchinger-Lützner-Fasten praktizieren.<sup>3</sup> Ich habe mich hier auf die Untersuchung von Fastenpraktiken beschränkt, die die spirituelle Dimension integrieren – wie von Buchinger angedacht – und die nicht aus rein therapeutischen oder gewichtsreduzierenden Gründen durchgeführt werden. Zudem konzentriere ich mich hier auf jene Fastenpraxis, die sich zu einem christlichen Ursprung bekennt, und gehe nicht auf andere, holistische Fastenpraktiken ein, die vor allem aus östlichen Spiritualitäten stammen.

Nach der Analyse des Rückgangs bestimmter Formen des Fastens im katholischen Klosterleben und vor allem seiner Neudefinition werde ich darstellen, inwieweit die neuen Formen des Fastens zu spirituellen Zwecken, insbesondere das Heilfasten nach Buchinger-Lützner, vom monastischen Erbe inspiriert sind oder sich davon abheben. Schließlich wird die Rückkehr des Fastens in die klösterliche Sphäre, angestoßen durch diese neuen, dem ganzheitlichen Milieu zuzurechnenden Formen des Fastens, hinterfragt.

### 1 Fasten im Kloster

Um die Transfers des Fastens zu untersuchen, ist es nötig, dort zu beginnen, wo diese Praxis in katholischen Gesellschaften entstand: in den Klöstern. Dabei beziehe ich mich ausdrücklich auf monastische Gemeinschaften und nicht auf apostolische Gemeinschaften.

<sup>2</sup> Im Rahmen des FWF Lise-Meitner-Projekts M 1271-G15, „Asceticism in modern monasticism: changing religious body“.

<sup>3</sup> Im Rahmen des FWF Elise-Richter-Projekts V304-V15, „Aspiration to the simple life“.



### Fasten in der klösterlichen Tradition

Fasten ist laut Adalbert de Vogüé (1977) neben Keuschheit und Schlafentzug einer der drei Grundpfeiler der klösterlichen Askese. Es sei in der asketischen Tradition sogar als erster Schritt zu betrachten (vgl. Régamey 1963, 58), nicht nur weil die Ernährung das erste und nie erlöschende Bedürfnis des Menschen sei, sondern auch weil die Kirchenväter der Meinung waren, es sei der Schlüssel zu weiteren Verzichten und asketischen Übungen.

### Die Beherrschung des Hungers als Bestätigung der Vorherrschaft der Seele

*„Da das Paar Völlerei-Unzucht am Ursprung der übrigen Laster steht, muß es als erstes getilgt werden, denn ,viel leichter verdorrt die schadenbringende Breite und Höhe eines Baumes, wenn zuvor die Wurzeln, auf die er sich stützt, entblößt oder abgeschnitten sind.‘ Daher die asketische Bedeutung des Fastens als Mittel gegen die Völlerei und zur Verhinderung von Unzucht. An diesem Punkt muß die asketische Übung ansetzen, denn dort beginnt die Kausalkette.“ (Foucault 1989, 26)*

In der Geschichte der Wüstenväter fällt auf, dass das Fasten oft zum Symbol für Askese an sich wird. Die Beherrschung des Hungers, eines der grundlegendsten Bedürfnisse des Körpers, erscheint als Bestätigung der Vorherrschaft der Seele. „Eine der Funktionen des Fastens ist es daher, die Vorherrschaft der Seele zu bekräftigen, indem es die Erhöhung des Blutdrucks und ihre fatalen Folgen begrenzt.“ (Assouly 2002, 140; Übersetzung: I. J.)<sup>5</sup> Die Tradition des katholischen Klosterfastens zeigt zwei Ausformungen: selektives Fasten und quantitatives Fasten. Selektives Fasten besteht in der Definition von Nahrungsmitteln, die erlaubt oder nicht erlaubt sind. Das in den spätantiken Klosterregeln von Pachomius (1982) und Benedikt (2011) explizit vorhandene Fleischverbot ist ein Beispiel dafür. Benedikt schreibt: „Auf Fleisch vierfüßiger Tiere sollen alle verzichten, außer die ganz schwachen Kranken.“ (39, 11) Hier fällt auf, dass dieser Verzicht nicht alle betrifft, sondern nur die gesunden Mönche, für Kranke sind Ausnahmen gedacht. Massimo Montanari erklärt, dass die Ablehnung von Fleisch „eine umso rigorosere und zwanghaftere Wahl [war], da es der Nahrungswert par excellence der Gesellschaft der Mächtigen war“ (Montanari 1995, 41; Übersetzung: I. J.)<sup>6</sup>. Demgegenüber geht es beim quantitativen Fasten darum, die Menge der aufgenommenen Nahrung zu reduzieren oder im Extremfall sogar darauf zu verzichten. Der Grund dafür ist, dass ein Mönch,

4 Im Original: „Au principe des autres, le couple gourmandise-fornication, comme «un arbre géant qui étend au loin son ombre», doit être déraciné. De là l'importance ascétique du jeûne comme moyen de vaincre la gourmandise et de couper court à la fornication. Là est la base de l'exercice ascétique, car là est le commencement de la chaîne causale.“ (Foucault 1994, 297)

5 Im Original: „Une des fonctions du jeûne est donc de réaffirmer la prédominance de l'âme en limitant l'augmentation de la tempérance du sang et ses conséquences funestes.“

6 Im Original: „un choix d'autant plus rigoureux et obsessionnel, qu'il s'agissait de la valeur alimentaire par excellence de la société des puissants.“



dessen Körper mit schweren Mahlzeiten beschwert ist, faul werden kann und schwach in seinem Kampf gegen andere Laster. Léo Moulin schreibt, dass es im Mittelalter eine echte Tortur gewesen sein müsse, den Tisch zu verlassen, „ohne seinen Hunger gestillt zu haben, und nicht außerhalb der Mahlzeiten zu essen“ (Moulin 1978, 104; Übersetzung: I. J.)<sup>7</sup>. Nach Adalbert de Vogüé bestehe das Fasten nach benediktinischer Tradition im Wesentlichen darin, den Zeitpunkt der ersten Mahlzeit des Tages zu verschieben, die in der Fastenzeit erst nach der Vesper, also am Ende des Nachmittags, eingenommen wurde.

### *Ein Verschwinden des Fastens?*

Wie sieht es mit dem Fasten im klösterlichen Leben heute aus? Diese Realität kann von Gemeinschaft zu Gemeinschaft und insbesondere von Land zu Land sehr unterschiedlich erlebt werden, wie Feldforschungen in Frankreich und Österreich gezeigt haben (vgl. Jonveaux 2018). Allerdings ist – vor allem in Österreich – festzustellen, dass Mönche und Nonnen das Gefühl haben, das Fasten würde tendenziell verschwinden. Wenn man vergleicht, wie oft Fasten als konkrete Übung der Askese in den Interviews erwähnt wird, steht es an zweiter Stelle, nach dem Gemeinschaftsleben. Oft aber wird das Fasten von den Mönchen und Nonnen erwähnt, um zu betonen, dass sie es selber nicht mehr so leben würden. Sie sagen etwa, sie würden „nicht wirklich fasten“, „kein Fasten im strengen Sinn leben“ oder dass man „die Fastenzeit nicht wirklich spürt“. Es sieht so aus, als hätten die Mönche und Nonnen selbst den Eindruck, nicht mehr zu fasten.

### **Mönche und Nonnen selbst haben oft den Eindruck, nicht mehr zu fasten.**

Die Säule, um die herum sich Fastenpraktiken entwickeln, ist, wie bereits erwähnt, besonders in Gemeinschaften der benediktinischen Tradition die Frage des Fleischkonsums. Viele französische Gemeinschaften leben eine völlige Fleischabstinenz, die jedoch im Krankheitsfall oder bei Einladungen durch Laien ausgesetzt werden kann. In diesem Sinne handelt es sich nicht um ein religiöses Verbot, denn es wird unterbrochen, wenn ein höherer Grund es erfordert. Auch in Gästehäusern mancher Klöster bekommen die Gäste Fleisch, während die Mönche oder Nonnen keines essen. In den untersuchten Klöstern in Österreich, Italien und Belgien erscheint die Fleischabstinenz weniger streng und ist oft auf zwei oder drei Tage in der

<sup>7</sup> Im Original: „sans avoir satisfait sa faim et de ne pas manger en dehors des repas.“



Woche reduziert: mittwochs, freitags und manchmal montags, die Fastentage nach dem heiligen Benedikt. Diese Lockerung einer explizit von Benedikt geäußerten Regel bezüglich der Ernährung mag mitverantwortlich sein für den Eindruck der Mönche und Nonnen, sie würden nicht fasten. Bestimmte Zeiten des liturgischen Jahres sind auch in der klösterlichen Tradition mehr vom Fasten geprägt als andere, vor allem die Große Fastenzeit vor Ostern, aber auch die Kleine Fastenzeit, die vor dem September beginnt und nach einer Unterbrechung mit dem Advent weitergeht. Einige Klöster, wie z. B. La Pierre-qui-Vire in Frankreich, leben von September bis Ostern weiterhin eine immer strengere Askese, insbesondere wird ab September auf Milchprodukte verzichtet.

### *Neudefinition des Fastens*

Ein erster Grund für den Rückgang des Fastens in klösterlichen Gemeinschaften hängt mit ihrer demographischen Entwicklung zusammen. Viele Klostersgemeinschaften in Mittel- und Westeuropa haben heute ein Durchschnittsalter von über siebzig Jahren, darunter z. B. alle Frauengemeinschaften, die der österreichischen Benediktinerkongregation angeschlossen sind. Das führt zu Anpassungen der Askese und insbesondere des Fastens. Ein belgischer Benediktiner erklärt:

*„Die Askese ist auf fast nichts reduziert. Erstens ist die Hälfte der Gemeinde sehr alt, sie muss gepflegt werden, also was Essen und Heizen angeht, ist sie recht spießig. Dies ist keine Kritik, sondern eine Tatsache. [...] Das Essen ist nicht luxuriös, aber wir haben trotzdem einen guten Herd. Fasten, Fastenzeit, ich glaube, das gibt es praktisch nicht.“ (04.2014)*

### *Neue Praktiken und Bedeutungsverschiebungen*

Parallel zum Eindruck des Verschwindens des Fastens können neue Arten von Praktiken und Bedeutungsverschiebungen beobachtet werden. Beispielsweise definieren einige Mönche und Nonnen den Verzicht auf Fleisch in ökologischer Hinsicht neu, um die CO<sub>2</sub>-Produktion zu reduzieren. Ein Mönch des Benediktinerstifts Seitenstetten erklärt:

*„Also, das ist, wir sind keine Vegetarier normalerweise, aber ein bisschen Respekt, dass man nicht alles ... das ist auch ein bisschen wieder ökologisch bedenkt. Sag einmal, für ein Kilo Fleisch, man braucht so viel*



*Energie zu produzieren. Etwas auch zurückhaltend leben. Also von der Weltverantwortung.“ (06.2012)*

Begründungen für oder gegen Lebensmittel orientieren sich zunehmend auch an ernährungs- und gesundheitswissenschaftlichen Einsichten. Der asketische Aspekt sollte nicht zu einer unausgewogenen Ernährung führen, die die Gesundheit der Gemeinschaftsmitglieder beeinträchtigen könnte. Ein Benediktinerkloster in der Nähe von Paris zum Beispiel war vor einigen Jahren Gegenstand einer Ernährungsstudie, die ein benachbartes Krankenhaus durchführte. Es stellte sich heraus, dass die Schwestern, die der benediktinischen Regel des Verzichts auf Fleisch folgten, zu viele Eier aßen. Infolgedessen führten sie dreimal pro Woche Fleisch in ihre Ernährung ein und zeigten damit, dass die Gesundheit Vorrang vor der Askese hat. Das oberösterreichische Benediktinerkloster Kremsmünster wiederum schaltete eine Ernährungsberaterin ein, die aufzeigte, dass die Gemeinschaft zu viel Fleisch und zu wenig Gemüse aß. Nach einer Ernährungsumstellung verfügt das Kloster nun über das Gütesiegel „Gesunde Küche“, das gesunde, ausgewogene und regionale Küche im Rahmen eines oberösterreichischen Programms zertifiziert. Während Mönche – im Geist der Askese und als Widerstand gegen Normen (vgl. Michaels 2004) – gesunde Essgewohnheiten bewusst ablehnen könnten, setzen sich Letztere durch, und die körperliche Gesundheit wird gleichsam zum Gesetz. Es ist jedoch wichtig darauf hinzuweisen, dass Benedikt, im Gegensatz zu späteren Entwicklungen, in den Empfehlungen seiner Regel immer auf die Gesundheit seiner Mönche Rücksicht nimmt und „Askese weder [als] Freudlosigkeit noch [als] Raubbau an der eigenen Gesundheit versteht.“ (Rosenberger 2012, 191)

## Größere Freiheit in der praktischen Ausgestaltung des Fastens

Die Neudefinition des Fastens im monastischen Leben ist auch mit einer größeren Freiheit in der praktischen Ausgestaltung verbunden, besonders während der Fastenzeit. Ein Benediktinermönch von La Pierre-qui-Vire erzählt:

*„Wir leben ein Langzeitfasten, wie z. B. die Abstinenz von Fleisch. Aber andererseits ist es auch nicht sehr asketisch. Für einige Brüder ist es asketisch, kein Fleisch zu essen.“ (05.2011)*



Und weiter:

*„In der Fastenzeit kann man auf Fernsehen, Internet, Brot, Wein usw. oder Schokolade verzichten, was ich 40 Tage lang getan habe. Das ist nicht einfach, weil ich Schokolade liebe! Aber es ist eine Übung.“*

### Es gibt die Askese, weil es die Versuchung gibt.

Es gibt die Askese, weil es die Versuchung gibt. Wenn der Zweck der Askese darin besteht, durch Übungen zu lernen, Versuchungen zu widerstehen, dann ist ein wahres Fasten nur dasjenige, das auf eine wirkliche Versuchung antwortet. Aus diesem Grund passen manche Mönche oder Nonnen das Fasten an, um Nahrungsmittel zu finden, auf die zu verzichten schwieriger erscheint. Aus demselben Grund nimmt auch das Internetfasten einen immer größeren Platz im klösterlichen Leben ein. Ein österreichischer Abt sagte zum Beispiel, dass er es viel schwieriger finde, auf Fernsehserien zu verzichten als auf Lebensmittel.

## 2 Holistisches Heilfasten

Parallel zum Verschwinden des Fastens an den traditionellen Orten der virtuellen Askese beobachtet man in der Gesellschaft, besonders im holistischen Milieu, neue Formen des Fastens. Das holistische Milieu wird von Höllinger und Tripold wie folgt definiert:

*„Die ganzheitliche Religiosität ist gekennzeichnet durch die Ablösung des dualistischen theistischen Weltbildes durch ein monistisches oder homozentrisches Weltbild. Im Mittelpunkt dieser Religiosität steht nicht die Orientierung an vorgegebenen Routinen und Doktrinen, sondern die selbstbestimmte Suche nach religiösen Ausdruckformen, die es einem ermöglichen, das eigene ‚höhere Selbst‘ zu entfalten.“ (Höllinger/Tripold 2012, 15)*

Laut Höllinger und Tripold befindet sich das Heilfasten im Schnittfeld zwischen holistischem Milieu und Wellness-Bewegung (vgl. Höllinger/Tripold 2012, 107). Das Heilfasten-Konzept wurde von Dr. Otto Buchinger (1878–1966) in einem ersten Experiment 1919 entwickelt. Man nennt diese Fastenmethode auch Buchinger-Lützner-Methode, nach dem Namen des Gründers und seines Schülers Dr. Hellmut Lützner (1928–2020), der sie



popularisierte. Es geht dabei darum, keine festen Nahrungsmittel zu sich zu nehmen, sondern nur Flüssigkeit in Form von Tee, Fastensuppe und Obst- oder Gemüsesaft. Buchinger selbst beklagte das Verschwinden des Fastens in der Kirche und wollte es wiederentdecken, ohne den Anspruch, etwas radikal Neues zu erfinden:

*„Ist nicht unsere Kirche die eigentliche Hüterin des echten heiligen Fastens, welches auch das Heilende in sich schließt? Sie hat es jedoch in der Flucht und Wucht der schweren letzten Jahrhunderte vergessen.“* (Buchinger 1963, 12)

## Fasten für Körper, Geist und Seele

Laut Buchinger wirkt diese Form des Fastens ganzheitlich, für Körper, Geist und Seele. Die spirituelle Dimension ist ein integraler Bestandteil dieses Ansatzes, was sich in der Verwendung der Silbe „heil-“ widerspiegelt.

