



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Das mythisch-religiöse Substrat der Nahrung“

Verfasserin

Judith Hirsch

angestrebter akademischer Grad

Magistra (Mag.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Individuelles Diplomstudium Religionswissenschaft

Betreuer:

Ao. Univ.-Prof. Dr. Hans Gerald Hödl

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG	6
TEIL I: DIE RELIGIÖSE SUBSTANZ DER ESSKULTUR.....	9
1.1 Nahrung als biologische Notwendigkeit und Kulturphänomen.....	9
1.2 ESSEN ALS EINVERLEIBUNG.....	12
1.2.1 Der physiologische Prozess.....	12
1.2.2 Einverleibung als Aneignung.....	12
1.2.3 Einverleibung zur Aufhebung der Fremdheit.....	13
1.2.4 Einverleibung als Machtprozess und Essen als Sieg	13
1.2.5 Aneignung von Natur und deren Umwandlung in Kultur	15
1.2.6 Erkenntnis durch Einverleibung des Wissens.....	16
1.2.7 Einverleibung in die Gemeinschaft	17
1.2.8 Einverleibung im Essen und sexuelle Vereinigung	17
1.2.9 Zusammenfassung.....	18
1.3 FEUER ALS MITTEL DER NAHRUNGSZUBEREITUNG.....	19
1.3.1 Biologische Basis.....	19
1.3.2 Feuer in der strukturalen Mythentheorie von Lévi-Strauss.....	20
1.3.2.1 Strukturalistische Methode.....	20
1.3.2.2 Kochen als Bild für das Verhältnis zwischen Natur und Kultur	22
1.3.2.3 Das kulinarische Dreieck und die Opferstruktur.....	23
1.3.3 Hintergrund der Mythen von der Herkunft des Feuers	24
1.3.4 Feuer in religiösen Vorstellungen	25
1.3.5 Feuer rituell.....	28
1.4 NAHRUNG: GABE UND OPFER	29
1.4.1 Verschiedene Theorien zum (Tier)opfer.....	30
1.4.1.1 Opfer nach der Totemismus-Theorie.....	30
1.4.1.2 Götternahrung als Gabentausch.....	30
1.4.1.3 Opfer bei Eliade.....	32
1.4.1.4 Ursprung des Opfers in der Jagd bei Meuli.....	32
1.4.1.5 Opfer als Verarbeitung von Uragst und Urschuld	33
1.4.2 Opfer und Opferelemente	34
1.4.2.1 Was wird geopfert?.....	34
1.4.2.2 Behandlung der Opfermaterie.....	35
1.4.2.3 Wer opfert	36
1.4.2.4 Verteilung.....	36
1.4.3 Trennende und kommunikative Struktur des Opfers.....	37
1.4.4 Opferökonomie.....	38
1.4.5 Opfertypen.....	39
1.4.6 Funktion des Opfers.....	39
1.4.7 Zusammenfassung.....	41
1.5 NAHRUNG UND MACHT.....	42
TEIL II: MYTHOS UND ERNÄHRUNG.....	44
2.1 Was hat Mythos mit Essen zu tun?.....	44
2.2 Mythostheorien: Systematik und Beispiele.....	45
2.2.1 Malinowski.....	46
2.2.2 Eliade.....	47

2.2.3 Lévi-Strauss.....	47
2.3 Mythendeutung.....	51
2.3.1 Typologie alimentärer Mythen.....	51
2.3.2 Funktionen des Mythos.....	53
2.3.3 Mythen als kulturelles Gedächtnis.....	54
2.4 Verhältnis Handlung (Ritual) und Mythos.....	55
2.4.1 Was sind Rituale und wozu dienen sie?.....	55
2.4.2 Zusammenhang zwischen Ritual und Mythos.....	55
2.4.3 Ernährung, Mythos und Ritual.....	56
2.5. Zusammenfassung.....	58
TEIL III: FLEISCH UND BROT.....	59
3.1 FLEISCH.....	59
3.1.1 Biologische Wurzeln des Motivs des Fleischverzehr.....	59
3.1.2 Fleisch ist männlich.....	60
3.1.3 Symbolische/mythische/rituelle Aspekte.....	61
3.1.4 Fleisch in Religionen.....	64
3.2 Anthropophagie und kannibalische Erfahrungen.....	66
3.2.1 Begriff und kulturelle Verortung.....	66
3.2.2 Exo- und Endokannibalismus.....	67
3.2.3 Verbreitung.....	68
3.2.4 Teknophagie.....	68
3.2.5 Magische, religiöse und soziale Motive.....	69
3.2.6 Rituelier Kannibalismus.....	70
Exkurs: Rituelier Kannibalismus bei den Azteken ?.....	71
3.2.7 Anthropophagie als Kommunion.....	75
3.2.8 Kannibalismus in Mythen.....	77
3.2.9 Kannibalismus im Totenritual.....	79
3.3 GETREIDE UND GLAUBENSWELTEN.....	81
3.3.1 Allgemeine Gesichtspunkte.....	81
3.3.2 Brot als Symbol.....	82
3.3.3 Mythos und Religion.....	83
3.3.4 Ritus und Kult.....	89
TEIL IV: ESSEN ALS SYMBOL.....	94
4.1 Vorbemerkung.....	94
4.2 Begriffsbestimmungen Zeichen / Code / Symbol.....	94
4.3 Ernährung und Symbol - der kulinarische Code.....	97
4.3.1 Der Symbolwert von Nahrungsmitteln und Speisen.....	100
4.3.2 Kochen und Essen als 'Religion'.....	102
4.3.3 Symbolik und Magie von Nahrung und Essen.....	103
4.3.4 Der symbolische Charakter alimentärer Handlungen.....	105
4.3.5 Neue Mythen der Esskultur: Wellness – Speisenspiritualität.....	108
TEIL V: MAHL UND RELIGION.....	110
5.1 Begriffsklärungen Essen und Mahl.....	110
5.2 Gemeinschaftsmahl allgemein.....	111
5.3 Mahlrituale.....	113
5.4 Religiöses Mahl.....	114
5.5. Sakralmähler.....	117
5.5.1 Sakralmahl im engeren Sinn.....	117

5.5.2 „GOTT ESSEN“.....	121
5.5.3 Von der Kultspeise zum Speisekult.....	125
5.5.4 DAS CHRISTLICHE ABENDMAHL – ein komplexes Phänomen	127
5.5.4.1 Verschiedene Ursprung-Theorien.....	127
5.5.4.2 Gemeinschaftsmahl und Sättigung als Verkündigungsmotive.....	130
5.5.4.3 Verständnis des Abendmahles bei den frühen Christen.....	132
5.5.4.4 Zusammenfassung.....	133
5.6 Gast und Einkehrmythos.....	133
TEIL VI: REGELN, VERBOTE, GEBOTE.....	135
6.1 Klassifikation	136
6.2 Geltungsbereich.....	138
6.3 Sanktionen.....	139
6.4 Zusammenfassung: Auswahlkriterien	139
6.5 Hintergründe der Speiseverbote.....	140
6.5.1 Tabu.....	140
Ekel und Tabu.....	142
6.5.2 Reinheit	143
6.5.3 Identität	145
6.6 Erklärungsansätze von Nahrungstabus.....	146
Zusammenfassung.....	150
6.7 Beispiel Fleischtabus	151
6.8 Beispiel Fasten	153
ZUSAMMENFASSUNG.....	159
VERWENDETE LITERATUR.....	163
Film.....	179
Wissenschaftliche Hilfsmittel, Wörterbücher, Lexika.....	179
Abkürzungsverzeichnis.....	181
Abstract	182
Curriculum Vitae.....	184

„Mythen sind vor allem dann wirksam, wenn wir sie als Mythen nicht erkennen“ (Widmer 1970: 11).

EINLEITUNG

Das Ziel der Arbeit ist darzulegen, wie an sich lebensnotwendige physiologische Vorgänge mit einer Aura des „Religiösen“ aufgeladen werden, die in Mythen und Ritualen zu fassen ist, denn hinter Ernährungsgewohnheiten stehen nicht nur ernährungsphysiologische Erfordernisse und persönliche Vorlieben, sondern oft religiöse oder mythisch/magisch geformte Haltungen - auch wenn Felix Olschewski 2013 in der Bewerbung seines Urgeschmack-Kochbuchs postuliert, „Ernährung ist eben keine Religion. Ernährung ist greifbar, messbar und individuell“.

Das Religionsverständnis in dieser Arbeit basiert auf den von Glock aufgezählten Dimensionen - ideologische, intellektuelle, emotional/erfahrungsmäßige, praktisch/rituelle und moralische (vgl. Figl 2003: 70), erweitert es jedoch im Anschluss an die von Vaas herausgearbeiteten Merkmalsbündel von Religion (Vaas/Blume 2009: 22), die nach Meinung der Autoren keine „additive Definition“ (ebd. 23) geben sollen, und als einzige Grundannahme die Verankerung im transzendenten Bereich haben. Die Merkmale können „sowohl im substanzialen als auch im funktionalen Sinn“ (ebd.) für eine religionswissenschaftliche Untersuchung herangezogen werden und als Verständnis-hintergrund bei der Untersuchung alimentärer Handlungen und Gegenstände dienen: (a) die ultimative Bezogenheit von Individuum und Gruppe – sowohl als Abhängigkeits- als auch als Geborgenheitsempfinden, (b) Welterklärung und -legitimierung durch den Mythos, (c) die Erfahrung des Heiligen bis hin zur Vereinigung mit ihm, (d) der Ritus mit seiner Funktion und (symbolisierenden) Bedeutung, (e) das Gemeinschaftserleben sowie (f) die Regelwerke von Verboten und Geboten.

Dieser Einteilung mit themenbedingten Überschneidungen folgend gehe ich im Teil I auf konstitutive Elemente der religiösen Substanz der Esskultur ein, Teil II fasst Mythentheorien, soweit sie themenrelevant sind, zusammen, sodann wird in Teil III und IV Nahrung als Symbol und religiöse Codierung betrachtet, vorgängig an den Grundnahrungsmitteln „Fleisch“ und „Brot“ exemplifiziert; es folgt in Teil V eine Untersuchung religiös konnotierter Formen des Mahls und im abschließenden Teil VI der alimentäre Regelungsbereich mit Vorschriften und Nahrungstabus.

Das Erkenntnisinteresse bezieht sich auf die Möglichkeit, andere Menschen und ihr Verhalten zu verstehen, nicht nur von ihren Vorstellungen, sondern auch von ihren Bedürfnissen und Problemen ausgehend, bei denen die Ernährung sicher ein Kernbereich ist (vgl. Jamme 1991: 41), welcher seinerseits aus natürlich-physischen und sozialen Konstituenten besteht. In dieser Arbeit sollen unterschiedliche Zugänge und Methoden als Ausgangspunkt für eine kulturwissenschaftlich-

religiöse Betrachtung des Essens und Trinkens genommen werden mit dem besonderen Augenmerk auf deren Niederschlag im Mythos, aber auch unter Bedachtnahme auf die anthropologischen Besonderheiten und Ausprägungen, wie die biokulturelle Anthropologie, den soziokulturellen Ansatz und der Herausarbeitung von sozialer Differenzierung durch das alimentäre Verhalten. Barlösius sieht in der methodischen Vielfalt, sich dem Thema zu nähern, einen besonderen Vorteil (Barlösius 1993: 87f.).

In keiner Kultur ist ein physiologischer Vorgang nur „natürlich“, sondern es begleiten ihn kulturelle/religiöse Vorstellungen und Handlungen. Nahrung „kann eine Verbindung der Menschen zum Göttlichen schaffen oder darstellen, menschliche und göttliche Gegebenheiten kommunizieren, ins Recht setzen oder als Wissen weiter vermitteln“ (Bergmann 2012: 79). Darum wird der Bereich der Ernährung symbolisch überformt, wie in dieser Arbeit anhand exemplarischer Beispiele dargestellt werden soll: Dazu gehören Vegetationsgottheiten, Speiseopfer, rituelle Mahlfeiern und Nahrungstabus (vgl. Portmann 2003: 98). Vom einfachen Akt der Nahrungsaufnahme bis zur sakralen Handlung, über spezielle Nahrungsmittel und Verzehrformen wird religiöse und theologische Bedeutung vermittelt. Neben der Heiligung/ Vergöttlichung von Nahrung, den Ursprungsmythen der Lebensmittel stehen Verbote und Gebote (religiös begründete Tabus). „Wie das Essen selbst, ist auch seine Anreicherung mit zusätzlichem Sinn eine anthropologische Konstante, mögen die jeweiligen Speisen und ihre Konnotationen kulturell auch noch so sehr variieren“ (Baudy 2008 : 61).

Um Mythen, die im Zusammenhang mit Nahrung und alimentären Handlungen stehen, aufzufinden, wird es notwendig sein, über schriftliche und mündliche Quellen hinaus Haltungen und Einstellungen, die von mythischen Erzählungen fundiert sind, aber nicht bewusst als solche reflektiert werden, aber als Deutungsmuster wichtig sein können, heranzuziehen (vgl. Fischler 1988: 284-86, zit. nach Portmann 2003: 96).

Dabei fällt auf, dass die religiöse Überformung der Ernährung auf elementare physiologische und soziale Gegebenheiten (Portmann 2003: 99) zurückgreift, wie die Erfahrungen von Geborgenheit beim Gefüttertwerden, die Verbindung von Hunger und Verlassenheitsgefühl in der frühen Kindheit, oder das gemeinsame Essen, das religiös und rituell gesteigert wird. Für Stolz (1989: 311, 318) sind diese religiösen Ausformun-

gen sowohl kulturelle Weiterbildung als auch religiöse Gestaltung eines biologischen Prozesses.

Der einzelne religiöse Mensch hat eine besondere Haltung zum Essen, sowohl was die Zubereitung der Nahrung, den Zeitpunkt des Essens und die innere Einstellung betrifft. In allen Religionen ist das Essen nicht nur eine biologische Selbstverständlichkeit: man denkt an die göttliche Quelle der Nahrung und spricht vor der Mahlzeit ein Gebet, gläubige Muslime beachten Halal-Normen, die kompliziertesten Speisegesetze hat das Judentum, deren Logik sich nicht auf Anhieb erschließt (vgl. Fleischmann 2009: 14). Im Kern des katholischen Christentums steht mit dem Glauben an die Fleischwerdung Gottes die Vorstellung der Nahrung der Gläubigen durch den Leib Christi und damit der Einverleibung des Göttlichen.

TEIL I: DIE RELIGIÖSE SUBSTANZ DER ESSKULTUR

1.1 Nahrung als biologische Notwendigkeit und Kulturphänomen

Essen biologisch ist Nährstoffzufuhr in Form von Kalorien, welche durch den Stoffwechsel in Energie umgewandelt werden (Lebensmittel als Mittel zum Leben). Der Mensch ist Allesfresser, weil er nicht auf eine spezifische Nahrung angewiesen ist. Dennoch ist die menschliche Ernährung nach Hirschfelder (2001: 17) „ein soziales Totalphänomen“; er unterscheidet sich vom Tier, was schon in den verschiedenen Worten, wie „essen“ - d.h. nach kulturellen Regeln - und „fressen“ in der deutschen Sprache zum Ausdruck kommt; Essen rückt in den Bereich „Kultur“ und betont dadurch seine symbolische Bedeutung: Die sozialen Regeln der Nahrungsaufnahme, das Tischverhalten, die Haltung zu verschiedenen Speisen, die Ablehnung von Speisen etc. werden oft von Nahrungsmysen und -ritualen geformt und gestützt, der physische Nährwert enthält einen Mehrwert an Bedeutung (vgl. Bachl 2008: 82).

Was als Nahrung bestimmt, zubereitet und konsumiert wird, wird nicht nur von den physiologischen Zwecken und der jeweiligen Umwelt (geographisch, sozial) bestimmt, sondern vom gesamten soziokulturellen System und der symbolischen Ordnung der jeweiligen Kultur. Sie prägt die Essenshaltung des Einzelnen und spiegelt die Vorstellungen von Leben, Natur, Werte (Religionen) bis hin zum Jenseits:

„Als über sich selbst reflektierendes, kommunizierendes Lebewesen hat der Mensch die basalen Notwendigkeiten des Lebenserhalts, die für jeden gleichermaßen existenziellen und ständig wiederholungsbedürftigen, daher banalen Tätigkeiten des Essens und Trinkens, zeit seines Lebens und durch die Epochen hinweg beobachtet, hinterfragt und gedeutet“ (Schirrmeister 2010: 14f.).

Der gesellschaftliche Verkehr hat mit dem Umgang mit Nahrungsmitteln und Essen zu tun; allein schon deshalb, weil Nahrung überlebenswichtig war, mussten seit der Jäger- und Sammlerperiode Regeln der Verteilung und des Verzehrs entwickelt und durch Rituale und religiöse Vorstellungen gestützt werden (Sorgo 2010: 69f.), die sich bei der Mahl- und Opfergemeinschaft verfestigt haben. Nahrung wird zeremoniell verspeist, um Gemeinschaft zu schaffen und zu sichern.

Daher spielen Lebensmittel und ihr Verzehr weltweit in den Religionen eine wichtige Rolle, was sowohl die besondere Stellung der Fleischnahrung betrifft als auch das jeweilige Grundnahrungsmittel innerhalb einer Kultur (Weizen, Reis, Hirse, Mais etc.) und sich in Mythen, Kulturen und religiösen Vorschriften spiegelt.

Unklar ist die Genese der religiösen Überformung. War es der Ahnenkult und damit das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit oder hat sie sich im Zusammenhang mit der lebenserhaltenden Bedeutsamkeit von Speise und Trank und der dahinter liegenden Überzeugung, dass Nahrung Teil einer numinosen Sphäre ist, ausgebildet (vgl. Grünschloss 2008:3).

Alimentäre Rituale stehen sicher am Beginn der menschlichen Kultur. Neben dem Nahrungsoffer haben sich rituelle Dankformen im Zusammenhang mit der Beschaffung oder dem Verzehren von Lebensmitteln wie Tischgebete, Speise- oder Trankspenden im Zusammenhang mit Mahlzeiten oder Rituale im Zusammenhang mit der Jagd ausgebildet.

Elias untersuchte vor allem die gemeinschaftsstiftenden Tischsitten und sah sie als wesentlich für den Zivilisationsprozess an (vgl. Elias 1997: 235f.). Auch für Simmel steht in seiner Arbeit „Soziologie der Mahlzeit“ die sozialisierende Kraft des Essens – hier auch durch Exklusion - im Vordergrund. Ferner betonte er die sakrale Dimension, die in der Bedeutsamkeit des Opfermahls kulminiert.

Für Douglas (1972: 61f.) ist - wie für Lévi-Strauss - Essen ein linguistischer Code, ausgedrückt in den Symbolen „Nähe“ oder „Ferne“, „roh“ oder „gekocht“, der soziale Gegebenheiten qua Essenskategorien entziffert.

Campbell bezeichnet das auf impliziten Regeln beruhende Nahrungsverhalten als unausgesprochene Mythologie für die Gestaltung des Lebens (Campbell 2007: 20). Die Nahrung ist der Ausgangspunkt für die Reflexion der Stellung des Menschen in der Welt als Teil von Natur und Kultur,¹ und die Klassifizierung von Nahrung und ihre Zubereitung wird über das damit verbundene technische Wissen hinaus als Parameter für kul-

1 In der Philosophie nimmt die Gebundenheit des Menschen an die Nahrungsaufnahme als Basisdimension der menschlichen Existenz von Epikur bis Feuerbach und Nietzsche eine zentrale Stellung ein. Vor allen geistigen Fähigkeiten existiert der Mensch durch das Essen. Diese Existenz-qua-Essen-Identität als gastrosophisches Menschenbild untersucht Lemke in seinem Buch 'Die Kunst des Essens.' (2007) und führt dabei als zentralen Begriff die 'Essistenz' ein.

turelle Entwicklung gesehen (bei Lévi-Strauss). Demnach ist Essen und Kochen „eine elementare Artikulation der kulturellen Wissens- und Glaubenssysteme“ (Davis-Sulikowski/Mattl 1997: 10).

Fuchs (2010: 9f.) verweist aus theologischer Sicht auf den Charakter von Essen und Trinken im Rahmen einer Spiritualität des Alltags resultierend aus der Beziehung zu Gott und seiner Schöpfung. Somit wird aus der bloßen Nahrungsaufnahme ein Symbol, das seinerseits die religiösen Ausdrucksformen von Essen prägt.

Folgende Aspekte von kulturellen Deutungsmustern alimentärer Handlungen², die auch im individualpsychischen Bereich verwurzelt sind, werden nachfolgend ausführlicher behandelt: (1) der Akt der Einverleibung einer fremden Substanz, (2) das Bewusstsein, „dass Essen die Vernichtung von pflanzlichem oder tierischem Leben notwendig macht, von Gewalttätigkeit gekennzeichnet und mit Schuld verbunden ist“ (Portmann 2003: 98) – dies erfordert entsprechende Opfer, (3) die Beherrschung des Feuers als evolutionär und kulturell prägend sowie (4) der Zusammenhang von Nahrungsverteilung und Macht.

Die umfassende Bedeutung des alimentären Komplexes wird z.B. von Teuteberg (1995: 323 u. 1996: 67) in den Blick gerückt: Ihm zufolge werden über die biologische Funktion hinaus „letztlich alle Lebenssphären des Menschen durch die Nahrungsgewohnheiten verbunden [...]“; Essen stellt eine schöpferische Fähigkeit zur Aneignung und Gestaltung von Welt dar.

Im folgenden sollen Zusammenhänge zwischen biologischen/sozialen Verhaltensweisen als Begründung für kulturell/religiöse Elemente und ihre Beziehungen in kulturübergreifender Perspektive aufgezeigt werden, um die Hintergründe religiösen Verhaltens und Motivationen für Zeichen und Handlungen zu verstehen. Die physiologische „Nahrungszufuhr“ verbindet sich oft mit Zusatz-Bedeutungen.

Insofern steht dieses Kapitel im Rahmen einer „Anthropologie des Essens“, in der der Zusammenhang zwischen körperlichen Bedürfnissen und kulturellen Bedeutungen untersucht wird (vgl. Barlösius 1999: 25): „[...] indem sich der Mensch ernährt, überführt er diesen anthropologischen Status in eine konkrete Form: Er schafft sich seine

2 Diese Bezeichnung wird von Portmann (2003: 95) als Oberbegriff verwendet und beinhaltet Auswahl, Zubereitung und Verzehr von Nahrungsmitteln.

Eßkultur. Die Eßkultur deutet somit die ‚natürliche Künstlichkeit der Ernährung‘ aus“ (Barlösius 1999: 38). Und damit übersteigt sie die Religionsanthropologie, die den Menschen als Urheber und Verwender des symbolischen Spektrums des Heiligen/Sakralen untersucht, in dem religiöse Überzeugungen zum Ausdruck kommen, die sein Leben und sein Verhalten bestimmen.

1.2 ESSEN ALS EINVERLEIBUNG

1.2.1 Der physiologische Prozess

Beim Essvorgang wird die zu verspeisende Nahrung als ein Fremdkörper in den Mund genommen, gekaut und geschluckt. Die dadurch initiierte Auflösung der Form wird durch die weiteren Verdauungsvorgänge fortgesetzt: die Nahrung wird vollständig aufgelöst, transformiert und teilweise ausgeschieden. Jede Nahrungsaufnahme ist ein Assimilationsprozess und dient der Bewahrung der Identität des Essenden, während das Nahrungsmittel seine Identität verliert.

1.2.2 Einverleibung als Aneignung

Einverleibung dient der gewünschten Aneignung von begehrten Eigenschaften, Kräfte und Fähigkeiten eines Tieres über den physiologischen Wert hinaus, oder eines anderen Menschen, etwa um Überlegenheit über einen gefährlichen Gegner zu gewinnen, bis hin zur Partizipation am Göttlichen und Einverleibung des Heils, auch in Form einer „unio mystica“: „Mit Hilfe des Essens partizipiert der Essende an den Fähigkeiten, an der Potenz, an der Macht des Gegenstandes, den er zu sich nimmt“ (Josuttis 1980: 26). Dieser Aspekt dominiert in den Phänomenen des Kannibalismus und der Nekrophagie (siehe Teil III), entweder als Identifikationswunsch oder aus Furcht vor der Macht des Toten, derer man sich durch gänzliche Vertilgung entzog. Im weitesten Sinn wird in jeder Esshandlung – sei es Fleisch- oder vegetabiler Nahrung - eine vitale Kraft aus dem „Mutterschoß der Erde“ aufgenommen, die mythisch dargestellt werden kann (siehe Teil III).

Bergemann (2009: 141) gewinnt der Einverleibung einen positiven Aspekte ab, nämlich als Sinnbild der aufgenommenen und bewahrten Eigenschaften der Menschlichkeit. In diesen Zusammenhang ist auch die Vorstellung von „Einverleibung“ eines Gottes einzuordnen. Die Aufnahme des Göttlichen wird als eine Verbindung, *communio*,

gesehen (z.B. Mithraskult, Eucharistie als Teilhabe mittels Aufnahme von Brot und Wein): Der Mensch will sich etwas Göttliches einverleiben, er will Anteil haben am Göttlichen. Besonders die Transsubstantiation Christi erinnert Teuteberg (1988: 364) an die magische Aneignung übernatürlicher Kräfte durch das Essen/Trinken.

1.2.3 Einverleibung zur Aufhebung der Fremdheit

Hier steht die Erfüllung der Sehnsucht nach Nähe bis zur Verschmelzung im Vordergrund. Der Unterschied zwischen Außen- und Innenwelt soll sich auflösen, um „eine imaginäre Ganzheit wiederherzustellen“ (Rath 1997: 245). Durch Essen wird das Fremde zur Eigensubstanz, durch Einverleibung angeeignet: „etwas Fremdes wird ergriffen, zerkleinert, einverleibt und sich von innen her angeglichen, durch diesen Vorgang allein lebt man“ (Canetti 1991: 232).

Der Säugling erlebt bei der Fütterung die Einheit mit dem fütternden Wesen (Mutter-Kind-Dyade). Freud beschreibt in seinem Aufsatz „Triebe und Tribschicksale“ den Prozess der Einverleibung als „eine Art der Liebe“, die allerdings ambivalent ist. Denn diese Liebe ist „mit der Aufhebung der Sonderexistenz des Objekts vereinbar“ und stellt einen „Bemächtigungsdrang“ dar, dem die „Schädigung oder Vernichtung des Objekts gleichgültig“ ist (1946: 231f.).

Insofern kann die Kommunion als eine rituell durchgeführte Regression mit der Fütterung des Säuglings verglichen werden: „Wenn das Kleinkind schreit, kommt die Mutter und stillt es mit ihrer eigenen Brust, d. h. mit sich selbst, mit ihrem eigenen Leib. „Wird Christus angerufen, kommt er und gibt seinen Leib im Sakrament“ (Lang 1998a: 476). Darauf könnte die 'Milchkommunion' für Täuflinge im koptischen Christentum hindeuten (ebd.).

Auch im Kannibalismus, der im Teil III noch ausführlicher behandelt wird, kann Esslust und Liebeslust nicht immer unterschieden werden.

1.2.4 Einverleibung als Machtprozess und Essen als Sieg

Essen ist ein Vorgang der aggressiven Vernichtung, die sich in oralen und haptischen Elementen manifestieren. Nahrungsaufnahme hat etwas Gewaltförmiges an sich. „Die verfügende Gewalt ist ein unübersehbares Element der Einverleibung“ (Bachl 2008: 35). Der Ausgangspunkt mit der Nutzung eines Lebendigen - Pflanze oder Tier - ist ein

Prozess der Gewaltausübung. Das Leben des Essenden ist auf das anderer angewiesen und bedroht es. Nur tot dient das andere Wesen zur Nahrung – Essen ist Töten. Was der eine gegessen hat, steht dem anderen nicht zur Verfügung. Essen kann somit als strukturelle Gewalt gesehen werden, als Verkörperung der Macht der Gesellschaftsordnung über den Einzelnen und als Symbol der Systemgewalt über das Individuum (Bergemann 2009: 143f.). Im Schlachten zeigt sich die Aggressivität, die nach Girard die Grundlage unseres Lebens ist. Ihm zufolge ist der Hang zum Fleischessen die Folge einer genetisch bedingten Vernichtungslust (vgl. Mellinger 2000: 27f.).

Wenn die Anverwandlung von Fremdem in Eigenes vor allem bei der Fleischnahrung thematisiert wird, ist es doch bei allen Nahrungsmitteln Faktum, dass bei der Ernährung des Körpers durch Assimilation dessen, was die Identität eines anderen ist, die eigene Identität hergestellt wird. Essen als Machtprozess beinhaltet auch Besitzerwerb – was man gegessen hat, gehört einem ganz und gar, jeder andere wird davon ausgeschlossen.

Lévi-Strauss vergleicht die rituelle Praxis der Einverleibung mit unserer Praxis des Strafens:

„Und der Gipfel der Absurdität ist erreicht, wenn man, wie wir es tun, den Schuldigen einerseits als Kind behandelt, um ihn bestrafen zu können, und andererseits als Erwachsenen, um ihm den Trost zu versagen, und zudem noch glaubt, einen großen Fortschritt des Geistes erzielt zu haben, weil man einige Mitmenschen, anstatt sie aufzufressen, lieber physisch und moralisch verstümmelt“ (Lévi-Strauss 1978: 383f.).

Eine Facette der Identifizierung durch Einverleibung sieht Meschnig in der Rache des Gegessenen (1994) im *Lukara*-Mythos, der beim *Intichiuma-Fest* der nördlichen Aranda in Zentral-Australien zelebriert wird. Ein Larvenahne tötet seine eigenen Söhne und verspeist sie. Deren Fleisch verwandelt sich in seinem Körper zu Larven, die ihrerseits den Esser von innen heraus auffressen: die Söhne verzehren ihren Vater von innen her „als einen Akt des Kannibalismus auf Gegenseitigkeit“ (Meschnig 1994: 60), während Stentzler (1994: 207f) beim selben Mythos das Motiv der Selbstverzehrung betont: „Die einen essen die anderen auf, verwandeln sich zurück und werden wiederum selbst aufgeessen“ (208).

Ein Beispiel aus dem altägyptischen Bereich für die Verknüpfung von Einverleibung und Macht ist der „Kannibalenhymnus“ aus den Pyramidentexten, der ältesten ägypti-

schen religiösen Spruchsammlung des exklusiv königlichen Totenkultes des Alten Reiches (2670-2150). Dieser Hymnus stammt aus der Pyramide von Pharao Unas, des letzten Königs der 5. Dynastie (um 2367-2347), wo der König als der „Fresser“ erscheint, der alles verschlingt, was sich ihm in den Weg stellt. Die königliche Macht wird vom Einverleibungsakt her bestimmt und perpetuiert (vgl. Assmann/Kucharek 2008: 618ff.).

1.2.5 Aneignung von Natur und deren Umwandlung in Kultur

Durch Auswahl, Wertung und Ritualisierung wird die lebensnotwendige Nahrungsaufnahme als Transaktion mit dem Anderen in Sinn verwandelt und dient als Motor kultureller Weiterentwicklung (Eipeldauer 2010: 13). Das Nahrungsmittel und seine orale Aufnahme wird als Verbindung zwischen Innen- und Außenwelt (Natur und Kultur) symbolisiert. Durch die Esshandlung wird ein Kontakt zur Außenwelt hergestellt und sinnlich erfahren. Das führt zu den ersten oralen Welterfahrungen. „Mit dem Essen erfahre ich die Welt in transzendenter Weise, die Abhängigkeit des eigenen Lebens von der Welt wird, wenn man so will, passiv offenbar, während der Essende gleichzeitig aktiv in die Welt eingreift“ (Schirrmeister 2010: 17).

Die symbolische Aneignung der Natur zeigt sich nicht nur im Essvorgang, sondern auch in der Zubereitung von Speisen (siehe Teil IV). „Das Essen ist [...] eine elementare Form des Übergangs von der Natur zur Kultur“ (Eder 1988: 12), der sich fortsetzt zum kultivierten Speisen – denn das Essen aus der Hand verbindet „den Einzelnen unmittelbarer mit der Materie [...] als Äußerung der reservelosen Begierde“ (Simmel 1957: 247).

Auch das Tabu von Raubtierfleisch liegt nach Eder in der Spannung zwischen Natur und Kultur begründet, weil diese selbst töten wie der Mensch, und das Töten in den einzelnen Kulturen einer besonderen Kontrolle unterliegt, welche einer Rechtfertigung bedarf. „Das Essen solcher Tiere impliziert in einem gewissen Sinne die Einverleibung der Unordnung, gefährdet die soziokulturelle Distanz des Menschen zur Natur“ (154).

1.2.6 Erkenntnis durch Einverleibung des Wissens

Sowohl in der griechischen Philosophie (wie z.B. bei Plato: Gorgias, Phaidros, Politeia) wird Nahrung als Metapher für geistiges Erkennen verwendet (Baudy 1983: 169) als auch in der biblischen Erzählung vom Sündenfall, in der der Zusammenhang zwischen Essen und Erkenntnis als Metapher eingesetzt wird. Die Einverleibung der verbotenen Frucht vom Baum der Erkenntnis als „Sündenfall“ führte zu Erkenntnis und Selbsterkenntnis. Der Zusammenhang zwischen dem Essen (einer Frucht) und dem Erkennen von Gut und Böse in Gen 3,6 ist nach Crüsemann (2009: 85) ein singuläres Bild in der Bibel: Essen ist hier ein rein symbolischer Akt einer Verinnerlichung von Erkenntnisfähigkeit, Einverleibung von geistigen Inhalten (Crüsemann 2009: 86 u. 88), der mit dem Baum des Lebens kontrastiert, dessen Blätter (und nicht Früchte) dem Heil dienen (Off 22,2), Im *Gilgamesch-Epos* ist es ein Lebens-Kraut (XI. Tafel), dessen Besitz und nicht erst der Genuss ewige Jugend verspricht. Im irischen Mythos von „Finn und dem Lachs der Weisheit“ (Willis 1998: 185) erwirbt ein junger Mann nach anfänglichem Essverbot die Gabe grenzenlosen Wissens und Prophetie.

An sich hängt Essen und Leben zwar enger zusammen als Essen und Erkennen, aber auch der Prophet Jeremias nimmt das Aufnehmen des Wortes Gottes (Jer 15,16) als Essen (hebr. אכל) wahr und damit als Aneignung eines Fremden in das Innere des Lesers/Hörers. Ezechiel verleibt sich ganze Schriftrollen ein, die in seinem Bauch zu Honig werden (Ez 2,8-3,3). Der Vorgang der Internalisierung einer Botschaft, die mit dem Inneren des Propheten identisch wird (Crüsemann 2009: 91), wird in Off 10,8-10 wieder aufgenommen - der Prophet erhält von einem Engel das Buch, das er sich wortwörtlich einverleibt. Auch die Fluchworte in Num 5,11-31 beginnen erst durch die Einverleibung der in Wasser aufgelösten Tinte zu wirken. Die ganze Thora wird internalisiert im Bauch (Ps 40,9). In dieser Tradition der Verinnerlichung durch Einverleibung steht die Fähigkeit zur autonomen Orientierung in Gen 3,6 (vgl. Crüsemann 2009: 97f.).

Für Lévi-Strauss ist die Struktur gerade dieses Mythos vom Essen paradigmatisch als Modell zur Auflösung eigentlich unauflöslicher Widersprüche (1971: 226f.) - zwei natürliche Triebe des Menschen – Sexualität und Nahrung - müssen organisiert und in ihrer sozialen Bedeutung bestimmt werden. Der Verzehr der verbotenen Frucht ist der Übergang des Menschen als Kulturwesen von einer vorher unbewussten Kreatur

(Neumann 1997: 43), wobei die kreatürliche Verbindung zwischen Essen und Sexualität im Zeichencharakter von Genuss und Verführung zwar unübersehbar, aber meist unbewusst bleibt (Fursland 1989: 26), auch wenn mit dem biblischen Begriff „Erkennen“ nicht unbedingt der Geschlechtsakt selbst gemeint sein muss.

Ein oraler Wissenserwerb geschieht im Säuglingsalter, wenn das Kleinstkind die Außenwelt wahrnimmt, indem es dort vorfindbare Dinge in den Mund nimmt. Belege aus der Alltagssprache wie „Bücher verschlingen“, „wissensdurstig“ oder „erkenntnisthungrig sein“ weisen auch darauf hin. Allerdings zeigt sich die Gefahr der Wissensseinverleibung bereits im Mythos: Essen um der Erkenntnis willen führt zum Verlust des Paradieses (vgl. Kleber 1994: 235).

Eine Verbindung zwischen Essen, Wissen und Gewalt wird im Mythos von Zeus und seiner Gemahlin Metis hergestellt: sie ist die personifizierte Klugheit - er verschlingt sie, ganz in der Tradition seiner Ahnen Kronos und Uranos, um sich gewissermaßen als Vater und Mutter zusammen seiner Tochter Athene zu sichern. Das intellektuelle Potential von Mutter und Tochter ist in den Vater eingegangen, die kluge Mutter wird verdaut, als Aneignung und Einverleibung ohne gegenseitigen Austausch (Bachl 2008: 48f.)

1.2.7 Einverleibung in die Gemeinschaft

Sie geschieht durch das Teilen der Nahrung, ohne thematisiert und bewusst erklärt werden zu müssen. Damit kann die Identifizierung mit dem Wertmuster der Gruppe (Teilhabe) wie auch die Übernahme anerkannter Essensmuster verbunden sein. Die Gesellschaftsstruktur wird dadurch inkorporiert, bildlich „eingefleischt“. Die zugrundeliegende Handlung des Teilens der Nahrung kommt in der Tierwelt – außer bei engen Verwandten, wie Mutter und Junges - selten vor, auch bei sozialen Tieren wie etwa Affen, es sei denn, dass sie durch passives Verhalten zulassen, dass sich ein Artgenosse an der Beute beteiligt.

1.2.8 Einverleibung im Essen und sexuelle Vereinigung

Es gibt viele sprachliche Bilder für die Gleichsetzung der Einverleibung durch Essen oder Trinken und Sexualität (sich verzehren, den anderen verschlingen, ihn auffressen); sie drücken sexuelle Anziehung oder ihre Sublimierung aus, wobei die Ambivalenz aus

der Fundierung in biologischen Trieben entspringt. Das geliebte/begehrte Objekt wird „durch Essen einverleibt [...] und [...] dabei als solches vernichtet[...]“ (Freud 1921: 67). Die Parallele zum Kannibalen, der seinen Feind zum Fressen liebhat und nur die frisst, „die er lieb hat“ (ebd.), liegt nahe. Individuelle, gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung wird analog gesehen: „Freud weist den Kannibalismus in eine frühe Entwicklungsstufe der menschlichen Spezies und lässt ihn latent in jedem einzelnen und auch in der Gesellschaft existent sein“ (Wegener 2007: 12).

Die Gleichsetzung von Nahrung und Liebe kann auch das Gefühl der Geborgenheit und Zugehörigkeit bedeuten (Erinnerung an die Mutterbrust in der prägenitalen oralen Phase, in der sexuelle Erfüllung und Nahrungsaufnahme nicht getrennt sind (Freud 1915: 82f.). Auch daoistische Lehren zur Lebensverlängerung empfehlen, Sekrete aus weiblichen Brüsten zu trinken (Davis-Sulikovski/Mattl 1997: 93f.).

1.2.9 Zusammenfassung

Nahrung bedeutet nicht nur Nährstoff; der Begriff „Lebensmittel“ als Mittel zum Leben weist auf den Zusammenhang zwischen Leben und Nicht-Leben hin. Der Nahrung liegt nicht nur eine mentale Vordefinition als „essbar“ im Sinne von genießbar oder verdauulich zugrunde, sondern sie ist Bestandteil einer kulturellen und sozialen Kategorie. Einverleibung ist ambivalent zu sehen: der Genuss des Essens ist erstens immer mit Vernichtung verbunden. „Das Lebewesen, das sich ernährt, greift immer nach einem Anderen, nicht nach sich selbst, es ist auf das Nahrungsmittel angewiesen und zugleich eine Bedrohung für Anderes“ (Bachl 2008: 51). Zweites ist es ein gefährlicher Akt der Aufnahme einer fremden Substanz und deren Inkorporation im Inneren (Portmann 2003: 98).

„Ob die Kraft der tierischen Nahrung, der Reichtum der Feinde oder die Verlockungen des weiblichen Körpers - immer verbindet sich das Prinzip der gewaltsamen Aneignung mit der Idee der Verwandlung von Fremdem in Eigenes“ (Mellinger 2000: 146).

Das Motiv der Einverleibung und Anverwandlung kommt in vielen Mythen vor, die in je unterschiedlicher Gewichtung die vorgenannten Gesichtspunkte behandeln, oft wird dabei der Verwandlungsprozess von Mensch zu Tier thematisiert.

1.3 FEUER ALS MITTEL DER NAHRUNGSZUBEREITUNG

1.3.1 Biologische Basis

Die Nutzung des Feuers für vielfältige Zwecke ist ein wichtiger Meilenstein der menschlichen Evolution (Wuketits 2011: 57) und gehört zu den anthropologischen Universalien (Burkert 1998: 16): Jäger- und Sammlervölker, die große Flächen zur Ernährung brauchen, konnten sich in kältere Gebiete ausbreiten (Feuer als Wärme- und Helligkeitsspende), der Beginn der landwirtschaftlichen Nutzung beginnt mit der Schaffung von Anbauflächen durch Brandrodung, stehen diese nicht zur Verfügung, droht die Gefahr der Übernutzung der Territorien (vgl. Kull 1990: 121ff.). In unserem Kontext steht Feuer im Zusammenhang mit der Ernährung – die Nahrung kann ab da zubereitet werden.

Der Zeitpunkt, ab wann der Mensch seine Nahrung kocht, ist umstritten: Angaben dazu können aus Zahn- und Knochenuntersuchungen des Steinezeitmenschen sowie Relikten vorzeitlicher Feuerstellen abgelesen werden: Entweder erst seit dem Zeitalter der Höhlenmalerei (200 000 Jahre), oder bereits seit etwa 500 000 Jahren (was Funde von Tierknochen mit Schnittspuren, Feuersteinen und angekohlten Holzstücken belegen sollen). Wrangham nimmt an, dass das Kochen vor über 300 000 Jahren aufkam (2009: 107). Auch der Neandertaler kannte das Feuer.

Nach Richard Wranghams „Kochhypothese“ machte das gekochte Essen aus Affen Menschen, denn die Entstehung der Gattung homo geht auf die Beherrschung des Feuers und die Erfindung des Kochens zurück. Das Garen der Nahrung erhöhte den Nährwert und hat durch verbesserte Energiezufuhr Körper und Gehirn, aber auch Zeitzuwendung und soziales Leben verändert (vgl. Wrangham 2009: 7f.): die individuelle Unabhängigkeit endete, es begann das Teilen der Nahrung (nach bestimmten Gesichtspunkten), die Gruppe organisierte sich arbeitsteilig, man kochte im Lager und teilte das Essen mit den Angehörigen, bei Festen auch mit anderen Familien (ebd.: 163).

Die Bereitschaft zu teilen und zu kooperieren steht im Zusammenhang mit der Ausbildung bestimmter emotionaler und intellektueller Fertigkeiten, wie der Sprache, denn durch die Verringerung der Unterkiefermuskulatur, die seit der Zubereitung von

Nahrung durch das Feuer nicht mehr übermäßig sein musste, waren die anatomischen Voraussetzungen von Sprache geschaffen.

Männer suchen ab diesem Zeitpunkt nach besonders begehrten Nahrungsmitteln (Fleisch, Honig), die gleich in größeren Mengen anfielen und in der ganzen Gruppe nach festen Regeln geteilt wurden, Frauen die Grundnahrungsmittel. Frauen kochen für die Familie, Männer für die Gemeinschaft zu gewissen Anlässen, Festzeiten. Kochen für die Gemeinschaft bringt mehr Prestige.

Die Verteilung der Jagdbeute erfolgt nach sozialen Regeln und bildet die Unterwerfung unter die Bedürfnisse der Gemeinschaft ab. Die Regeln der Nahrungsverteilung wurden Ausdruck der allgemeinen Moralvorstellungen (vgl. Wrangham 2009: 174).

Die Nutzung des Feuers zum Kochen war „vermutlich der allergrößte kulinarische Durchbruch“ (Wrangham 2009: 136) und hat die Ernährung immens aufgewertet (205) - das trifft sich mit der Analyse menschlicher Kulturen von Lévi-Strauss, die implizit die biologische Bedeutung gekochter Nahrung stützt.

1.3.2 Feuer in der strukturalen Mythentheorie von Lévi-Strauss

1.3.2.1 Strukturalistische Methode

Lévi-Strauss hat sowohl im Band I „Das Rohe und das Gekochte“ in seinen *MYTHOLOGICA*, einer Untersuchung von Mythen nord- und südamerikanischer Indianer, als auch im Aufsatz „Das kulinarische Dreieck“ das „Küchenthema“ als exemplarisch für seine Methode der Mythenuntersuchung dargelegt.

Ausgangspunkt ist ein aus der Linguistik (Roman Jakobson) übernommener Ansatz von binären Grundoppositionen, der nach Lévi-Strauss ohne weiteres auf das Kochen übertragen werden kann, weil auch dieses eine universelle menschliche Handlung ist. Statt sprachlich/lautlicher Oppositionspaare (wie z.B. p,b; d,t) verwendet er „normal“ und „transformiert“, sowie „Kultur“ und „Natur“.

In zwei Dreiecken werden die Aggregatzustände „roh“, „gekocht“ und „verfault“ und die Art der Zubereitung „gekocht“ - „gebraten“ - „geräuchert“ miteinander verbunden. Die beiden Dreiecke stehen im Verhältnis einer Transformation zueinander, denn das zweite Dreieck stellt das Ergebnis von Einwirkung mittels Wasser, Feuer oder Luft auf

das erste Dreieck dar: (a) beim Braten/Grillen wird Fleisch unmittelbar dem Feuer (Kultur) ausgesetzt, der Kochvorgang ist unvollkommen; (b) zum Kochen benötigt man Wasser und einen Kochtopf (Kultur), die Nahrung wird zersetzt; (c) Räuchern ist ebenfalls ein vollständiger Garprozess, unter Einwirkung von Luft, aber ohne Kochtopf. Daraus ist ein Antagonismus abzulesen zwischen (a) Braten und Räuchern als natürliche Prozesse, (b) Kochen als Kulturprozess sowie (c) dem Endprodukt, hier ist das Gegrillte und das Gekochte *natürlich*, das Geräucherte ein *Kulturprodukt* (vgl. Leach 1971: 33f.), d.h. mit diesen Parametern kann der Gegensatz zwischen Natur und Kultur in einem Zweischritt exemplifiziert werden: dem Rohen (Natur) steht auf den beiden anderen Eckpunkten das Gekochte (kulturell transformiert) und das Verfaulte (auf natürlichem Wege transformiert) entgegen.

Die Zubereitungstechniken als Transformationsvorgang werden noch weiter aufgeschlüsselt, um die Anteile von „Natur“ und „Kultur“ im Detail herauszuarbeiten: beim Braten/Grillen kommt das Fleischstück direkt auf die Hitzequelle, ohne (einen kulturell geformten) Kochtopf. Das Ergebnis ist ein Stück Fleisch, zwar außen gar, aber innen noch roh ist, somit steht das Gegrillte zwischen Natur und Kultur. Beim Kochen ist der Vorgang wesentlich elaborierter: man braucht einen Topf und Wasser – das Ergebnis ist Fleisch, dessen natürliche Struktur verschwunden ist, insofern steht es einem verfaulten Stück Fleisch nahe. Beim Räuchern hingegen ist kein kulturelles Gerät erforderlich, aber Luft – das Endprodukt ist dafür am haltbarsten. Für die Zubereitung von Kulturpflanzen, die ja auch schon in rohem Zustand einer kulturellen Vermittlung unterliegen, muss eine Küche zweiten Grades konstruiert werden (Lévi-Strauss 1972b: 332).

Hinsichtlich der Mittel sind demnach Rösten/Braten natürliche Garungsweisen, sie symbolisieren ‚Natur‘, das Kochen eine kulturelle Garungsweise, sie symbolisiert ‚Kultur‘, doch hinsichtlich des Ergebnisses gehört Geräuchertes zur Kultur, Gegrilltes und Gekochtes zur Natur (vgl. Leach 1971: 30ff.).

„Die Achse, welche das Rohe und das Gekochte vereint, ist ein Charakteristikum der Kultur, diejenige, welche das Rohe und das Gekochte verbindet, ein Charakteristikum der Natur, da das Kochen die kulturelle Transformation des Rohen vollendet, so wie die Fäulnis seine natürliche Transformation ist“ (Lévi-Strauss 1971: 191).

Aus den in den untersuchten Mythen abstrahierten und miteinander verknüpften Elementen der Nahrungszubereitung ergibt sich ein Grundmuster, von dem allgemein

gültige Vorstellungen über das Verhältnis von Natur und Kultur wie bei einer linguistischen Sprachanalyse „abgelesen“ werden können, auch wenn jede Gesellschaft jeweils etwas anderes unter roh, gekocht oder verfault versteht und die beiden Variablen „natürliches Fleisch“ und „kulturelles Feuer“ verschieden interpretiert werden. Jedoch haben die Menschen, seiner Meinung nach, die gleiche Vorstellung vom Wert einer Nahrung, je nach ihrem Zustand (Lévi-Strauss 1971: 1) und in der hohen Einschätzung von gebratenem Fleisch sieht er eine kulturelle Universalie (Leach 1971: 36).

Die Küche stellt für Lévi-Strauss ein „organisches Modell der Kultur“ dar, das einen „natürlichen Vorgang“ aufschiebt, „nämlich den, der vom rohen zum verwesteten Zustand führt“ (Lévi-Strauss 1973: 508) und zwischen „dem Menschen und der Welt“ vermittelt. (ebd.: 514). „Lévi-Strauss hat Essen in sein strukturalistisches Denkmodell integriert und im kulinarischen Dreieck [...] die Opposition zwischen und dem Übergang von Natur zu Kultur markiert“ (Schahadat 2012: 19).

1.3.2.2 Kochen als Bild für das Verhältnis zwischen Natur und Kultur

Für Lévi-Strauss begründet das Kochen den Unterschied zwischen Tier und Mensch und den Übergang vom Natur- zum Kulturzustand. Damit zählt diese Tätigkeit für ihn zu den grundlegenden Merkmalen des Menschen. Das Kochen symbolisierte in den von ihm untersuchten Mythen die menschliche Herrschaft über die Natur, denn - so Leach: „Die Menschen müssen ihre Nahrung ja nicht kochen, sie tun es aus symbolischen Gründen: um zu zeigen, daß sie Menschen sind und keine Tiere“ (1971: 100). Kultur bedeutet also einen menschlichen Eingriff in natürliche Vorgänge.

Die Zubereitung von Nahrung als Schritt von Natur zur Kultur kann als „Entstellung“ des natürlichen Speiseangebots gesehen werden (vgl. Spiel 1977: 35). Das Verhältnis von Natur und Kultur – verbildlicht im Kampf zwischen Menschen und nichtmenschlichen Wesen um das Kochfeuer (vgl. Jamme 1991: 110f.) - existiert nur in der menschlichen Wahrnehmung und wird deshalb in jeder Gesellschaft inhaltlich anders ausgestaltet je nach Struktur und gesellschaftlichen Konventionen (vgl. Lévi-Strauss 1973: 532). Daher müsse man eigentlich aufgrund der verschiedenen Vorstellungen über die Einschätzung von verarbeiteten und rohen Nahrungsmitteln und somit über den Gegensatz von Natur und Kultur sein Modell durch unzählige weitere ergänzen (vgl. Lévi-Strauss 1972a: 15).

Weiters gibt es abgesehen vom Küchencode weitere Codes, die „andere Gegensätze, kosmologischer oder soziologischer Art, zum Ausdruck" bringen (Lévi-Strauss 1973: 512). Was aber als Konstante all dieser Codes gilt, ist der vom Menschen konstruierte Bezugsrahmen zwischen Natur und Kultur.

„Die Mythen, die die Stellung des Menschen im Spannungsfeld Natur-Kultur-Kosmos reflektieren, benutzen Nahrungsbeschaffung und -bereitung als für die Zuhörer verständliche Bedeutungsträger, um die komplizierten Sachverhalte sinnfällig zu deuten“ (Amborn 1992: 351).

Zusammengefasst ist für Lévi-Strauss die Zubereitung der Nahrung eine Formel, wie unter Verwendung von Symbolen Natur in Kultur verwandelt wird. Beim kulinarischen Dreieck ist das Essen in einem ständigen Transformationsprozess. Wenn man es zubereitet hat, befindet es sich im Bereich der Kultur, wenn man es nicht zubereitet, verfault es und wird Abfall. „Essen [...] ist die Materialisierung von Lévi-Strauss' strukturalistischem Verfahren, der Transformation“ (Schahadat 2012: 22). „[...]“ und „die Kategorien der Kochkunst [...]“ sind „als Symbole der gesellschaftlichen Abstufung besonders geeignet“ (Leach 1971: 37). Von daher rührt auch der Unterschied zwischen dem endogenen *Kochen* (für Freunde, für die Familie) und dem exogenen *Braten* (für Gäste). Laut Lévi-Strauss gibt es parallel dazu einen Unterschied zwischen Endo--Kannibalismus und Exo-Kannibalismus, d.h. Verwandte werden eher gekocht, Feinde eher gebraten (Lévi-Strauss 1972a: 8).

1.3.2.3 Das kulinarische Dreieck und die Opferstruktur

Mit Hilfe der Kategorien von roh und gekocht lässt sich auch ein „Opferdreieck“ (Graevenitz 1987: 91ff.) konstruieren – man denke an das Verschlingen rohen Fleisches im dionysischen Kult als Zeichen subversiver Antizivilisation im Unterschied zum öffentlichen Opfer für die olympischen Gottheiten mit dem anschließenden Mahl (*thysia*) von gebratenen Innereien für den inneren Kreis der Zelebranten, gekochtem Fleisch für die weitere Gruppe und den Opferrauch von den verbrannten Knochen, die in Tierform aufgelegt werden als das Geräucherte für die Götter (vgl. Burkert 1997: 12).

Die Verbindung zwischen Verbrennen und gemeinsamem Essen gab es auch im hebräischen Speiseopfer (*zebah, selamim*), und anderswo im Vorderen Orient, was auf „die Gemeinsamkeit des Handelns und Erlebens, von Athen über Jerusalem bis Babylon“ (Burkert 1997: 18) verweist.