„- Curare: heilen, kurieren, aber auch Fürsorgen, bemühen (Heilen)  
- Integer: ganz, voll, unversehrt, unverletzt (Ganzheitlichkeit)  
- Sanctus: heilig, geweiht (religiöser Aspekt, Glaube)  
- Salus: Gesundheit, Wohl(fahrt), Heil, Rettung (seelisch-geistiger Aspekt)“ (Buchinger/Lindner 2004, 27)

Der Gedanke des religiösen Heils in der Erlösung der Seele ist also nach dem Gründer des Heilfastens ausdrücklich vorhanden. Auch wenn einige Menschen dieser Art des Fastens folgen, um ihr Gewicht zu kontrollieren, beschränkte sich die im Rahmen meiner Forschungen durchgeführte Umfrage auf Fastenpraktiken nach Buchinger-Lützner, die die spirituelle Dimension einschließen.

### *Kontinuität und Diskontinuität im Vergleich mit dem klösterlichen Fasten*

Es handelt sich hier um einen Transfer des Fastens von einem sozialen Feld in ein anderes. Sozialtransfers gehen ebenso wie Kulturtransfers (von einer Kultur in eine andere) nicht ohne Transformation vor sich:

*„Jeder Übergang eines kulturellen Objekts von einem Kontext in einen anderen führt zu einer Transformation seiner Bedeutung, einer Dynamik der Resemantisierung, die nur unter Berücksichtigung der historischen Vektoren des Übergangs vollständig erkannt werden kann.“* (Espagne 2013, 1; Übersetzung: I. J.)<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Im Original: „Tout passage d'un objet culturel d'un contexte dans un autre a pour conséquence une transformation de son sens, une dynamique de resémantisation, qu'on ne peut pleinement reconnaître qu'en tenant compte des vecteurs historiques du passage.“



Jedoch zeigt das holistische Fasten eine gewisse Kontinuität mit der Tradition des Klosterfastens. Gerlinde, eine Fastentrainerin in Graz, erklärt:

*„Es kommt von da her [dem Mönchtum]. Nur unter Fasten hat man damals was Anderes verstanden. Sie haben gesagt sie fasten, sie essen kein Fleisch, dafür haben sie Fisch gegessen. Und sie trinken in der Früh oder zu Mittag keinen Alkohol, dafür trinken sie ihn halt am Abend. Das war Fasten damals, aber das ist ja nicht das richtige Fasten. Fasten heißt: Nichts essen, sondern nur trinken, also sich nur flüssig zu ernähren.“*  
(01.2017)

In gewisser Weise wird der klösterliche Ursprung anerkannt, aber auch ein Bruch bejaht, um eine möglichst große Authentizität in der Fastenerfahrung zu betonen. Auch Fastenhandbücher beziehen sich oft auf die monastische Tradition oder zitieren die Wüstenväter, weisen aber zuweilen auch auf die Unterschiede zwischen ganzheitlichem Fasten und klösterlichem Fasten hin. Im Handbuch *Ganz einfach fasten* stellt Hans Scherz fest, dass das Klosterfasten mit dem Heilfasten nichts zu tun habe:

*„Auch mit dem Starkbier der Mönche oder der ‚Fastensuppe‘ der Klosterfrauen (die viel zu dickflüssig ist und zu der auch Brot gegessen wird) kann die Umstellung auf Ernährung von innen nicht funktionieren.“*  
(Scherz 2011, 17)

## Klösterliches Fasten hat einen religiösen Zweck, keinen therapeutischen.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Klosterfasten und Heilfasten ist, dass das Klosterfasten keinen therapeutischen Zweck hat. Das Ziel des klösterlichen Fastens ist es, sich zu einem religiösen, asketischen Zweck der Nahrung zu enthalten, und an sich nicht, anders zu essen.

Buchinger-Fasten wird im Normalfall über eine Woche gelebt, so wie es in den Lehrbüchern empfohlen und allgemein in Gruppen angeboten wird. Wie die Interviews oder auch Facebook-Gruppen zum Thema Fasten zeigen, versuchen manche Menschen jedoch, es über einen längeren Zeitraum durchzuführen. In den Facebook-Gruppen entstand sogar eine Konkurrenz um das längste Fasten, wobei einige Leute eine Fastenzeit von hundert Tagen ankündigen.



### *Totales Fasten: Wovon fastet man wirklich?*

Das traditionelle selektive klösterliche Fasten basiert auf Vorstellungen, die mit bestimmten Nahrungsmitteln verbunden sind, insbesondere mit Fleisch, das nicht nur teuer ist, sondern auch beschuldigt wird, die Feuer der Lust zu entfachen. Was aber ist beim Buchinger-Fasten erlaubt oder nicht erlaubt? Dieses Fasten definiert sich zunächst als echtes Fasten in dem Sinn, dass keine festen Nahrungsmittel erlaubt sind, sondern nur Tee, Gemüse- oder Fruchtsäfte (ohne Zuckerzusatz) und Gemüsebrühe (ohne Salz und Gewürze). Der/die Fastende müsse mehr Flüssigkeit zu sich nehmen, damit die Reinigung des Körpers aktiviert werde. Hier finden wir den Topos des „reinigenden Wassers“ in der Anthropologie: „Water, the universal cleaner, is the most widely employed means of ritual purification [...]. The flow of water determines its purificatory efficacy“ (Preston 1987, 7507).

### Eine Grenze zwischen „reinen“ und „unreinen“ Lebensmitteln

Dies bedeutet aber nicht, dass von den Fastenden alle Tees, alle Arten von Gemüsebrühe oder Wasser akzeptiert werden. Was das Wasser betrifft, kann man z. B. in der Facebook-Gruppe *Fasten/Heilfasten* eine Diskussion darüber lesen, welches Wasser am besten für das Fasten geeignet wäre. Ein Mann kommentiert:

*„Es gibt kein einziges Wasser im Geschäft, was gut ist. Keins. Traurig aber wahr. Was ich dir empfehlen kann ist, dass du in ein Reformhaus gehst und nach Wasser aus einer Quelle fragst, [...] am besten aus einer artesischen Quelle. Sag dann einfach, dass du Fasten möchtest und dazu gutes Wasser benötigst. Rate jeden [sic] sich einen vernünftigen Wasserfilter zu besorgen, mit einer richtigen Osmose-Umkehranlage. Und informiert euch über Wasser, das ist ganz wichtig.“* (Facebook, 12.10.2016)

Laut diesem Zitat wäre das reinste Wasser nur in bestimmten Bioläden und nach Aufbereitung durch bestimmte Filter erhältlich. Leitungswasser wird nicht erwähnt, was bedeutet, dass kommerzielles Wasser als natürlicher anerkannt wird. Ein beliebiges Wasser wäre „unrein“ oder zumindest nicht rein genug, um für das Fasten akzeptiert werden zu können. Es wird also eine Grenze zwischen „reinen“ und „unreinen“ Lebensmitteln gezogen. Eines der Kriterien dafür ist der regionale Ursprung. In Unterlagen für eine Fastenwanderwoche in Österreich kann man z. B. lesen:



*„Kräutermischung aus Kräutern der Region verwenden. [Der Tee] sollte keine Früchte wie Hagebutten oder Orangenschalen enthalten. [...] Der Tee sollte auch keine Zusätze von Aromastoffen, Farbstoffen, oder Roiboos haben. Roiboostee ist ein südafrikanischer Haustee und ist für die dortigen klimatischen Verhältnisse sicher optimal.“*

Rooibos ist also für den/die österreichische/n Konsument/in nicht geeignet. Der natürliche oder biologische Ursprung der Lebensmittel ist ein zweites Kriterium. Die Gesellschaft für Gesundheitsförderung (GGF), die die FastentrainerInnen in Österreich ausbildet, nennt im ersten Artikel ihres „Ehrenkodex“ (vgl. <https://gesundheitsfoerderung.at/fasten-und-gesundheit/wir-ueber-uns/ehrenkodex/> [18.08.2021]): „Ökologische Lebensqualität & biologischer Lifestyle“. Akzeptanzkriterien für Lebensmittel beziehen sich also nicht nur auf ihre biologischen Eigenschaften im Körper, sondern auch auf ideologische, in diesem Fall ökologische, Kriterien.

## Biologische und ideologische Kriterien

Die Natur ist nicht nur der empfohlene Ort für ein Fastenerlebnis, sondern soll auch zum Nutznießer werden.

*„In ihrem Namen [der Natur] wird eine neue Askese propagiert, die zwar nicht in mönchischen Gewändern daherkommt und Zölibat oder Besitzlosigkeit fordert, die aber auch viel abverlangt: (Konsum-)Verzicht in maiorem naturae gloriam. Der Mensch soll sich mit weniger begnügen.“ (Michaels 2004, 120)*

Das Fasten zielt auch darauf ab, eine tiefe Verbundenheit mit der Natur zu erneuern. In der Facebook-Gruppe *Fasten/Heilfasten* fragt eine Frau: „Noch jemand, der sich während des Fastens immer mehr mit der Natur verbunden fühlt?“ (8.08.2017) Auf diese Weise reagiert sie direkt auf die aktuellen Sorgen der Gesellschaft, die sich über ihre ökologische Zukunft Gedanken macht.

### *Fasten als spirituelle Erfahrung*

Inwiefern ist aber das Heilfasten auch eine spirituelle Erfahrung? Wie bereits erklärt hat das Fasten nach der Buchinger-Lützner-Methode das Ziel, auf drei Ebenen gleichzeitig zu wirken: auf Körper, Geist und Seele. Das



bedeutet nicht, dass alle Menschen, die ein solches Fasten befolgen, dies auch aus spirituellen Gründen tun. Wie in den Facebook-Fastengruppen zu sehen ist, machen es viele auch, um z. B. Gewicht zu verlieren, oder nur zu therapeutischen körperlichen Zwecken, was aber laut Buchinger nicht das einzige Ziel sein müsste. In meinen Forschungsarbeiten habe ich mich auf Menschen konzentriert, die explizit auch ein spirituelles Ziel hatten. Wenn es eine geistliche Erfahrung ist, was für eine Erfahrung ist es?

Hier fällt zuerst auf, dass die ursprüngliche Idee der Askese als Übung – etymologisch von *askein*: üben – kaum in Frage kommt. Viele sehen das Fasten als eine ganzheitliche Reinigung für Körper, Geist und Seele, die es erlaubt, näher zu sich zu kommen. Reinigung bedeutet nämlich für die Fastenden nicht nur eine körperliche Reinigung, sondern auch eine spirituelle. Einer der Befragten sagt z. B., das Fasten sei „nicht nur eine Reinigung des Körpers, sondern auch der Seele“, und später wiederholt er, dass das Fasten eine „Reinigung auf allen Ebenen“ sei. Oder Anja, eine 24-jährige Studentin:

*„Ich habe es interessant gefunden, dass wirklich die Seele mit dem Körper zusammenhängt. Also dass man wirklich, wenn man eigentlich den Körper reinigt, dass die Seele dann auch mitmacht. Ja, einfach das, dass das total eng zusammenhängt. Wenn der Körper entgiftet, entgiftet die Seele auch irgendwie.“ (05.2016)*

## Fasten als „Reinigung auf allen Ebenen“

Wie ich in einem anderen Artikel gezeigt habe (vgl. Ebenbauer/Jonveaux 2018), kann dieses Bedürfnis nach Reinigung mit dem Verlust der Riten der Reinigung in der katholischen Ordenswelt in Verbindung gebracht werden, zumal die Beichte das Sakrament ist, das derzeit am meisten in der Krise steckt.

Die Erfahrung des Fastens kann auch eine religiöse Erfahrung an sich sein, in dem Sinne, dass sie einen religiösen oder „anderen“ Zustand vermittelt. Sie kann mit dem verglichen werden, was Hubert Knoblauch, Plessner zitierend, ein „Außer-sich-Sein“ nennt, das noch keine Form der Ekstase ist, sondern „die Fähigkeit der Selbstbeobachtung und der Selbstbehandlung“ (Knoblauch 2009, 57). Für Erika, eine Fastentrainerin, bedeutet das Fasten, „ganz bei mir zu sein“. Oder laut einer anderen Befragten: „Eine Neuorientierung und ein tief-in-mich-Eintauchen-können“ (Frau, 56). Die erste Ebene ist also dieses „bei sich sein“, diese Bewegung von außen



nach innen, um seine tiefste Harmonie wieder zu spüren. Die zweite Ebene ist, sich mit Gott wieder zu verbinden: „Sich entrümpeln, um zum Wesentlichen zu kommen, Entleeren, um mit dem Anderen aufzufüllen ... von Gott ... seine Gegenwart in meinem Leben willkommen zu heißen ...“ (Frau, 50). Wie schon erwähnt, ist „eine der Funktionen des Fastens [...] daher, die Vorherrschaft der Seele zu bekräftigen“, die dann wieder für Gott verfügbar ist.

### 3 Rückkehr des Fastens ins Kloster?

Eine nächste Stufe des Transfers des Fastens, die derzeit zu beobachten ist, ist – im Anschluss an die Veränderungen in der säkularen Gesellschaft – die Rückkehr des Fastens ins Kloster. Beim Übergang vom Kloster in die säkulare Gesellschaft und dann von der säkularen Gesellschaft ins Kloster zurück erfährt die Askese notwendigerweise eine Umformung nach unterschiedlichen Kriterien der Interpretation und Fragen der Plausibilität: „Übertragen‘ ist nicht ‚transportieren‘, sondern eher ‚metamorphosieren‘“ (Espagne 2013, 1; Übersetzung I. J.)<sup>9</sup>.

Wie bereits erwähnt, war einer der Anstöße von Otto Buchinger, als er das Heilfasten entwickelte, der, dass die Kirche ihre Funktion, diese Art von Praxis zu fördern, verloren hatte. Höllinger und Tripold beobachten auch, dass die Kirche auf die aktuelle Nachfrage nach holistischer Praxis nicht antworten kann:

*„Dem Bedürfnis, selbst Antworten auf der Grundlage von Erfahrungen zu finden, kann die Kirche kaum nachkommen, weshalb sie für die Akteure des holistischen Milieus auch keine Orientierung in Sinnfragen anzubieten vermag.“* (Höllinger/Tripold 2012, 152)

Können Klöster, die nicht diözesane Einrichtungen sind und weniger kirchlich konnotiert sind, auf solch eine Nachfrage antworten?

#### *Holistisches Angebot in Klöstern*

Klöster werden – im Vokabular von Höllinger/Tripold (2012) – zunehmend „Anbieter holistischer Aktivitäten“. Die Internetseite der Organisation *Klosterreich* (vgl. <https://www.kloesterreich.at/> [18.08.2021]), die dazu beiträgt, die Aktivitäten der Klöster in Österreich bei einem nicht unbedingt

<sup>9</sup> Im Original: „Transférer, ce n’est pas transporter, mais plutôt métamorphoser.“



religiösen Publikum bekannt zu machen, stellt viele Fastenangebote vor. Ein großer Teil dieser Angebote kommt von Gemeinschaften, die streng genommen nicht zu monastischen Orden gehören, so z. B. das Kloster Wernberg oder die Schwestern vom Karmel in Linz, die vier Kurhäuser in Oberösterreich bewirtschaften. Man findet aber auch Fastenangebote von Klöstern monastischer Orden, z. B. vom Zisterzienserstift Zwettl in Niederösterreich oder vom Zisterzienserinnenkloster Marienkron im Burgenland. Einige Klöster, wie die Zisterzienserinnen von Marienkron, die ein Kurhaus bewirtschaften, begannen mit diesen Angeboten als wirtschaftliche Aktivität für den Lebensunterhalt der Gemeinschaft.