1.3.3 Hintergrund der Mythen von der Herkunft des Feuers

Wenn man die Mythen untersucht, die die Nutzung des Feuers durch den Menschen thematisieren, entdeckt man Übereinstimmungen: Obwohl die Beherrschung des Feuers und die Praxis des Kochens menschliches Allgemeingut sind, wird entweder über einen Kampf mit nichtmenschlichen Kräften um die Herrschaft des Feuers oder über Wesenheiten, die das Feuer als Geschenk aus der außermenschlichen Sphäre gebracht haben berichtet, um dessen große Bedeutung und unerklärbaren Eigenschaften zu betonen (Kull 1990: 222f.). Denn erst durch die Nutzung des Feuers entsteht die Grenze zwischen Mensch und seinen noch tierischen „Verwandten“: So ist in den von Lévy-Strauss untersuchten Mythen oft der Jaguar (Repräsentant der wilden Natur) der Herr des Feuers als Kulturgut. Der Einsatz des Feuers zum Kochen stört die natürliche Beziehung zwischen Himmel und Erde, z.B. in der Erzählung von Botoque, dem undankbaren Adoptivsohn des Jaguars, der die – menschliche - Jaguarfrau tötet und die Herdglut vom Herd stiehlt (Lévi-Strauss 1971: 116). In den von ihm untersuchten Mythen über den Ursprung des Feuers sind zwar immer Tiere kausal, aber in jeweils verschiedener Relation: der Jaguar besitzt es von Beginn an, der Affe erfindet die Technik des Feuermachens oder gibt sie weiter. Auch in Afrika wird oft Tieren das Verdienst zugeschrieben, Feuer auf die Erde gebracht zu haben, wie etwa die Spinne, die auch in Nordamerika eine bedeutende Rolle als Kulturheros spielt.

Das Feuer spielt in den von Lévi-Strauss untersuchten Mythen im Zusammenhang mit dem Ursprung der Menschheit und dem Gegensatz von Kultur und Natur deshalb eine zentrale Rolle, weil die Aneignung des Feuers als entscheidender Schritt bei der Entwicklung der Gesellschaft gesehen wird; seine Aneignung gelingt in manchen Mythen erst durch eine List; in diesem Fall ist damit der Verlust der moralischen Integrität verbunden, so in einem kolumbianischen Mythos, wo mit dem aus der Unterwelt geholten Feuer der Bruder ermordet wird. Der verkohlte Leichnam dient dann als Nahrung für die ersten Kulturpflanzen (Willis 1998: 262f.).

Was steht hinter den Vorstellungen, der Mensch habe sich nur mit Unterstützung nicht menschlicher Wesenheiten bzw. mit Tricks das Feuer aneignen können? Vermutlich die Vorstellung von Feuer als Kraft der nichtmenschlichen Sphäre, die ihm eigentlich nicht zukommt, vor allem was die Beherrschbarkeit betrifft: Feuer hüten, Feuer machen und

Feuer für verschiedene Zwecke nutzen. Hier spielt auch eine weitere Konstante eine Rolle, nämlich die Assoziation zwischen Feuer und Leben/Tod, auch wenn die Mythen auf eine jeweils verschiedene ökologische und religiöse Situation rekurrieren. Feuer ist übrigens in den meisten Kulturen männlich konnotiert (Zerbst 2003: 159).

Im griechischen Mythos, demzufolge Zeus den Menschen wegen des Opferbetruges das Feuer, über das sie bereits verfügten, zur Strafe entzog, brachte es Prometheus durch Diebstahl wieder zurück. Feuer kann hier als Grundlage verschiedener menschlichen Techniken – nicht nur des Kochens, sondern auch der Metallbearbeitung, der Töpferei - gesehen werden, vor allem wegen des sprechenden Namens des Feuerbringers: Prometheus, der Vordenker zum Unterschied zu seinem Bruder Epi-Metheus, dem Nachdenker, der die gegebene natürliche Ordnung bewahrt.

Der litauische Prometheus hieß *Ugniedokas* (sprachverwandt mit Agni), der Feuerspender. Er holt das Feuer von den Sternen, im Mythenkreis um *Mau* in polynesischen und melanesischen Kulturen wird die Herrin des Feuers ebenfalls ausgetrickst (Golowin 1998: 128).

In anderen Mythen wird eine Urzeit ohne Nacht und ohne Feuer beschrieben, wo die Speisen nur einfach auf die Erde gestellt werden mussten und dann von selbst kochten z.B. bei den Chewong in Malaysia (Willis 1998: 304).

Einen Zusammenhang zwischen Kochen und der Weltschöpfung – verbunden mit dem Urmordmotiv – sieht ein sibirischer Mythos: der neue Mensch entsteht aus dem alten, der in einem Kessel gekocht worden war - nach Willis (1998: 219) ein Hinweis auf eine schamanische Initiation.

Zusammenfassend wird Feuer in Mythen als wärmende und lebenserhaltende Kraft gesehen, sein Ursprung ist eine Gabe höherer Mächte, welche die Entwicklung menschlicher Kultur initiiert. Sein ambivalenter Charakter zeigt sich in Erzählungen von gewaltsamer oder listiger Inbesitznahme und Strafsanktionen.

1.3.4 Feuer in religiösen Vorstellungen

Das Feuer ist die Verbindung zwischen der menschlichen und göttlichen Sphäre, es vernichtet und verwandelt natürliche Materie besonders bei Opferriten, die seit der Bronzezeit nachgewiesen sind, bis zu den antiken Heiligtümern im Mittelmeerraum. Im

Zoroastrismus hat das Feuer ebenfalls einen hohen Stellenwert und fast göttlichen Status als Anbetungsobjekt und -medium in den Feuertempeln (Hutter 2003b: 391).

Im vedischen Hinduismus spielt der Feuergott Agni eine Rolle als Mittler zwischen der himmlischen und irdischen Sphäre. Agni trägt die Opfergaben in seinem Rauch in die Himmel empor. In den Veden als den ältesten religiösen Textschöpfungen in Indien sind detaillierte Angaben zum Vollzug der heiligen Feuerrituale angeführt. Agni ist sowohl der Gott des Feuers als auch das Feuer selbst als das Medium, mittels dessen das Opfer stattfindet und der Mensch mit den Göttern kommuniziert. Dazu wurden Opfergaben ins Feuer gestellt, die von Agni zu den Göttern gebracht werden sollten.

Es gab zwei verschiedene Arten von Feueropfern: *shrauta*, „auf *shruti* (d.h. den Veden) beruhend“ - die öffentlichen Riten - und *grihya* ("häusliche") Riten für den Haushalt. Die häuslichen Riten konnten von den Haushaltsmitgliedern selbst vollzogen werden. Zu diesem Zweck wurden täglich am häuslichen Feuer der Gottheit *Agni* aus gekochter Speise bestehende Opfergaben dargebracht. Selbst bei Ritualen, die ein Priester vollzog, wie etwa der Heirat, spielte das familiäre Feuerritual eine wichtige Rolle und man hielt dazu Zeremonien am häuslichen Feuer ab. Das Feuer als Mittelpunkt der brahmanisch beeinflussten Bevölkerung spielt eine Rolle beim Morgenritual, das auf das altindische tägliche Feueropfer *Agnihotra* zurückgeht. Das Feueropfer gehört zur Kastenpflicht (vgl. Michaels 2006: 264, 277).

Feuer gibt und nimmt: es nimmt Speise und bringt sie zu den Göttern – eine Vorstellung, der eine Naturkreislehre zugrunde liegt: das Feuer nimmt die Gaben und bringt sie mit dem Rauch zur Sonne, von dort fällt Regen, durch den pflanzliche Nahrung wachsen kann, diese nährt die Wesen.

Das Feuer ist eine heilige Potenz, nicht nur Brennstoff, Hitze und Rauch. Es steht für alles, was brennt und was heiß ist: Sonne, Licht, Wärme, Atem, Leidenschaft. Feuer ist Gott, Altar und auch das, was gekocht wird³.

Wenn der Opferherr das Opferfeuer entzündet, holt er das Opfer gleichsam aus sich selbst heraus und wird so mit ihm ident, das Opfer ist sein Selbst. Dazu gehört der Mythos von *Prajāpati* als dem ersten Opferer, der sich selbst zerstückelt und im Opfer

3 Z.B. in den Upanishaden „'ich bin die *NAHRUNG*/gekochte Speise' sagt das Feuer in der Taittiriya-Upanishad“ zit. nach Deussen 1938: 239f.

wieder zusammensetzt. Es gibt also eine Verbindung zwischen Selbst, Feuer und Unsterblichkeit (vgl. Michaels 2006: 271f). Diese altindische Opferkonzeption hat nach Michaels (2006: 272) nachhaltig auf den Ritualismus der Hindu-Religionen und damit auf viele Formen der Hindu-Religiosität gewirkt.

Auch in anderen Religionen wird Feuer als wesentlich göttlich verehrt, z.B. der sumerisch-babylonische Feuergott *GEBIL/GIBIL*, Sohn des *Anu*, der in Götterlisten mit dem akkadischen Pendant *GIRRA/GERRA* identifiziert wurde und dessen Mythen eher den vernichtenden Aspekt des Feuers betonen; daher wurde er in Beschwörungsritualen gegen böse Dämonen angerufen (Groneberg 2004: 201f.; Frankena 1971: 383-385). Um noch einen zu nennen⁴: der ost- und südslawische Feuer- und Sonnengott *SVAROG* (Böckl: 2011: 17). Feuer ist Symbol Jahwes im brennenden Dornbusch (Zerbst 2003: 164f.), und das Herdfeuer als Zentrum des täglichen Lebens wird im antiken Griechenland und Rom durch eigene Gottheiten *HESTIA (VESTA)* geschützt.

Dazu kommt die Vorstellung von Reinigung, es nimmt Unreinheit, indem sie sie verbrennt und die Schuldsubstanz entfernt. Feuer hat also eine besonders reinigende Kraft⁵ und gilt daher als wichtiges Sühnemittel: die Opfergabe (Holokaust) wird durch Verbrennung von allen Unreinheiten befreit und gelangt als Rauch nach oben, wie in Indien neben Wasser und Asche als Endprodukt des ewigen Opfer- oder Askese Feuers (Michaels 2006: 360f.) und zur Läuterung, auch postmortal (Fegefeuer) als Mittel göttlicher Strafe und Entsühnung (vgl. das Höllenfeuer des NT: Mt 18,18; Mt 5,22).

Ambivalent ist die Einschätzung des Feuers im Daoismus: das große *yang* ist die Kraft des Mannes, des Feuers und des Himmels; Feuer gehört zu den fünf Elementen (*Wu xing*), denen Himmelsrichtungen und Jahreszeiten zugeordnet sind – Feuer regiert klarerweise den Sommer und den Süden. Andererseits gehört das Feuer nach der chinesische Medizin zu den so genannten „Sechs Schädlichen Einflüssen“ oder „Sechs Übeln“, vor denen eine äußere Schicht des *qi* den Körper schützen soll (Wildish 2000: 178).

4 Macho (2004: 96) zählt weitere Feuergottheiten aus verschiedenen Kulturen und Religionen auf.

5 Vgl. die etymologische Verwandtschaft von gr. πῦρ und lat. purus.

1.3.5 Feuer rituell

Wie wichtig die Rolle des Feuers in der Menschenwelt ist, zeigen die rituellen Elemente des Jahreswechsels, welche die Konnotation vom Untergang der alten Welt mit dem Auslösen der Feuer und Entzünden der neuen Feuer zum Entstehen der neuen Welt (vgl. Eliade 1988b: 15) aufweisen. Eliade (1988b: 32) nennt ein Initiationsritual das „Rösten der jungen Männer“. Am Ende einer aztekischen Zeiteinheit wurden in einem rituellen Akt alle Feuer gelöscht und dann wieder entzündet. Feuer steht hier für die Sonne: mit dem neuen Feuer wurde der Beginn der neuen Weltära sicher gestellt (Köhler 2003: 249).

In der brahmanisch-vedischen Zeit spielte das Hausfeuer eine wichtige Rolle. Der historische Buddha Sākyamuni mit seinen Anhängern oder Mahāvira, der Begründer des Jainismus, waren gegen die Brahmanen und deren Opferritualismus eingestellt, und damit auch gegen den Veda und das Hausfeuer. Die Reformasketen (*anagni* = die Feuerlosen) wollten in der Einsamkeit ihr inneres Feuer (*tapas*) entzünden und lehnten das Leben im Haus mit dem Hausfeuer ab, ebenso wie das häusliche Feuerritual (vgl. Michaels 2006: 347).

Ist eine Gemeinschaft tiefgreifend belastet und ihre Strukturen bedroht (durch Krieg oder Tod), wird das Feuer gelöscht und damit die Zubereitung gekochter Nahrung unterbunden – es bleibt zur Sättigung Rohkost (z.B. die entsprechenden Traueritten des Judentums).

Das Herdfeuer ist oft Symbol des (geheiligten) gemeinsamen Lebens: Bei der Gründung einer neuen Gemeinschaft wird ein neues Feuer rituell entfacht. Geht ein Witwer eine neue Ehe ein, muss sein Feuer gelöscht und ein neues entzündet werden.

Mit Herd und Nahrungszubereitung eng verbunden ist schließlich die soziale Stellung der Frau. Bei vielen Populationen ist die Frau verantwortlich für die Zubereitung der gekochten Nahrung. In zahllosen Vorschriften und Riten findet diese Beziehung ihren Ausdruck.

1.4 NAHRUNG: GABE UND OPFER

Nichtalimentäre Opfergaben sind zwar ohne weiteres möglich, aber Opfer waren oft mit dem Anbieten von Nahrung und Essbarem verbunden. In frühen Zeiten der Menschheitsgeschichte, wo Nahrungsknappheit die Regel war, gab man in der Opferhandlung einen wichtigen Teil des Lebensunterhaltes auf, um Hingabe und Beziehung zu übernatürlichen Mächten sinnfällig auszudrücken. Die Gabe von Nahrungsmitteln und Speisen an transzendente Wesenheiten ist ein elementares Phänomen. Opferrituale gelten als die „vermutlich älteste Form religiöser Handlungen“ (Jamme 1991: 157). In allen Kulturepochen wurden Göttern Nahrungsmittel oder Speisen dargebracht, manchmal wurden auch Menschen geopfert. Nutztiere und domestizierte Nutzpflanzen bildeten den Hauptteil der biogenen (von Lebewesen stammenden) Opfergaben, während Jagdtiere und gesammelte Wildpflanzen nur sehr selten dargebracht wurden (Heiss 2013: 145).

„Opfer sind [...]komplexe rituelle Handlungen, in deren Verlauf Kommunikation zwischen Menschen und spirituellen Wesen hergestellt oder abgebrochen werden soll, indem sich die TeilnehmerInnen eines Gegenstandes [Nahrungsmittel, Lebewesen] entäußern“ (Drexler 1999: 608).

Eine allgemeingültige Definition ist schwer zu geben, weil man von der Absicht der Handelnden, dem jeweiligen Glaubenssystem und der theologischen Weltansicht ausgehen muss. Das Opfer ist jeweils innerhalb des religiösen Systems selbst zu verstehen. Im Deutschen kommt noch dazu, dass unter den Begriff Opfer sowohl Opferhandlung als auch Opfermaterie und Akt der Gabendarbringung fallen. Seiwerths Opferdefinition (1998: 269) verbindet mehrere Aspekte: das Opfer als religiöse Handlung, wonach ein materielles Objekt (z.B.Nahrungsmittel) durch rituelle Entäußerung in den Bereich des Heiligen überführt wird (*sacrificium* = heilig machen).

Das Opfer wird in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen als ein zentrales menschliches Phänomen untersucht; religionswissenschaftliche Bedeutung und Bezüge zu Nahrung haben die Forschungen von Smith und Durkheim (Totemismus), die Theorie der Gabe von Mauss sowie die Arbeiten von Burkert und Girard, die im folgenden kurz beleuchtet werden; im Anschluss daran werden Nahrungsoffer, also pflanzliche Opfergaben und Tieropfer, untersucht unter Berücksichtigung der

Behandlung der Opfermaterie, schließlich sollen mögliche Opferzwecke (die Absicht der Opfernden) zusammengestellt werden.

1.4.1 Verschiedene Theorien zum (Tier)opfer

1.4.1.1 Opfer nach der Totemismus-Theorie

Ahnen und göttliche Wesen als Empfänger von Nahrungsoffern gehören zur sozialen Gruppe, deren Zusammenhalt im Opfer bestätigt wird. Wesentlich ist die gemeinschaftsstiftende Bedeutung eines sakramentalen Opfermahles durch das Töten und Essen des Totemtieres, dessen besondere Identifikationsfähigkeit darin liegt, dass es sonst als tabu gilt und nicht verzehrt werden darf. Die Angehörigen des Totemclans vereinigen sich mit dem als Blutsverwandten angesehenen Totem (Essen als Verbindung). Die totemistische Beziehung zwischen einem Lebewesen und einem sozialen Verband ist daher eine identifikatorische: Im Opfer ist die Gottheit inkarniert oder repräsentiert sie, die opfernde Gruppe ist mit einer Gottheit verbunden, und die gemeinschaftliche Identifizierung geht in die Identität mit dem Opfer über (vgl. Uhde 2007: 131f.; Glatzel 1973: 274). Totemistische Opfer werden aber nicht nur bei großen Gruppenriten dargebracht, sondern auch bei familiären Anlässen (Geburt, Heirat, Tod) und in prekären Situationen (Glatzel 1973: 282). Die Funktion des institutionalisierten Opfers ist für den Prozess der Gemeinschaftsbildung und ihrer periodisch notwendigen Erneuerung wesentlich.

1.4.1.2 Götternahrung als Gabentausch

Das Opfer als Nahrung für die Götter kann auch als eine strukturelle Universalie des Gabentauschs (vgl. Jamme 1991: 152) gesehen werden, nach dem Vorbild menschlicher Sozialbeziehungen, ursprünglich als Bestechung gedacht, später umfunktioniert in Huldigung einer oberen Macht und Verzicht. Es bindet durch das Band der Nahrung den Gott an bestimmte Verpflichtungen gegenüber seinen auf der Erde lebenden Verwandten (Glatzel 1973: 280).

Nach dem Animismus-Konzept Tylors nähren sich die Gottheiten von der Opfermaterie, im speziellen ihrer „Substanz“. Man muss den Göttern zu essen geben und Nahrung auf ihren Altären und vor ihren Statuen deponieren. Beispiele sind der babylonische Mythos *Enuma Elisch*, demzufolge die Menschen überhaupt dazu geschaffen seien, um den Göttern zu dienen, was auch die Verköstigung mit einschließt (Trenkwalder 2003:136).

Ähnlich sahen es die Azteken, die in einigen Gebetstexten Götter erinnert haben, dass sie von ihnen zur Darreichung von Nahrung abhängig seien (Köhler 2003: 247). Die rituelle Neuverteilung und Akkumulierung von Lebenskraft (*Aché*) durch das Opfer an die *Orishas* in der traditionellen Religion der Yoruba und in dessen Transformation in der Neuen Welt, dem Opfer in den Santerías zur Speisung der Gottheiten, gehört hierher als magischer Kraftzufuhr: Opfer, nicht nur blutige Opfer als Lebenssubstanz, sondern auch zubereitete Opferspeisen und -getränke stärken die *Aché* der Gottheiten, die im Gegenzug ihre Energie in den Ritualen auf die Menschen übertragen (vgl. Keller/Kremser 1989: 51ff.).

Mauss' Auffassung vom Gabentausch, institutionalisiert beim *Potlatch*⁶ der Algonkin-Indianer und beim *Kula*-Gabentauschsystem in Poly- und Melanesien (vgl. Mückler 2009: 185f.) betont den durch die Verbindung verschiedener gesellschaftlicher Gruppen erreichten Zusammenhalt der ganzen Gemeinschaft. Seine Auffassung von Gabe ist die grundlegende soziale und ökonomische Art eines Austausches, bei der die Bewertung rational erfolgt. Die Transaktion von Handlungen oder Objekten hat sozio-religiöse Komponenten. Gaben werden zwar freiwillig gegeben, müssen aber angenommen und womöglich diese überbietend erwidert werden (Mauss 1968: 22 und 37). Dieses Gabentauschsystem funktioniert auch im Verhältnis zu den Göttern, denn diese sind die ursprünglichen Besitzer der Nahrungsgabe (vgl. Mauss 1968: 39-46), sodass der Reziprozitätsgedanke auch im Verhältnis Mensch : transzendente Wesen gilt. Die Götter sind die Spender der Nahrung und man opfert ihnen einen Teil davon, um sie auch weiterhin zu erhalten. Die Nahrung ist nicht das Beispiel einer Gabe unter anderem, sondern der Inbegriff der Gabe und des Gebens schlechthin. So verweist Baudy (1983: 149) auf die primäre Bedeutung von *potlatch* als „ernähren“. In den so konnotierten Bereich können dann auch Nahrungs- und Geldgaben an Arme oder Bettelmönche in der Hoffnung auf eine bessere Wiedergeburt oder ein paradiesisches Jenseits, das Ahnenopfer in der Erwartung auf Glück und Wohlergehen der Nachkommen subsumiert werden.

Essenziell an der Gabe ist also die Erwartung auf Gegenseitigkeit. „Dies stellt soziale Beziehungen her, die freundlich und bindend zugleich sind. Die Regeln der Gesellschaft

6 *Potlatch* (Chinook-Wort für „geben“) ist eine Zeremonie der demonstrativen Zurschaustellung von Geschenken, die teilweise vernichtet werden.

und der Religion erscheinen als homolog“ (Burkert 1998: 159) - eine anthropologische Konstante, die Burkert ansetzt bei der Nutzung der Hand durch den auf zwei Beinen gehenden Menschen, dem damit verbundenen mentalen Erfassen einer Trennung zwischen Objekt und Subjekt sowie dem Bewusstwerden der Zeitdimension mit der Erwartung einer Gegengabe von gleichem Wert, was wiederum intellektuelle Leistungen des Erfassens der Wertdimension (Zählen, Messen u.ä.) erfordert (Burkert 1998: 161).

1.4.1.3 Opfer bei Eliade

Nach Eliade ist das Opfer eine Wiederholung des Schöpfungsaktes, wodurch sich der Opferherr aus der profanen Zeit, in der er lebt, in eine heilige Urzeit versetzt, in der sich die Schöpfung zugetragen hat. Solange die Opferhandlung von sich geht, wird die Zeit gleichsam aufgehoben. Man will durch das Opfer jenen ursprünglichen Zustand wieder herstellen, der vor der Schöpfung war und aus dem die Schöpfung immer wieder aufs neue verjüngt hervorgeht (Eliade 1953: 55ff.). Dabei ist der Tötungsakt ein wesentliches Element als Erinnerung an einen Urmord, der rituell wiederholt wird, und das blutige Opfer ist das ursprüngliche, und das zweite Element ist das - alimentäre - Zusichnehmen der Gottheit. Der Mensch nährt sich in einer Art Kommunion vom Göttlichen (vgl. Eliade 1988a:107).

Einen wichtigen Bezug zum Opfer haben Initiationsrituale, weil dadurch die Initianden Anteil haben „sowohl an der Natur des menschlichen Opfers des Urtiers als auch an der Natur dieses selben Tieres, das seinerseits Opfer anderer göttlicher Gestalten ist“ (Eliade 1988b: 57).

1.4.1.4 Ursprung des Opfers in der Jagd bei Meuli

Meuli sieht in Jägerkulten und nicht bei Speisegabenopfer für Götter den Ursprung des Opfers. Ursprünglich wurde die Jagdbeute geteilt in das Essbare für die Menschen und die Knochen als Sühne für die – lebensnotwendige – Tötung des Jagdtieres bzw. dessen symbolische Rückerstattung an den Herren/die Herrin der Tiere zur Regeneration (vgl. zirkumpolare, altaische Jagdkulte und Knochenfunde aus dem Paläolithikum). Daraus haben sich Speisegaben für die Toten entwickelt in der Fortsetzung sozialer Pflichten, diese werden später auf Götter übertragen. Auch die Teilung der Opfermaterie beim

olympischen Tieropfer, bei der das Fleisch von der Opfergemeinde verzehrt wurde, verortet Meuli im Jägerritual (vgl. Jamme 1991: 158f.), das Vernichtungsopfer interpretiert er als ritualisierte Trauerreaktion und das klassische Blutopfer sei ein späterer Brauch, die Versorgung der Priester zu sichern (vgl. Horn 2008: 108; Macho 2006: 249).

1.4.1.5 Opfer als Verarbeitung von Urangst und Urschuld

Opferriten gehen nach Burkert, und Meuli auf die Entsühnung von Verbrechen in vorgeschichtlicher Zeit zurück, sie haben kathartische Funktion und dienen der Entlastung von Schuld, welche bei Burkert und Meuli in der Tötung des Jagdtier liegt, Girard führt diesen Ansatz weiter: bei ihm wird ein (menschlicher) Sündenbock, ein Außenseiter, kollektiv getötet wird. In beiden Fällen handelt es sich um die Verletzung einer natürlichen Ordnung. Mythen wie Rituale erinnern an diese Wurzel. „Am Anfang der Kultur steht [...] eine Kanalisierung der Gewalt, [...] durch die Stellvertretung im Ritual-Opfer, von dem die (Ursprungs-)Mythen berichten“ (Jamme 1991: 163).

In dieser Konzeption geht man als Opferbegründung vom Moment der Gewalt als einer Grundsituation des Menschen aus, mit dem Ausgangspunkt blutiges Opfer und den dabei empfundenen Schuldgefühlen wegen der Überschreitung einer Tabugrenze. Die Tötung ist eine zwar eine Lebensnotwendigkeit, aber auch ein religiöser Akt, weil sich auf diese Weise die Verantwortung auf eine höhere Macht schieben lässt und „so [...] entsteht eine Linie historischer Kulturentwicklung von der Jagd der Schimpansen über die Altäre des Zeus bis zur Eucharistie“ (Burkert 1997: 342).

Für Burkert ist wie für Meuli jede Tiertötung seit der paläolithischen Jagd als Opfer rituell/religiös begründet. Dies dient zur Rechtfertigung des Tötens; das setzt sich als sakralisierte Tötungshandlung im antiken Tieropfer fort, wodurch wiederum ein gruppenbindender und -erhaltender Faktor gewährleistet wird (Burkert 1997: 335 und 342). Schuller fasst dies in folgender Weise zusammen: „Das Verzehren des gejagten und getöteten Tieres, des Opfertieres, des Feindes - ob real oder symbolisch - löst Schuldgefühle und Ängste aus. Diese aber konstituieren Gemeinsamkeit und schließlich Gemeinschaft“ (Schuller 1994: 228).

Girard verlegt das Hauptgewicht auf die kathartische Funktion eines Menschenopfers: im Sündenbockmythus wird latente oder offene Aggression auf einen Stellvertreter

projiziert. Das an sich unschuldige Opfer ist - wie Maccoby (1999) an zahlreichen Beispielen untersucht hat - in der ersten Phase die Personifikation des Bösen, als auch (nach seinem Tod) das Heilige (*sacrificium* als Opfer und als Geheiligt). „Sündenböcke, die aus der Gemeinschaft ausgestoßen werden, stellen die ersten Götter der menschlichen Zivilisation dar“ (Palaver 2004: 51). Das vergöttlichte Opfer entsühnt die schuldig gewordene Gruppe und dient als Sublimierung menschlicher Aggression: „Jedes religiöse Ritual hat seinen Ursprung im versöhnenden Opfer“ (Girard 1992: 452). Palaver (2003) spitzt den Entstehungsgang wie folgt zu: vom „homo homini lupus“ zum „homo homini deus“. Dagegen wurde eingewendet, dass der „Sündenbock“ kein Opfer darstelle: „er wird nicht 'dargebracht', und mit ihm wird Gott nicht geehrt, sondern die Gemeinschaft geeinigt, damit sie zum Opfer bereit ist“ (Kluxen 1995: 297).