### Das Kloster als spiritueller Ort – auch für nicht-katholisches Publikum

Dabei gibt es zwei Konstellationen: Entweder gehören diese Angebote direkt zur Tätigkeit des Klosters, wie im Fall von Marienkron, oder die Fastenwochen werden von Außenstehenden angeboten, die darum anfragen, diese im Kloster durchführen zu können. So gründete etwa ein französischer Priester einen Verein, mit dem er zu in Klöstern stattfindenden Fastenwochen animiert. Er erklärt, dass es ihm anfangs schwerfiel, von den Klostergästehäusern akzeptiert zu werden, weil er für einen „ökologischen Spinner“ gehalten wurde. Das Publikum, nicht unbedingt katholisch, gibt in einer Umfrage, die ich unter TeilnehmerInnen dieser Fastenwochen durchführte, zu zwanzig Prozent an, den Ort des Klosters als Träger einer bestimmten Energie zu suchen. Das Kloster wäre demnach ein spiritueller Ort an sich, durchdrungen von einer geistlichen Atmosphäre, die nicht unbedingt mit einer bestimmten Religion verbunden ist. Eine Schwester aus Marienkron erklärt, dieses Kurhaus sei anders als die anderen, weil die Gemeinschaft den Ort mit ihrem religiösen Engagement imprägniere:

*„Es gibt auch Gäste, die speziell wegen dem Fasten kommen, ich denke vor allem in der Karwoche, zu Ostern, zum Teil auch ‚Fastenleute‘, die immer für die Fastenzeit kommen, von Jänner bis Ostern, einfach für die spezielle Atmosphäre. Ich kann mich erinnern, die Ruhe, es ist angenehm. Die Menschen haben verschiedene Ausdrücke. Es gibt Leute, die sagen: ‚Wissen Sie, die meisten wissen nicht, warum es so ist, aber ich weiß es, warum es so ist: die Schwestern hier in Marienkron beten jeden Tag. Sie investieren ihre eigene Art von Leben für diesen Ort.‘ Wir treten ein und bleiben hier, für unser Lebensziel. Das hat einfach eine Ausstrahlung, geht durch Mauern durch.“ (10.2011)*



Allerdings bringen diese Aktivitäten auch Praktiken aus anderen spirituellen Traditionen ins Kloster. Das Stift Zwettl bietet zum Beispiel „Klosterfasten“-Wochen an, die sich als „Fasten nach Buchinger mit Wandern und Yoga“ definieren. Dazu gehören auch „Reinigende Übungen aus dem Yoga & Ayurveda & Meditation & Tiefenentspannung“ (vgl. <https://www.kloesterreich.at/events/klosterfasten-4/> [18.08.2021]). Konfrontiert mit Traditionen, die nicht zu ihrem religiösen Milieu gehören, entwickeln Klöster Strategien der Differenzierung und der Distanzierung von Praktiken, die im Widerspruch zu ihren Werten stehen. Zum Beispiel wollen sich die Marienschwestern vom Karmel in Linz von anderen Kurorten, unter anderem von Luxus-Wellness-Hotels, abheben, indem sie betonen, „mehr als Wellness“ anzubieten:

*„Wir wollen kein Wellness-Betrieb sein, wir wollen wirklich für die Menschen da sein, also für Körper, Seele und Geist. Es soll nicht bloß ein Wohlfühlen für den Körper sein, sondern es soll dem Gast rundum gut gehen, was Seele und Geist miteinschließt. Es ist mehr als Wellness, die sich bloß auf den Körper konzentriert. Wellness alleine ist uns zu wenig – wir wollen dem Gast mehr bieten.“ (11.2014)*

## Strategien der Differenzierung und der Distanzierung

Diese Distanzierung von Wellness offenbart die Widersprüche, die zum klösterlichen Leben entstehen können. In Marienkron weigerten sich die Schwestern etwa, eine Stele mit esoterischen Tugenden aufzustellen. Die Äbtissin erklärt:

*„Wir haben gesagt nein, beide. Also sie mag auch nicht das Esoterische. Und das ist wichtig, sonst rutscht das ab. Also Wellness-Häuser, das ist was anderes.“ (10.2011)*

Dennoch beobachtet man hier, wie das Wohlbefinden in der katholischen Praxis einen Platz findet. Nadia Garnoussi, die untersucht hat, wie psychologische Signifikanten in das christlich-spirituelle Feld eingedrungen sind, stellt fest:

*„Als solche sind diese Figuren in Logiken der Neuinterpretation von Religion und einer christlichen Identität verwickelt, die mit der Kultur des guten Lebens ‚hier und jetzt‘ und der persönlichen Erfüllung im Einklang steht.“ (Garnoussi 2013, 64; Übersetzung I. J.)*

<sup>10</sup> Im Original: „À ce titre, ces figures sont engagées dans des logiques de réinterprétations de la religion et d’une identité chrétienne qui se veut en phase avec la culture du bien-vivre « ici et maintenant » et de l’épanouissement personnel.“



Beim ganzheitlichen Fasten in Klöstern geht es nämlich auch um das allgemeine Wohlbefinden von Körper, Seele und Geist. Die Klöster entwickeln sich auch in die Richtung von „Wohlbefinden-Angeboten“, die nicht nur geistliche Angebote sind. Diese Bedeutungsverschiebung zeigt sich vor allem darin, dass es sich um ein Fasten handelt, das nicht aus anderen als körperlichen Gründen gebrochen werden kann. Demgegenüber sieht die Benediktinerregel (53,10) vor, dass der Abt das Fasten bei der Ankunft eines Gastes bricht. Im Rahmen des Buchinger-Fastens ist auch der Sonntag ein Fastentag. So hat die Emmanuel-Gemeinschaft in Deutschland und Österreich für die Fastenzeit 2021 angeboten, ein Buchinger-Lütznauer-Fasten für zehn Tage zu erleben. Es wurde geklärt, dass in diesem Fall das Fasten am Sonntag nicht gebrochen wird, obwohl der Sonntag für die Kirche keine Fastenzeit ist. Der erwartete körperliche Effekt dieses Fastens, der nur dann wirksam ist, wenn das Fasten nicht gebrochen wird, scheint daher liturgische Regeln zu überbieten.

### Laien wird ein strengeres Fasten angeboten, als es im Kloster traditionell praktiziert wird.

Interessant ist auch, dass in den vorliegenden Fällen den Laien ein strengeres Fasten angeboten wird, als es im Kloster traditionell praktiziert wird. Ernst Troeltsch unterscheidet in der Geschichte der christlichen Kirche eine „doppelte Ethik“ (Troeltsch 1965, 105). Die von den „Virtuosen“ erwartete Askese wird von derjenigen unterschieden, die von den Laien erwartet wird:

*„Die Kirche entwickelt dann eine doppelte Ethik: eine eher minimalistische, die für den einfachen Menschen gut ist, und eine asketische, die einer Elite von ‚religiösen Virtuosen‘ (im Weberischen Sinne) vorbehalten ist.“* (Dianteill/Löwy 2005, 11; Übersetzung I. J.)<sup>11</sup>

Im aktuellen Fall scheint die strengste Askese aber von den Laien geübt zu werden. Wir werden jedoch im nächsten Teil sehen, dass dieses strenge Fasten auch Mönche und Nonnen betreffen kann.

### Heilfasten als neue Klosteraskese?

Die im vorigen Abschnitt dargestellten Angebote sind für ein Publikum außerhalb des Klosters bestimmt. Aber was ist mit den Mönchen und Non-

<sup>11</sup> Im Original: „L'éthique déve-  
loppe ainsi une double éthique:  
celle, assez minimaliste, bonne pour  
le commun des mortels, et celle,  
ascétique, réservée à une élite de  
'virtuoses religieux' (au sens wébérien).“



nen? Das Fasten, vor allem in seiner quantitativen Form des Nicht- oder Weniger-Essens, ist aus den meisten klösterlichen Gemeinschaften verschwunden. Ausgehend von dieser Beobachtung versuchen einige Mönche oder Nonnen, Fastenpraktiken wieder einzuführen. Ein berühmtes Beispiel dafür ist der Benediktinermönch Adalbert de Vogüé, der als Einsiedler im Park seiner Abtei versuchte, den Rhythmus nur einer einzigen täglichen Mahlzeit um 15 Uhr zu leben, wie er in der Benediktinerregel vorgesehen ist. Er behauptet:

*„Aber dieses ‚Fasten‘ [wie er es in den 1970er Jahren in seiner Gemeinschaft lebte] war kein Fasten, denn Fasten ist nicht, weniger zu essen, sondern gar nicht zu essen.“ (de Vogüé 1988, 15; Übersetzung I. J.)<sup>12</sup>*

### Die Idee, Fasten als Nicht-Essen zu praktizieren, gewinnt im Klosterleben wieder an Bedeutung.

Auch ein belgischer Benediktinermönch erklärte mir in einem Interview, dass er versuche, den wahren Sinn des Fastens in der Abwesenheit von Nahrung wiederzufinden:

*„Ich habe einige Entdeckungen auf dem Gebiet des Fastens gemacht. Das Fasten ist auf eine gewisse Nüchternheit reduziert worden, und die Leute sind dazu gekommen zu sagen, na ja, im Grunde genommen ist Fasten ein bisschen weniger essen, mäßiger, mit mehr Einfachheit, und so weiter. Mein kleines Experiment ist ganz elementar. Fasten heißt, nicht zu frühstücken. Wenn ich faste, esse ich nicht zum Frühstück.“ (04.2014)*

Dazu ist es aber wichtig zu bemerken, dass der Verzicht auf das Frühstück in der Benediktinerregel keine asketische Bedeutung hat, da es zu jener Zeit kein Frühstück in der Gesellschaft gab:

*„Die Zahl der Mahlzeiten war in der ausgehenden Antike je nach sozialem Stand sehr unterschiedlich: ‚Reiche nehmen mehrere Mahlzeiten zu sich, Arme oft nur eine am Tag.‘ (Böckmann) An diesem Vergleich müssen wir die monastische Praxis messen. Sie versucht, die Mitte zu halten: An Fasttagen (und das waren viele!) gibt es überhaupt nur eine Mahlzeit – dann gleicht das Leben der Mönche dem der Armen. An sonstigen Tagen gibt es zwei Mahlzeiten – was bewusst hinter dem Standard der Reichen zurückbleibt, aber doch deutlich über einem Leben in Armut liegt.“ (Rosenberger 2012, 183)*

<sup>12</sup> Im Original: „Mais ce « jeûne » [vécu dans sa communauté dans les années 70] n’en était pas un, car jeûner ne consiste pas à manger moins, mais à ne point manger du tout.“



Die Idee, Fasten als Nicht-Essen zu praktizieren, gewinnt also im Klosterleben wieder an Bedeutung. Parallel dazu – und auch, um dem Fasten wieder einen Sinn zu geben – beginnen Mönche und Nonnen, für sich selbst Fasten nach der Buchinger-Methode zu praktizieren. Ein Benediktiner von Sankt Paul in Österreich z. B. ließ sich als Fastentrainer ausbilden. Er erklärt:

*„Die Fastenzeit, das Fastenopfer zu bringen, das Fasten ist in unserer Kirche leider sehr veräußerlicht worden oder gesetzmäßig geworden. Man hat es halt gehalten, weil es verordnet war. Aber die Sinnhaftigkeit des Fastens in seiner Tiefe ist schwer oder wird schwer verstanden. Und da, eine Mitarbeiterin der Pfarre und ich, wir haben eine sogenannte Fastenleiterausbildung gemacht. Ein Jahr lang war da eine spezielle Ausbildung mit einer kleinen Arbeit, die man schreiben musste, und mit einem Zertifikat, das man bekommen hat. Für mich war Fasten für einen oder zwei Tage oder so, das war für mich nicht wirklich ein Problem. Aber so eine ganze Woche in einem System zu fasten, das Fasten als einen Prozess der Reinigung zu verstehen, als einen Prozess, der der gesunden Konstitution eines Menschen entgegenkommt, das habe ich eigentlich vorher nie so gesehen, wie ich es dann durch diese Fastenausbildung verstanden habe. [...] Wie es viele Heilige auch sagen, wenn du zu Gott finden willst, dann beginne etwas für deinen Leib zu tun. [...] Fasten als eine Entrümpelungsaktion möchte ich fast sagen, als ein Freimachen, Freiraum schaffen für Gott, aber auch Fasten für ein Freiraum-schaffen für uns selber und für Gott. Ich denke, das ist ja unser Problem, dass wir in unseren Tagen die Balance ein bisschen verloren haben. [...] Fasten als eine Hilfe zur richtigen Balance zu finden.“ (02.2015)*

## Dem Fasten wieder einen Sinn geben – auch im Kloster

Dieser Mönch arbeitet also daran, dem Fasten als Erhebung des Geistes für und von Gott wieder einen Sinn zu geben. Ausgehend von der Beobachtung der Entleerung des Sinnes des Fastens im Klosterleben suchte er außerhalb der klösterlichen und katholischen Tradition die Mittel, um das Fasten neu zu strukturieren. Seine Legitimität als Fastentrainer kommt aber nicht von seinem Status als Virtuose der Askese, sondern von einem, von einer säkularen Autorität anerkannten, rationalisierten Prozess des Kompetenzerwerbs.

Die Übernahme von aus dem ganzheitlichen Milieu stammenden Praktiken, die eine stärkere Einbeziehung des Körpers erfordern, zeigt ein Bedürfnis, dem Fasten wieder einen Sinn zu geben, was auch zeigt, dass die alten Praktiken tatsächlich ihren Sinn verloren haben.



## Conclusio

Die beiden aufeinander folgenden Untersuchungen, zunächst zur Entwicklung der Askese in katholischen Klöstern und dann zu Fastenwochen nach der Buchinger-Lützner-Methode, zeigten interessante Transfers von einem Milieu zum anderen. Während das traditionelle klösterliche Fasten an Bedeutung verliert oder zumindest neu definiert wird, trifft das Fasten als völlige Abstinenz von fester Nahrung in der Gesellschaft auf ein neues Interesse. Zweitens gibt es eine Rückkehr des Fastens ins Kloster durch diese neuen Formen des ganzheitlichen Fastens. Das Buchinger-Fasten wird sowohl von Laien ausgeübt, die ins Kloster kommen, um Askese zu erleben, als auch von Mönchen und Nonnen in bestimmten Gemeinschaften, die den Eindruck haben, dadurch den ursprünglichen Sinn des Fastens wiederzuentdecken.

In den asketischen Traditionen der Klöster blieb das Fasten meist ein Instrument unter anderen. In der Benediktinerregel ist

*„Fasten [...] keine Leistung, die erbracht werden muss, auch kein Selbstzweck, der an sich wertvoll wäre, sondern Mittel zu einem intensiveren spirituellen Leben“* (Rosenberger 2012, 193).

Dennoch gab es aber auch Strömungen, die asketische Übungen als Selbstzweck anstrebten, wie z. B. den Dolorismus. Diese Tendenz findet man heutzutage bei Überbietungsversuchen etwa in Fasten-Social-Network-Gruppen, wo insgeheim Wettbewerbe um die höchste Anzahl von Fastentagen durchgeführt werden. Anwendungen für Smartphones unterstützen diese Ansätze, indem sie stundenweise oder sekundengenaue Countdowns bis zum gesetzten Ziel anbieten. Hier scheint die Askese wieder gesellschaftliche Anerkennung gefunden zu haben.



## Literatur

Assouly, Olivier (2002), *Les Nourritures Divines. Essai sur les interdits alimentaires*, Paris: Actes Sud.

Benedikt (2011) [um 540], *Die Regel des Heiligen Benedikt*, Beuron: Beuronischer Kunstverlag.

Buchinger, Otto (1963), Einleitung, in: Régamey, Raymond (Hg.), *Wiederentdeckung des Fastens*, Wien: Herold.

Buchinger, Andreas / Lindner, Bettina-Nicola (2004), *Das Original. Buchinger-Heilfasten*, Stuttgart: Haug.

Cuchet, Guillaume (2015), La crise du sacrement de pénitence dans le catholicisme français des années 1960–1970, *Revue de l'histoire des religions* 232, 3, 397–428.

Diantell, Erwan / Löwy, Michael (2005), *Sociologies et religion. Approches dissidentes*, Paris: PUF.