1.4.2 Opfer und Opferelemente

1.4.2.1 Was wird geopfert?

An Opfermaterie taucht alles auf, was in der jeweiligen Gesellschaft gegessen bzw. präzise gesagt, am liebsten gegessen wurde. Man gibt im allgemeinen das hin, von dem man sich nur schwer trennt (mit wichtigen Ausnahmen). In den Jäger- und Sammlerkulturen ist es das erjagte Wild, in agrarischen Gesellschaften ein ausgewähltes Stück – z.B. das Erstlingsopfer, der junge Mais, aber auch Menschen und sogar Götter.

Das Geopferte muss also wertvoll sein: Lebensmittel im weitesten Sinn als das, von dem man sich nährt (vgl. Kluxen 1995:298f.) und es muss das Eigene sein – z.B. seit der Sesshaftwerdung Haustiere.

Der Status des Nahrungsopfers bestimmt sich nach der biologischen Nähe (etwas Lebendiges), dem mit seiner Bereitstellung verbundenen Aufwand und dem Prestige innerhalb der Gesellschaft. Dies trifft vor allem auf Fleisch zu, dessen „Lieferanten“ zuvor gejagt oder als Haustier gehegt und versorgt werden müssen. Das Opfern von Haustieren oder Feldfrüchten setzt eine bestimmte Entwicklungsstufe und Agrartechnik voraus (vgl. Teuteberg 1988: 363); Fleisch ist dabei die kostbarste Nahrung, gleichzeitig Sinnbild des Lebens und Symbol irdischen Reichtums (Mellinger 2000: 48).

Neben das Tieropfer traten seit der Entwicklung des Ackerbaus pflanzliche Nahrungsprodukte, je nach der Anbaupriorität war dies Getreide - auch in bearbeiteter Form als

Brot - oder andere Zerealien wie Reis und Mais, wobei aber die Fleischopfer wahrscheinlich noch lange den Vorrang behielten (Teuteberg 1988: 364).

Einen besonderen Status nimmt die Theophagie ein – die Vorstellung, die Gottheit selbst sei das zu verzehrende Opfer (vgl. Widengren 1969: 156f.; Detienne 1983: 7f.; Detienne 1985: 16; 307f.; Böhme 1994: 147; Burkert 1997: 90; Kehl 1998: 131; Sorgo 2006: 205f.), z.B. im *Sparagmos* des Dionysoskultes⁷ (Kott 1975: 198-245) und das Kommunionsoffer, bei dem die Gottheit durch ein Tier, einen Menschen oder eine Speise, substituiert wird.

1.4.2.2 *Behandlung der Opfermaterie*

Damit, ob ein nachträglicher Verzehr der Opfermaterie vorgesehen wird, korrespondiert ihre Behandlung: Vernichtungsoffer zerstören die Materie zur Gänze, sie sind damit dem menschlichen Verzehr entzogen. Diese spielen in Extremsituationen eine Rolle, z.B. als Sühneopfer. Ebenso kann die Zerstörung der Opfermaterie als Sakralisierung gesehen werden, weil sie zur Gänze aus dem menschlicher Bereich hinaustritt (Opfer als Kommunikationsmedium zwischen sakraler und profaner Sphäre).

Beim Fleisch ist der Schlachtopferkomplex zentral: Töten – Teilen – Essen der Opfermaterie ist der Grundtypus sozialer Distribution seit dem Verteilen von Jagdbeute, dem Zuteilung der Portionen und einer im großen oder kleinen Kreis verzehrte Fleischmahlzeit, d.h. das Opfer wird getrennt nach Gottesgabe und Mahl der Opfernden. Auffallend ist z.B. beim griechischen *θυσία*-Opfer der Unterschied in der Zubereitung: die Opferausführenden erhalten gebratene Fleischstücke, der Rest wird in Kesseln gekocht (vgl. Vernant 1983: 65).

Die Besonderheit der griechischen Opfer-Rituale besteht in der Verbindung von Verbrennen und Essen. Weder in Ägypten und Mesopotamien noch in Mykene/Kreta gab es Altäre, auf denen man ganze Tiere oder Knochen verbrennen konnte (vgl. Jamme 1991: 158f.), aber der griechische Opferspieß war ein Fünzfack, der für das Verbrennen eines ganzen Rinderschenkels geeignet war.

7 Die Geschichte von König Pentheus, der von seiner Mutter, weiblichen Verwandten und den thebanischen Anhängerinnen des Dionysos in Stücke gerissen wurde (Rose 2012: 148), steht in diesem Zusammenhang. Sie wurde u.a. von Euripides in den *Bakchen* dramatisiert.

Manchmal wird der Topos der Freiwilligkeit - für den Meuli den Begriff der „Unschuldskomödie“ geprägt hat, bei der das Opfertier seinem Tod zustimmen muss - auf die jägerische Scheu zu töten zurückgeführt (vgl. Drexler 1999: 610). Die „Verstellung“ dient dazu, den Vorgang der Tötung auszublenden. Burkert sieht diesen Effekt in den βουφόνια-Opfern verwirklicht: Zuerst wird der Ochs dazu gebracht, Opferkuchen zu fressen und dann wird er dafür mit dem Tod bestraft (Burkert 1990: 22).

Was für die unveränderte Wiederholung des Rituals gilt, gilt auch für die Opfermaterie, die als unveränderte, gleichbleibende Materie die erhoffte Wirkung entfalten soll. „Die zeitlose Identität der Speise oder des Getränks repräsentiert die Heiligkeit des Kultes, der Kult die Heiligkeit der Kultspeise“ (Uhde 2007: 142). Zu denken ist an das jüdische Pessachfest, die christliche Eucharistie und an die Reisbällchen im indischen *Ganesh*-Kult. Die Kultspeise, der man Wirkkraft beimisst, wird schließlich zum Subjekt des Speisekults (Uhde 2007: 143) und entfernt sich vom Nahrungsoffer.

1.4.2.3 Wer opfert

Der Opferherr ist das Oberhaupt der betreffenden Gruppe (Familienoberhaupt, Herrscher), oder ein Kultspezialist, im häuslichen Speiseopfer auch die Hausfrau. Manchmal opfern die Götter selbst (Azteken, Germanen, Christentum), die manchmal gleichzeitig auch Gegenstand des Opfers sind, wie bei den Azteken und im Christentum, wo Christus als Geopferter und Opfernder gesehen wird (Hödl 2003: 683).

1.4.2.4 Verteilung

Neben der Verteilung der Nahrung zwischen den Opferteilnehmern nach bestimmten Grundsätzen muss an die Verteilung zwischen den Opfernden und den göttlichen Opferempfängern gedacht werden. Sie erfolgte nach festgelegten Regeln: bestimmte Körperteile werden der Gottheit gewidmet (Haut und Knochen), der (bessere) Rest gehört den teilnehmenden Gläubigen im Festmahl; dabei können magische Vorstellungen eine Rolle spielen, wonach bestimmte Fleischteile als Träger der Seele galten, wie Kopf, Herz, Haare, Nägel, Zähne, Fett, bestimmte Innereien und vor allem das Blut (Teuteberg 1988:364). Im griechischen Mythos vom Opferbetrug des Prometheus erhalten die Götter nur den Bratenduft, die Menschen das Fleisch. In diesen Zusammenhang kann die Behandlung der Jagdtierknochen eingeordnet werden:

Ungenießbares wie Knochen, Schädel, Hörner sind als Regenerationsritus sakral deponiert worden.

Für das griechische Fleischopfer weist Detienne (1979: 20ff.) die verschiedenen Arten der Zubereitung und die damit verknüpfte Bedeutung des Rohen, Gekochten und Gebratenen sowie die Aufteilung der für die Verbrennung vorgesehen Opferteile (Knochen, Fett) und die Modalitäten der Verteilung des Fleisches an die Opferteilnehmer nach. Das Ritual beachtet ganz besonders die Unterschiede zwischen den Eingeweiden und dem Fleisch zum Verzehr, in zweifacher Aufgliederung: nach der Ordnung der Zeit und der Art der Zubereitung. Die Eingeweide werden in der ersten Opferphase am Spieß gegrillt und gleich beim Opferaltar von den Opferbeteiligten verspeist, während in den Kesseln gedünstete Fleischportionen für ein größeres Gemeinschaftsmahl bestimmt sind.

Aber auch in anderen religiösen Räumen sind Teilungsregeln festzustellen: so beim jüdischen Tempelopfer. Besonderes sakrales Gewicht erhält das Blut des Opfertieres als Symbol für Leben: Blutspende für die Göttersitze, Trinken des Blutes durch die Opferteilnehmer.

1.4.3 Trennende und kommunikative Struktur des Opfers

Die Opferfleischverteilung der griechischen Antike ist das Abbild der gesellschaftlichen Struktur durch Einschluss und Ausgliederung, der individuelle Opferfleischanteil (MOIRA) wird zum Schicksal der Mahlteilnehmer (Baudy 1983: 162f.).

Mit einer Opfermaterie, die völlig zerstört wird, sollen schädliche Einflüsse eliminiert werden. Nahrungsoffer mit trennender Intention können auch die Speiseopfer an die Toten sein: die Ahnen sollen nicht nur günstig gestimmt, sondern ruhig gestellt werden. Zum Unterschied zum Sündenbockopfer, das zur Gänze verbrannt wird, wird aber hier die Opfermaterie von den Hinterbliebenen verzehrt.

In kommunikativer Funktion ist das Opfer Verbindung zwischen Erde und metaphysischer Welt. Das Opferprozedere hängt davon ab, ob die Gottheit selbst speist oder die Essenz (das Lebensprinzip) in sich aufnimmt.

Die Gemeinschaft zwischen Empfänger und Opfernden wird meist durch ein Mahl ausgedrückt. Das ist die Funktion des Kommunionsoffers nach Widengren (1969: 303ff.). Das Opfer bedeutet hier Partizipation an der Gottheit und ihrem *mana* (Bürkle 1995:

161). Die Kraft der Gottheit kann von den Opfernden aufgenommen werden, sie werden damit zu „Tischgenossen der Himmlischen“ (Hübner 1985: 191f.).

Im Gabenopfer steht im Hintergrund die Auffassung, die Götter bedürften der Nahrung und lebten von der Opfermaterie. Das Opfer ist eine Art Verpflichtung, so wie im gesellschaftlichen Verkehr miteinander; wer die Gottheit aus welchen Gründen immer aufsucht, kommt nicht mit leeren Händen. Dahinter steht auch der Gedanke, dass man zuerst dem Gott wie einem geehrten Gast Nahrung bietet und dann mit ihm zusammen oder nach ihm isst.

Bei der indischen *puja*, die vordergründig ein Gabenopfer ist, erwirbt der Opferherr zum Ausgleich nicht nur religiöse Verdienste, sondern erhält auch direkte lebensweltliche Vorteile als Gunst der Gottheit (*prasāda*) (Michaels 2006: 268ff.). *Prasāda* heißt auch die Rückgabe der der Gottheit dargereichten Opferspeisen an die Gläubigen durch den Priester. Dadurch entsteht (a) eine Art von Mahlgemeinschaft, (b) ein reziprokes Verhältnis zwischen Spender und Empfänger einer Gabe und (c) eine besondere Beziehung nach den Kommensalitätsregeln, wobei nach Auffassung der Gläubigen differenziert werden muss: stellt man sich vor, dass die Gottheit von der angebotenen Speise gegessen hat, dann isst der Spender – unreine – Speisereste und drückt so seine Unterwerfung aus; das Verhältnis ist in etwa gleich der Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau: die Ehefrau kocht, serviert dem Mann und isst die Reste. Anders sieht die Sache aus, wenn die Opferspeise von der Gottheit entgegengenommen, aber nicht angerührt wird, dann erhält sie einen besonderen spirituellen Status. Nach Michaels ist es am wichtigsten, „daß die Hierarchie zwischen Gott und Mensch durch und in der *puja* aufgehoben ist. Der Mensch wird [...] selbst 'göttlich'“ (2006: 270), er erhält in einem identifikatorischen Vorgang Anteil an der göttlichen Substanz.

Im Judentum hat sich die Beziehung zwischen Opfer und dem anschließenden Mahl der Beteiligten nach der 2. Tempelzerstörung auf den häuslichen Bereich und dessen Heiligung im täglichen Leben verschoben (Kampling 2009: 172).

1.4.4 Opferökonomie

Seit den Jagdritualen von Jägervölkern zur Sicherung der knappen Fleischnahrung spielen bei der Verteilung der Opfermaterie wirtschaftliche Aspekte eine Rolle (Drexler

1999: 609). Durch die Verteilung der Nahrungsressourcen - auch Getreide und andere pflanzliche Nahrung - übte die jeweilige Gesellschaft ökonomische und damit auch politische Kontrolle aus (Tempelopfer in Ägypten, Mesopotamien), denn vielfach konnten Nahrungsoffer weiterverwendet werden: z.B. die Speiseopfer für die Götter im sumerisch-babylonischen, ägyptischen und griechisch-römischen Bereich. Dies gilt für die Allgemeinheit und besonders für die Opferspezialisten (Priester): die Gottheit belohnt sie durch die Zuwendungen der Opfernden.

Ökonomische Aspekte stehen hinter bestimmten Substitutionsopfern: Statt hochwertiger Opfertiere werden einfachere (kostengünstige) Nahrungsmittel dargebracht. Hat man keinen Ochsen, tut es bei den Nuern auch eine Gurke, die als „Ochse“ tituiert wird (Drexler 1999: 610).

1.4.5 Opfertypen

Opfertypologien berücksichtigen die Absicht der Handelnden: Lob-, Dank-, Bitt- oder Sühneopfer.

Im Zusammenhang mit der Nahrung spielt der Typus des Bitt- und Dankopfers im Kreislauf des agrarischen Jahres eine besondere Rolle. Die Opferabsicht ist, die Fruchtbarkeit der Tiere zu garantieren und den Feldertrag zu sichern. Ein wichtiges Beispiel dafür ist das Erstlingsopfer, bei dem die Gottheit den ersten und damit den besten Anteil erhält. Gladigow (1983: 106f.; 2000: 96f.) begründet das mit der schwachen Ausgangssituation der Nahrungslieferanten und ihrer nicht unbegründete Angst vor einer prekären Verteilung der Nahrungsressourcen. Burkert (1998: 167f.) verweist in diesem Zusammenhang auf die Opferung einiger Getreidekörner als Sicherung reicher Ernte im nächsten Jahr oder das sg. Hekatombenfestopfer, welches dem Opferherrn hundert Rinder einbringen soll oder – anders gesehen - das Prestige des Opferherrn erhöht (vgl. Gladigow 2000: 91).

1.4.6 Funktion des Opfers

Was steht hinter den Opferritualen? Es kann um die Anerkennung des Geschöpfcharakters der Menschen und Neuverteilung der Lebenskraft (Vorbichler 1956)⁸ gehen, um Besänftigung von Aggression („kathartische Gewalt“) und Befriedung der

⁸ „Vermehrung des Lebens auf allen Ebenen“ (ebd. 198).

Gesellschaft durch die Figur des „Sündenbocks“ mit den Mitteln der Verkennung, Verschiebung und Ersetzung im Opfervorgang (Girard 1992: 18; 119f.; 147f., 153)⁹, oder um individuelle und kollektive Psychohygiene (Burkert 1998: 45f., 183-186). für Jensen (1992: 234-240) steht durch Opferhandlungen als Erinnerung an die Tötung einer Vegetationsgottheit die Lebensgrundlage der Menschheit im Zentrum.

Vernant und Detienne (1983) betonen bei ihren Untersuchungen der Distribution der Opfermahlzeit und der hierarchischen Weise der Zubereitung und Verteilung des Fleisches die soziale Ordnungsfunktion für den griechischen Bürger, dessen Stellung sich nach den Anteilen am Opferfleisch bestimmt und sehen als Oppositionen einerseits die Askese und den Vegetarismus (in orphischen und pythagoreischen Kulturen) und andererseits das animalische Verhalten (z.B. die dionysische *OMOPHAGIE*). Ähnlich ist für Baudy die Verteilung der Opferfleischanteile konstitutiv für die soziale Position des Bürgers in der griechischen Polis: Das Opfermahl als ein „symbolischer Zusammenhang von Fleischanteil und Status des Bürgers“ (Baudy 1983: 156) fungiere als Reproduktion und Verfestigung der hierarchischen Sozialstruktur durch die Markierung von Zusammengehörigkeit, was zusätzlich noch gestützt werde durch das ursprüngliche Erfordernis des Verzehrs an Ort und Stelle in der Öffentlichkeit. Der symbolische Mehrwert von Fleisch zeigt sich im Verteilungscode. Baudy erinnert bei der Analyse des griechischen Fleischopfers an die etymologische Ableitung : νόμος von νέμειν (verteilen).

„Das, was der Mensch ist, sein Status, sein Schicksal, definiert die Moira, der beim gemeinsamen Mahl empfangene Fleischanteil. NEMEIN, das die autoritative Zuteilung bezeichnende Verb, wird zum Synonym königlicher Herrschaft, das von ihm abgeleitete Substantiv Nomos bedeutet die beim öffentlichen Opfer zeremoniell bekräftigte Verteilungsordnung, die mit Gesetz und Verfassung ursprünglich identisch ist. Wer seine im Fleischanteil sich manifestierenden Anspruchsgrenzen überschreitet, riskiert [...] über den ihm zugemessenen Anteil hinaus, Unglück zu erleiden“ (Baudy 1981: 17).

In jedem festlichen Mahles ist eine Erweiterung in Richtung Anwesenheit des Göttlichen zu sehen (Kerényi 1995a: 166). Die Götter wurden zu allen Festmählern eingeladen. Und jedes Schlachten war ein Tieropfer, das besondere Achtsamkeit im Umgang mit dem Fleisch voraussetzte. „So wird die Gemeinschaft der vom Opfer Speisenden

⁹ An Beispielen aus der antiken Mythologie führt Girard z.B. den Argonauten- und den Medeamythos an.

oder Trinkenden auch gemeinsam entsühnt von der Schuld der Tötung, die der Mahlzeit vorausgeht, und dadurch auch zur *communio* mit dem Geopferten bereitet“ (Uhde 2007: 144).

Das Opfertier selbst symbolisiert bei Widengren (1969: 292ff.) eine Fruchtbarkeitsgottheit, die geopfert wird (Tammuz, Marduk); diese kann die Notierung einer „leidenden Gottheit“ erhalten: sie übernimmt die Schuld der Opfernden und versöhnt durch den Tod - Bezüge zu Christus und zum griechischen Pharmakos-Mythos sind evident.

Durch die Herstellung einer Identität zwischen Opfer und Opferherr wird der soteriologische Aspekt herausgestellt. „Das Heil des Opfers beruht zu einem großen Teil auf begriffsrealistischen und ritualistischen Identifikationen des Opferveranstalters mit dem Opfer“ (Michaels 2006: 271).

Über den altgriechischen Bereich hinaus wird also das gemeinsame Opfer und die für den Verzehr des Opfertiers gebildete Mahlgemeinschaft (Kommensalität) quasi als „Urszene“ der Sozialstruktur aufgefasst (Dücker 2007: 93). Durch die gemeinsame Tötung und Einverleibung des Opfertiers entsteht Gemeinschaft differenziert als Schuldgemeinschaft (Opfer des Tiers, des Gottes), als Produktions- und als Ritualgemeinschaft (Verehrung des Gottes).

1.4.7 Zusammenfassung

Biologisch ist eine Tötungshemmung beim Menschen nicht nachzuweisen und kann daher keinen Ansatz für ethisches Handeln angeben (vgl. Böhme: 2001: 206).

Über eine einheitliche Herkunft des Opfers eine sichere Aussage zu machen, wie es Walter Burkert und Girard versuchen, hält Brandt (2000: 247ff.) für verfehlt. Schon Vernant weist darauf hin, dass das Opfer nur innerhalb des religiösen Systems zu verstehen ist. Man sollte von den einzelnen Komponenten von kultischen und nicht kultischen Opferformen ausgehen: die Unterscheidung von Gabe und Opfer, die Wahrnehmung der Opferteilnehmer und die Konsekration des Opfers, wodurch es in eine andere Zugehörigkeitssphäre tritt und dem Verfügungsbereich der Menschen zugunsten des Opferempfängers entzogen wird. Brandt erinnert daran, dass das Opfer auch die Hingabe einer überlebenswichtigen Ressource bedeutet. Während sich in der Gabe soziale Beziehungen als Tauschverhältnisse auf Reziprozitätsbasis ausdrücken, gehe es

beim Opfer um das Voneinanderleben (Leben auf Kosten von Leben). Auch nach Bendlin (2000: 1232) kann nur am konkreten Einzelfall mit Rückgriff auf die Situation des Opfers als rituelle Performance ein Sinn erschlossen werden. Unter dem Gesichtspunkt von Kommunikation ist das Opfer jedenfalls ein religiöses Austauschritual. Es kommt entweder den religiösen Spezialisten zu gute, den Bedürftigen, der gesamten gesellschaftlichen Gruppe oder den Vorfahren.

Mit der erhofften Gegenseitigkeit schwingt auch Verpflichtung zu Dankbarkeit mit: eine vom Menschen nicht gut beherrschbare Natur als Nahrungsressource könnte der Ausgangspunkt sein für die Erstlingsopfer der Feldfrüchte und der Herde als besten Anteil. Die Speisung der Götter wird zur Pflicht der Menschen im eigensten Interesse, denn durch das Wohlergehen der Götter wird reziprok das Wohlergehen des Einzelnen, der Gruppe, des Volkes durch ausreichende Ernährung gewährleistet. Es ist dann sichergestellt, „wenn die Herzen der Götter nicht 'schwach' werden, d. h. wenn ihnen durch Opfer regelmäßig neue Kraft zugeführt wird“ (Geyer 1996: 30).

1.5 NAHRUNG UND MACHT

Der dem Opfer immanente Aspekt von Macht – hier die der Nahrung spendenden und fordernden Gottheiten – hat ein Korrelat im menschlichen Bereich. In Glaubensvorstellungen vieler Religionen entspricht das asymmetrische Verhältnis zwischen Mensch und Gott dem zwischen dem Herrn und den in der Hierarchie weiter unten Stehenden, z.B. Frauen und Kinder, Knechte, Sklaven (Wißmann 2005: 149). Der Ernährer kann sich als Tyrann benehmen, der die Regeln bestimmt – vgl. Kronos, der seine Kinder verschlingt, weil sie seine absolute Herrschaft gefährden (Rath 1997: 253).

Essen kann als strukturelle Gewalt gesehen werden, als Verkörperung der Macht der Gesellschaftsordnung über den Einzelnen und als Symbol der Systemgewalt über das Individuum (Bergemann 2009: 143f.). Wer das Sagen hat, bekommt als erster und das Beste. Und das gilt sowohl für den menschlichen als auch den göttlichen Bereich, denn die transzendente Macht, welche Nahrung spendet und sichert, steht im Mittelpunkt menschlicher Aufmerksamkeit: sie will gebeten und bedankt werden.

Menschliche Macht über Leben und Tod zeigt sich schon in der Tötung der Jagdtiere zum Zweck der Fleischbeschaffung. Auf den Bereich „Jagd und Ernährung“ wird in

Kap. 3.1 ausführlicher eingegangen – hier soll nur auf den damit verbundenen latenten Machtfaktor hingewiesen werden, der sich nicht nur in der Tötung, sondern auch im Verteilen der Beute niederschlägt. Diese Handlungen wurzeln in den Verhaltensantrieben der Stammesgeschichte und gehen auf deren biologische und ökologische Rahmenbedingungen zurück, auch wenn sie heute unbewusst ablaufen (Wuketis 2011: 16).

„Die Symbolik von Fleisch und Macht zieht sich wie ein roter Faden durch die Geschichte“ (Mellinger 2000: 9). Auch wenn man einer Parallelisierung des Beute-Raubtierschemas auf die zwischenmenschliche Ebene nicht folgen muss (vgl. Mellinger 2000: 9f.), spielt der Prestigewert von Fleisch bis in die Gegenwart eine Rolle und hat sich die Position von Macht - über Leben und Tod - mit der Verfügungsgewalt über Fleisch verbunden, wie es an der Tafel demonstriert wurde und wird (z.B. die Verteilung des Bratens durch den Gastgeber).

Ein anderer Zusammenhang zwischen Nahrung und Macht wird von Freud in den Blickpunkt gerückt in der Verknüpfung von oraler Aufnahme und Kontrolle der Umwelt: „Unverfälschter als im oralen Modell stellt Freud Macht nie dar. Das Orale ist das wahrhaft imperiale Prinzip, vielleicht gerade weil es das primitivste Prinzip darstellt“ (Schuller 1994: 227).

Gleichfalls wirken im alimentären Bereich Regelungen und soziale Verpflichtungen gegenüber den Mitmenschen in der „Macht“ des Speiserituals als Macht der Gesellschaftsordnung über den Einzelnen, deren Regelungen in den Körper der Mahlteilnehmer geradezu eingeschrieben werden. Diese von der Umwelt vorgegebene Macht wirkt mittels der Zuteilung der Nahrungsmittel auf Arbeit¹⁰, ökonomische Bereiche und Märkte zurück: „Die Küche bezieht [...] ihre Macht in jeder Gesellschaft aus ihrer Beziehung zu Produktion, Verteilung und Konsumtion“ (Davis-Sulikowski/Mattl 1997: 12).

¹⁰ Beispiele aus der Bibel sind z.B. Gen 3,19 („Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen“), der 2. Brief des Paulus an die Thessalonicher 3,10 („Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“).

TEIL II: MYTHOS UND ERNÄHRUNG

Motto:

„Die Wissenschaft von den Mythen fördert die Kunst des Zerschneidens und Zerteilens. Ein jeder legt hier mehr oder weniger Geschicklichkeit an den Tag.“
(Detienne 1985: 29)

2.1 Was hat Mythos mit Essen zu tun?

Die in Teil I behandelten Elemente sind als anthropologische Konstanten anzusehen. Sie finden besonders augenfällig in den Mythen aller Kulturen und Völker ihren Niederschlag.

Alimentäre Handlungen dienen zwar der Erhaltung des biologischen Körpers, können aber auch symbolischen Charakter haben und mythologisch fundiert sein, nämlich dann, wenn durch sie etwas ausgedrückt werden soll, das über den Akt des Lebenserhaltens durch Sättigung hinaus geht. Durch Mythos als gedankliches Konstrukt einer Kultur oder einer innerkulturellen Gruppe können alimentäre Leitvorstellungen erschlossen werden: Essen und Trinken bei einem gemeinsamen Mahl stärkt zum Beispiel das Zusammenleben innerhalb einer Gruppe oder grenzt Fremde aus, schafft Erinnerungen im persönlichen Leben aufgrund vorgefundener Grundsätze, bildet die Haltung der Lebenden zu den Toten ab und stellt eine Verbindung zum Göttlichen her oder teilt sie mit.

Auch heute nehmen Menschen in ihren Essgewohnheiten am Mythos Maß, verbinden sich Erwartungen und Heilsversprechen mit bestimmten Nahrungsmitteln und Speiseregeln (vgl. Rath 1984: 170). Dazu kommen moralisch-religiös-ethische Bewertungen der Zeit. Vorgeblich präzisen Vorstellungen liegen Mythen zugrunde, die im Alltagsleben nicht als solche erkannt werden. Essen erhält eine kontextuelle Bedeutung, die oft durch einen Mythos unterstützt wird (vgl. Rath 1984: 44). Campbell (2007: 20ff.; vgl. Rector 1982: 381) nennt dies eine unausgesprochene Mythologie und zählt dazu den Gebrauch von Messer und Gabel. Dazu kommt die Menge an technischem Wissen, das durch Mythen und in konkreten Handlungen vermittelt wird. Mythen als Verarbeitung der Evolutionsgeschichte (vgl. Böhme 2001: 5f.) sind z.B. die Vielzahl von Nahrungsursprungs- und Kulturmythen, die auf der Basis der unterschiedlichen kulturellen Um-

gebung und Zeit die Welt konstruieren – d.h. es bilden sich Mythenmotive oder Mythologeme, die je nach dem sozialen oder religiösen Kontext zu neuen Mythen umgeformt werden können (vgl. Linke 2001: 23). „Es gibt im Grunde nicht einen einzigen Bereich der [...] Kultur, der nicht von einer mythischen Patina überzogen wäre“ (Oppitz 1975: 289). Zu unserer Thematik passen schließlich auch die „Mythen des Alltags“ (Barthes 1970) als sekundäres semiologisches System (92f.), das überall entstehen kann, verbal, visuell und in kulturellen Einrichtungen - auch in der Küche. Für Barthes ist Essen ein Teil einer ideologisch und mythologisch aufgeladenen Metasprache:

„Was ist Nahrung? Nicht eine Reihe von Produkten, die statistischen und diätetischen Studien unterworfen sind. Sondern zugleich auch ein Kommunikationssystem, ein Vorrat an Bildern, ein Regelwerk des Gebrauchs, des Regenerierens des Sich-Verhaltens“ (Barthes 1982: 67).

Das Essen nimmt somit an mehreren signifikanten Systemen teil, es partizipiert an der kollektiven Einbildungskraft und besitzt eine „ins Bild- und Zeichenhafte erweiterte Nahrungsrealität“ (Barthes 1982: 67). Wie Lévi-Strauss nutzt Barthes die Ernährung dazu, um das Funktionieren des sozialen Denkens bzw. einer von Alltagsmythen durchsetzten Gesellschaft aufzuzeigen (vgl. Schahadat 2012: 24).

Unter Anknüpfung an die von Engels (2003: 80) gegebene Definition des Mythos „als eine im Kern wahre, beim Hörer Sinn stiftende Erzählung und als eine spezifische Weise des ganzheitlichen Welterkennens“, welche die verschiedenen theoretischen Ausgangspunkte zusammenfasst, werden nach einem kurzen Überblick zum Mythos-Begriff die für unseren Zusammenhang relevanten Auffassungen von Malinowski, Eliade sowie Lévi-Strauss charakterisiert, dessen spezielle Mythencodierung als „kulinarisches Dreieck“ schon im Teil I, Kapitel „Feuer“ näher behandelt wurde. Daran anschließend wird die Funktion von Mythen und der lebensweltliche Kontext angerissen, deren Exemplifizierung dann v.a. für die Basisnahrungsmittel „Fleisch“ und „Brot“ im Teil III erfolgt.

2.2 Mythostheorien: Systematik und Beispiele

In der allegorischen Deutung werden Mythen als Bilder und Gleichnisse aufgefasst, vor allem Naturvorgänge und abstrakte Begriffe; die euhemeristische Auffassung sieht Mythen als Apotheosen (Vergöttlichungen bedeutender Menschen), evolutionistisch gesehen werden Mythen als Vorstufe von Religion gedeutet: hier wird der Mythos aus einem vorgängigen magischen Animismus hergeleitet (W.R. Smith, J.C. Frazer, B.

Malinowski u.a.). Funktional gesehen legitimiert der Mythos eine soziale Ordnung (z.B. Speisevorschriften) und haben systemstabilisierende Funktion, sie sind Teil oder Ergebnis eines Rituals, Chiffren für gesellschaftliche Situationen, Mythen werden in der Psychologie als Ausdruck des Unbewussten gesehen, entweder individuell (bei Freud als Sublimierung von Verdrängungsmechanismen) oder kollektiv (Archetypen als Grundstruktur des Seelenlebens bei Jung); der Mythos wird weiters als Erkenntnissuche auf der Frühstufe von Kulturen betrachtet, wobei der Topos eines „prälogischen Denkens“ abzulehnen ist, weil sowohl im archaischen wie im wissenschaftlichen Denken dieselben mentalen Vorgänge beteiligt sind (nicht nur nach Lévi-Strauss).

In der Religionsphänomenologie wird der Mythos im Rahmen eines religiösen Systems gesehen, dessen verschiedene Kategorien (Ursprungsmythen, Naturmythen) transkulturell nachweisbar sind (Widengren 1969: 150ff.).

Ein weiterer Ansatz ist die semiotische Deutung des Mythos ausgehend von einem sprachlichen Zeichensystem (vgl. Linke 2001: 44f.), das je nach relevantem Kontext individuell interpretiert werden kann. Der damit gegebene enge dynamische Bezug zum wirklichen Leben und zur gesellschaftlichen Realität, die aufeinander einwirken, begegnet uns gerade bei den „Nahrungsmythen“. Mythen haben danach zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Gesellschaften eine jeweils unterschiedliche Bedeutung: Die Grundstruktur als „langue“ muss jeweils als „parole“ aktualisiert werden. Insofern gibt es Berührungspunkte mit der strukturalen Mythentheorie. Die Elemente des Mythos (Bilder, Symbole, Handlungen) stehen hier aber in einem transzendenten Kontext.

2.2.1 Malinowski

Mythen sind für ihn nicht Erzählungen aus vergangenen Zeiten, sondern eine lebendige Kraft in der jeweiligen Kultur. Ihre Funktion liegt in der Errichtung einer sozialen Ordnung und der Etablierung des magischen Wunders. Mythen geben keine Erklärung von Naturerscheinungen. Es geht um soziale Macht, Privilegien oder Pflichten (1978: 100) und darum, zu berichten, wie die magische Kraft in den Besitz der Gemeinschaft gekommen ist. „Zwischen Mythos und Natur müssen zwei Bindeglieder interpoliert werden: des Menschen praktisches Interesse an bestimmten Aspekten der Außenwelt und sein Bedürfnis, die rationale und empirische Kontrolle bestimmter Phänomene durch Magie zu ergänzen“ (1973: 126).

2.2.2 Eliade

Eliade, der vorzugsweise Mythen traditioneller Gesellschaften untersucht, sieht in ihnen Erzählungen aus der Frühzeit, die ohne Bezug zur geschichtlichen Situation auf kreative Weise die ewige Wiederkehr des Lebens sichern sollen. Dabei spielen Feste als Unterbrechung der profanen Welt eine besondere Rolle, bei denen die Geschehnisse der Götter und Heroen wiederholt werden – etwa beim Säen oder Ernten. Mythos ist die ewige rituelle Wiederholung eines Ur-Ereignisses, das durch Symbole Orientierung schafft und in verbindlicher Weise weiter vermittelt. Mythos und Ritus verwandeln die Menschen durch die Wiederholung der Urzeit, insofern als sich das „ganz Anderes“ als Erscheinungsform (Hierophanie) konstituiert, z.B. die biologischen Hierophanien wie Vegetation und Ackerbau (vgl. Eliade 1994: 496). Obwohl der Mythos und die von ihm verwendete Symbolsprache auch durch die jeweilige Kultur geformt werden, bleibt seine Funktion – die Erfahrung des Heiligen zu vermitteln – gleich und hat einen universalen Charakter; die Spuren davon sind bis in die moderne Welt zu verfolgen (Alltagsmythen als das Absinken des Heiligen).

2.2.3 Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss untersucht in seinem vierbändigen Monumentalwerk *Mythologica* einfache religiöse Systeme (*primitive* Religionen, wie er sie nennt), die im wesentlichen als Mythen- und Riten-systeme mit der Gruppenkultur verbunden sind; dabei geht er von der logischen Struktur der einzelnen Mythen aus und will sie in Zusammenhang mit den Grundstrukturen des menschlichen Denkens bringen. Im Mittelpunkt seiner Analysen steht die interne Logik einer Kultur und ihre Beziehung zu allgemeinen Strukturen aller Kulturen. Dazu überträgt er die Methoden der strukturalen Linguistik (binäre Oppositionspaare, syntagmatische und paradigmatische Beziehungen, distinktive Eigenschaften) auf die Analyse von Gesellschaftssystemen und ihren Schöpfungen und setzt sie in Beziehung zu den Grundstrukturen des menschlichen Denkens. Seine Darstellungsform in Dreiecksrelationen hat er von de Saussure übernommen zur Darstellung des Unterschieds und der Beziehungen zwischen der Bezeichnung einer Sache, die sich innerhalb einer Gruppe herausgebildet hat (z.B. Symbol, Sprache, Gesten) und dem Bezeichneten (Signifikat). Dabei nimmt er an, dass sich darin grundlegende universale Ordnungs- und Erkenntnisstrukturen des menschlichen Geistes erkennen lassen, die

ebenfalls in Oppositionen strukturiert sind, wie Natur - Kultur, Mann – Frau. „Da aber alle Kulturen Produkte des menschlichen Geistes sind, muß es unter der Oberfläche Grundzüge geben, die allen gemeinsam sind“ (Leach 1971: 29). In Leachs Würdigung von Lévi-Strauss wird eben das herausgehoben, „daß er die gleiche Argumentation auf alle Arten konventioneller Handlung und ebenso auf die in Mythos und Ritual thematischen Symbole anwendet“ (1970: 53). Somit gelten dieselben Ordnungsprinzipien auch für die Konzeption von Mythen, die aufgrund semantischer, linguistischer und logischer Ähnlichkeiten erschlossen werden können. Im Grunde gibt es nur vier Hauptthemen mit je zwei Gegensatzpaaren (Schöpfung/gegenwärtige Welt sowie Erfolg/Misserfolg, jedoch mit einer Unzahl an Nebenthemen und Varianten, d.h. die mythischen Erzählungen variieren immer gleiche Elemente, wodurch ein zeitloses Muster an die jeweils gegenwärtige Situation angepasst werden kann.

Nach Leach (1971: 23ff.) entspricht das Ordnen von Phänomenen in binäre Oppositionen grundsätzlich allgemeinen, aber unbewusst ablaufenden Gehirnfunktionen zur Selektion und Gegenüberstellung von Außenreizen, die in der Realität als Kontinuum vorkommen. Auf diese Weise werden „in der Natur angelegte oder bestehende Strukturen in Kulturobjekte umgesetzt“ (Amborn 1992: 345).

Diese Eigenschaften des überall gleich wirkenden menschlichen Geistes bilden die Voraussetzung für das Verstehen fremder Mythen, denn wenn auch die Deutung der Außenwelt jeweils verschieden ist, werden die Bilder und Symbole überall logisch geordnet. „Weder der Inhalt noch die Zahl der Oppositionen, die das mythische Denken ins Spiel bringt, sind von einer Population zur nächsten konstant. Konstant ist nur die Form“ (Oppitz 1975: 292).

Für Lévi-Strauss ist das mythische Denken genauso exakt wie die moderne Wissenschaft (vgl. 1967: 254). „Bei allen kulturellen [...] Unterschieden zwischen den einzelnen Teilen der Menschheit ist der menschliche Geist überall mit den gleichen Fähigkeiten ausgestattet“ (1980: 31). Damit zeigt er auf, dass alle Menschen strukturell gleich denken, nur der Inhalt des Denkens ist verschieden.

Die Einzelelemente können in paradigmatischen Reihen oder syntagmatischen Ketten gruppiert werden und bilden einen Code (die Wechselbeziehung zwischen den Elementen) als Grundmuster, nach dem die Botschaft (der Inhalt der Elemente) zu lesen ist

(vgl. Yalman 1973: 116), d.h. Mythen haben trotz ihrer Verschiedenheit einheitliche Bauregeln für die in ihnen zusammengefassten Elemente, die im Vergleich von Mythenvarianten entschlüsselt werden können.

Im strukturalistischen Deutungsverfahren werden die einzelnen Aussagen des Mythos auf Sätze reduziert, nummeriert und in binären Gegensatzpaaren zu Mythemen zusammengefasst, um eine „Grammatik“ der Mythen zu konstruieren. Mytheme, die kleinsten Einheiten des Mythos, sind ähnlich wie Phoneme, Morpheme, Lexeme/Semanteme - allerdings auf Satzebene - angeordnet. Der Sinn des Mythos erschließt sich in der Beziehung der Mytheme zueinander, die zu Bündeln zusammengefasst werden. Dazu verglich Lévi-Strauss über 800 Mythen von indigenen Kulturen in ihren Varianten, um Elemente zu finden, die überall auftauchen. Diese Bausteine des Mythos können zu paradigmatischen Reihen, (z.B. im alimentären Bereich verschiedene einander ähnliche Speisen) oder syntagmatischen Ketten (z.B. eine Menüfolge) geordnet werden und bilden ein Grundmuster (Code), das durch Vergleich entschlüsselt werden kann (vgl. Leach 1971: 52f., 60f.). Der im alimentären Feld angesiedelte Code ist der „Küchencode“. Er nimmt den wichtigsten Platz ein als „Übergang von der Natur zur Kultur: mit ihm und durch hin hindurch definiert sich das menschliche Dasein mit all seinen Eigenschaften, sogar solchen, die - wie die Sterblichkeit - am unbestreitbarsten natürlich scheinen könnten“ (Lévi-Strauss 1971: 217).

Die Inhalte der Mythen sind unerheblich, bedeutend ist nur die Position. Sie sollen nicht Geschichten erzählen, sondern in symbolischem Sinne Wahrheiten aussagen. Die gleichen „Mytheme“ können in verschiedenen Mythen aus verschiedenen Kulturen wieder gefunden werden. Mythen bündeln menschliche Gegebenheiten, z.B. kulturelle Techniken oder Verwandtschaftsverhältnisse. Sinntragend ist die Mythenstruktur als intellektuelle Leistung, nicht aber der isolierte einzelne Mythos, dasselbe gilt auch für die natürlichen Phänomene, die das mythische Denken aus der Natur nur übernimmt - wie die Phoneme der Sprache (1971: 436f.). Hinter dem mythischen Denken steht immer die gleiche Aufgabe, unlösbare Gegensätze in lösbare zu transformieren, z.B. Natur : Kultur, und Leben : Tod.

Ein wichtiger Teil der von Lévi-Strauss herangezogenen Mythen handelt vom Essen, dem kulinarischen Dreieck, dem Feuer, auf dem das Essen gekocht wird, und von Men-

schen (Kultur) oder Tieren (Natur), die Nahrung zu sich nehmen. In den Mythen wird das was gekocht und gegessen wird, mehrfach behandelt: das Erzählen über die Nahrung ist ein Akt der Transformation und Abstraktion. Da Kochen und Essen in allen Kulturen Teil des menschlichen Lebens sind, kann man die Erzählungen von einer zur anderen Kultur übersetzen. Darüber hinaus hat er dadurch „das Essen aus dem Bereich des Materiellen (vom Körper) in den des Kulturellen (der Zeichen) verschoben“ (Schahadat 2012: 19). Und Zeichen sind für Lévi-Strauss das „begriffliche Werkzeug“ (1971: 11).

Ferner hat Lévi-Strauss das Essen als einen Teil des gesellschaftlichen Verhaltens beschrieben, die als „Tischsitten“ Gemeinschaft schafft.

Zusammenfassend ist für Lévi-Strauss der Mythos ein logisches System zur Problemlösung, als Phänomen stammt es sowohl aus Kultur und Sprache. In den Mythen drückt sich die allgemeine Struktur des menschlichen Geistes aus, der das Begriffspaar „Natur und Kultur“ als Opposition auffasst. Mythos ist nicht das Werk eines einzelnen, sondern ein kollektives Produkt, was er näher expliziert:

„Nur von Subjekten läßt sich sagen, daß sie sprechen, und jeder Mythos muß. letzten Endes seinen Ursprung in einer individuellen Schöpfung haben. Dies ist zweifellos richtig, doch um den Zustand des Mythos zu erreichen, darf eine Schöpfung eben nicht individuell bleiben und muß im Lauf dieses Übergangs das Wesentliche der sie zu Beginn durchdringenden Faktoren verlieren, die sich der Wahrscheinlichkeit verdanken und die man dem Temperament, dem Talent, der Vorstellungskraft und den persönlichen Erfahrungen ihres Urhebers zu rechnen konnte“ (Lévi-Strauss 1975: Bd. 2, 733).

Seine Methode wurde von verschiedenen Seiten aus kritisiert: als szientistische bzw. biologistische Position, als subjektive Selektion ohne ausreichende Bestimmung der Selektionskriterien (Hultkrantz 1987: 61), formalistisch (Yalman 1973: 128), defizientes Kommunikationsmodell (Grabner-Haider 1989: 445f). Daneben steht der Vorwurf, er habe leichtfertig mathematische Symbole zur Untersuchung mythischer Beziehungen verwendet (Oppitz 1975: 297), die nicht dazu geeignet seien, den Mythos als gesellschaftliche Repräsentation zu untersuchen (Burrige 1973: 133). Wenn es für den Mythos nur formale und keine inhaltlichen Grenzen gebe, lassen sich alle möglichen Leitbilder und Gewohnheiten darunter subsumieren, alles könne - ohne inhaltliche Unterscheidung - zum Mythos werden (Geyer 1996: 25). Dazu kommt die Kritik an der ambivalenten Haltung des Strukturalismus zur historischen Entwicklung: Elemente des

Mythos vergangener Perioden könnten zwar auch bis zur Gegenwart wirken, im allgemeinen stehe Geschichte jedoch „außerhalb der Strukturen“ und der historische Wandel verändere sie nicht (Amborn 1992: 356f.). Für Lévi-Strauss ist der Mythos zwar ein historisches Phänomen, dessen „logische“ Strukturen sich im analytischen Verfahren auf grundlegende Universalien zurückführen ließen, könne aber nichts zum Verständnis der Gegenwart beitragen (ders. 1986: 5). Schließlich haben kulturvergleichende Untersuchungen z.B. auch seine Annahme, dass verschiedene Garungsverfahren die Sozialstruktur widerspiegeln, widerlegt (Enninger 1982: 326).

2.3 Mythendeutung

Für die im Zusammenhang mit der menschlichen Ernährung stehenden Mythen stehen je nach wissenschaftlicher Disziplin verschiedene Deutungsmöglichkeiten zur Verfügung: die kulturanthropologische Deutung sieht den Bezug des Mythos zur realen Lebenswelt und setzt bei Kulturstufen und -techniken an (Jäger-, Bauernkulturen, Bräuche, Geräte und Werkzeuge), soziologische Mythendeutung fragt nach der gesellschaftlichen Struktur und der Rollenverteilung (Herrscher, religiöse Experten), die psychologische Deutung fokussiert z.B. auf das Schuld- oder Angstmotiv beim Töten von Menschen und Tieren oder bei der Übertretung von Speisetabus, weiters kann eine zugrunde liegende rationale Struktur herausgearbeitet werden, insofern als sich Mythen als kollektive Muster für individuelle und soziale Lebenserfahrung deuten lassen, in deren Symbolsprache individuelle Erfahrungen und Lebensgeschichten vieler Menschen eingeflossen sind. Vermutlich wird diese Symbolsprache nach vorstrukturierten Wahrnehmungs- und rationalen Denkmustern gebildet (Grabner-Haider 1989: 132f.).

2.3.1 Typologie alimentärer Mythen

In Mythen werden Erfahrungssysteme als Orientierungs- und Ordnungssysteme aus Elementen von Weltdeutungen und kognitiven Mustern konstituiert, Menschenbilder, Modelle für Kommunikation und soziales Leben (Honko 1984: 51). Die Grundsymbole sind in verschiedenen Kulturen und Epochen gleich, erfahren jedoch im jeweiligen Zusammenhang Änderungen und Umformungen. Natürliche Abläufe werden auf Ursprungsgeschichten zurückgeführt, in denen numinose Kräften regieren. Dadurch wird

die paradigmatische Bedeutung hervorgehoben. Bestimmte Ursprungs- und Begründungsmythen legitimieren Riten, Bräuche und Institutionen.

Für Campbell und seinen Mythenbegriff als Erfahrung des Lebens (2007: 117) setzen Ernährungsmysen im weiten Sinn den Menschen sowohl in Beziehung zur eigenen Natur und seiner Umwelt als auch zur Gesellschaft, der er angehört. Da Mythen die Lebenswelt der Entstehungszeit reflektieren, spiegeln sie die verschiedenen Kulturstufen wider:¹¹ In der Jäger- und Sammlerkultur stehen Wildtiere und die Jagd im Zentrum (z.B. die Herrin der Tiere, später mit Artemis gleichgesetzt), bei den Nomadensulturen gezähmte Tiere und ihre Fruchtbarkeit (z.B. eine Herrin der Pferde), die Ackerbauern beziehen sich auf Muttergöttinnen, wie die in der griechischen Frühzeit verehrte Gaia als Mutter Erde, die den Menschen Pflanzen und Getreide schenkt, oder auf den Vegetationszyklus mit Demeter als Mutter- und Getreidegöttin, zusammen mit ihrer Tochter Kore (dem Mädchen).

Weiters können gesellschaftsorientierte Mythen in Nomadengesellschaften von naturorientierten in einer Ackerbaubevölkerung unterschieden werden (Campbell 2007: 35,). Grabner-Haider (1989: 45) stellt hingegen bei Jäger- und Ackerbaukulturen in Nahrungsmythen Übereinstimmungen im Sinne einer dynamistischen Weltdeutung fest, die Vorstellungen von zwei Dimensionen der Welt beinhalten: den Kräften der unsichtbaren Welt ist man ausgesetzt und kann sie mit natürlichen Mitteln nicht beherrschen (z.B. Wetter, Fruchtbarkeit, Dürre, Tag und Nacht).

Ein weiterer Typus bezieht sich auf die Formulierung von gemeinsam von allen Gruppenmitgliedern genutzten Bereichen und eines Tabu-Bereichs, der nur einigen Personen zu bestimmten Zeiten zugänglich ist sowie auf Erfahrungen der Machtausübung über andere Lebewesen (Mensch, Tier).

„Im Mythos und in der Religion spiegeln sich die Lebens- und Kommunikationsformen konkreter Menschen und Gruppen. Mythentradition formt die sozialen Beziehungen der Menschen und schreibt sie für eine Zeitlang fest; sie tabuisiert bestimmte Formen des sozialen Austauschs.“ (Grabner-Haider 1989: 125).

Dies gilt z.B. für die Interaktion bei der Nahrungsbeschaffung - die meisten Arbeitsvorgänge in Jäger- und Sammlerkulturen, bei Ackerbauern und Tierzüchtern werden in

¹¹ Zum Folgenden vgl. Campbell 2007, 115, 191-209.

Gruppen durchgeführt, die auch nach bestimmten Gesichtspunkten (Geschlecht, Position) spezialisiert werden können. Analoges gilt für die Zubereitung der Speisen.

Daneben oder danach steht neben der physiomorphen oder theriomorphen Deutung die anthropomorphe, bei der die Kräfte personalisiert werden und die Götterwelt die Menschenwelt abbildet.

2.3.2 Funktionen des Mythos

Durch Mythen - und das gilt allgemein in den verschiedenen Religionen und Kulturen – wird die umgebende Welt strukturiert und verständlich gemacht. Abgesehen von den im vorhergehenden Abschnitt zusammengefassten Mythentheorien ist die Überlegung, welche Funktionen der Mythos innehat, für die nähere Erfassung der Vorstellungen, die mit der menschlichen Nahrung sowohl für das Individuum als auch für die Gruppe zusammenhängen, wesentlich. Als Grundfunktionen werden kultisch-religiöse, politische (Autorepräsentation und Identitätsbewusstsein) und historisch-soziale (Natur, Schöpfung, ätiologische Mythen) genannt (Jamme 1991: 25). Grabner-Haider versteht unter Mythos im weiteren Sinn die umfassende Weise vorwiegend archaischer Weltinterpretation als ein frühes Ordnungssystem auf rationaler Basis nach vernünftigen Gesichtspunkten und als Lebensorientierung zur Deutung der Umwelt, Wertung und Speicherung von Lebenserfahrungen, zur Ordnung der natürlichen und sozialen Umwelt. Mythen werden dabei durch die Beobachtungen der empirischen Welt ergänzt. Daraus entstehen Systeme zur Lebensorientierung, die in Theologien in deskriptiver und narrativer Redeform münden und zu Verhaltensregeln, Wertsystemen und ethische Regeln formuliert werden (Grabner-Haider 1989 : 96f.).

Die Deutungsfunktion der Mythen in Bezug auf die Orientierung in der natürlichen und sozialen Umwelt kann an die Nachkommen weitergegeben werden. Davon ist die Orientierungsfunktion des Mythos zu trennen, die in einer komplexen Gesellschaft eine rationale Lebens- und Zeitstrukturierung stützt. Letztere bezieht sich z.B. auf die Vegetationsperioden sowie die Lebensabschnitte des Menschen (Grabner-Haider 1989: 294-296). Ferner wird in Mythen das emotionale Erleben, die zwischenmenschliche und die Kommunikation mit als höher aufgefassten Mächten (Gebete, Opferhandlungen) bearbeitet. Das auch rituell strukturierte gemeinschaftliche Handeln fördert ein Zusammengehörigkeitsgefühl. So spielt beim Mahl die Funktion des Zusammenhalts

der Gruppe eine wesentliche Rolle, von einfach strukturierten Gruppen über Clans bis zur städtischen Gesellschaft.

Über die normative Funktion werden Werte und Verhaltensweisen sowohl für alle Mitglieder als auch nur für bestimmte Personen festgelegt und mittels vorgegebenen Bewertungen sanktioniert: Menschen übernehmen sie für ihre individuelle Lebensgestaltung und modifizieren sie durch die je eigene Prägung und die der Gruppen (Grabner-Haider 1989: 125-29). Insgesamt gesehen erfüllen Mythen Aufgaben, „die zentrale Bedeutung für das menschliche Leben, vor allem in seinen organisierteren Formen haben“ (Linke 2001: 24).

Grundsätzlich ist der Mythos kein religiöses Phänomen, sondern ein Modell der Weltklärung, die aufgezeigte Funktionen des Mythos können jedoch mit religiösen Elementen verknüpft bzw. untermauert werden, um die objektiven biologischen und sozialen Notwendigkeiten zu fundieren und zu verstärken.

Mythos dient der Identitätsstiftung – auch in der Gegenwart; Küsters sprachlicher Mythosbegriff mit dem mythischen Sprechen als – raum- und zeitunabhängige - Kommunikationsform mittels des Rückgriffes auf Bekanntes wäre für den alimentären Bereich auf Handlungen zu erweitern:

„[...] je dunkler dem Rezipienten ein Sachbereich erscheint, um so mehr werden ihm die im Text benutzten Metaphern wie Lichtquellen erscheinen, die das betreffende Sachgebiet von einer Seite her ausleuchten, die wiederum an den eigenen Erfahrungshorizont anschließt“ (Küster 1988: 195).