Ebenbauer, Peter / Jonveaux, Isabelle (2018), Zwischen Selbstermächtigung und Unterwerfung. Rituelle Praxis als Machtfaktor in spätmoderner Zeit, *LIMINA – Grazer theologische Perspektiven* 1, 1, 47–67, DOI: 10.25364/17.1:2018.1.5.

Espagne, Michel (2013), La notion de transfert culturel, *Revue Sciences / Lettres* 1, DOI: 10.4000/rsl.219.

Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits 1954–1988*, Paris: Gallimard.

Foucault, Michel (1989), *Sexualität und Wahrheit. Die Sorge um sich*, Nördlingen: Suhrkamp.

Garnoussi, Nadia (2013), Des glissements du spirituel au 'psy'. Entre quête de sens et quête de santé dans le contexte de la sécularisation avancée, *Archives de sciences sociales des religions*, 163, 3, 2013, 63–82.

Höllinger, Franz / Tripold, Thomas (2012), *Ganzheitliches Leben. Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*, Bielefeld: Transcript.

Jonveaux, Isabelle (2018), *Mönch sein heute. Eine Soziologie des Mönchtums in Österreich im europäischen Dialog*, Würzburg: Echter.

Jonveaux, Isabelle (2020), Le jeûne d'internet. Réduction et abstinence des médias numériques au service de l'expérience spirituelle, *RESET [online]* 9, DOI: 10.4000/reset.2357.

Knoblauch, Hubert (2009), *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M.: Campus.

Michaels, Axel (2004), *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Ascese*, München: C. H. Beck.

Montanari, Massimo (1988), *Alimentazione e cultura nel Medioevo*, Rom: Quadrante Laterza.

Montanari, Massimo (1995), *La Faim et l'abondance*, Paris: Le Seuil.

Moulin, Léo (1978), *La Vie quotidienne des religieux au Moyen Age*, Paris: Hachette.

Pachomius (1982) [um 325], Règle, in: *Les Règles des Saints Pères, Introduction, texte traduction et notes par Adalbert de Vogüé*, Paris: Le Cerf (Coll. Sources chrétiennes).



Preston, James (1987), Purification, in: Eliade, Mircea (Hg.), The Encyclopedia of Religion, New York: Macmillan, 7503–7511.

Régeamey, Raymond (1963), Wiederentdeckung des Fastens, Wien: Herold.

Rosenberger, Michael (2012), „Bei Tageslicht“: Essen und Trinken in der Regel Benedikts, Geist und Leben 85, 182–198.

Scherz, Hans (2011), Ganz einfach fasten, Wien: Orac.

Troeltsch, Ernst (1965), Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Aalen: Scientia Verlag.

Vogüé, Adalbert de (1977), La Règle de saint Benoît. Commentaire spirituel et doctrinal, Paris: Le Cerf.

Vogüé, Adalbert de (1988), Aimer le jeûne, Paris: Le Cerf.



Michael Aldrian

# Ahara – Nahrung

Ein Versuch über Ernährung und Ritus im buddhistischen Kontext

*Āhāra* (Pali: Nahrung) bezeichnet im Buddhismus mehrere Ebenen der Ernährung:

- „1. Feste Nahrung, die den Körper ernährt (*kabalinkārāhāra*)<sup>1</sup> [stoffliche Nahrung])
- 2. Sinnliche und geistige Eindrücke (*phassa*), die angenehme, unangenehme, oder neutrale Gefühle verstärken
- 3. Geistige Willensäußerungen (*mano-sañcetanā*), die Karma erzeugen
- 4. Bewusstsein (Pali: *viññāna*; Sanskrit: *vijñāna*), als der ursprüngliche Zustand von Geist und Körper (*nāma-rūpa*) bei der Empfängnis.“ (Keown 2003, 7)

„Die stoffliche Nahrung ernährt die aus 8 Teilen – dem Nährstoff als achtem – bestehende Körperlichkeit (d.i. das feste, flüssige, erhitzende und luftige Element, Farbe, Duft, Geschmack, Nährstoff).

Der Bewusstseinsdruck ernährt die 3 Arten der Gefühle [un-/angenehm, neutral].

Der geistige Wille (→ Karma: Handlung) ernährt [züchtet, verursacht] die Wiedergeburt.

Das Bewusstsein ernährt das Geistige und Körperliche im Augenblick der Wiedergeburt. (Vis. XI)<sup>2</sup>

[...]

A[hara] ist eine der 24 Abhängigkeitsbedingungen.“ (Nyānatiloka 1999 [1952], 18)

<sup>1</sup> Wenn nicht anders angegeben, sind die Originalbegriffe in der Sprache Pali wiedergegeben.

<sup>2</sup> Visuddhi-Magga, Weg der Reinigung, ist ein Kompendium des Theravāda-Buddhismus, verfasst von Buddhaghoṣa (5. Jh. u. Z.).

Der Buddha (Siddhartha Gautama) schildert seinen Schüler:innen den Überfluss an allem während seiner herrschaftlichen Kindheit. Dieser habe ihn weichlich und schlaff gemacht. Sein Aufbruch aus dem fürstlichen Elternhaus führte zur extremen gegenteiligen Erfahrung, der „strengen Askese“ mit noch strengem Fasten. Kurz vor seinem sicheren Tod durch



Verhungern erinnert sich der *Bodhisattva* (werdender Buddha) an ein Erlebnis in seiner Jugend, an die Erfahrung des Zufriedenseins, des Gleichgewichts, des Verbundenseins mit allem, was ist. Daraus zieht Gautama den Schluss, dass die Extreme keinen Erkenntnisgewinn bringen und wählt den *Mittleren Weg*, der ohne Anhaften an das Angenehme und ohne Ablehnung des Unangenehmen der geistigen Schulung gewidmet ist. Für diesen Weg galt die gelbe Robe der Asketen (*Sramana*) als die geeignete Kleidung und das Almosen als die geeignete Ernährung.

## Erfahrung des Verbundenseins mit allem, was ist

Doch Buddha erkannte die Bedürfnisse der *Vierfachen Gemeinschaft* (Mönche, Nonnen, Laien und Laiinnen) an. Unter den Laien seiner Anhängerschaft fanden sich auch Könige, Kaufleute, Krieger, Kurtisanen, Menschen aller Kasten des indischen Gesellschaftssystems mit recht unterschiedlichen Ernährungsgewohnheiten. Sie alle einte eine Übung bezüglich des Essens: *Achtsamkeit*.

Der bekannte Zen-Mönch Thich Nhat Hanh bringt in seinem Band *Lächle deinem eigenen Herzen zu* eine Geschichte unter dem Titel „Die achtsame Mandarine“. Hierin wird deutlich, dass die Frucht nicht bloß Nahrung ist, sondern den Menschen auf vierfache Art nährt: körperlich, emotional, willentlich<sup>3</sup> und bewusst. Die Frucht benötige einen Samen, gute Erde, ausreichend Wasser, genügend Licht, einen fleißigen Bauern, der sie pflegt und erntet, einen Lieferanten, einen Lagerhalter und einen Käufer, ehe sie als Spende an die Gemeinde genossen werden könne. Bei genauer Betrachtung wird hier eindrücklich das *Abhängige Entstehen*, eine Kernthese des Buddhismus, dargelegt.<sup>4</sup>

Die Frucht wirkt aber auch nach innen, in die Betrachter:innen und Genießer:innen hinein: Alle Sinne sind am Genuss beteiligt. Hier beginnt auch das *Anhaften*, welches ja ein Mehr oder Immer-wieder dieses Genusses verlangt. Dieses Anhaften sei zu überwinden, weil es den Geist einenge und gefangen nehme und dadurch unglücklich mache. Den Erfahrungen innerer und äußerer Natur, angenehmen wie unangenehmen, gilt es gleichmütig zu begegnen, denn nur so wird das Leiden von Gier, Hass und Unwissenheit überwunden, die andernfalls in unserem Leben die Herrschaft übernehmen.

In dieser Weise ist das Genießen erlaubt, denn die Gaben (*dana*<sup>5</sup>), die gespendet wurden, werden dadurch gewürdigt, dass sie ohne Vorbehalt genossen werden. Kulturelle Traditionen des Essens in buddhistischen Län-

3 „Willentlich“ meint, es bestärkt den Willen, davon noch mehr zu essen, und vermehrt damit das Anhaften daran.

4 Heute würde man das Wissen von den Zusammenhängen in der Mitwelt und unserer vollständigen Abhängigkeit davon wohl ökologisches Bewusstsein nennen.

5 „‘Dāna’ (orthographically identical in both Pāli and Sanskrit) covers a rather broad semantic field. It not only denotes the material substance (i.e. ‘gift’) that is transferred from one person to another but also the act itself as well as the disposition of ‘liberality’ of which it ideally is a reflection. [...] All three perspectives figure in the constitution of dāna as a social institution.“ (Fiorucci 2019, 3)



dern sind ebenso vielfältig wie jene der europäisch-christlich-abendländischen Zivilisationen. Da es keine besonderen Vorschriften gibt, wurden und werden sämtliche Nahrungsmittel verwendet. Vegetarische oder vegane Ernährung ist empfohlen, denn die Nahrung soll nicht mit Gewalt erlangt werden wie etwa beim Töten von Tieren, beim Raub von Lebensmitteln (Milch, Eier, Honig ...) oder beim Ausbeuten wehrloser Bauern und Bäuerinnen. Gewaltlosigkeit (Sanskrit: *a-himsa*, nicht verletzen) ist eines der höchsten Prinzipien in der Lehre des Buddha.

## Nahrung soll nicht mit Gewalt erlangt werden.

Im Folgenden gehe ich aus buddhistischer Sicht auf das Verhältnis von Nahrung zum Erhalt des Körpers und der Gesundheit, auf die Nahrung als Opfer, als Genuss und als Grundlage für das Entfalten von Mitgefühl und Einsicht ein.

### 1 Feste Nahrung, die den Körper ernährt (stoffliche Nahrung)

*„Die stoffliche Nahrung ernährt die aus 8 Teilen – dem Nährstoff als achtem – bestehende Körperlichkeit (d.i. das feste, flüssige, erhitzende und luftige Element, Farbe, Duft, Geschmack, Nährstoff).“ (Nyānatiloka 1999 [1952], 18)*

Stoffliche Nahrung ist im Allgemeinen der gemeinsame Nenner dessen, was wir „Essen“ nennen. Sie setzt sich aus ihren materiellen Bestandteilen (*guna*), die der Körper im Zuge des Stoffwechsels in die notwendigen Nährstoffe des Lebens zerlegt, wie auch aus ihren flüchtigen Bestandteilen (*rasa*; Geruch, Geschmack, Farbe), die eine Speise attraktiv, geschmackvoll, interessant, den „Sinnen wohlgefällig“ machen, und ihren geistigen Bestandteilen (*manas*), die erst eine Befriedigung gewähren, zusammen. Diese geistigen Bestandteile sind bedeutsam, angefangen von der Komposition, dem Rezept, über die farbliche Anordnung, die Würzung (abhängig von Kultur und Gewohnheit), bis zur Darbringung (Dekoration, Atmosphäre, Gästeliste etc.) und schließlich der eigenen Wahrnehmung der Mahlzeit und dem „spirituellen“ Kontext des Essens (vgl. Uchiyama 2007, 21). Ein Koch oder eine Köchin wüsste wohl noch mehr Details zu berichten, es geht hier aber mehr um eine Andeutung der Verschiedenartigkeit der Bedingungen, die zusammenkommen.



Für den stofflichen Anteil der Nahrung gibt es sowohl ernährungsphysiologische Erklärungen (Nährwert, Inhaltsstoffe, ergänzende und widerstrebende chemische und physikalische Prozesse), als auch erfahrungsbasierte Urteile (sieht „gut“ aus, riecht „gut“, schmeckt „gut“), als auch medizinische Gründe (magenschonend, stärkend ...).<sup>6</sup> Nicht nur in den asiatischen Traditionen wird Nahrung entweder nach ihrer Herkunft und Konsistenz (tierisch, pflanzlich, flüssig, fest ...) oder nach ihrer Wirkung (heilende Nahrung, verdorbene Nahrung, den Humoren entsprechende oder widersprechende Nahrung) zugeordnet. Allerdings hielt sich im Kontext der traditionellen chinesischen, tibetischen oder indischen (vedischen) Medizin dieser erfahrungsbasierte Zugang bis in die Gegenwart, während die traditionelle europäische Medizin deutlich weniger Einfluss auf die Ernährungsgewohnheiten ausübt.

### Die strenge Askese des Buddha

Es wird berichtet, dass Siddhartha Gautama, als er seinen Weg zum Erwachen antrat, zunächst mit strenger Askese begann. Diese strenge Übung reichte bis zum Nahrungsverzicht, einer verbreiteten Praxis unter den Brahmanischen Sramanas (Wanderasketen) jener Zeit.<sup>7</sup>

## Der Mittlere Weg, frei von Extremen

Der Bodhisattva kam allerdings nach einiger Zeit zu dem Schluss, dass bei Fortführung dieser Praxis sein Leben bald verbraucht sein würde, der Erkenntnisgewinn aber gering bliebe. Daher brach er diese Form der Übung ab und nahm die ihm dargereichte Nahrung wieder an. Auf dem Weg von seinem Meditationsplatz zum nahegelegenen Wasser brach der Bodhisattva aus Entkräftung zusammen und ein Mädchen aus dem Dorf, das gerade Opfergaben aus Reis, Milch und Obst zu den Opferplätzen für die lokalen Götter im Wald brachte, fand den Ohnmächtigen und gab ihm etwas von den Opfergaben (vgl. Thich 1995, 21). Seine Begleiter, strenge Wanderasketen, von denen es zu jener Zeit unterschiedliche Gruppen gab, bezichtigten ihn daraufhin des Unterbrechens der Übung und der Rückkehr zur „Völlerei“.

Mit dem Argument einem Weg „frei von Extremen“ folgen zu wollen, verließ der Bodhisattva daraufhin die Asketengemeinschaft und fand schließlich in mehrtägiger Meditation, durch Almosen von Menschen aus dem nahen Dorf unterstützt, den *Mittleren Weg* (*madhyama-pratipad*), frei von

<sup>6</sup> „[...] certain foods possess alimentary properties, contrasted on the polarity between ‘coarse’ (lūkha) and ‘sumptuous’ (paṇīta), in which the latter type is construed as therapeutic and corporally fortifying.“ (Fiorucci 2019, 42)

<sup>7</sup> „The forest hermit differs from the peripatetic ascetic in the fact that he typically subsists on uncultivated food gleaned from the wild such as fruits, roots, leaves, and vegetables, thus eating only food unmediated by culture.“ (Fiorucci 2019, 31)



Extremen: Befreit vom Extrem der strengen Askese und befreit vom Überfluss des fürstlichen Hofes seiner Herkunft, „machte er rasche spirituelle Fortschritte, die in seinem Erwachen (bodhi) gipfelten“ (Keown 2003, 147). Er nahm die Unterstützung durch Nahrung, die den Körper erhält, an und vertiefte die Übungen für den Geist, die zur „Befreiung vom Leid“ führen.<sup>8</sup> Diese Einsichten verkündete der Buddha nach seinem Erwachen als den *Buddhadharma* (Lehre des Buddha), der bis heute überliefert ist.

### *Die Ernährungsgewohnheiten der Sangha (Gemeinschaft der Buddhisten)*

Die buddhistische Sangha teilt sich in vier Gruppen: Mönche, Nonnen, Laien und Laiinnen. Mönche und Nonnen legen mit ihrem Eintritt in die Sangha ihre „weltliche“ Herkunft ab, samt Kastenzugehörigkeit, Name und Familienstand. Laien und Laiinnen verbleiben in ihrem Leben als „Haushalter“ und verpflichten sich, die Sangha mit Nahrung, Kleidung und Geld nach ihren Möglichkeiten zu unterstützen.