2.3.3 Mythen als kulturelles Gedächtnis

Mythen werden auf individueller Basis über Generationen hinweg (durch Teilnahme an Gruppen, wie Familie, Ethnie, Religion) im sozialen Gedächtnis und im langfristigen kollektiven Gedächtnis gespeichert. Dessen Inhalte umfassen das, was innerhalb einer Gemeinschaft als erinnerenswert aufgefasst, individuell verinnerlicht und kollektiv bewahrt wird. Adaptierungen des kollektiven Gedächtnisses sind beeinflusst von Änderungen in Umwelt, Arbeit oder Gesellschaft. Mythen können insofern als „kulturelles Gedächtnis“ bezeichnet werden, das individuelle und kollektive Haltungen prägt:

„Der Mythos gestaltet Lebensformen und Lebenswelten von Kultur zu Kultur verschieden. Er wirkt prägend auf Lebensgestaltung, aber andererseits ist er das Produkt von Lebensweisen.

Wir sehen eine komplexe Verflechtung von Lebensvollzug und Lebensdeutung. Die Deutung wird durch Sozialisation und Interaktion weitergegeben, dabei aber trotz Tabuisierung modifiziert“ (Grabner-Haider 1989: 296).

2.4 Verhältnis Handlung (Ritual) und Mythos

2.4.1 Was sind Rituale und wozu dienen sie?

Für den hier untersuchten Bereich sollen Rituale als in den kulturellen Kontext eingebundenes standardisiertes Verhalten mit Zeichenfunktion gesehen werden, eine „Wiederholungshandlung, die nach festgesetzter Form einen Inhalt vollzieht, der über Raum und Zeit geschiedene Situationen und Handlungen durch Vergegenwärtigung in die Anwesenheit bringt“ (Uhde 2007:103). Rituelle Handlungsmuster sind in den verschiedenen Kulturen ähnlich und haben auch ähnliche Funktionen: Herstellung und Stärkung des Gruppenzusammenhalts, Ausdruck und Abbau emotionaler Erlebnisse. Dabei versucht jedes Ritual, die Aufmerksamkeit einer unsichtbaren Instanz auf sich zu lenken (Grabner-Haider 1989: 61)

„Als am Leben hängende Wesen wollen die Menschen die lebensmehrenden Kräfte herbeirufen und stärken, die lebensmindernden [!] Kräfte aber vertreiben und schwächen. Sie meinen, dies durch bestimmtes Verhalten und durch Sprachhandlungen bewirken zu können.“ (Grabner-Haider 1989: 61)

2.4.2 Zusammenhang zwischen Ritual und Mythos

Die verschiedenen Ritus-theorien beruhen auf der Annahme, dass zwischen Riten und Mythen je nach ihren medialen Bedingungen Beziehungen der Homologie bestehen (Oppitz 1975: 184). Eine Schule sieht in den Mythen das Primäre, die andere in den Riten, andere leiten den Mythos überhaupt aus dem Ritus ab, wieder andere (Jensen, Lévi-Strauss) sehen Mythos und Ritus – wenigstens ursprünglich - als Einheit. Mythen treten als kognitiver Teil der Kultpraxis auf (Jamme 1991: 21), oft werden Mythen in Riten installiert.

Für Widengren (1969: 150) ist der Mythos ein Ritualtext, auch nach Linke (2001: 27) gehört zum Mythos auf der einen Seite das Ritual als Praxis: „Ohne Kenntnis der religiösen Vorstellungen, ohne Analyse der heiligen Handlungen und damit der Einbettung ins Leben lässt sich kein sinnvoller Zugang zur Mythologie erschließen.“ Für Lévi-Strauss wiederum gibt es keine direkte Entsprechung zwischen Ritus als Illustrierung

und Mythos als Begründung (vgl. Oppitz 1975:185). Burkert folgend (1998: 209) sind Mythen jünger als Rituale und sollen sie erklären. Dafür setzt er evolutionsbiologisch an: „Entwicklungsgeschichtlich sind die Riten weitaus älter, insofern sie bis in die Tierwelt zurückreichen, während Mythos erst mit der spezifisch menschlichen Fähigkeit des Sprechens möglich wurde“ (Burkert 1997: 411).

In jedem Fall unterstütze der Mythos das Ritual, indem er dem Handeln einen göttlichen Sinn verleihe. Riten funktionieren als „Dramatisierung‘ der Lebensordnung“ (Burkert 1997: 43) und regeln das soziale Zusammenleben, dramatisieren den Mythos jedoch nicht: „Nicht Vorstellungen bringen Riten hervor, die Riten erzeugen und gestalten vielmehr ihrerseits die Vorstellungen, ja selbst Erleben und Empfinden“ (Burkert 1997: 37), dies gilt insbesondere für die Lebensausrichtung von Menschen in sprachlich verfassten Kulturen (Burkert 1998, 209). Nach Kerényi sind Kulthandlungen Darstellungen von Mythologemen und Mythologeme Erklärungen von Kulthandlungen. „Kult und Mythologie beruhen auf demselben Weltaspekt“ (Kerényi 1995b: 26).

Rituale sind als materielle Praktiken zu verstehen. Macho (2004:75) spricht von dem rituellen „suspense“, wonach die Dinge selbst mehr „wissen“ als die Ritualakteure. Die Handlungsform des Rituals konstituiert Sinn im Rahmen der jeweiligen Kultur oder Tradition, weist symbolische und gesellschaftliche Bedeutungsdimensionen auf und verschafft dadurch Sicherheit und Verlässlichkeit:

„Ins Ritual geht [...] weitreichendes gesellschaftliches Wissen ein: Ideologien, Mythen und Deutungsmuster einer Gesellschaft bzw. einer Religion [...] steuern das Ritual mit, sie werden im Ritual ausgedrückt und von den rituell Handelnden dargestellt“ (Portmann 2003: 67).

Von Relevanz ist der Zusammenhang zwischen Mythos und Ritual in schriftlosen Kulturen, aber auch in der Gegenwart, in der vordergründig von magischen und mythischen Orientierungen nicht mehr viel bleibt und man sich des Einflusses (Wirkungsmacht) nicht mehr bewusst ist.

2.4.3 Ernährung, Mythos und Ritual

Tierisches Ritualverhalten werden zum Unterschied zum menschlichen kulturell vermittelten Ritual genetisch tradiert, dies gilt auch für das biologisch fundierte Ernährungsprogramm, während die kulturelle Vermittlung unter anderem durch den Mythos geschieht. Alle Verbindungen zwischen Ritual und Mythos als Dramatisierung

(Vergegenwärtigung), Rezitation, Ätiologie und Exegese (im Sinne einer Mythisierung) (vgl. Lang 1998b: 451f.) können auch beim Thema Nahrung festgestellt werden.

Mythos ist komplementär zum Ritus – die im Kult vorgenommene Ritualisierung des Inhalts des Ritus ist der Mythos, der auch die nonverbale Kommunikation umfasst, was besonders deutlich bei Speise- und Trinkritualen und den entsprechenden Kulturen zum Ausdruck kommt, die auf Erfahrung von Gemeinsamkeit gründen (vgl. Widengren 1969: 150ff.). Burkert sieht sie bereits am Beginn der menschlichen Kultur beim „Urmenschen als Jäger“ (1997: 20); sie basieren sowohl auf der rituellen Wiederholung der Tötungshandlung als auch auf den Regeln der Beuteteilung. „Diese Entwicklung, bezogen auf gemeinschaftliches Speisen und Trinken, ist ein Grundzug menschlicher Gemeinschaftsbildung. Dabei kommt es zu einer Umdeutung des Geschehens“ (Uhde 2007:131).

Außer Frage steht, dass Essen und Trinken bis heute Elemente ritueller Wirklichkeit sind (z.B. christliches Abendmahl, Verzehr von Opferspeisen). Wenn von Nahrungsaufnahme die Rede ist, wird neben dem allfälligen mythischen Hintergrund also immer rituell-kultisches Geschehen zu beachten sein, und zwar nicht nur in den frühen Religionsformen (vgl. Jensen 1992: 71f.): Der mythische Hintergrund prägt bewusst oder unbewusst das Alltagsleben und die Ernährung bis zur Gegenwart.

Wenn im Zusammenhang mit dem Ernährungsverhalten von Mythen gesprochen wird, kann man nicht von der gängigen Auffassung ausgehen, Mythen liegen nur als Erzählungen vor, sondern muss die Theorie vom Mythisch-Rituellen heranziehen, wonach der Mythos nicht nur eine Aussage, sondern eine performative Handlung ist, die auf bestimmten kollektiven und individuellen Einstellungen und Erwartungen der agierenden Personen fußt (vgl. Segal 2007: 86), wobei in diesem Zusammenhang die Frage der Wechselbeziehung zwischen den beiden Elementen oder eine eventuelle Kausalität außer Acht gelassen wird. Zinsers Bestimmung von Mythen als Texte (2010: 183f.) muss für den alimentären Bereich erweitert werden, denn auch das auf Mythen Bezug habende Verhalten des Einzelnen und der Gruppe wird - vor allem, wenn es rituell gebunden ist, herangezogen werden müssen. Zwar ist Narrativität ein wichtiges Charakteristikum für den Mythos - über traditionelle Erzählungen oder Göttergeschichten hinaus, aber sie ist nicht an ein sprachliches Medium gebunden

(weder Schrift noch mündliche Rede), sondern drückt sich auch in anderen Kodierungssystemen aus wie Tänze, Aufführungen, Kommunikation, gemeinsames Verhalten (vgl. Stolz 1994: 614). Nach Mohn (1998: 136) ist auch das mythische *Denken* im Sinne von Cassirer, Lévi-Strauss, Hübner und Burkert ein narratives Denken, das Symbole, Zeichen, Bilder oder binäre Kulturbereiche in der Weise von Erzählungen miteinander verbindet.

2.5. Zusammenfassung

Alle angeführten Mythentheorien sind für den Ernährungs-Bereich und seine religiösen Implikationen relevant – in besonderer Weise gilt das für Lévi-Strauss, der in seiner Untersuchung alimentärer Mythen grundlegende kulturübergreifende Aussagen über das Verhältnis Natur: Kultur und Welt: Gott dechiffriert hat. Weiters werden die zusammengestellten allgemeinen Gesichtspunkte zur Typologie und Funktion des Mythos sowie dessen Verschränkung mit dem Ritual mit als Basis und Verständnishintergrund für die folgende detailliertere Erörterung von alimentären Elementarbereichen (wie essenzielle Nahrungsmittel, Verzehrformen) dienen können.

TEIL III: FLEISCH UND BROT

In diesem Abschnitt sollen auf der Basis der in Teil I und II gegebenen Ausführungen die wichtigsten Grundnahrungsmittel der Menschheit - Fleisch und Brot – und deren kultisch-ritueller und mythischer Hintergrund näher behandelt werden.

3.1 FLEISCH

3.1.1 Biologische Wurzeln des Motivs des Fleischverzehr

Der Mensch war zunächst Aasfresser, dann aktiver Jäger – Fleisch haben die Menschen schon immer gegessen, und es trug wesentlich zur Evolution des Menschen bei. Das bei der Jagd erbeutete Fleisch von Wildtieren, für die es seit dem homo erectus vor fast 1/2 Million Jahren Belege gibt, hat verschiedene menschliche Eigenschaften und Fähigkeiten wie Gehirngröße und Verhalten gefördert, z.B. die Bereitschaft zur Kooperation (Wuketits 2011: 51). Der Fleischanteil hat sich nach der Wrangham-Hypothese durch die Nutzung des Feuers erhöht, weil der Mensch nicht in der Lage ist, größere Brocken rohen Fleisches zu verzehren.

Offenbar war schon immer Fleisch der Inbegriff eines „guten Essens“, was den Nährwert betraf und wirkte auf den Symbolgehalt zurück: man blieb in der Auseinandersetzung mit der an sich übermächtigen Tierwelt mehr und mehr erfolgreich (Mellinger 2000: 8).

Der „natürliche“ Hunger nach Fleisch ist nach Meinung von Marvin Harris zwar nicht genetisch bedingt (Harris 1988: 26f.), aber Fleischnahrung ist besonders geeignet für den Verzehr (32) und daher weltweit als hochwertige energie- und proteinreiche Nahrung geschätzt – ihr Wert ist in der Kombination von Nützlichkeit und Knappheit begründet. Den Wert von Fleischnahrung unterstreicht auch Vernant (1995: 69) bezüglich des griechischen Kulturraumes, in dem das Tieropfer im 6. und 5. Jh. die einzige Möglichkeit war, Fleisch zu sich zu nehmen.

Wie wichtig der Mensch das Fleischessen nahm, zeigen Fleischimitationen oder symbolische Darstellungen (z.B. Rehrücken), dokumentiert in unseren Fastenkochbüchern als es in Europa viele Fasttage gab (z.B. war jeden Mittwoch bzw. Samstag und Freitag der Fleischgenuss verboten) (Kleber 1994: 237f.). In der ostasiatischen Küche ist der

Einfluss des Buddhismus merkbar bei Speisen, die wie Fleisch zubereitet werden können, z.B. TOFU. Auch wenn dieses Sojabohnenprodukt in China schon seit dem 2. Jh. v.u.Z. verbreitet war, wurde seine Verwendung in der vegetarischen Küche „bewußt vor allem durch den Einfluß des chinesischen Mahâyâna-Buddhismus kultiviert“ (Lan Thai 2000: 244).

3.1.2 Fleisch ist männlich

Das sich weiter entwickelnde Jagdverhalten und die darauf fußende neue Versorgungsstrategie hatten gesellschaftliche Implikationen (Wrangham 2009: 157f.). Es „ist ein gewisser Prestigevorsprung des Mannes nicht zu übersehen; denn da die Jagdtiere eine seltene und somit höher bewertete Nahrung darstellen, impliziert die männliche Verteilungsgewalt über das Fleisch eine höhere soziale Geltung“ (Baudy 1983: 144).

Frauen waren für die Zubereitung der täglichen Nahrung für die Familie zuständig, Männer für das Kochen von Gemeinschaftsessen, häufig im Zusammenhang mit Opfern, somit handelte es sich hier um einen Sakralakt (Müller 2003: 142f.). Die geschlechtsspezifische Arbeitsteilung beruhte auf der Annahme einer magischen Verbindung zwischen Nahrung und Wesen, d.h. Mann/Tier gegen Frau/Pflanze (vgl. Mellinger 2000: 138f.).

Eine vorhergehende Beteiligung von Frauen an der Jagd zur Fleischversorgung soll sich in Mythen von fleischfressenden Raubtiergöttinnen niedergeschlagen haben. Dazu zählen Artemis, die sumerische Jagdgöttin *Ninhursaga* und die indische *Kali* als Teilnehmerinnen der Jagd (Ehrenreich 1997: 132). Die neue Aufgabenverteilung veränderte später ihren Habitus zu friedliebenden Göttinnen.

Fleisch ist vorrangig Männern vorbehalten (Mellinger 2000: 135) – bis heute, wie Bourdieus „kulinarische Geschlechterordnung“ aufweist (1988: 288f.) - was möglicherweise für die männliche Fortpflanzungsfähigkeit ernährungsphysiologisch einen biologischen Hintergrund hat. Der Prestigewert des Wildfleisches ging auf das Schlachtvieh über (Baudy 1983: 148) – sowohl wegen der männlichen Arbeit bei der Fleischproduktion als auch wegen des ebenso männlichen Verteilungsprivilegs (Baudy 2005: 45). Die soziale Stellung wird bei der Verteilung von Fleisch zusätzlich religiös fundiert: Männliche Götter erhielten höherrangiges Fleisch, das ist an griechischen

Opferriten gut zu sehen: für olympische Gottheiten, und Zeus insbesondere war Rind, für Demeter und Dionysos Schwein vorgesehen (Merkelbach 1988: 32), Hunde für Hekate und *Eileithyia* (stehen im Zusammenhang mit chthonischen Ritualen)¹², für Aphrodite sind Vögel, für Priapos Fische belegt¹³.

Dann kam die herrschende Schicht, Priester, Häuptlinge, Könige und Krieger, Vollbürger. Im griechischen Stadtstaat sollte bei der schon im vorhergehenden Kapitel erwähnten *θυσία* (dem Speiseopfer) die Verteilung der Fleischportionen die hierarchische Struktur unterstützen, der zustehende Anteil symbolisierte den Status des Bürgers „Die Polis benutzt die mikrokosmische Tischordnung der Familie, den symbolischen Zusammenhang von Fleischanteil und Status, als integrativen Mechanismus“ (Baudy 1983: 156). Bei Homer bezieht sich die Teilung (*νόμος*) auf die Verteilung von Fleisch, *μοῖρα* auf die Fleischportion als Bezeichnung für den Opferfleischanteil (ebd.: 163). Nicht selten waren Frauen von diesen Fleischverteilungsritualen völlig ausgeschlossen, wie etwa beim Mithraskult im römischen Kaiserreich (Claus 2012 : 36).

Nach Baudy (ebd.: 172) liegt in der *Omophagie* der Mänaden (Verzehren von rohem Fleisch männlicher Tiere) ein Moment weiblicher Rebellion gegen die männliche Dominanzrolle des Fleischverteilers.

3.1.3 Symbolische/mythische/rituelle Aspekte

Wenn auch keine Übereinstimmung herrscht, dass sich das blutige Opfer aus Jagdriten entwickelt hat - beim Jagen kann der Mensch seine Herrschaft über die Natur beweisen wie ein Gott, und Fleisch ist Symbol für die menschliche Dominanz über die Natur. Auf der anderen Seite stehen mythische Fiktionen von der Jagdbeute, die sich selbst zur Tötung anbietet (Willis 1998: 214ff.)

Das durch Jagd auf Fleisch gut entwickelte menschliche Gehirn ermöglicht es aber auch, Empathie zu spüren: Jagen ist mehr als Essensbeschaffung; es geht um den Sieg über das Tier. Dazu gehören List und Tücke, aber auch Angst und der Tod. Jedes Stück Fleisch wird durch Töten gewonnen.

¹² Burkert 1997: 126f. sieht einen Bezug zum Lykaion-Wolfs-Mythos

¹³ Z.B. in einem Relief einer Fischergenossenschaft (Dittmann-Schöne 2002: 84ff.), eventuell aber auch als Bezug zum Gott des Nils.

Als Kompensation wird ein Teil der Jagdbeute an den „Herrn oder der Herrin der Tiere“¹⁴, die sie beschützen, aber auch dem Jäger zuführen, symbolisch (meist die Knochen) zurückgegeben (Jamme 1991: 169). Sammeln und Deponieren der Knochen zum Zweck der Wiederbelebung sind belegt z.B. bei Bärenbestattungen der Neandertalzeit (ca. 130.000 – 30.000 v.u.Z.), Aufstellen der Wildtierschädel in *Çatalhöyük*, Knochendepots bei sibirischen Jagdvölkern. Aufgrund der Konvergenz von Jagd- und Opferbräuchen basiere nach Burkert (1997: 23) noch das blutige Opfer der griechischen Viehzüchter im 7./6. Jh. auf diesen Vorstellungen.

Allerdings können aus den Fels- und Höhlenmalereien des Jungpaläolithikums, auf denen neben Mischwesen Großwild und Jagdszenen dargestellt sind, kaum gesicherte Rückschlüsse gezogen werden, weder auf magischen Jagdzauber noch auf entsprechende Jagdriten, auch nicht was die Darstellung verwundeter Tiere anlangt (Leroi Gourhan: 1981: 113f.) , schon allein deshalb weil in vielen Höhlen vorzugsweise Tiere dargestellt sind, die gar nicht zu den hauptsächlichen Fleischlieferanten gehörten (Jamme 1991: 183). Ebenso können daraus nicht totemistische oder schamanistische Rituale erschlossen werden, wie früher angenommen wurde (Leroi-Gourhan 1981: 163f.). Die Art der Kompositionen verschiedener Tierarten (Wisent, Pferd, Mammut) verweisen eher auf eine sexuelle Symbolik (Leroi-Gourhan 1981: 167f.; vgl. Ries 1993: 38-42).

Eliade unterlegt den paläolithischen Darstellungen und Zeichen einerseits rituelle Funktion, hält aber auch eine Rekonstruktion vormaliger Jagdmythen für möglich, in denen es um eine „mystische Solidarität“ zwischen Jäger und Wild geht, sowie um den Ursprung des Menschen und des Wildes (Eliade 2002: I/33ff.). Leroi-Gourhan sieht in den Darstellungen hingegen die Mythologie der Jäger-Sammler ohne magischen Bezug dokumentiert und spricht von Mythogrammen als „komplexe Verbindungen, deren Figuren sich in einer Zeit und einem Raum organisieren, welche raumzeitliche Eigenschaften des Mythos aufweisen“ (zit. nach Ries 1993: 42).

Offen bleibt die Frage, ob das „schlechte Gewissen“ beim Töten schon in der „Höhlenreligion“ dokumentiert ist, oder ob die Jagdtiere religiöse Symbolisierungen zum Weltverständnis darstellen. Im Jagdritual kommt ein ambivalentes Verhältnis zwischen Tier

14 Vgl. den Sedna-Mythos der Inuit – Sedna als Herrin der Tiere und des Heiles für die Menschen (Grabner-Haider 1989:160; Jensen 1992: 198-201; Burkert 1997: 93 FN 27 mit weiteren Beispielen; Golowin 1998: 40; Willis 1998: 217).

und Mensch zum Ausdruck: „Teils bleibt es Nahrung, teils Daseiendes in seinem Selbstwert“ (Gehlen 2004: 214).

Es wurde argumentiert, dass die ritualisierte (Gemeinschafts-)Mahlzeit Sühne für den Tötungsakt seit der Järgergesellschaft sei, „eine paradoxe Konstellation, die das Tieropfer und den Vorgang der gemeinsamen Mahlzeit untrennbar miteinander verknüpft“ (Neumann 1997: 59), in der die Tötung von Lebewesen durch deren rituelle Verzehr entschuldigt wird. Die Verteilung der Jagdbeute ist in dieser Auffassung ein komplexes Konstrukt von Gabe, Gabenopfer und Fundament einer hierarchisch strukturierten Gesellschaft. Für jede Aneignung von Lebewesen (sowohl Haustier als auch Jagdtiere) mussten nach diesem Modell rituelle Wiedergutmachungen geleistet werden. Man sah sich aber dazu berechtigt, da man der Nahrung bedurfte. Hierher gehört die in vielen Kulturen als alleinige Tötungsart vorgesehene rituelle Tötung.

Fleischnahrung und blutiges Opfer haben einen festen Zusammenhang: Nach Girard ist die Tatsache, dass die Menschen Fleisch essen, wahrscheinlich kulturell bedingt, m.a.W. unser Verdauungssystem und unsere biologische Ausstattung ist nicht von vorn herein auf das Fleischessen ausgelegt. Für ihn wurde der Mensch erst durch das Opfer zum Fleischesser. Menschen neigen dazu ihre Opfer hinzugeben, zu töten – rituell/religiös - und diese Opfer dann gemeinsam zu verspeisen. Das Erlegen des Wildes wirkt auf die Jäger zurück, weil sie unverfügbares „Leben“ nehmen (vgl. Girard 2000: TV-Film „Gott-Essen). Man kann den Vorgang aber auch umgekehrt sehen als Tötungsakt, der in einen Opferakt übergeht (Uhde 2007: 131). Für Vorbichler (1956: 120) ist das Tieropfer nicht ein Sühneopfer, sondern ein Austausch: Hingabe eines Lebens an den Gott, von dem man sich dafür dieses Leben in neuer, reicherer, wiedergeborener Weise erbittet.

Wie auch immer - die rituelle Darstellung dient der Visualisierung des Zusammenhangs zwischen Töten und Essen, Tod und Leben (Burkert 1997: 94) und hat sich bis in heutige Jagdbräuche erhalten, deren Ursprung nach Meuli in der Identifizierung des Jägers mit dem Tier liegt. Auf die mit dem Schuldbewusstsein zusammenhängende „Unschuldskomödie“ des griechischen Schlachtopfers wurde schon im Kapitel „Opfer“ eingegangen.

Auch einige klassische griechische Mythen gehen auf die paläolithische Jagd zurück, wie z.B. Aktaions Tod (Burkert 1997: 129), für den der dazugehörige Jagd-Opferitus von in Tierfelle gekleidete Männer ein Indiz ist:

„Der ins Raubtier verwandelte Mensch, der Jäger, hat im Paläolithikum allen Fortbestand und Entwicklung des Menschengeschlechts garantiert: er lebt im gesellschaftsbestimmenden Ritual übers Neolithicum hinaus bis in die klassisch-griechischen Opferriten und Opfermythen um 'Hirsch' und 'Werwolf' weiter“ (Burkert 1997: 133).

Im allgemeinen hat sich der Mythos mit dem veränderten Verhältnis des Menschen zur Natur in der Tierzüchter- und Ackerbaugesellschaft auch verändert: Zum einen zielt er zwar auch auf Kompensation für die Verletzung der Natur (Jamme 1991: 199f.), aber aus der früher symbiotischen Mensch-Tier-Beziehung wird Angst vor der Wildnis und den Schrecknissen der Natur. Die Umdeutung durch die dahinter stehende neuen Vorstellungen geschieht auf der Grundlage schon vorliegender Muster: „neue Territorien werden durch Assoziation mit Bekanntem adaptiert, z.B. Entschuldigung beim getöteten Tier, Evokationsriten zu seinem Wiedererscheinen, Mythen über eine ursprüngliche gemeinsame Herkunft/Identität/Verwandtschaft“ (Assmann/Assmann 1998: 192).

3.1.4 Fleisch in Religionen

Der Zusammenhang zwischen Jagen und Schlachten zeigt sich in den detaillierten Vorschriften der Tiertötung, die in den antiken Religionen, im Judentum und im Islam als Opfer verstanden wurde/wird; fußend auf dem symbolischen Mehrwert, der dem Fleisch allgemein beigemessen wird, wird es aus dem profanen Alltag herausgenommen (vgl. Baudy 1983: 155).

Neumann (1997: 60) geht von einer Kontinuität des Typus von Gewaltzügelung der Fleischbeschaffung durch das mit ihr verbundene Opfer in der Art einer „cultural performance“ aus, die im Juden- und Christentum fortlebt, wie in der Akedah (Gen 22, 1-19), bei der das Tieropfer an die Stelle des Menschenopfers tritt, und in der christlichen Vorstellung vom Opfer des göttlichen Sohnes, das real vollzogen wird.

In beiden Ereignissen „ist das Tremendum von Aggression und Mord, die Ritualisierung dieser Gewalt durch das Menschenopfer und die Lösung der Aporie

durch Verwandlung dieser Aggression in ein Ritual kultureller Performanz [...]“ wirksam (Neumann 1997: 60).

„Und was dem Jäger und dem Sammler noch unmittelbar begegnet, wird bei Annahme einer dem Ersetzten gleichen Wirkweise kultiviert: aus Blut wird Wein, aus Fleisch wird Brot. So kann die 'unter' der jeweiligen Erscheinung liegende 'Wirklichkeit', die prädikativ zugesprochen wird, zeitlos erhalten bleiben“ (Uhde 2007:141).

In vielen Religionen werden bestimmte Tierarten tabuisiert, wie im Hinduismus, Judentum, Islam, oder allgemeine/relative Tötungsvorbehalte postuliert, wie der ahimsā-Grundsatz im Jainismus (Mette 2003: 345).

Der Hintergrund der „heiligen Kuh“ als tabuisiertes Schutztier des Ackerbauern und Viehzüchters im hinduistischen Indien ist nach dem kulturmaterialistischen Ansatz von Harris (1988) einzig und allein eine unökonomische Kosten-Nutzen-Relation der Rindfleischproduktion, und der religiös/ethisch/soziale Aspekt ist nur der Überbau. So sind nur Brahmanen zur Fleischabstinenz überhaupt (nicht nur Rindfleisch) verpflichtet, während untere Kasten sehr wohl Fleisch essen (dürfen), wobei es Abstufungen des Reinheitsgrades gibt (das Fleisch pflanzenfressender Tiere ist reiner), was interpretiert wird als eine „zumindest in der religiösen Theorie sehr soziale Umkehrung der überall üblichen Erfahrung, daß nur die Reichen sich viel Fleisch oder überhaupt Fleisch leisten können“ (Pacensky/Dünnebier 1994: 272).