### **Anhänger:innen aus unterschiedlichen Gesellschaftsschichten, quer durch den Kastenreigen der indischen Sozialordnung**

Die Anhänger:innen der Buddhalehre kamen aus unterschiedlichen Gesellschaftsschichten, quer durch den Kastenreigen der indischen Sozialordnung. Infolgedessen hatten sie auch unterschiedliche Ernährungsgewohnheiten und Reinheitsgebote bei der Beschaffung, der Zubereitung und beim Verzehr der Nahrung. Diese Unterschiede haben wohl anfangs für Missverständnisse und Schwierigkeiten gesorgt, denn für Kastenangehörige war es beispielsweise „unrein“, das Wasser mit Unberührbaren aus dem gleichen Gefäß zu schöpfen oder Nahrung gleichwertig zu verteilen und nicht gemäß der Kastenordnung.

Für die Almosengänge der Ordinierten<sup>9</sup> in die Dörfer gab es die Regel, alles anzunehmen, was in die Schale gegeben wurde, keine speziellen Wünsche zu äußern oder etwas, das in gutem Glauben gegeben wurde, abzulehnen. Bald zeigte sich auch, dass nicht alle Menschen geneigt waren, der neuen „buddhistischen Sekte“ Almosen zu geben, einige auch verdorbenes Essen in die Schalen gaben und manches, auch wenn es gut gemeint war, nicht gut vertragen wurde und daher Unwohlsein und Magenbeschwerden in der Sangha durchaus bekannt waren. Glücklicherweise nahm sich ein Arzt namens Jivaka der ordinierten Sangha<sup>10</sup> an und empfahl die Verteilung der Nahrung nach den Bedürfnissen und dem Gesundheitszustand der Mön-

<sup>8</sup> „By contrast, the typical wandering ascetic eats only food cooked by others, which renders him utterly dependent upon the generosity of others who are still part of the normative food effort.“ (Fiorucci 2019, 31)

<sup>9</sup> Mönche, Nonnen und Praktizierende mit entsprechenden Laiengelübden.

<sup>10</sup> Manchmal wurden auf Anfrage auch buddhistische Laien behandelt.



che. So wurden die ersten zusätzlichen Regeln für die Sangha hinsichtlich der Ernährung eingeführt.<sup>11</sup> Die Grundregel, das anzunehmen, was gegeben wurde, blieb aber erhalten und gilt auch heute noch vor allem in den Ländern des „südlichen“ (Theravada) Buddhismus. Es wurde darauf geachtet, sich ausschließlich von den Gaben der wohlgesinnten Laienanhänger:innen zu ernähren.

### *Exkurs über das Essen von Fleisch*

In der Auseinandersetzung mit den Jainas<sup>12</sup> entspann sich auch eine lebhafteste Debatte über den Verzehr von Fleisch, ein Thema, das bei Buddhist:innen eine große Rolle spielt, denn Fleisch kann nur zur Nahrung werden, wenn ein anderes Lebewesen dafür getötet wird, was dem Grundsatz der Gewaltlosigkeit (*a-himsa*) widerspricht.

Wiederum gab es eine Erweiterung der Regeln für die Ordinierten, Fleisch dann abzulehnen, wenn angenommen werden konnte, dass es extra für die Ernährung der Ordinierten geschlachtet und zubereitet wurde. Nur das in dreifacher Hinsicht „reine“ Fleisch durfte angenommen werden: Das Tier wurde nicht erst für die ordinierte Sangha getötet, die Tötung erfolgte nicht sichtbar vor den Mönchen und Nonnen, die Speise mit Fleisch wurde nicht ausdrücklich für die Almosengänger:innen zubereitet. War die Geberfamilie an den Fleischkonsum gewöhnt und gab von der üblichen Mahlzeit etwas für die Mönche oder Nonnen ab, so war diese Gabe anzunehmen.

Kam es zu einer Einladung der Sangha in das Haus eines Wohltäters, so durfte angenommen werden, dass im Falle von Fleischmahlzeiten das Tier extra für diesen Anlass geschlachtet wurde und infolgedessen kein:e Ordinierte:r es anzunehmen brauchte.

An anderer Stelle wird berichtet, dass einfache Menschen den Buddha einluden und tatsächlich für diesen Anlass ihre einzige Ziege schlachteten, um durch diese Gabe Verdienste für das nächste Leben zu erwirken. In diesem Falle nahm der Buddha eine geringe Menge des Fleisches an, um das Opfer zu würdigen, stellte es der Sangha aber frei, darauf zu verzichten (was, wie berichtet wird, die meisten auch taten) (vgl. Shabkar 2012).

### *Ernährungsgewohnheiten im Mahayana und Vajrayana*

Auf der Homepage der Buddhistischen Gemeinschaft Salzburg schreibt Axel Träxler unter dem Stichwort „Unachtsames Konsumieren“:

<sup>11</sup> „[T]he normative (Pali Buddhist) tradition is in many ways congruent with that of Āyurveda“ (Fiorucci 2019, 59).

<sup>12</sup> Jaina, Jina, war eine asketisch-vegetarische Sekte zu Zeiten Buddhas.



*„Den eigenen Körper gesund zu erhalten, ist ein Weg, dem ganzen Kosmos, all unseren Vorfahren und den zukünftigen Generationen gegenüber Dankbarkeit und Loyalität zum Ausdruck zu bringen. Sind wir gesund, können alle davon profitieren – nicht nur Menschen, sondern auch Tiere, Pflanzen und Mineralien. Das ist ein Bodhisattva-Gebot, ein kollektives Streben zum Wohlfühlen aller Wesen.“* ([http://www.intersein.at/spaziergang.html#Unachtsames\\_Konsumieren](http://www.intersein.at/spaziergang.html#Unachtsames_Konsumieren) [14.09.2021])

Im Weiteren werden auf der Homepage die „5 Übungswege der Achtsamkeit“ beschrieben. Die fünfte Achtsamkeitsübung, „Achtsamer Umgang mit Konsumgütern“, sollte darin bestehen,

*„meinen Konsum und meinen Umgang mit den vier Arten von Nahrung – Essbarem, Sinneseindrücken, Willenskraft und Bewusstsein – zu erkennen. Ich bin entschlossen, weder Alkohol noch Drogen oder andere Dinge zu benutzen, die Gifte enthalten, wie z. B. bestimmte Internetseiten, Glücksspiele, elektronische Spiele, Fernsehsendungen, Filme, Zeitschriften, Bücher oder Gespräche. Ich werde mich darin üben, zum gegenwärtigen Augenblick zurückzukommen, um mit den erfrischenden, heilenden und nährenden Elementen in mir und um mich herum in Berührung zu sein.“* (<http://www.intersein.at/grundlagen.html> [14.09.2021], nach Thich Nhat Hanh)

Für die Ordinierten im Mahayana und Vajrayana gelten im Grunde die gleichen Regeln (vinaya) wie im Theravada.

## Höchste Aufmerksamkeit auf die Zubereitung der Nahrung, auf das Kochen selbst und auf den Service bei Tisch

Im Zen-Buddhismus kommt dem „Koch“ (Tenzo) im Kloster eine wichtige Rolle zu, er gehört zu den sechs Vorstehern (Verwalter, Assistent, Schatzmeister, Programmchef, Küchenmeister, Hausmeister) und entscheidet immer im Konsens mit den anderen fünf über die Art der Verköstigung der Sangha. Dabei ist mit höchster Aufmerksamkeit auf die Zubereitung, auf das Kochen selbst (die sechs Geschmäcker und die drei Vorzüge) und auf den Service bei Tisch zu achten. Diese Beschäftigung im Kloster ist also bereits die (Meditations-)Praxis des Kochs – deshalb widmet Meister Dogen diesem Thema ein ganzes Buch (vgl. Uchiyama 2007).

Während die buddhistischen Mönche des Theravada (alter Pfad, südlicher Buddhismus) ihre Mahlzeiten nicht selber zubereiten, ist es Bestandteil des Klosterlebens im Mahayana, speziell im Zen, sowohl einen Hausgarten zu



pflegen als auch die Speisen für die Gemeinschaft zuzubereiten. Dazu kommen auch Geschenke aus der Gemeinschaft als Spenden an das Kloster, besonders zu Festtagen, denn es ist die Tat der Großzügigkeit (*dana*), die den Laien eine Möglichkeit zur Praxis bietet.

In den Klöstern Tibets ist sowohl das Spenden von Nahrung seitens der Laien als *dana* (Gabe, Spende) als auch die Zubereitung im Kloster gültige Praxis. In Tibet gab (und gibt) es auch jene Praktizierenden, die außerhalb der Klöster lebten und lehrten. Diese tantrischen Yogis, die entweder umherziehend auf die Gaben der sie beherbergenden Gemeinschaft angewiesen waren oder in Familie und Haushalt lebten, waren und sind eine wesentliche Stütze des tibetischen Buddhismus.

Einige Yogis waren Vegetarier, andere hielten am üblichen Ernährungsplan mit Fleisch fest. Jene Lehrer:innen, die in einer Familie lebten, bestellten auch das Land und sorgten für das Einkommen, wie etwa Marpa, der Übersetzer, der einen der berühmtesten Yogis Tibets, Milarepa, unterwies und ausbildete. In Tibet wurde in der Regel Fleisch gegessen, denn der karge Boden und die extreme Witterung Tibets lassen nur wenig Gemüse und Getreide gedeihen. Doch es gab und gibt auch in dieser Tradition deklarierte Vegetarier, die dem Tötungsargument für Nahrungszwecke gegenüber die Gewaltlosigkeitsmaxime ins Treffen führen und ihr Leben lang, auch unter den kargen Bedingungen Tibets, an diesem Fleischverzicht festhalten.

## 2 Sinnliche und geistige Eindrücke, die angenehme, unangenehme, oder neutrale Gefühle verstärken

*„Der Bewusstseinsdruck ernährt die 3 Arten der Gefühle [un-/angenehm, neutral]“ (Nyānatiloka 1999 [1952], 18).*

*„Ihr Leute von Dingri: Die vollkommenste Nahrung ist der Genuß des höchsten Geschmacks von Samadhi; hierin gibt es kein Leid des Hungers!“ (Padampa Sangye 1991, Vers 43)*

Was wäre Nahrungsaufnahme ohne das damit einhergehende sinnliche Erleben? Über den reinen Nährwert der zubereiteten Nahrung hinaus sättigt uns die Ästhetik der Zubereitung. Das Anschauen dessen, was wir essen (werden), entscheidet bereits darüber, ob wir wirklich „satt“ werden oder ob wir bloß den Körper am Leben erhalten. Abgesehen von der physischen Ernährung sind diese sinnlichen und geistigen Eindrücke eben Nahrung



für Sinne und Geist. Was wir sehen, hören, riechen, schmecken und spüren können, regt unser Bewusstsein an. Nicht nur Speisen selbst sind also sinnliche Nahrung, sondern auch der Anblick einer Landschaft, der Geruch von Erde, der Geschmack frischer Kräuter, das haptische Erlebnis, einen Baum zu berühren.

## Nahrung für Sinne und Geist

Bei alledem entstehen Bewertungen (unangenehm, angenehm, neutral) hinsichtlich der Erfahrung, die wir mit den Sinnen gemacht haben, und diese führen zu Begehren nach dem Angenehmen und zur Ablehnung des Unangenehmen. Diese Bewertungen finden ihren Platz im großen „Speicher“ (*samskara*) unserer Vorstellungen, unseres Weltbildes, und werden bei Bedarf verglichen, ergänzt oder ersetzt. Aus diesem gespeicherten Material leitet sich auch unser willentliches Handeln ab, das absichtlich oder unabsichtlich *karma* (Sanskrit: Tat, Handlung), also Ursache, ist und folglich ein Ergebnis erzeugt. Wenn die Speise wohlschmeckend war, wollen wir mehr davon, wenn sie nicht geschmeckt hat, wollen wir sie beim nächsten Mal vermeiden. Diese Bewertungen verstärken unsere Anhaftung an angenehme Erfahrungen und unsere Abneigung gegen unangenehme Erfahrungen. Beide Erfahrungen sind aber lebenslang immer wieder vorhanden, und dieses nicht enden wollende Auf und Ab von Angenehmem und Unangenehmem bezeichnet Buddha als *dukkhata* (leidhaft, mangelhaft, unvollkommen), eine grundlegende Eigenschaft von *samsara*, dem Kreislauf der wiederkehrenden Erfahrungen, Kreislauf des Leidens, Kreislauf des Werdens und Vergehens. In der Lehre des Buddha wird geübt, dieser Tendenz zur Bewertung mit Gleichmut (*upekkha*) – keinesfalls mit Gleichgültigkeit zu verwechseln – zu begegnen, also gleichen Gemüts hinsichtlich des Angenehmen wie des Unangenehmen zu verweilen.

## Ein Übungsweg zum großen Ziel des Loslassens

*Dukkha* nimmt eine prominente Stelle in der Lehre des Buddha ein, es stellt die erste Wahrheit dar: Das Leben wird als leidvoll, mangelhaft und unvollkommen erfahren. Nun stellt sich die Frage nach dem Grund für dieses Leiden und diese Erfahrung des Mangels. Dies führt zur zweiten Wahrheit, nämlich derjenigen, dass der Grund für diese Erfahrung des Mangels die Gier, das Anhaften, das Verlangen (*tr̥sna*: Durst, Lechzen) nach „mehr“ sei. Diesem Verlangen kann nur durch Loslassen, Aufhören (*nirodha*) beige-



kommen werden, es jemals zu befriedigen wird nicht gelingen. Das Loslassen oder „Verlöschen“ der Gier kennzeichnet nun die dritte Wahrheit: *nirvana* (verlöscht, gestillt, gelöst). Dieses große Ziel des Loslassens ist aber nicht sofort zu erreichen, es bedarf des Übungsweges, bis all die Anhaftungen und Gewohnheiten durchschaut und losgelassen sind. Diesen Weg (*marga/magga*) beschreibt die vierte Edle Wahrheit. Dann erst schmecken wir *samadhi*, die köstliche Selbst-Vergessenheit.

### 3 Geistige Willensäußerungen, die Karma erzeugen: das Opfer und das kultische Mahl

„Der geistige Wille (→ Karma: Handlung) ernährt [züchtet, verursacht] die Wiedergeburt.“ (Nyānatiloka 1999 [1952], 18)

„Ihr Leute von Dingri: Ursache und Wirkung, das Heranreifen der Handlungen, ist wirklich gewiß; haltet euch von negativem Handeln zurück!“ (Padampa Sangye, Vers 12)

Die Reform der vedischen Tieropfer zugunsten von „Opferkuchen“ aus Getreide, die kein Blut zur „Aktivierung“ des Opfers benötigten, ist dem Buddha zu verdanken. Die wahrhafte Überwindung des Blutopfers gründet in der Frage, wie aus dem Leid anderer ein Wohl für mich entstehen soll. Im Kontext der vedischen Kultur, in welcher Nahrungsoffer – sowohl im Sinne der Gastfreundschaft als auch im religiösen Sinne – sehr wichtig waren, ist es nicht verwunderlich, dass Äquivalente auch in den buddhistischen Traditionen zu finden sind (vgl. Dahlke 1960, 258–264).

#### Das Darbringen von Opfern an den Buddha ist ein rein symbolischer Akt.

Während das Opfer ursprünglich der Besänftigung der Götter oder Dämonen diente oder als Dank für eine gute Ernte dargebracht wurde, ist das Darbringen von Opfern an den Buddha ein rein symbolischer Akt. Der Buddha ist nicht woanders, er ist kein Gott, dem mit einem Opfer gedient wäre, sondern Buddha ist ein Bewusstseinszustand des Erwachens, und die Gabe ist eine Erinnerung an die jedem fühlenden Wesen innewohnende Fähigkeit, diesen Zustand ebenfalls verwirklichen zu können.



Die Gabe ist aber zugleich eine Tat (*karma*) und zwar eine positive oder heilsame Tat, die wiederum positives oder heilsames *Karma* zur Folge hat. Somit wird hier die alte Tradition des Opfern unter anderen Vorzeichen fortgesetzt, zur Grundlegung des eigenen spirituellen Fortschritts, aber diesmal nicht mit fremder Hilfe (durch Götter) oder auf Kosten des Lebens anderer Wesen (der Tiere), sondern im Bewusstsein der eigenen Tat und im Vertrauen auf die Auswirkungen einer solchen Tat. Ohne eigene Anstrengung hinsichtlich der Meditation und Achtsamkeit bleibt diese Handlung allerdings ohne befriedigendes Ergebnis, denn ein wenig geschulter Geist bekommt gar nicht mit, dass und inwiefern sich etwas am eigenen Verständnis geändert hätte.<sup>13</sup>

### Die tägliche Versorgung der Sangha erfolgt durch die Laiinnen.

In den buddhistischen Traditionen nicht nur des Theravada waren und sind zu bestimmten Zeiten (Vollmond, *Vesakh* ...) gemeinsame Feste der Ordinierten mit den Laien und Laiinnen üblich. Dabei kommen den Lai:innen die Zubereitung der Nahrung und das Mitbringen von Opfergaben zu, während die Ordinierten den Segen spenden und das Ritual der geistigen Vermehrung ausführen. Die tägliche Versorgung der Sangha, vor allem hier im Westen, erfolgt durch die Laiinnen, die in den buddhistischen Zentren das Essen für die Sangha vor Ort zubereiten und dann vor Mittag (bevor die Sonne ihren Zenit erreicht) den Mönchen mit den entsprechenden Gesängen und Rezitationen darbieten, die diese Devotion mit dem nötigen Respekt annehmen. Deren Aufgabe ist allerdings, der Gemeinde auch in der Fremde Halt und Zuversicht in Form der Lehre Buddhas zu vermitteln. Danach erst teilen die Laiinnen den Rest der dargebrachten Speisen untereinander und auch mit anderen Gästen.<sup>14</sup> Die Handlung des Zubereitens und Darbringens ist die Praxis für die Laiinnen.

*Dana*, Großzügigkeit, erstreckt sich aber nicht nur auf die Sangha, sondern auch auf alle Bedürftigen und speist sich aus Mitgefühl (*karuna*), der „Caritas“ der Buddhist:innen. Das Leid der anderen zu mindern, vermittelt doppelte Freude: für die Geber:innen und für die Beschenkten.

<sup>13</sup> „While bhikkhus/bhikkunis are expected to exhibit an exceptional degree of self-control, the general ethic of careful diligence (*appamāda*) and attentiveness (*sakkaccaṃ*) is also a disposition that pious lay persons are expected to cultivate.“ (Fiorucci 2019, 77)

<sup>14</sup> Das durfte ich als Vertreter der Buddhistischen Religionsgesellschaft in Graz mehrfach erleben.

### 4 Bewusstsein als ursprünglicher Zustand von Geist und Körper

„Das Bewusstsein ernährt das Geistige und Körperliche im Augenblick der Wiedergeburt.“ (Nyānatiloka 1999 [1952], 18)



<sup>15</sup> „‘Buddhism’ per se is only peripherally concerned with behavioral matters, and is instead ultimately concerned with the workings of the mind.“ (Fiorucci 2019, 70)

<sup>16</sup> Als *kalyana-mita*, tib. *Rinpoche*, edler Freund, wird „ein in der Lehre erfahrener und an Jahren gereifter Mönch“ bezeichnet (vgl. Nyānatiloka (1999) [1952], 94).

Der Wunsch (*samskara*, karmische Bedingungen) nach Wiederverkörperung füttert das Bewusstsein mit Daseinsdurst, was zur Wiedergeburt führt. Dies gilt aus buddhistischer Sicht als leidvoll und nicht wünschenswert. Diese „geistige Nahrung“ erzeugt mehr Schaden als Nutzen und ist daher aufzugeben. Für Praktizierende gilt es, diese Nahrung zu meiden und das Verlangen zu überwinden. Die heilsame geistige Nahrung gewinnen Praktizierende aus Meditation und Kontemplation. Nur die Praxis der Meditation führt zur Erfahrung, die den Durst löschen (*nirvana*) kann.<sup>15</sup>

Hier ist die Gelegenheit, sich der zeitgenössischen Praxisgemeinschaft zuzuwenden, die bisher nicht ausreichend erforscht ist. Sangha wird heute zu meist als die Gemeinschaft aller Praktizierenden verstanden. Lehrer:innen, Gurus, Lamas, Meister:innen werden als „Vorbilder“ und „Edle Freunde“ (*Rinpoche*)<sup>16</sup> betrachtet. Das Essverhalten entspricht überwiegend der landesüblichen Kultur. Vegetarismus oder Veganismus ist unter Buddhist:innen verbreitet, aber keineswegs verpflichtend. Diätetische Vorschriften für die Lehrer:innen werden gemäß den Traditionen und Rezepten eingehalten, gelten aber nur unter bestimmten Umständen (nach besonderen Erklärungen und Einweihungen) auch für Lai:innen.

Für die Lai:innen gilt es aber auch während des Essens die bereits erwähnte Geisteshaltung und Übung beizubehalten: Mäßigung, Achtsamkeit, Aus-



Abb. 1: Enso (Kreis)

„Mit dem Kosmos eins sein“

Foto: Michael Aldrian



dauer, Wahl der Nahrung nach ethischen, ökologischen und gewaltlosen Gesichtspunkten. Im Alltagsleben westlicher Laiinnen und Laien etabliert sich buddhistische Praxis als nach Kräften gelebte Ethik und Sichtweise.

### Fazit

Nahrung ist so elementar, dass jedes Lebewesen ihrer bedarf. Dieser Umstand hat in allen Kulturen zu einer gewissen kultischen Erhöhung des Mahls geführt. In manchen Fällen wird einem göttlichen Wirken gehuldigt, in anderen den entsprechenden Geistern der Natur. Für Buddhist:innen ist die Würdigung der Speise Teil der Praxis.

Die buddhistische, ganzheitliche Sicht auf Nahrung bezieht sich nicht nur auf den Erhalt des Körperlichen, sie umfasst auch die Sinne und das Bewusstsein. Ohne den Bezug zu Herkunft, Entstehung, Verteilung und Zubereitung bleibt die Nahrung bloßes „Essen“. Der geistige Nährwert entsteht erst durch das Vergegenwärtigen der wechselseitigen Abhängigkeit alles Lebendigen voneinander und von den Kreisläufen der Natur und der Elemente.

Der äußere Aspekt der Praxis ist die Erinnerung an die Bedingungen des Entstehens der Zutaten und der Abhängigkeit alles Lebendigen voneinander. Der innere Aspekt ist die Meditation über die Aufnahme und Verteilung von Lebensenergie (*Prana*), der Vergeistigung der Nahrung. Achtsames Essen verstärkt Sättigung und Entspannung.

### Literatur

Dahlke, Paul (Hg.) (1960), Buddha. Die Lehre des Erhabenen, München: Goldmann (Gelbe Taschenbücher 622/623).

Fiorucci, Anthony (2019), Food Fights and Table Manners. Food, bodies and ideology in the dana-encounter of Pali Buddhism, Master's Thesis (revised), History of religions, Stockholm University.

Keown, Damian (2003), Lexikon des Buddhismus. Übers. v. Karl-Heinz Golzio, Düsseldorf: Patmos.

Nyānatiloka (1999) [1952], Buddhistisches Wörterbuch, Stambach-Herrnschrot: Beyeler & Steinschulte, 5. Aufl.

Padampa Sangye (1991), Die hundert Verse an die Leute von Dingri. Hg. v. Karme Tschö Ling. Übers. v. Tina u. Alex Draszczyk, Wien: Selbstverlag.



Ricard, Matthieu (2015) [2014], Plädoyer für die Tiere, München: F. A. Herbig Verlagsbuchhandlung (nymphenburger).

Seneviratne, H. L. (1992), Food essence and the essence of experience, in: Khare, R. S. (Hg.), The Eternal Food. Gastronomic Ideas and Experiences of Hindus and Buddhists, Albany: State University of New York Press, 179–200.

Shabkar, Tsodruk Rangdrol (2012) [2004], Nektar der Unsterblichkeit. Buddhistische Unterweisungen, weshalb wir Tiere nicht essen sollten, Gutenstein: Sequoyah.

Thich, Nhat Hanh (1995), Lächle deinem eigenen Herzen zu. Wege zu einem achtsamen Leben, Freiburg i. Br.: Herder (Spektrum 4370).

Uchiyama, Kosho (2007), Zen für Küche und Leben. Tenzo Kyokun, Anweisungen für den Koch von Zenmeister Dogen, Frankfurt a. M.: Angkor.

**Mag. Michael Aldrian**, geb. 1965, Abschluss in Philosophie, Erwachsenenbildung und Sozialpädagogik (1995); Studium buddhistischer Schriften und Praxis bei Dr.<sup>in</sup> Andrea Loseries-Leick (1991–2002) in Graz; Aufenthalte in mehreren europäischen Tempeln unterschiedlicher Traditionen, in der Hauptsache tibetischer Buddhismus in seiner nicht-sektiererischen Form (Ri-me). Übernahme des Religionsunterrichts von Dr.<sup>in</sup> Loseries-Leick (seit 2004). Begleitung spiritueller Feste zwischen Geburt und Tod (seit 2008). Repräsentanz für Steiermark (seit 2013), Vorsitz der Buddhistischen Gemeinde Österreichs (seit 2014).

E-Mail: michael.aldrian(at)chello.at



Kurt Remele

# Ein Fisch namens Jesus

Vom realen Leben und unnötigen Leiden eines Fastengerichts  
und Christussymbols

Fasten bedeutet nach christlicher Lehre, aus spirituellen und asketischen Gründen keine oder nur eine geringe Menge von Nahrung zu sich zu nehmen oder sich bestimmter Nahrungs- und Genussmittel zu enthalten. Letzteres wird kirchenrechtlich auch Abstinenz genannt.

Fasten und Abstinenz wurden bereits im Urchristentum geübt. Die Didache oder Zwölfapostellehre, eine Kirchenordnung aus dem 1. Jahrhundert, rief die frühen Christinnen und Christen dazu auf, an Mittwochen (in Erinnerung an Jesu Verrat) und Freitagen (in Erinnerung an Jesu Kreuzigung) zu fasten (vgl. Didache 1918, 8. Kapitel). In den orthodoxen Kirchen sind Mittwoch und Freitag auch heute noch Fasttage, an denen weder Tiere noch Tierprodukte gegessen werden sollen. Im Vergleich zur Kirche des Westens hat sich in der Orthodoxie überhaupt ein stärker monastisch geprägtes, „asketisches Verständnis der Fastenregeln erhalten“, obwohl auch dort gegenwärtig „nur noch eine kleine Minderheit [...] die Fastenregeln strikt und komplett beachtet.“ (Zimija o. J.)

## Warum freitags Fische gegessen werden

In der römisch-katholischen Kirche wurden die Fastenregeln über die Jahrhunderte hinweg zunehmend gelockert. Der Mittwoch wurde als Fasttag fallengelassen, die kulinarischen Einschränkungen für Freitage und sonstige Fastenzeiten reduziert. Zentrale Bedeutung erlangte jenes Kirchengebot, das den Gläubigen an Freitagen die Enthaltung von Fleischspeisen, also den Verzicht auf das Essen von Säugetieren und Geflügel, vorschrieb. Das Essen von Fischen und von vielen anderen im (und nicht selten auch am) Wasser lebenden Tieren war an Freitagen jedoch gestattet. In katho-



lischen Gegenden und Milieus wurde der Freitag zum „Fischtag“. „Fisch am Freitag“ wurde zu „einem der bedeutsamsten Merkmale katholischer Identität“ (Greeley 2004, 137; Übersetzung K. R.), wie der bekannte US-amerikanische Religionssoziologe Andrew Greeley es treffend ausdrückte. Selbstverständlich war kein Katholik und keine Katholikin verpflichtet, am Freitag Fisch zu essen. Doch gebackener Emmentaler oder Spaghetti al pomodoro entwickelten sich niemals zu ernsthaften identitätsstiftenden Konkurrenten für den freitägigen Fisch.

### „Fisch am Freitag“ als Merkmal katholischer Identität

Im Februar 1966 veröffentlichte Papst Paul VI. die Apostolische Konstitution *Paenitemini* über eine erneuerte kirchliche Fasten- und Bußdisziplin. Darin erklärte der Papst, dass es in den Zuständigkeitsbereich von Bischofskonferenzen fiele, „Fasten und Abstinenz ganz oder teilweise durch andere Formen der Buße zu ersetzen, insbesondere durch Werke der Liebe und Frömmigkeitsübungen.“ (Paul VI. 1966) Damit beseitigte Paul VI. die bisher für die gesamte katholische Kirche verpflichtende allfreitägliche Fleischabstinenz. Seit *Paenitemini* sind Fasten und Abstinenz nur für den Aschermittwoch und Karfreitag vorgeschrieben, wobei es Ausnahmeregelungen für Kranke, Junge und Alte gibt. Über sechzigjährige „junge Alte“ etwa sind vom Fasten befreit. Doch trotz der kirchenamtlichen Individualisierung des Freitagsopfers hat sich der „Fisch am Freitag“-Brauch als katholische Minimalvariante des Pescetarismus bis heute in bestimmten Regionen und in Milieus als katholisches Identitätsmerkmal erhalten. Für Katholikinnen und Katholiken ist vor allem der Karfreitag ein strenger Fast- und Abstinenztag, an dem man nur eine volle Mahlzeit zu sich nehmen darf und an dem traditionell Fische verspeist werden. Man gedenkt des qualvollen Todes Jesu. Der qualvolle Tod der Fische bleibt ausgeblendet. Und doch hängt beides zusammen. Wie genau und welche theologischen und ethischen Folgen sich daraus ergeben, soll in diesem Beitrag aufgezeigt werden. Dabei muss gleich zu Beginn darauf hingewiesen werden, dass Mitgefühl mit Tieren in der traditionellen christlichen Buß- und Fastenpraxis keine Rolle spielte:

„Es ist offenbar nicht Ziel [christlicher] Spiritualität, das Leben von Tieren um ihrer selbst willen wertzuschätzen. Der Verzicht auf Fleisch sollte dem Menschen zu einem tugendhaften Leben verhelfen. Es ging nicht darum, Mitgefühl mit Tieren zu entwickeln.“ (Frayne 2016, 200; Übersetzung K. R.)



### Was Fische theologisch auszeichnet

Warum Fische bis heute als klassische christliche Fastenspeise gelten, hat mehrere Gründe. Aus der Perspektive des *Ersten Testamentes* nehmen Fische unter den Tieren insofern eine Sonderstellung ein, als sie die als Strafe Gottes verhängte Sintflut offenbar weitgehend schadlos überstanden. Bisweilen wird dies als Hinweis auf ihr Freisein von Sünde interpretiert. Nach dem Ende der Sintflut wurden die Fische Noah und seinen Söhnen zusammen mit den Tieren der Erde, den Vögeln des Himmels und den grünen Pflanzen, die im prälapsarischen Paradieseszustand noch die einzige Nahrungsquelle für Mensch und Tier darstellten, zum Verzehr in die „Hand ... gegeben“ (Gen 9,2). Wie Leviticus ausführt, waren allerdings nur solche Fische „rein“ und zur Speise geeignet, die Flossen und Schuppen hatten (vgl. Lev 11,9–12).

### Jesu Nahverhältnis zu den Fischern am See Genezareth

Das *Neue Testament* berichtet, dass Jesus ein Nahverhältnis zu den Fischern am See Genezareth hatte. Vier von ihnen berief er in seinen Jüngerkreis und machte sie so zu „Menschenfischern“ (Mk 1,17). Fische galten zur Zeit Jesu in Palästina als Grundnahrungsmittel, sie wurden häufiger konsumiert als das Fleisch von Landtieren, das nur selten gegessen wurde. In allen Evangelien wird berichtet, dass Jesus fünf Brote und zwei Fische vermehrte, um eine riesige Menschenmenge zu speisen (vgl. Mt 14,13–16 parr). In zwei Evangelien wird berichtet, dass Jesus seinen Jüngern den Fang einer wunderbar großen Menge an Fischen bescherte, nachdem sie die ganze Nacht nichts gefangen hatten. Im Lukasevangelium (Lk 5,1–11) findet dieses Wunder vor Jesu Tod und Auferstehung statt. Im Johannesevangelium wird es im von einem Redakteur angefügten Kapitel 21 geschildert, als der Aufgestandene den Seinen am See Genezareth erschienen ist (vgl. Brown 1970, 1063–1100).