Schließlich sei noch auf die Verwendung von „Fleisch“ im alten Israel hingewiesen: Im „Fleisch“¹⁵ kommt nicht eine moralische Qualifikation des Menschen zum Ausdruck, sondern der Aspekt der Leiblichkeit und somit Vergänglichkeit¹⁶ (vgl. Joh 1,1.14), und die zwischenmenschliche im speziellen in der Ehe realisierte Einheit von Mann und Frau - „Und sie werden zu einem Fleisch“ (Gen 2,24).

15 hebr. **בשר** gr. **σάρξ**

16 „Alles Fleisch ist Gras und all seine Pracht wie die Blume des Feldes. Das Gras verdorrt, die Blume welkt, wenn der Atem des Herrn darüber weht“ (Jes 40, 6-8).

3.2 Anthropophagie und kannibalische Erfahrungen

3.2.1 Begriff und kulturelle Verortung

Wenn von Fleisch gehandelt wird, darf auch das „Menschenfleisch“ nicht fehlen. Beim Nahrungsmittel „Fleisch“ muss auch der Kannibalismus als ein menschliches „Urthema“ behandelt werden, das sowohl real als auch symbolisch „in verschiedenen Variationen, Modifikationen und Entstellungen die menschliche Geschichte durchzieht“ (Gerlach 1996: 213).

Der Begriff *Kannibalismus* geht auf ein indianisches Volk, die Kariben auf den Kleinen Antillen zurück. Columbus nennt sie in seinen Tagebüchern entweder 'caníbales' oder 'caríbales'. Berichte über deren angebliche Menschenfresserei führten in Verbindung mit einem Hörfehler der Volksbezeichnung Kariben als „Kaniben“ mit dem Anklang an (lat.) canis zur Bezeichnung Kannibalismus für Anthropophagie, das Essen von Menschen beziehungsweise deren Teilen durch Menschen (Jurt 2002: 46f.).

Zu unterscheiden ist - abgesehen vom Kannibalismus bei psychischer Störung - zwischen magisch/religiös fundiertem Kannibalismus und dem Verzehr von Artgenossen zur Ernährung, z.B. Hungerkannibalismus.

Die Forschungslage ist äußerst kontrovers. Arens hat in seinem Buch „The Man-Eating Myth“ 1980 zu beweisen versucht, dass Kannibalismus seit jeher nur in Mythen und Sagen einer fernen Urzeit beschrieben wird, aber nie und nirgends als kulturelle Institution vorkam. Insbesondere hält er Hans Stadens Bericht „Zwei Reisen nach Brasilien“ in den Jahren 1548-1555 für erfunden. Sicher sind in vielen Fällen Kannibalengeschichten erfunden oder ausgeschmückt worden, um fremde Völker als Barbaren zu denunzieren. Kannibalen werden als Stereotyp für den jeweils anderen benutzt (Kohl 1995: 170). „In der Fremde wohnen immer Ungeheuer, weil die Fremde nicht geheuer“ ist (Spiel 1977: 22). Die meisten einschlägigen Berichte stammen tatsächlich vom Hörensagen.¹⁷

Kannibalistische Motive dürften – zumindest in der Phantasie - Bestandteil menschlicher Kultur sein, darauf weisen auch die diesbezüglichen Themen in Literatur und Kindermärchen hin, ebenso die klassischen Mythen (s.u.). Anklänge finden sich in der

17 Z.B. Cooks Bericht von seiner ersten Reise nach Neuseeland 1768-1771

Alltagsprache: jemanden zum Fressen gern haben, jemanden zum Anbeißen finden etc. und zeigen die Nähe von erotisch-sexuellen Reizen zur Einverleibung des geliebten Objekts, die mit kannibalistischen Phantasien aufgeladen sein kann (s.o. Kap. „Essen als Einverleibung“).

Freud hat im 2. Kapitel seiner Schrift „Die Zukunft einer Illusion“ (entstanden 1927) den Kannibalismus als einen in jedem Menschen latent vorhandenen Triebwunsch bezeichnet, der vom Über-Ich unterdrückt und (beim Neurotiker) im Unter- bzw. Un-Bewussten angstbesetzte Vorstellungen hervorruft bzw. als verinnerlichtes Kultur-Verbot sublimiert wird. Der zweite kultur- und religionsbegründende Aspekt des Kannibalismus, ausgeführt im 6. Kapitel von „Totem und Tabu“ (entstanden 1912/13), liegt für Freud im Glauben, im Verzehr des Getöteten sich dessen Kräfte einverleiben zu können. Dieser Glaube stehe hinter Totemmahlzeiten und Totenritualen.

Mag Anthropophagie in verschiedenen menschlichen Kulturen aufgetreten sein, war sie hauptsächlich magisch/religiös begründet (sg. rituell-kultischer Kannibalismus), die Berichte darüber dienen jedoch vor allem zur Übertreibung bei der Wahrnehmung des Fremden und der Stigmatisierung des „Barbarischen“ als verwerfliches und widernatürliches Verhalten. Die Sonderform „Menschentrinken“ als Aufnahme menschlichen Blutes wird – in Form des Rituals der Blutsbrüderschaft - weniger abscheulich gesehen (Spiel 1977: 9).

3.2.2 Exo- und Endokannibalismus

Als „Exokannibalismus“ bezeichnet man das tatsächliche oder symbolische Verspeisen des Fleisches der Feinde als Ausdruck äußerster Demütigung und Rache. Er wurde als „antisozialer Kannibalismus“ vor allem immer Gruppen anderen Glaubens oder anderer ethnischer Zugehörigkeit zugeschrieben, wie z.B. die Kannibalismus-Vorwürfe gegen Juden, frühe Christen im antiken Rom, weißer Kolonisatoren gegen „die Schwarzen“.

Die von D. Baudy nachgewiesene Kette von Kannibalismus-Vorwürfen von der Spätantike bis zur Gegenwart gegen Christen und Juden zur Verunglimpfung der jeweils

Anderen und als Vorwand für Repressalien und Verfolgungen¹⁸ findet sich genau so in islamischem Umfeld (Jenkins 2010: 203). „Endokannibalismus“ bezieht sich auf Angehörige der eigenen Gruppe, vor allem im Zusammenhang mit Totenritualen, aber auch als Ahnentötung (vgl. Müller: 149).

3.2.3 Verbreitung

Nach Wuketits (2011: 46f.) kann Anthropophagie sowohl für die Gegenwart als auch für frühere Zeiten angenommen bzw. nicht ausgeschlossen werden, Grabner-Haider (1989: 79) nimmt sie in alten Kulturen (China, Indien, Japan, Phönizien, Griechen, Römer, Germanen, Kelten, Azteken) als gegeben an – dort diente sie zur Entsühnung nach Tabuverletzungen (z.B. Karthago), zur Versöhnung der oberen Mächte und zur Stärkung der Schutzgötter (z.B. in Mexiko, Peru zur Stärkung der Sonne und der Vegetation).

Kannibalismus im Paläolithikum ist wahrscheinlich bzw. kann nicht bezweifelt werden (Gehlen 2004: 236f.), ist aber aufgrund der Fundsituationen und Deutung der fossilen Menschenreste und deren artifiziellen Defekte (vor allem Knochenmanipulationen) nicht eindeutig verifizierbar (Leroi-Gourhan 1981: 56ff.), mit Ausnahme von einigen wenigen Fundstätten (Skelett mit Schnittspuren, zertrümmerte Markknochen). Wuketits sieht ihn als Randerscheinung (2011: 47f.) häufiger in der prähistorischen Zeit, wobei er einen Zusammenhang mit Totenriten, wie das Zerteilen und Entfleischen des Leichnams schon bei Neandertaler-Bestattungen nicht ausschließt.

3.2.4 Teknophagie

Wer diente als Speise: eher selten Alte und Kranke, mehr Frauen als Männer, junge Menschen waren beliebt, besonders Kinder (angebliche Funde in den Höhlen von Chauvaux (vgl. Spiel 1977: 32f.). Das Fressen der eigenen Kinder (*Teknophagie*) wurde u.a. in griechischen Mythen (Kronos/Saturn, Thyestes) und im Alten Testament¹⁹ thematisiert: z.B. Dtn 28, 53-57: Diese Stelle ist in der LXX abgeändert im Sinne des Verbotes

18 „Von griechischer oder römischer Seite her betrachtet, hatte man es bei den >Christianern< mit einer radikalen jüdischen Sekte zu tun. Es war daher nur konsequent, den Kannibalismus-Vorwurf, der schon im Alexandria der frühen Kaiserzeit gegen die Juden erhoben wurde, auf die Christen zu übertragen. Daß diese das Klischee, soweit der Verdacht sie selbst betraf, als Absurdität zu entlarven suchten, hinderte sie später allerdings nicht daran, andere eben dieser Greuelthaten zu bezichtigen. Die anderen waren in erster Linie die Juden: Hier existierte, wie gesagt, bereits eine Vorwurfs-Tradition, die man nur fortzuschreiben brauchte“ (D. Baudy 1999: 260f.).

19 Vgl. auch Dtn 18,10; Ez 5, 10;

der Speisung von Gästen mit Menschenopfern (Michel 2003:138). Der aramäische König Ben Hadad, der in einer Hungersnot das Verzehren der jungen Söhne befürwortet, wird als verwerflich dargestellt (2 Kön 6,24-7,20). Meist werden Frauen dieser Untat beschuldigt: So ist es das scheußlichste Tun überhaupt, wenn Frauen „ihre Leibesfrucht essen, ihre sorgsam gehegten Kinder“ (Klgl 2,20); aber auch JHWH zerreißt und verschlingt in Jer 3,24 das Subjekt Baal; in Jer 19,9 geschieht Teknophagie auf Veranlassung Gottes („essen lassen“ als Kausativum). Dahinter steht die Abgrenzung vom phönizisch-syrischen Umfeld und den Baal angelasteten Kinderopfern, belegt durch archäologische Funde von Knochen Neugeborener auf Friedhöfen (*tophet*) in Karthago und anderen phönizischen Städten²⁰; auch der Einfluss von assyrischen Kriegspropagandertexten wird herangezogen (Michel 2003: 219); ob ein realer Hintergrund angenommen werden kann, ist also umstritten (z.B. Macho 2004: 134). Grohmann (2013) sieht die Phrase Dtn 18,10 „seine Kinder durchs Feuer gehen lassen“ als Hinweis auf einen Reinigungs- oder Weiheritus.

Kannibalismus v.a. als Teknophagie ist für Israeliten der Inbegriff von Sünde und gottfeindlichem Verhalten.²¹ Es gibt keine karthagischen Quellen zu einem Kinderopferitual, so dass dessen Erwähnung in der hebräischen Bibel und bei antiken Autoren durchaus mit Diskriminierung des Fremden/Feindes begründet sein könnte.

3.2.5 Magische, religiöse und soziale Motive

Kernpunkte sind soziale Identität, Verwandtschaft und die Vorstellung, nach der man sich bestimmte, am Körper oder einzelnen Körperteilen des jeweiligen Objektes gebundene Eigenschaften durch das Essen aneignet. Derart motivierter – auch fiktiver - Kannibalismus fand entweder im Rahmen eines großen Festes statt, eine Vorstellung, die in Verbindung mit erst in späterer Zeit entstandenen mythischen Weltbildern stand (Wuketits 2011:45) gleichsam als Ersatz für das ursprüngliche Tieropfer in Weiterführung der Theorie von Robertson Smith (Schüttpelz 2005: 126), z.B. in Vergegenwärtigung der mythische Ersttötung des Göttlichen Kindes, das die Kulturpflanzen ver-

²⁰ Die Funde werden allerdings kontrovers beurteilt: Entweder handelt es sich um Überreste von Kindern, die eines natürlichen Todes gestorben und auf einem für sie vorgesehenen Platz beigesetzt worden sind, oder man bringt Spuren gewaltsamer Handlungen in die Diskussion, die auf einen Opfertod hinweisen.

²¹ „Und wenn ihr daraufhin noch immer nicht auf mich hört und mir immer noch feindlich begegnet, begegne auch ich euch im Zorn und züchtige euch siebenfach für eure Sünden. Ihr eßt das Fleisch eurer Söhne und Töchter“ (Lev 26,27-29).

körperte (Müller 2003: 158f.). Man kann hier auch den Verzehr verstorbener Angehöriger anführen, um die Kontinuität der Lebenskraft innerhalb der eigenen Abstammungsverwandtschaft sicherzustellen, sich die Kräfte des Ahnen einzuverleiben, wobei bestimmte Körperteile (z.B. Herz, Gehirn) als besondere Kraftzentren galten, oder in den Besitz übernatürlicher Gaben gelangen zu können. Magischen Vorstellungen zugrunde lag vor allem neben der Aneignung einer begehrten „Essenz“ durch Berühren die wortwörtliche Einverleibung (Müller 2003: 150). Der rituelle Kannibalismus diente somit dazu, sich die spirituelle Energie des Toten einzuverleiben oder dessen Kräfte zu gewinnen – eine Art Kraftübertragung bis hin zu einer Art „unio mystica“ (Mana-Konzept).

Brandstetter (nach Eberl 2000) hält es für möglich, dass bei Leichenfeiern hochgestellter Persönlichkeiten in Zentralafrika Sklaven getötet und gegessen worden sind (Betonung der Machtposition und der sozialen Stellung). Weitere Gelegenheiten waren bei Initiationsritualen gegeben (Spiel 1977: 126)

3.2.6 Rituellicher Kannibalismus

Menschenopfer wurden in vielen Gesellschaften dargebracht (Westafrika, Aztekenreich, in der griechischen Frühzeit).

Die Tötung eines Menschen, der einer Gottheit als Gabe dargebracht wird, ist ein Akt der Verehrung/Versöhnung oder ein Substitutionsopfer. „Ritueller“ Kannibalismus bedeutet entweder die rituelle Ausgestaltung um den Kannibalismus oder die religiöse Anthropophagie als solche, vorzugsweise als „funerales“ Menschenessen – als Nahrung für den Toten in Stellvertretung.

Die rituellen Bindungen, das Anbieten an Gottheiten, die Verknüpfung mit Tabu-Vorschriften belegen die religiöse Verortung der Anthropophagie. Kultisch-religiös untermauerte Vorschriften betrafen die Auswahl und Verteilung der Körperteile, die Art und Weise der Einverleibung, der Zubereitung (besondere Töpfe) und das Essbesteck, vorzugsweise spezielle Gabeln, die dem Menschenessen vorbehalten waren, während gewöhnliche Nahrung mit den Fingern gegessen wurde (Spiel 1977: 44f.).

Exkurs: Ritueller Kannibalismus bei den Azteken ?

Grundsätzlich muss festgehalten werden, dass Menschenopfer und Kannibalismus nicht dasselbe sind, wie schon Arens (1980: 68) kritisch in Bezug auf Harner (ebd. 70) und Harris (ebd. 73) unterstrichen hat. Menschenopfer sind jedoch in der aztekischen Kultur unzweifelhaft bezeugt - auch durch Augenzeugenberichte (vgl. Köhler 2003: 252; Winkelmann 1998: 285). Die meisten Autoren gehen zusätzlich davon aus, dass auch Kannibalismus bei den Azteken vorgekommen sei (Köhler 2003: 253). Im gegebenen Fall kann es sich nur um rituellen Kannibalismus handeln, der zumindest religiös konnotiert ist (als religiöser Überbau), auch wenn ökonomisch/ökologische, soziale oder politische Ursachen dafür verantwortlich gemacht werden, oder er beruht dezidiert auf einen kultisch-religiösen Hintergrund, bei dem hinter den blutigen Ritualen mythische Vorstellungen stehen (vgl. Köhler 2003: 248). Schon keine Übereinstimmung besteht dahingehend, ob der Kannibalismus ein bestimmendes Kennzeichen der aztekischen Kultur und Religion sei (Winkelmann 1998: 286²² gegen Harris 1978: 138).

An Quellen stehen außer zeitgenössischen Berichten der Konquistadoren (z.B. von Bernal Diaz²³) und späteren Darstellungen ab dem 16. Jh., aztekische Codices²⁴ mythisch-religiösen oder historischen Inhalts (insgesamt 11 Bilderhandschriften aus vorkolumbianischer Zeit, teilweise mit spanischen Erläuterungen), deren Deutung vor allem auf den auf eigenständiger Feldforschung basierenden Arbeiten von Bernardino de Sahagún²⁵ leichter möglich ist (Burland/Forman 1977: 26). Dazu kommen nicht-schriftliche archäologische Funde, wie Fresken und Objekte (Steinbildnisse), z.B. die Darstellung eines Priesters, der in seinen Händen ein Steinmesser und einen abgeschnittenen Menschenkopf hält (ebd.: 68f.), sowie auf Menschenopfer hinweisende Knochenfunde wie in Teotihuacán und Tenochtitlan (Rind 1996: 919).

Die abendländischen schriftlichen Quellen wurden eingehend kritisiert und viele Autoren sehen sie – wie in anderen Fällen seit der Antike - eher als Projektion zur Aus-

22 „But the Aztecs might have been particularly motivated to consume human flesh as a consequence of ecological and population pressures“ (ebd. 296).

23 Das von diesem Autor geschilderte „Festmahl des Montezuma“ wird in Carrasco 2000: 167 zitiert.

24 Diese Bilderhandschriften werden von der Art her als „Gedankenbilder“ bezeichnet (Burland/Forman 1977: 25).

25 Sein Hauptwerk war die „Historia general de las cosas de Nueva España“ 1569 zweisprachig (spanisch und in náhuatl, der Sprache der Azteken) fertiggestellt, aber auf Druck kirchlicher Behörden nicht veröffentlicht; der Codex Florentinus ist eine mehrfach überarbeitete spätere Fassung.

grenzung des „Fremden“ (Peter-Röcher 1998: 27); in diesem Fall wird von den spanischen Eroberern noch zusätzlich ein Bild von „Wilden“ entworfen, das die eigenen gewaltsamen kriegerischen Aktivitäten begründet und den Genozid entschuldigt (Thomsen 1983: 95; Peter-Röcher 1998: 136-138). Besonders Arens (1980: 58-62) hat sich ausführlich mit dem Erkenntniswert dieser Berichte befasst: Es gebe bei den (wenigen) Augenzeugenberichte keinen Hinweis für kannibalistische Praktiken, auch nicht in den Quellen des 16. Jh. bei Durán und Sahagún²⁶, die eine dezidiert christlich-missionarische Perspektive einnehmen.

Zu Menschenopfer und Kannibalismus werden in der Wissenschaft nutritionäre, ökologische, politische oder magisch/mythisch/religiöse Interpretationen vorgelegt.

Eine dezidiert materialistisch/funktionalistische Theorie vertreten Harner (1977) und Harris (1978), modifizierend unterstützt von Price (1978: 99-103, 111f.) und Winkelmann aufgrund von Vergleichsanalysen in verschiedenen komplexen Ackerbaukulturen (ders. 1998: 266). Für die beiden erstgenannten Autoren ist es klar, dass Kannibalismus laufend vollzogen wurde zur Sicherung der Nahrungsbasis mit tierischem Protein, und zwar nicht nur bei Azteken, sondern auch bei Maya und Tolteken (Harris 1978: 131ff.). Harner begründet den aztekischen Kannibalismus mit Umweltgegebenheiten, Bevölkerungsdruck und nicht entsprechend adaptierter Agrartechnik. Betreffend die Azteken ist für Harris:

„der einzigartige Beitrag ihrer Religion nicht die Einführung des Menschenopfers gewesen [...], sondern dessen Verfeinerung entlang bestimmter destruktiver Entwicklungslinien. Am bemerkenswertesten daran ist, daß die Azteken das Menschenopfer von einem gelegentlichen Nebenprodukt des Glücks auf dem Schlachtfeld zu einer Routineübung umgewandelt haben, bei der nicht ein Tag verging, an dem nicht Menschen auf den Altären des großen Tempels eines Huitzilopochtli oder Tlaloc geschlachtet worden wären“ (138).

Modifiziert wird der aztekische Kannibalismus bei Price (1978: 105, 108f.): Menschenfleisch komme als Luxusprodukt (Vergleich mit Hof von Ludwig XIV.) nur der Oberschicht zugute, werde als Belohnung und Ansporn im Krieg eingesetzt und diene dem Machterhalt des politischen Systems und der Sicherstellung der bestehenden Agrarstruktur. Im Zuge der zu bestimmten Anlässen vorgenommenen Opferung kam es zu

26 Im Florentiner Codex gibt es nur einen einzigen (!) Hinweis auf kannibalistische Praktiken mit Abbildung, und diese zeigt einen gefangenen Azteken, der von seinen Feinden in einem Kessel geschmort wird (Arens 1980: 80).

kannibalischen Akten, an denen nur die Elite (ausgezeichnete Krieger und die vornehmsten Mitglieder der Gesellschaft) teilnahmen (Tannahill 1973: 258). Price sieht den rituellen Kannibalismus nur als Epiphänomen („stilistisches Mittel“).

In diesem Kontext sind auch die aztekischen „Blumenkriege“ zu sehen: begründet nicht im Erfordernis, reichliche Menschenopfer als Nahrung für die Götter zu requirieren, sondern in militärischem Training (Hicks 1979: 91; Winkelmann 1998: 286; Prem 1996: 89).

Gänzlich zurückgewiesen wird der materialistische Ansatz z.B. von Carrasco (2000: 166f.).

„Idealistische“ Interpretationen haben für Menschenopfer und rituell/religiösem Kannibalismus ebenfalls verschiedene Ausgangspunkte entwickelt. Dahinter steht zum einen die Vorstellung, die Götter müssen mit Menschenfleisch und -blut am Leben erhalten werden, wie im kosmologischen Zusammenhang der Sonnengott im Bild der Sonne als dem „hungrigen Maul“ (Carrasco 2000: 174-176), dargestellt z.B. auf dem aztekischen Kalenderstein (Burland/Forman 1977: 25). Damit könnten auch die „Selbstgeißelungen“ in Verbindung stehen, bei denen sich die Priester selbst Ohren und Waden zum Zwecke eines Blutopfers durchbohrt und auf Papier gestrichen haben, welche als Opfer dargebracht wurden (Köhler 2003: 253).

Kultische Darstellungen eines mythischen Urzeitgeschehens im Zuge von Tempelritualen sprechen jedenfalls für Menschenopfer (mit oder ohne kannibalistischer Ausprägung). Das rituell getötete Opfer wird mit der Gottheit und ihrem primordiales Selbstopfer identifiziert, wie dem Mythos von der Erschaffung der Sonne. Demnach verpflichtet ein reziprokes Verhältnis die Menschen, Aufstieg und Untergang der Sonne zu sichern, genau wie die Götter durch ihr Selbstopfer den Lauf der Gestirne in Gang gesetzt haben (Köhler 2003: 249; vgl. Rind 1996: 18).

Wißmann (2005: 150f.), der gleichfalls davon ausgeht, dass bei gewissen kultischen Anlässen ritueller Kannibalismus geübt wurde (ebd: 146), zieht als Begründung für Menschenopfer ein asymmetrisch gedachtes Verhältnis zwischen Menschen und Göttern heran: die Menschen müssen sich zwar vor den Göttern als ihnen ausgelieferte Sklaven fühlen, was jedoch durch ein wechselseitig aufeinander angewiesen Sein modifiziert

wird. Köhler (2003: 247) betont sogar den fordernden Charakter in machen Gebeten, die eine positionelle Gleichrangigkeit zum Ausdruck bringen.

Graulich sieht aufgrund vergleichender Mythenuntersuchung die Menschenopfer in Zusammenhang mit der "energizing-feeding" Theorie (2000: 357); die geopfert Menschen repräsentieren das primordiale Opfer der Götter, wobei sich die Opferherren in doppelter Weise gleichsetzen: zum einen mit den Opfern, zum anderen mit Göttern, die durch ihr Selbstopfer die Welt in Gang gesetzt haben (ebd. 368). Das bedeutet, dass hinter Menschenopfer und Kannibalismus eine Verbindung (communio) zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre hergestellt wird: Menschenopfer, Götter und „Kommunizierende“ werden eins, denn die Menschenopfer erhalten göttliche Natur, ihr nachfolgender Verzehr transferiert die göttliche Macht zu den Menschen. Dies kommt in den zwei Identifikationen zum Ausdruck: (1) der Opferherr wird identifiziert mit dem Opfer (z.B. Aussage „er ist wie mein geliebter Sohn“) und (2) wird durch rituelle Akte das Opfer sakralisiert und mit dem Opferempfänger (Gott) identifiziert. Diese These wird durch den Mythos vom Selbstopfer des Gottes, um die Sonne in ihrem Lauf zu halten, gestützt. Auch die sehr zuvorkommende Behandlung der Opfer und die Art der Opferung beim Tempelopfer in Tenochtitlan spricht dafür: das Herz wird nach oben zur Sonne hin ausgestreckt, während der Körper die Stufen vom Tempel herab rollt (ähnlich dem Sonnenauf- und untergang). Wurden aber diese Substitutions-Opfer in einem abschließenden kannibalischen Ritus verzehrt? Aus identifikatorischer Perspektive nicht: „The identification of captor with captive is confirmed by the fact that the former could not eat the latter: 'would I eat my own self?' (cuix çan no ninocuas)“ (ebd.).

Das Hauptgewicht – und damit den Ursprung des Menschenopfers - legt Graulich auf den Aspekt der „Sühne für persönliche Schuld“ mit dem Ziel einer guten Weiterexistenz nach dem Tode. Als Geschöpf der Götter sei der Mensch bereit, das Geschenk seines Lebens zurückzugeben in der Hoffnung, dafür im Jenseits belohnt zu werden (ebd.: 355f.). Durch die Identifizierung des Opfers mit dem Opferherrn, der symbolisch mit den Tod erleidet, wird auch dieser entsühnt (ebd.: 368f.). Dieser Substitutionscharakter hat sowohl für Einzelpersonen als auch für ganze Gruppen Relevanz.

Das „Gott-Essen“ (TEOQUALE) der Azteken als der rituelle Verzehr von aus Teig geformten Götterfiguren (Widengren 1969: 310; Köhler 2003: 253) wird in Teil V „Mahl

und Religion“ noch ausführlich behandelt. Hier soll es nur erwähnt werden, weil es Anlass zu Zweifeln gab, ob es überhaupt sakralen Kannibalismus gegeben habe oder ob die bildlichen Darstellungen einschließlich Einverleibung missverständlich interpretiert wurden: Hierzu wurden synkretistische Hintergründe angenommen.²⁷ Die in Stellvertretung des aztekischen Kriegs- und Sonnengottes Huitzilopochtli (Nachfolger des toltekischen Quetzalcoatl, vgl. Clarus 2000: 160) aus Mehl und Blut geformte Figuren wurden Kriegerern zum Verzehr dargeboten, damit dessen Kraft in die Kämpfer übergehe - ein Fall von symbolischem Kannibalismus – zumindest in der toltekischer Zeit (1000-800 v.u.Z.)

„So wollte Quetzalcoatl von realen, blutigen Menschenopfern nichts wissen, während der aztekische Gott in der Vorstellung seiner Anhänger forderte, mit Massen an blutenden Menschenherzen ernährt zu werden, damit er seine Bahn über den Himmel zum Segen des Menschengeschlechtes vollführen könne“ (Clarus 2000: 161).