Nach einer verbreiteten Interpretation verweist sowohl die lukanische als auch die johanneische Erzählung vom reichen Fischfang auf die apostolische Mission, die Jesus seinen Jüngern aufgetragen hat: Menschen für den Dienst am Reich Gottes zu gewinnen. Bei Johannes ist zudem eine eucharistische Komponente vorhanden: Als die Jünger an Land gegangen waren, sahen sie ein Kohlenfeuer und darauf Fisch und Brot. Jesus forderte sie auf, einige von den Fischen zu bringen, die sie gerade gefangen hatten und diese zu essen. In einem seiner Vorträge über das Johannesevangelium



bezeichnet Augustinus das auf dem Feuer liegende Brot als Zeichen für den vom Himmel herabgekommenen Jesus, er erkannte jedoch auch im Fisch ein Symbol für Christus: „Der gebratene Fisch ist der leidende Christus.“ (Augustinus 1914, 123. Vortrag, 372)

### „Der gebratene Fisch ist der leidende Christus.“

Im frühen Christentum wurde der Fisch dann auch tatsächlich als Christussymbol verwendet (vgl. Engemann 1995, 1306; Kaiser 2010), einerseits deshalb, weil damit an Jesu Speisung der Fünftausend mit Brot und Fisch erinnert wurde, andererseits aber höchstwahrscheinlich deshalb, weil die griechischen Anfangsbuchstaben der Wortfolge „Jesus Christus, Gottes Sohn, Erlöser“ den Begriff „Ichthys“, das griechische Wort für „Fisch“, ergeben (Akronym oder Akrostichon). Den verfolgten Urchristen diente das Fischsymbol als geheimes Erkennungszeichen. Heute findet das Fischsymbol vor allem in evangelikalen Kreisen als bekenntnishafter Autoaufkleber Verwendung.

Vom Mönchtum verbreitete Ideale sexueller Reinheit sind ein weiterer Grund dafür, dass der Verzehr von Fischen an Fasten- und Abstinenztagen gestattet war. Man meinte, als kaltblütige (wechselwarme) Tiere würden Fische den menschlichen Organismus nicht so stark „erhitzen und erregen“ (Fastenspeisen 1886) wie das Fleisch von Warmblütern. Aus der irrümlichen biologischen Annahme, dass sich Fische ungeschlechtlich, ohne männliche Befruchtung des weiblichen Eies, fortpflanzen würden, schloss man, dass Fische „reine“ Tiere seien (vgl. Grumett/Muers 2010, 85)

### Wie Fische sich vermehren

All die Theologen und Heiligen, Einsiedler und Jungfrauen, die Fische für Vorbilder und Symbole sexueller Reinheit hielten, irrten sich gewaltig. Fische haben Sex und das in vielen Varianten. In seinem ungemein informativen Buch *What a Fish Knows* stellt der US-amerikanische Verhaltensbiologe Jonathan Balcombe fest: „Es gibt promiskuitive Fische, polygame und monogame.“ (Balcombe 2016b, 181; Übersetzung K. R.) Es gibt Fischarten, bei denen die Männchen die Eier des Weibchens mittels Penetration befruchten, und andere, die Eier und Spermien zur sogenannten äußeren Befruchtung ins Wasser abgeben. Die meisten Fische sind ihre Leben lang entweder männlich oder weiblich. Es gibt aber auch Fische, die ihr Ge-



schlecht wechseln, und solche, die sowohl Eier als auch Samen produzieren und sich somit selbst befruchten können. Was die Kinderbetreuung und -aufzucht betrifft, so übernehmen übrigens die Väter die meiste Arbeit.

### Was Fische denken und empfinden

Weit fataler als die Behauptung, Fische hätten kein Sexualleben, ist die bis heute anzutreffende Auffassung, Fische seien unintelligente, empfindungslose Wesen, eine undifferenzierte Masse, die in Kilogramm und Tonnen gewogen wird. Wahr ist vielmehr das Gegenteil: Was Erinnerungs- und Empfindungsvermögen, Selbstbewusstsein und Erkenntnisfähigkeit betrifft, stehen Fische den landlebenden Wirbeltieren in nichts nach. Fische können hören und erzeugen Töne, sie planen und kooperieren, sie fürchten sich und empfinden Schmerz. Um nochmals Balcombe zu zitieren:

*„Fische sind nicht bloß am Leben, sondern führen ein eigenes Leben. Sie sind keine Sachen, sondern Lebewesen. Ein Fisch ist ein Individuum mit Persönlichkeit und Beziehungen. Er oder sie kann planen und lernen, wahrnehmen und Neues entdecken, andere trösten oder ihnen etwas vortäuschen, Augenblicke des Vergnügens, der Angst, der Verspieltheit, des Schmerzes und – wie ich vermute – der Freude erleben. Ein Fisch hat Gefühle und Wissen. [...] Ein Fisch hat eine Biografie, nicht bloß eine Biologie.“* (Balcombe 2016b, 207; Balcombe 2016a, 8; Übersetzung K. R.)

**„Fische sind nicht bloß am Leben,  
sondern führen ein eigenes Leben.“**

Die falsche Annahme, dass Fische simple, gefühllose Kreaturen seien, führte zur völligen Missachtung ihres Wohlergehens: Kein Wirbeltier wurde und wird vom Menschen so ausgebeutet wie Fische. Fische, die mit Schleppnetzen gefangen werden, landen auf den Schiffdecks, werden erdrückt, ersticken oder werden ohne Betäubung entblutet, indem man ihnen mit einem scharfen Messer die Kiemen aufschneidet. Jene, die aus größerer Tiefe geholt werden, sterben qualvoll auf dem Weg an die Oberfläche, weil ihre Körper die Druckveränderungen nicht aushalten. Die industrielle Fischerei plündert die Ozeane, vernichtet die sich als „Beifang“ in Netzen verstrickenden Delphine, Haie und Schildkröten, erzeugt unvorstellbares Leid und richtet immense ökologische Schäden an (vgl. Balcombe 2016b, 211–229; Singer 2010; Fische 2015)



Wie aber steht es um das friedlich anmutende Freizeitvergnügen des Angelns? Für die Fische ist das Angeln jedenfalls kein Vergnügen:

*„Sich an der Lippe (oder einer empfindlicheren Stelle) mit einem Haken durchbohren [...] zu lassen, [...] klingt natürlich nicht nach einem erholenden, friedlichen Nachmittag. [...] Augenverletzungen durch die Haken sind überraschend häufig.“* (Balcombe 2016b, 225; vgl. Sneddon 2021; Übersetzung K. R.)

### Wie Fischfang ethisch beurteilt wurde

Wie bereits ausgeführt wurde, wird im Lukas- und im Johannesevangelium eine Erzählung überliefert, in der Jesus seinen Jüngern zu einem gewaltigen Fischfang von „hundertdreißig großen Fischen“ (Joh 21,11) verhalf, die so schwer waren, „dass ihre Netze zu reißen drohten“ (Lk 5,6). Im Johannesevangelium folgt auf den Fischfang ein Fischessen am Ufer des Sees.

### Hat Jesus Fisch gegessen?

Für den Nestor der christlichen Tierethik, den anglikanischen Theologen Andrew Linzey, ist es naheliegend, dass sich auch Jesus selbst daran beteiligte. In seiner grundlegenden Studie *Animal Theology* schreibt er:

*„Jesus war – soweit wir wissen – kein kämpferischer Vegetarier. Während es keine eindeutigen biblischen Berichte darüber gibt, dass er Fleisch gegessen hat, lassen die kanonischen Evangelien keinen Zweifel daran, dass er Fisch gegessen hat.“* (Linzey 1994, 86; Übersetzung K. R.)

Ich bin diesbezüglich skeptischer, denn der im Schlusskapitel des Johannesevangeliums geschilderte Fischverzehr fand nach Jesu Auferstehung statt. Und es erscheint mir naheliegend, dass Jesu Auferstehungsleib irdische Nahrung weder benötigte noch verdauen konnte. Ich stimme Linzey (1994, 86–87) allerdings zu, dass die Frage, ob man sich heute aus ethischer Sicht vegetarisch oder vegan ernähren sollte, durch den Rekurs auf einen (eventuellen) Fischkonsum Jesu nicht schlüssig zu entscheiden ist. Im Gegensatz zu Jesus Christus forderten der griechische Philosoph Pythagoras und der hinduistische Reformator Swaminarayan Fischer dezidiert dazu auf, die von ihnen gefangenen Fische wieder ins Wasser zurückzu-



lassen. Pythagoras von Samos, der ein halbes Jahrtausend vor Christus lebte, war ein bekannter Mathematiker und Philosoph. Von ihm wird erzählt, dass er nahe Krotons in Süditalien am Strand Fischern begegnete, „gerade als das Netz beuteschwer aus der Meerestiefe herausgeholt wurde“ (Iamblichos 1963, 43). Pythagoras sagte den Fischern die genaue Zahl der Fische voraus, die sie gefangen hatten. Die Fischer antworteten, dass sie alles tun würden, was er ihnen befehlen würde, sollte die Zahl tatsächlich stimmen. Pythagoras behielt recht und trug den Fischern auf, den Fischen Leben und Freiheit zu schenken. In seiner legendenreichen Darstellung von Leben und Lehre Pythagoras' fügt sein Biograf Iamblichos hinzu:

*„Und – noch ein größeres Wunder! – keiner der Fische, die doch während der langen Zeit des Zählens außerhalb des Wassers bleiben mussten, verendete, nur weil Pythagoras dabeistand. Er bezahlte den Fischern auch noch die Fische und kehrte nach Kroton zurück.“* (Iamblichos 1963, 43, 45; vgl. Drewermann 1981, 204–205)

Ein andere Erzählung, bei der ein weiser und heiliger Mann das Leben von Fischen rettet, findet sich über zwei Jahrtausende später im Hinduismus. Der Reformler Swaminarayan (1781–1830) begründete eine Form des Hinduismus, die sich gegen traditionelle Praktiken wie Witwenverbrennungen (*Sati*) ausspricht, Armenspeisungen durchführt und für eine vegetarische Ernährungsweise eintritt. Es wird berichtet, dass Swaminarayan im Kindesalter mit seinen Freunden zum Dorfteich seines Geburtsortes Chhapaiya in Nordindien ging, um dort zu baden. Am Ufer erblickte Swaminarayan einen Fischer, der seinen Fang in einen Weidenkorb schüttete:

*„Er wurde traurig und dachte: ‚Wie kann ein Mensch so grausam und herzlos sein, eine solche Sünde zu begehen.‘ Ihm blutete wegen der unschuldigen Fische das Herz. Er erkannte, dass solche Taten aus Unwissenheit darüber begangen werden, was gut und böse ist, was Wahrheit ist und was Unwahrheit, was Gewalt ist und was Gewaltfreiheit.“* (Vivekivandas 2004, 5; Übersetzung K. R.)

Der junge Swaminarayan erweckte die Fische wieder zum Leben und einer nach dem anderen sprang zurück in das Wasser. Der Fischer war erwartungsgemäß wenig erfreut und stürmte erbost auf Swaminarayan und seine Freunde zu. Daraufhin erschien ihm Yam, der furchterregende Hindu-Gott des Meeres und anderer Gewässer, und brachte ihn zur Einsicht. Und der junge Swaminarayan ermahnte ihn: „Genauso wie Du haben auch die



Fische ein Recht zu leben.“ (Vivekjivandas 2004, 5; Übersetzung K. R.) Der Fischer versprach daraufhin, sich zu bekehren und in Zukunft weder Fische noch irgendwelche anderen Tiere zu töten.

### Wodurch Jesu Ethik begrenzt ist

Offensichtlich ist es für jene Philosophien und Religionen, die an eine Seelenwanderung (auch: Metempsychose, Transmigration oder Reinkarnation) glauben, naheliegender, eine „Kontinuität von Bewusstsein“ (Balluch 2005) zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen anzunehmen, als für jene Philosophien und Religionen, die an einer von Gott geschaffenen strikten hierarchischen Trennung zwischen Mensch und Tier festhalten.

### Eine strikte hierarchische Trennung zwischen Mensch und Tier

Eine Religion, nach welcher die unsterbliche Seele eines Menschen sich bei der Wiedergeburt auch in einem Tier verkörpern kann, steht den Erkenntnissen der gegenwärtigen Biologie und kognitiven Ethologie, nach der es zwischen Menschen und Tieren nur graduelle Unterschiede gebe, weltanschaulich näher als eine, in der der Mensch als Krone der Schöpfung und singuläres Vernunftwesen weit über die übrige Natur gestellt wird. Im Hinduismus, Buddhismus und Jainismus beziehen sich die Haltungen von *Ahimsa* (Gewaltlosigkeit, Nicht-Verletzen) und *Karuna* (Mitgefühl) deshalb nicht nur auf Menschen, sondern auch auf nichtmenschliche Lebewesen, auch wenn die alltägliche Umsetzung dieser hochethischen Forderung in die Praxis defizitär bleibt (vgl. Remele 2018, 136–138).

Der Jude Jesus Christus gehörte einer Religion an, die den Menschen als Gottes Ebenbild sieht, die Tiere dagegen als Wesen, die sich der Mensch zu unterwerfen habe (vgl. Gen 1,28). Seine ethischen Ansichten über Wert und Würde der Tiere im Allgemeinen, der Fische im Besonderen waren notwendigerweise kontextuell begrenzt und historisch-partikular geprägt. Diese Tatsache wird weder durch Jesu einzigartige Beziehung zu Gott, seine Gott-menschlichkeit, noch durch die Auszeichnung der Bibel als Offenbarung Gottes aufgehoben. Nach dem niederländischen Theologen Edward Schillebeeckx *offenbart* Jesus Gott deshalb nicht nur, sondern „er *verhüllt* ihn auch, da er in nicht-göttlicher, geschöpflicher Menschlichkeit erscheint“ (Schillebeeckx 1990, 31). Schillebeeckx fügt hinzu, dass Jesus Christus



*„als geschichtliche Erscheinung ein ‚kontingenter‘, begrenzter Vorgang ist, der andere Wege zu Gott nicht verschließen oder negieren und somit auch die Ethik nicht exklusiv für sich annectieren kann.“ (Schillebeeckx 1990, 32)*

## Jesus kann „die Ethik nicht exklusiv für sich annectieren“.

Anders und konkreter ausgedrückt: Auch als Christ und Christin darf man davon überzeugt sein, dass Pythagoras und Swaminarayan in Bezug auf das Fangen von Fischen empathischer und tiergerechter gehandelt haben als Jesus Christus.

### Was John Henry Newman predigte

Worauf kann eine theologische Ethik also zurückgreifen, wenn sie dazu beitragen will, Leben und Wohlergehen unserer Verwandten unter Wasser zu respektieren? Eine Möglichkeit wäre, die Bemerkung des heiligen Augustinus, wonach der gebratene Fisch im Johannesevangelium der leidende Christus sei, mit den Augen des heiligen John Henry Newman zu lesen. Damit sind wir bei jener Predigt, die der damalige anglikanische Geistliche und spätere Kardinal und Heilige am Karfreitag des Jahres 1842 in der Universitätskirche St. Mary the Virgin in Oxford gehalten hat.

In dieser Predigt stellte Newman eine Verbindung zwischen dem Schmerz und dem Leid unschuldiger Tiere und dem Schmerz und dem Leid des unschuldigen Gotteslammes Jesus Christus her:

*„Denkt daran, was ihr fühlt, wenn Tiere gequält werden. Damit gewinnt ihr einen Zugang zu jenen Gefühlen, die auch die Geschichte von Jesu Kreuz und Leiden in Euch hervorrufen sollte.“*

Newman fährt fort:

*„Es ist etwas so furchtbar Schreckliches und Satanisches, jene Lebewesen zu quälen, die uns niemals einen Schaden zugefügt haben und die sich nicht verteidigen können, sodass niemand außer einigen hartgesottenen Individuen den Gedanken daran überhaupt ertragen kann.“*

Die Grausamkeit, die sich in Tiermisshandlungen manifestiert, ist laut Newman



„genau dieselbe Grausamkeit, die auch unserem Herrn zugefügt wurde.“ (Newman, Sermons 1824–1843; zit. nach Linzey 2009, 38–39; Übersetzung K. R.)

Nimmt man diese Predigt des heiligen John Henry Newman ernst, wird sie zur theologischen und ethischen Gräte: Sie bleibt im Hals stecken und unterbindet den weiteren Fischverzehr. Wer aber an katholischen Fasttagen keine Fische isst, dem vergeht bald auch die Lust, an katholischen Festtagen Schweine, Hühner und Gänse zu verspeisen.

## Literatur

Augustinus von Hippo (1914), Vorträge über das Evangelium des Johannes, Kempten/München: Verlag der Köfelschen Buchhandlung (Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung 19).

Balcombe, Jonathan (2016a), Fishes have feelings, too, International New York Times, May 17, 2016, 8.

Balcombe, Jonathan (2016b), What a Fish Knows. The Inner Lives of Our Underwater Cousins, New York, NY: Scientific American/Farrar, Straus and Giroux.

Balluch, Martin (2005), Die Kontinuität von Bewusstsein. Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte, Wien: Guthmann-Peterson.

Brown, Raymond E. (1970), The Gospel According to John (XIII–XXI), New York u. a.: Doubleday (The Anchor Bible 29A).

Didache – Lehre der zwölf Apostel (1918), München (Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe 35).

Drewermann, Eugen (1981), Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg: Pustet.

Engemann, Josef (1995), Fisch, in: Kasper, Walter u. a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3, Freiburg i. Br.: Herder, 1306–1307.

Fastenspeisen (1886), in: Wetzler und Welte's [sic] Kirchenlexikon oder Enzyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, Freiburg i. Br.: Herder, <http://kathencyklo.bplaced.net/artikel.php?artikel=fastenspeisen> [23.04.2021].

Fische – die unterschätzten Lebewesen (2015), Verein gegen Tierfabriken, <https://vgt.at/presse/news/2015/news20150303eh.php> [23.04.2021].

Frayne, Carl (2016), On Imitating the Regimen of Immortality or Facing the Diet of Mortal Reality. A Brief History of Abstinence from Flesh-Eating in Christianity, Journal of Animal Ethics 6, 5, 188–212.

Greeley, Andrew (2004), The Catholic Revolution. New Wine, Old Wineskins, and the Second Vatican Council, Berkeley/Los Angeles, CA: University of California Press.

Grumett, David / Muers, Rachel (2010), Theology on the Menu. Ascetism, Meat and Christian Diet, London: Routledge.



Iamblichos (1963), Pythagoras. Legende, Lehre, Lebensgestaltung. Griechisch und Deutsch. Hg., übers. u. eingel. v. Michael von Albrecht, Zürich/Stuttgart: Artemis.

Kaiser, Peter (2010), Ein Zeichen mit Tiefe und Widersprüchen. Das Fischsymbol in der christlichen Tradition. Deutschlandfunk. Religionen. Archiv, [https://www.deutschland-funkkultur.de/ein-zeichen-mit-tiefe-und-widerspruechen.1278.de.html?dram:article\\_id=192572](https://www.deutschland-funkkultur.de/ein-zeichen-mit-tiefe-und-widerspruechen.1278.de.html?dram:article_id=192572) [23.04.2021].

Linzey, Andrew (1994), Animal Theology, London: SCM Press.

Linzey, Andrew (2009), Why Animal Suffering Matters, New York, NY: Oxford University Press.

Paul VI. (1966), Paenitemini. Apostolische Konstitution über die kirchliche Fasten- und Bußdisziplin, [http://www.kathpedia.com/index.php?title=Paenitemini\\_\(Wortlaut\)](http://www.kathpedia.com/index.php?title=Paenitemini_(Wortlaut)) [23.04.2021].

Remele, Kurt (2018), Tiere in den Religionen, in: Ach, Johann S. / Borchers, Dagmar (Hg.), Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart: J. B. Metzler, 134–139.

Schillebeeckx, Edward (1990), Menschen. Eine Geschichte von Gott, Freiburg i. Br.: Herder.

Singer, Peter (2010), Fish. The Forgotten Victims on our Plate, The Guardian, 14. September 2010, [www.theguardian.com/commentisfree/cif-green/2010/sep/14/fish-for-gotten-victims](http://www.theguardian.com/commentisfree/cif-green/2010/sep/14/fish-for-gotten-victims) [23.04.2021].

Sneddon, Lynn (2021), There is ample evidence that fish feel pain, The Guardian, 12. April 2021, <https://www.theguardian.com/environment/2021/apr/12/there-is-ample-evidence-that-fish-feel-pain> [23.04.2021].

Vivekjivandas, Sadhu (2004), Baghwan Swaminarayan. Life and Work, Gujarat, India: Swaminarayan Aksharpath.

Zimija, Thomas (o. J.), Wissenswertes über das Fasten und die Fastenzeiten in der orthodoxen Kirche, <https://www.orthodoxe-ikone.de/fastenzeit-allgemein/> [23.04.2021].

**Kurt Remele** ist Professor i. R. am Institut für Ethik und Gesellschaftslehre der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Graz; mehrere Gastprofessuren in den USA und in England, Fellow of the Oxford Centre for Animal Ethics.

E-Mail: [kurt.remele\(at\)uni-graz.at](mailto:kurt.remele(at)uni-graz.at)



# Theologie(n) der Zukunft

Zwischen kirchlichen Vorgaben, gesellschaftlichen Erwartungen  
und universitären Rahmenbedingungen



Das Selbstverständnis der akademischen Theologie ist brüchig geworden. Genau in einer Zeit, die durch eine deutliche sowie ambivalente Rückkehr des Religiösen und die Verbreitung von neuen Spiritualitäten gekennzeichnet ist, die nicht zuletzt ein tiefes Bedürfnis nach Sinn und Symbolen ausdrücken, scheint der theologische Diskurs seine geistige und kulturelle Relevanz verloren zu haben.

Dazu tragen viele Faktoren bei: Veränderungen der gesellschaftlichen und bildungspolitischen Rahmenbedingungen, neue Erwartungen an eine Pluralitätsfähigkeit im Kontext religiöser und weltanschaulicher Vielfalt, die Frage nach der Verortung von Theologie innerhalb der Wissenschaften, speziell nach ihrem Verhältnis zu den Geistes- und Kulturwissenschaften sowie ein von verschiedensten Stakeholdern konstatiertes ‚Relevanzverlust‘ wissenschaftlicher Theologie. Darüber hinaus lassen sich zunehmende Spannungen zwischen der Eigenständigkeit theologischen Denkens einerseits und kirchlichen Vorgaben und Erwartungen andererseits beobachten – und nicht zuletzt sinkende Studierendenzahlen an den theologischen Bildungseinrichtungen. All diese Entwicklungen stellen etablierte theologische Selbstverständnisse in Frage und fordern eine Antwort darauf, wie Theologie unter gegenwärtigen und zukünftigen Bedingungen (neu) zu denken und zu organisieren ist.

Theologische Fakultäten erscheinen heute fallweise als anachronistisches Relikt in einer veränderten Wissenslandschaft. Zugleich sind sie eine Erinnerung an die Ursprünge der Universitätskultur und an einen ganzheitlichen Bildungsbegriff, der um Selbstaufklärung des Wissens bemüht ist. Will Theologie jedoch nicht auf diese historische Erinnerungsfunktion reduziert werden, muss sie ihr Selbstverständnis vor dem Hintergrund der oben skizzierten Entwicklungen neu reflektieren: Worin liegt etwa ihr spe-



zifischer wissenschaftlicher Charakter, der sie von Geistes- und Kulturwissenschaften unterscheidet – oder liegt ihre Zukunft gerade darin, dass sie sich in diese Wissenschaftsbereiche und deren Forschungslogiken einordnet und sich damit zugleich von ihren kirchlichen Bindungen emanzipiert? Wie ist unter diesen Bedingungen dann aber das Verhältnis zur Kirche zu denken? Wie verhält sich (konfessionelle) Theologie zu (,neutralen‘) *religious studies*“? Die historisch gewachsene Ausdifferenzierung in viele einzelne Fächer steht dem Blick auf die brennenden Probleme der Gegenwart im Weg und führt zu Zerstreuung und dem Verlust einer notwendigen synthetischen Sichtweise auf Theologie.

Neben der Frage nach ihrem Verhältnis zur Kirche sieht sich die Theologie vor allem von einer zugleich stärker säkularen wie auch zunehmend religiös pluralen Gesellschaft angefragt. Vor diesem Hintergrund vielfältiger Weltanschauungs- und Orientierungssysteme muss sich Theologie neu strukturieren und positionieren. Gesellschaftliche und kulturelle Herausforderungen, wie etwa wirtschaftliche, technologische, ökologische und gesundheitspolitische Veränderungsprozesse, stellen an die Theologie neue Anfragen. Die Reflexion dieser veränderten Rahmenbedingungen wird aber zugleich auch das theologische Selbstverständnis neu prägen.

In diesem Zusammenhang widmet sich die Zeitschrift **LIMINA – Grazer theologische Perspektiven** in ihrer Ausgabe 6:1 (2023) der Frage nach der Zukunft von Theologie(n). Folgende Aspekte erscheinen uns dabei besonders vielversprechend:

- Wozu Theologie heute?
- Wie gestaltet sich das Verhältnis von akademischer Freiheit einerseits und kirchlichen Vorgaben und Erwartungen andererseits?
- Wie hat sich das kirchliche Verständnis von Theologie in jüngerer Zeit verändert?
- Welche Rolle und Funktion erfüllt die Theologie in den zunehmend säkularen und religiös pluralen Gesellschaften? Welchen ‚Nutzen‘ stiftet Theologie für diese Gesellschaften?
- Welches Verständnis von Wissenschaft wird der Theologie gerecht? Ist ihre Eigenständigkeit klar ausweisbar oder ist sie zunehmend geistes- oder kulturwissenschaftlich zu interpretieren? Wie verhält sich ihr Wissenschaftsverständnis zu gesellschaftlich im Trend befindlichen ausschließlich naturwissenschaftlichen Ausrichtung von Forschung und Wissenschaft?
- Was macht theologisches Denken im Kontext anderer Wissenschaften aus, worin liegt dessen spezifischer methodischer Charakter?



- Ist der klassische Fächerkanon der Theologie heute noch adäquat und welche anderen Modelle sind hier denkbar?
- Wie verhält sich die konfessionelle Grundorientierung der Theologie zur religiösen Pluralität und entsprechenden anderen Theologien? Was bedeutet hier theologische Pluralitätsfähigkeit?
- Inwiefern muss Theologie immer auch ‚spirituelle‘ Theologie sein und wie kann der Begriff Spiritualität heute theologisch gedacht werden?
- Kommt es zu verstärkten Ausdifferenzierungen in ‚liberale‘ und ‚konservative‘ Theologien? Was bedeuten diese Begriffe und eignen sie sich überhaupt, um unterschiedliche Entwicklungen innerhalb der Theologie angemessen beschreiben zu können?
- Was ist bekannt über die Biographien, Erwartungen und Perspektiven von Studierenden an theologischen Ausbildungsstätten? Wie verändern sich diese durch das Studium? Inwiefern und wie prägen diese veränderten Biographien Veränderungsprozesse an den Hochschulen, Fakultäten und Instituten?
- Besitzt Theologie notwendig eine Grundhaltung der Spiritualität und welche Spiritualität ist einer Theologie der Zukunft angemessen?

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@limina-graz.eu](mailto:redaktion@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>20. 3. 2022</b>
Entscheidung über die Annahme der Beiträge:	<b>7. 4. 2022</b>
Einsendeschluss für die ausgearbeiteten Beiträge:	<b>30. 9. 2022</b>
Erscheinungstermin:	<b>Frühjahr 2023</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 6:1 (Spring 2023)

# Future(s) of Theology

Between ecclesial demands, societal expectations and academic frameworks



Theology is experiencing a re-examination of its role as an academic discipline. Precisely at a time of evident yet ambivalent religious revival and the emergence of new spiritualities, signalling a profound need for purpose and symbols, theological discourse appears to have lost its intellectual and cultural relevance.

The factors driving these uncertainties are manifold: Societal as well as educational policy changes, new demands posed by religious pluralism and the diversity in worldviews, questions with regard to the positioning of theology within academia and particularly in relation to the humanities, as well as a purported 'lack of relevance' according to various stakeholders. Furthermore, there is a growing tension between independent academic theology on the one hand and requirements and expectations raised by the Church on the other. Universities also record a declining trend in student numbers taking up theology. In the face of these challenges, theology has to reflect on its established understanding as a discipline in order to (re)think and (re)structure itself as a vital voice that resonates in today's world as well as in the future .

Theology faculties can almost seem like anachronistic relics in a modern landscape of knowledge acquisition and transfer. Yet they are also an important reminder of the origins of academia and the integral concept of education based on intellectual self-discovery. However, if theology is to fulfil a contemporary function beyond that of historic memory, it has to re-examine its role and relationships within the shifting contexts as outlined above. What are the specific academic characteristics that distinguish it from the human and cultural sciences? Does the future of theology lie in

Translation:  
Dagmar Astleitner MA  
PRISM Translations, London



its integration with these disciplines, adapting to their frameworks of research, and in its emancipation from ecclesial obligations? How would such a reinvention affect the relationship between theology and the Church? What are the intersections and delineations between (denominational) theology and ('neutral') religious studies? The differentiation into ever more specific and specialised subjects over time has become a hurdle in addressing the pressing issues of our time. It causes fractions and hinders a crucial synthetic approach to theology.

The discipline of theology not only has to reassess its ecclesial responsibilities, it also has to respond to questions raised by an increasingly secular yet also increasingly religiously diverse society. This multiplicity of world-views and value systems challenges theology to re-evaluate its structures and positioning. Theology is put under pressure by social and cultural shifts such as economic, technological, ecological and public health related developments. Theological reflection on these altered frameworks inevitably also inspires theological self-reflection for a new way forward.

**LIMINA – Theological Perspectives from Graz 6:1 (2023) will investigate the pertinent question of the future(s) of theology.** The following suggested topics may be of particular interest:

- Is theology still relevant today?
- How can theology be academically independent on the one hand and meet ecclesial demands and expectations on the other?
- How has the relationship between the Church and the discipline of theology changed recently?
- What role or function can theology play in an increasingly secular and religiously diverse society? What 'purpose' does theology fulfil in such a society?
- What understanding of science matches the discipline of theology? Is theology a clearly independent discipline or does it increasingly converge with categories of the humanities? How does public perception of science and research as the exclusive domain of natural sciences affect the scientific understanding of theology?
- What distinguishes theological thought from other disciplines? What constitutes its unique methodological characteristics?
- Is the classic curriculum of theology still adequate today? What would an alternative model look like?
- What happens in the interaction between a theology grounded in denominational concepts and the diverse theologies represented



by religious pluralism? How can theology engage with pluralism and what are the competencies required for such an exchange?

- Does theology always refer to or include 'spiritual' theology? Is it possible to redefine 'spirituality' within contemporary theology?
- Is theology experiencing a deepening divide between 'liberal' and 'conservative' categories? What do these terms mean and do they serve to adequately describe different trends in theology?
- What do we know about the biographical backgrounds, expectations and perspectives of theology students? How do these change during the course of their studies? How and to what extent do students' backgrounds and experiences in turn trigger changes at university, faculty and institute level?
- Does theology necessitate spiritual grounding and what form of spirituality is suited for the future of theology?

We are looking for topical and innovative scientific articles for our next issue of [LIMINA – Theological Perspectives from Graz](#). Please submit **your outline** (max. 4,000 characters) to: [redaktion@limina-graz.eu](mailto:redaktion@limina-graz.eu)

The final article should be approx. 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>March 20, 2022</b>
Approval of submissions:	<b>April 7, 2022</b>
Deadline for article submission:	<b>September 30, 2022</b>
Publication:	<b>Spring 2023</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 2021 | 4:2

**ESSEN**

**Religiöse, ethische und  
philosophische Aspekte**

**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**

Peter Ebenbauer  
Edith Petschnigg

**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



© 2021

ISSN 2617-1953

**Unterstützt durch:**

UNIVERSITÄT GRAZ  
UNIVERSITY OF GRAZ



KATHOLISCHE   
KIRCHE STEIERMARK  
Ressort Bildung, Kunst & Kultur