Aus der früheren symbolischen Handlung der „Opferung des „reinen Herzens“ als moralische Anweisung haben also in aztekischer Zeit die kriegerischen Elemente des Huitzilopochtli die des Schöpfer- und Fruchtbarkeitsgottes Quetzalcoatl überlagert und die Opferung des Herzens „pervertierte in eine blutrünstige Realhandlung“ (Clarus 2000: 162).

Kontaktmagie mag hinter dem Häuten stehen: der Opferherr legt beim *Tlacaxipeualiztli*-Fest die Haut des Opfers an, die Mut und seelische Substanz bringen möge (Spiel 1977: 126f.); Carrasco (2000: 140) sieht eher die dramatische Aktualisierung eines Mythos um die Gottheit Xipe Totec, die folgenden Inhalt vermittelt: „We capture the enemy, we humiliate him, we sacrifice him, dismember him and incorporate him in our cosmos, we wear him and now we ingest him“ (ebd.: 160).

3.2.7 Anthropophagie als Kommunion

Die stellvertretende Einverleibung eines Menschen als Gottheit wird zur Theophagie, wenn der Mensch den Gott selbst isst, um sich mit ihm zu vereinen in einem gottverzehrenden Akt.

²⁷ Die Azteken sind erst im 13. Jh. in das Becken von Mexiko gelangt und wurden ausgehend von kleineren Territorialstaaten zu einer bedeutende Militärmacht mit einem weitgehend einheitlichen religiösen Bereich unter Integrierung schon vorhandener Göttervorstellungen, allerdings modifiziert in bestimmten Teilaspekten (Prem 1996: 19f., 21).

„Die [...] Vorstellung, man könne sich begehrte Eigenschaften eines anderen durch dessen Verzehr einverleiben, inkarnieren, war [...] mit dem Wunsch nach dem Einswerden verbunden, wie er zu Kommunionen aus Liebe zu Toten und Lebenden führte. Und zuletzt zu dem Gedanken einer 'unio mystica' zwischen Mensch und Gottheit, wenn ein Mensch sich zum Gott emporraß“ (Spiel 1977: 129).

Beispiele sind in der aztekischen Religion zu finden – wie bereits im vorhergehenden Kapitel angeführt - als Opferung eines Kriegsgefangenen, den man zuvor mit höchsten Ehren aufgenommen und versorgt hatte, in Stellvertretung des Gottes Tezcatlipoca. Der Geopferte war also der Gott, und das Opfer eine rituelle Wiederholung einer Gründungstat. Der religiöse Rahmen war der aztekische Sonnenmythos: es musste durch Opferzeremonien gesichert werden, dass die Sonne, die durch das Selbstopfer der Götter entstanden war, sich weiter über den Himmel bewegte, dadurch dass das Stellvertreter-Opfer vergöttlicht zum Teil der Sonne wurde (Köhler 2003: 249). Das Menschenopfer diente somit der Aufrechterhaltung des kosmologischen Gleichgewichts oder überspitzt gesagt: Es ist nicht der Feind, der rituell getötet wird, es ist das „Opferlamm“, das zur Versöhnung dargebracht wird.

Auch im katholischen Abendmahl nimmt die höchste mögliche Liebe zwischen Gott und den Menschen in der Einverleibung Gestalt an; durch eine wörtliche Auffassung gibt sie Anlass zum Anthropophagieverdacht, immerhin ist es nicht verwunderlich, dass das Zerbeißen der Hostie nicht üblich ist (Ammicht-Quinn 2007: 57).

Einen verschlungenen Komplex aus Theophagie und Anthropophagie bietet die schon im Kap. 1.2.4 angeführte „Menschenfresserhymne“.²⁸ Der tote Unas erscheint als der „Fresser“, der alles verschlingt, was sich ihm in den Weg stellt – von manchen Forschern auch als Hinweis auf Kannibalismus/Menschenopfer im Alten Ägypten eingestuft. Bei seinem Aufstieg als Gott eignet sich der König die magisch wirksamen Fähigkeiten aller Himmelsbewohner (Götter und Tote) an, indem er sie verschlingt und sich so sein ewiges Fortleben im Jenseits sichert. Bei der Zubereitung dieses kannibalischen Mahles helfen ihm andere Götter, wer nicht zum Verspeisen taugt, dient der Räucherung. Drastisch wird die alles verzehrende Omnipotenz des Königs

28 Auszug aus dem Hymmentext (Hornung 1990: 121f.): „Dies ist Unas, der über Opferspeisen verfügt, [...] der selber für seine Speisen sorgt. Dies ist Unas, der Menschen frißt und von Göttern lebt, der Boten hat, die (seine) Aufträge durchführen. [...]. Dies ist Unas, der ihre Zauber aufißt, der ihre Zaubermacht verschlingt. Ihre Großen sind für sein Frühstück, ihre Mittleren für sein Abendbrot, ihre Kleinen für sein Nachtmahl, und ihre Greise und Greisinnen für seinen Räuchertopf. [...]. Wen er findet auf seinem Weg, den frißt er auf, Stück für Stück [...]“.

unterstrichen – er verschluckt das Wesen jedes Gottes und verdaut Menschen und Götter (Bachl 2008 :47).

3.2.8 Kannibalismus in Mythen

Anthropophagie - ätiologische, apologetische oder abschreckende Berichte von untergegangenen Traditionen (z.B. ein kannibalischer Gott der Vorzeit als Entschuldigung) - kommt als Motiv in griechischen Mythen häufig vor. Wenn sich Götter gegenseitig aufessen, v.a. in der Untergruppe der Teknophagie, dient dies dem Machterwerb oder Machterhalt (wie der seine Kinder verschlingende Kronos, der seine erste Frau Metis verschlingende Zeus)²⁹; sonst wird dieses Phänomen als Vergehen gegen die natürliche Ordnung dargestellt und fällt stets dem göttlichen Zorn anheim; dahinter stecken oft sexuelle/blutschänderische Motive (vgl. Rank 1912: 396f.; Rose 2012: 286; Rumpf 1985: 109-118; Spiel 1977: 82f.; Brittnacher 1994: 68f.), denn Inzest zwischen Vater und Tochter³⁰ wird in griechischen Sagen nicht selten thematisiert (Rose 2012: 286), auch wenn er in einer patriarchalen Gesellschaft „tolerabler“ erscheint als der umgekehrte Fall (Rumpf 1985: 109). Ein drastisches Beispiel für die Verbindung von Inzest und Kannibalismus ist die Rache der vom Vater missbrauchten Harpalyke, die ihm den geschlachteten Sohn/Bruder zum Mahl vorsetzte; oder die vom Schwager Tereus vergewaltigte Philomena - gemeinsam mit ihrer ja ebenfalls schwer gekränkten Schwester Prokne tötete sie Tereus' Sohn Itys, kochten ihn und setzten ihn dem Vater zum Mahl vor (Rank 1912: 373; Spiel 1977: 82f.; Brittnacher 1994: 68f.).

Mehrfach wird eine gastlichen Bewirtung der Götter mit Menschenfleisch thematisiert, so im berühmten Kannibalismus-Mythos von Tantalus, der seinen eigenen Sohn Pelops zerstückelt und gekocht den Göttern vorgesetzt hat (Rose 2012: 75). Manche sehen darin ein Grundmotiv menschlicher Selbstbestimmung: den Göttern zu trotzen und für diese Anmaßung stigmatisiert zu werden (Brittnacher 1994: 68f.). Die „Unsitte“ des Verwandtenschlachtens vererbte sich auf die Söhne des Pelops, Atreus und Thyestes; letzterer verging sich an der Schwägerin, was nicht folgenlos blieb: der Bruder setzte ihm dessen außerehelich gezeugten Söhne zur Mahlzeit vor. Die Untat des Atreus

²⁹ In hurritischen Mythen geschieht die Übernahme der Macht durch die jeweils jüngere Göttergeneration mittels Kastrieren und Verspeisen der Geschlechtsorgane der besiegten älteren Götter (Grabner-Haider 1989: 146f.).

³⁰ „Im Mythos, wo der Inzest zwischen Vater und Tochter oft [...] vollzogen wird, weiß sich [...] die Verdrängung in [...] der symbolischer Einkleidung durchzusetzen“ (Rank 1912: 369f.).

erschütterte die gesamte Ordnung der Natur: die Sonne kehrte ihren Lauf um. Der Vater Thyestes aber hatte vom Fleisch seiner eigenen Kinder gegessen. „Der eine hat getötet, der andere gegessen: die schlimmere Befleckung hat der Esser auf sich geladen“ (Burkert 1997: 120).

Auch Elemente des Opferrituals – vor allem die Auswahl der Fleischstücke, die Zubereitung und die dazu erforderlichen Utensilien – sind in den kannibalischen Mythen enthalten³¹, z.B. die Schulter des Pelops (Rose 2012: 75). Sie wurde unwissentlich beim Göttermahl von Demeter verzehrt, aber die übrigen Götter bemerkten die Schandtat rechtzeitig: die zerschnittenen Körperteile wurden im Kessel wieder zusammengesetzt und durch ein künstliches Schulterblatt ergänzt – auch das Opferfleisch wurde üblicherweise zum großen Teil im Kessel gekocht, die Eingeweide jedoch gebraten.

Das Zusammensetzen der Knochen des getöteten Tieres zum Zwecke seiner Wiederbelebung, die Sonderbehandlung von Kopf und Füßen (wie im Thyestes-Mythos) erinnert an Jagdbräuche, ebenso wie die Betonung des Schulterblattes im griechischen Widderopfer, das auch im slawischen und deutschen Volksglauben eine Rolle spielt (Burkert 1997: 115ff.).

Im Kessel gekochtes Opferfleisch von Mensch und Tier spielt im Zeus-Lykaios Ritual eine Rolle: die Opferteilnehmer mussten mit einer Gabel (!) Fleischbrocken herausfischen – hatten sie ein Stück Menschenfleisch aufgespießt, wurden sie in einen Wolf verwandelt (Macho 2004: 40). Der dazugehörige ätiologische Mythos erzählt von Lykaon, der Knabenopfer darbrachte und zur Strafe in einen Wolf verwandelt wurde und rohes Fleisch (!) fressen musste. Seine Söhne setzten Zeus bei einem Gastmahl eine Fleischsuppe, die aus ihrem Bruder gekocht wurde, vor und wurden ebenfalls zu Wölfen (Rose 2012: 392; Burkert 1997: 115; Schuller 1994: 215).

Ein Bezug zum Dionysos-Ritual findet sich in der Geschichte von Minyas und seinen drei Töchtern, die im ekstatischen Zug der Mänaden den Sohn/Neffen Hippasos zerrissen und verschlangen (vgl. Rose 2012: 149) – so wie dem Gefolge des Dionysos nachgesagt wird, sie verschlängen Tiere, in denen sie Dionysos inkarniert glaubten, um durch solch eine Kommunion seine Kraft auf sich zu übertragen (Burkert 1997: 195f.)

31 „Deutlich ist, wie [...] der Mythos ein Opferritual nacherzählt und grauenvoll übersteigert“ (Burkert 1997: 120).

Die vorerwähnten Mythen des antiken Kulturraumes geben ebenso wie der archäologische Befund nach heutigem Stand keinen eindeutigen Beleg ab für vorgängige Menschenopfer, die durch spätere Tieropfer ersetzt worden seien³², wohl aber könnten mythische Konzepte über Menschenopfer mit dem im griechischen Kult zentralen Tieropfer in Verbindung stehen, vor allem in der Funktion im Initiationsritual als symbolischer Tod des Initianden, der durch die Ritualfiktion eines Menschenopfers unterstrichen wird (Hughes 1991: 185-187). Baudy (2008: 64f.) belegt diese Auffassung anhand des Pessach-Mythos als „rite de passage“.

Auch in ozeanischen Mythen ist Kannibalismus in Verbindung mit Opferritualen ein häufiges Thema, wie der gefräßige Kannibale *Malaveyovo* und die abutu-Gemüse-Geschenke (Willis 1998: 299f.). Hier wie auch in den Geschichten von Kannibalinnen als Ahnfrauen in Tahiti und in Neuseeland, wie z.B. „Rona Langzahn“, die den Bräutigam ihrer menschlichen Tochter auffraß, sind wahrscheinlich Geschlechterivalitäten thematisiert. Mythen in Papua-Neuguinea handeln von einem Helden, der sich „am Ende der Welt“ erfolgreich gegen Kannibalen zur Wehr setzte (Weiner 1998: 299).

3.2.9 Kannibalismus im Totenritual

Die Hinterbliebenen mussten einen Teil des Gestorbenen essen, meist dessen mit besonderer Bedeutung aufgeladene Körperteile (z.B. Herz) oder Asche vom Leichenbrand unter die Nahrung/Trank mischen. Belege findet man für antike Völker (die skythischen Issedonen bei Herodot IV 13; vgl. Rind 1996: 55) und rezente Völkergruppen, denen in ethnologischen Untersuchungen Endokannibalismus nachgesagt wird. Dahinter steht die Vorstellung, dass durch das Verzehren verstorbener Vorfahren die Ahnenkette, die Integrität der Familie, die Zeugungskraft und besondere Vorzüge des Vorfahren erhalten bleiben. Gerlach (1996: 222) bezeichnet dies als „zärtlichen Kannibalismus“ im Zusammenspiel von Einverleibungswunsch und Pietät. Vor allem betraf er als Patrophagie eine allgemein geforderte Kindespflicht in einigen Gebieten Afrikas, Melanesiens, Polynesiens, Indonesiens, Südchinas, Burmas, Tibets, Zentralasiens und Südamerikas (Weiss 1987: 147).

³² Eine Evolutionstheorie in Bezug auf Anthropophagie und Menschenopfer wurde von einigen antiken Autoren entwickelt, z.B. von Plato (Hughes 1991: 188f.: „It should also be clear that the modern conception of human sacrifice as a primitive practice gradually replaced by more human customs (such as animal sacrifices) is not really modern at all, but was modelled on views held by the ancients themselves“).

Der Ahnenverzehr erfolgte auf verschiedene Weise. Man hielt z.B. die Knochen des Toten als mit dessen erhaltenswerten Eigenschaften verbunden. Diese sollten sich in denjenigen fortsetzen, die an der rituellen Verspeisung teilnahmen. Das „Ahnenpulver“ – entweder Knochenasche oder getrocknetes pulverisiertes Fleisch der Toten – wurde mit verschiedenen Getränken vermischt, wie bei einigen Stämmen am Amazonas (Spiel 1977: 60f.) und zu besonderen Gedenkanklässen getrunken.

Oder es wurden bestimmte Leichenteile verzehrt. Die als BSE bekannte Erkrankung mit schwammartigem Zerfall des Gehirns durch Prionen ist auf Neuguinea bei den Fore als Kuru bekannt (Arens 1980: 97ff.); sie wird durch das Verspeisen des Nervengewebes (v.a. Gehirn) von Verstorbenen ausgelöst. Meist waren Frauen davon betroffen, die sich hauptsächlich an den Leichenschmausritualen beteiligten – auch deshalb weil sie auf diese Weise zu tierischem Protein gelangten, welches ihnen sonst aus Gründen eines Speiseverbotes betreffend Schweinefleisch vorenthalten wurde (vgl. Weiss 1987: 153f.).

Als Speise für die Toten und Speise von den Toten wurden im chinesischen Ahnenritual in der Frühzeit kannibalische Rituale zu Ehren der hungrigen Ahnenseelen vorgenommen, bevor sich die konfuzianische Lehre durchsetzte, auch im Daoismus Tieropfer abgelehnt wurden und das Fleischessen durch den Einfluss des Buddhismus mehr oder weniger verpönt war. So lässt sich bei hier zwar generell eine Entwicklung vom Menschenopfer über das Tieropfer zum vegetarischen Opfer ablesen, in der Frühzeit (d.h. in der eher legendären *Shang*-Dynastie vom 16.-11. Jh. v.u.Z. und den sie ablösenden *Zhou*-Dynastien) findet sich ritueller Kannibalismus vor allem im Ahnenopfer (Ebner von Eschenbach 2000: 214). Die Totenopfer wurden am Altar des Erdgottes (*she*) dargebracht. Die Opfer hat man sich im Zuge des Totenrituals einverleibt, wobei man bestimmte Körperteile (Herz, Leber) als mit besonderer Heilkraft und Lebensenergie verbunden bevorzugte.³³ Belegt ist auch die Variante des „zärtlichen“ Kannibalismus: der Tote selbst wurde entfleischt, die Fleischsuppe vom Nachkommen getrunken. Übrigens sollen aus Pietät Kinder mit einem Stück Fleisch aus ihrem eigenen Körper die lebenden kranken Verwandten gefüttert haben (Ebner von Eschenbach 2000: 216).

³³ Der Schriftsteller Zheng Yi dokumentierte Fälle von Kannibalismus während der Kulturrevolution (1966-69): Schüler und Studenten sollen ihre Lehrer und Professoren erschlagen und gemeinschaftlich mit Mitgliedern des Parteikaders gegessen haben, Herz und Leber roh (Ebner von Eschenbach 2000: 215).

Beim späteren Leichenschmaus symbolisiert die Opferspeise das ursprüngliche Menschenopfer und den Körper des Toten, um die Familiennachfolge durch die Übertragung der Fruchtbarkeit auf die Nachkommen zu sichern – heutzutage durch das Reisopfer, das den Übergang des Toten zur Ahnenseele bestärkt:

„Wenn die Nachkommen Opferreste aus Reis aufessen, praktizieren sie symbolisch eine Form des Kannibalismus: Die Knochensubstanz, verzehrt in Gestalt von Reis, wird als männlicher Samen zum Garant für Nachkommenschaft“ (Ebner von Eschenbach 2000: 219).

Zum Reis wird in China (rotes) Schweinefleisch als Opferspeise für die Verstorbenen gereicht: symbolisch für das lebensspendendes Blut (ebd. 221).

3.3 GETREIDE UND GLAUBENSWELTEN

3.3.1 Allgemeine Gesichtspunkte

Brot (Getreide) und andere stärkehaltige Nahrung, wie Kartoffeln, Reis oder Yams sind neben Leguminosen mit hohem Proteingehalt Grundlage menschlicher Ernährung, daher kommt ihnen als Grundnahrungsmittel seit den Ackerbaukulturen – auch unter dem Aspekt der Ernährungssicherheit - ein besonderer Stellenwert zu – sozial, kultisch, mythisch, religiös.

Vor dem Pflanzenanbau im Neolithikum hat man bereits Grassamen gesammelt. Geographisch verteilen sich die ersten Anbaupflanzen auf Gerste, Emmer und Einkorn im Fruchtbaren Halbmond, Mais in Mesoamerika, Quinoa in den Anden, in China Reis und in W-Afrika Sorghum. Entsprechende Ursprungsmythen gibt es in allen genannten Regionen. Es ist unklar, ob die Agrartechnologie entweder selbst von der örtlichen Jäger- und Sammlerbevölkerung entwickelt wurde oder sich durch einwandernde Bauern verbreitete, welche die ansässige Bevölkerung möglicherweise eliminiert haben, also durch kulturelle oder demische Diffusion (Diamond 2006: 112).

Der sehr langsam erfolgende Übergang zum Pflanzenanbau und zur Tierzucht war auch mit negativen Konsequenzen in Bezug auf die Ernährungssituation verbunden, denn in vielen Regionen waren die ersten Ackerbauern kleiner und schlechter ernährt (Diamond 2006: 117). Die Ernährungsumstellung hatte selbstverständlich ihren Niederschlag in religiösen Vorstellungen und Praktiken: Zeitbeobachtung/Astronomie (Saat und Ernte je

nach dem Klimarhythmus), Ausbildung arbeitsteiliger Gesellschaften mit festen sozialen Strukturen, Entwicklung von Siedlungen bis zum Städtebau. Von diesen Veränderungen war auch die mythische, kultische und religiöse Mentalität betroffen. Neben rationalen Entscheidungen stehen Vorlieben, kulturelle Präferenzen und Prestigedenken: Jäger und Sammler blickten auf die ihnen als primitiv erscheinenden Bauern herab, Vieh züchtende Nomaden wiederum verachteten die ansässigen Landwirte – beides bildet sich in Mythen ab. Jedenfalls wechselt das Prestige, das früher dem Jagdwild vorbehalten war, nun zum Fleisch von Schlachttieren und zur Brotnahrung über, deren Verteilung und Verzehr rituell geregelt wird.

3.3.2 Brot als Symbol

Im europäisch-vorderasiatischen Raum wird Brot zum Symbol für Nahrungsmittel und Synonym für Lebensunterhalt überhaupt. „Brot bedeutet Essen und damit Leben“ wird zu „Brot ist Leben“.³⁴ Allerdings war das erste aus Korn zubereitete Grundnahrungsmittel Körnerbrei, was mit der aufwendigen Brotproduktion zu tun hat.

Brot wurde mit besonderer Ehrfurcht behandelt, verschiedene alltägliche Vorgänge (Herstellung, Schneiden, Verteilen und Aufbewahren) sind dementsprechend rituell/spirituell überformt worden.

Im christlichen Bereich war Brot Segenspender und magisches Mittel: es heilte auch Krankheiten, vor allem gilt dies neben der Hostie für die Heiligenbrote, z.B. Antonius-Brot, Agatha-Brot (in Brustform). Obwohl Brotzeichen als Markierungen schon vorchristlich sind, wurde im Christentum durch Kreuzkerben die Verbindung mit Christus als „Brot des Lebens“ sichtbar gemacht. Bis in die heutige Zeit hinein ist das Zerkrümeln oder Wegwerfen von Brot als ungeschriebene Speiseetikette verpönt – ein letztes Relikt magisch/sakraler Bedeutung und „kultureller Suggestion“ (Schirrneister 2010: 81).

Brot/Getreide hat soteriologische Funktion, was sich in den Mythen von Demeter oder Isis zeigt, ebenso in der christlichen Eucharistie. Im den eleusinischen Mysterien wurde eine Getreideähre enthüllt als Manifestation des Geheimnisses von Leben und Tod.

34 „Im ‚Vaterunser‘ bittet der Betende Gott symbolisch um das ‚tägliche Brot‘, deutlicher noch bat man in der griechischen Urform um „unser ‚lebenserhaltendes‘ Brot“ (Krafft 1993: 127 zit. n. Schirrneister 2010: 82).

„Dem Eingeweihten wird eine Korn tragende Ähre zu heiliger und Heil stiftender Schau dargeboten. Der schauende Myste ist wie ein staunendes Kind, das die Ähre zum ersten Mal sieht und dem sich ihre Bedeutung als Symbol des Lebens offenbart“ (Lang 2004: 53).

3.3.3 Mythos und Religion

Die Bedeutung der Nahrungspflanzen und der Landwirtschaft und der daraus gewonnenen Nahrung wird in Mythen, religiösen Vorstellungen und den damit verbundenen Ritualen wiedergegeben, was durch deren Vermenschlichung/Vergöttlichung auf die – symbolische - Bedeutung des Grundnahrungsmittels (sowohl Knollenfrüchte als auch Getreidesorten) zurückwirkt. Das Grundnahrungsmittel wird in Pflanzenbaukulturen mit anthropomorphen Qualitäten aufgeladen (Baudy 2008: 61f). In Gleichsetzung von Getreidepflanze und Mensch wird der Mensch als Kind der Erdmutter gesehen, Säen und Zeugen werden gleichgesetzt, der Pflug als Phallos gesehen, und die Wiege ist wie eine Kornschwinge geformt (Baudy 2008: 75). Der Zusammenhang zwischen (menschlichem) Leben und Nutzpflanze wird auch in den Mythen der Maya thematisiert, wonach der erste Mensch aus Mais gemacht wurde.³⁵

Das überlebenswichtige Erfordernis einer guten Ernte in einer sesshaften Bevölkerung ist mit vielen Unwägbarkeiten in Umwelt und Natur verknüpft; der Wunsch, ihnen nicht ohnmächtig ausgesetzt zu sein, trotz eingesetzter Energie und Arbeit, führte zu verfeinerten Methoden der Zeitmessung, des Wetters und der Umweltbedingungen, der Beobachtung der Vegetationszyklen. Zum einen mussten Anbau- und jahreszeitliche Rhythmen erfasst werden; Wissen und Praxis fließen in kosmogonische Mythen (Entstehung der Welt und des Himmels, Tier- und Pflanzenarten) sowie in Agrarmythen über die Vegetationszyklen ein, um das Geheimnis des Wachstums des Getreides zu deuten. Darin wird oft die Polarität der Geschlechter thematisiert (z.B. als Verbindung von Frau und Stier in der ikonographischen Symbolik³⁶), die Frau als Schöpferin des Lebens (z.B. als Mutter Erde) oder ein mythischer Urahn. „In direktem Zusammenhang mit den Rhythmen der Vegetationen entdeckt der Mensch das Mysterium der Geburt, des Todes und der Wiedergeburt“ (Ries 1993: 63).

³⁵ Vgl. die Darstellung eines belaubten Weltenbaumes, in dessen Krone ein großer Wasservogel sitzt, der die Maske des Himmelsvogels trägt. Die Zweige des Baumes bestehen aus Maisähren, die als Menschenköpfe gestaltet sind (Schiele/Freide 1995: 273).

³⁶ Nach Ries (1993: 66) sind die Symbole mit Darstellungen der fruchtbaren Frau mit dem Stier schon vor der neolithischen Agrarwirtschaft entstanden.

Zum Unterschied zur nomadischen Lebensweise mit ihren flexibleren Überlebensstrategien entsteht eine neue Symbolik, die auf einem magisch-religiösen Verhalten zur Beeinflussung der Natur, der Bodenfruchtbarkeit und des Ernteergebnisses als religionsgeschichtlich älteste Schicht beruht; sie führt zu einem Getreidekult rund um eine Gottheit, die das Brotgetreide hervorbringt und schützt (Lang 2004: 52). Solche Acker- und Fruchtbarkeitsgottheiten gibt es in jeder Ackerbaukultur. „Der Gedanke, dass eine Gottheit über den Gedeih der Ackerfrüchte wache, ist nämlich weit beruhigender als die Gewissheit, dass man es mit blinden Naturgewalten zu tun hat“ (Heiss 2013: 145). Man stellte sich diese Gottheiten in männlicher, weiblicher oder tierischer Gestalt vor, aber die meisten sind weiblich, männliche Vegetationsgottheiten bilden die Ausnahme. Eine Verbindung zwischen männlicher und weiblicher Rolle ist die balinesische „Reismutter“, eine Figur aus einer langen Reisgarbe, dem „Reismann“, und einer kurzen Reisgarbe, „der Reisfrau“ (Willis 1998: 307).

Der schwierige Übergang zum Ackerbau, der ja auch mit erheblichen Nachteilen verbunden war, wird in Mythen reflektiert: das Ausgeliefertsein an klimatische Unbilden, Schädlingsbefall und andere Unbilden, die verminderte Variationsbreite der Ernährungsbasis (vorwiegend pflanzliche Kohlehydrate, weniger tierisches Eiweiß), aufwendige Herstellungsprozesse, Bevölkerungszunahme. Dies spiegelt sich in Mythen von einer positiv besetzten Urzeit, in der z.B. Götter und Menschen gemeinsam speisten oder der Sehnsucht nach dem Schlaraffenland wider. Dennoch wird der Ackerbau als Geschenk gesehen, das von Göttern oder vergöttlichten Vorfahren herrührt, die die Grundnahrungsmittel - häufig aus anderen Welten her - bringen (Golowin 1998: 146). Dazu gehören Demeter als Erdmutter des Wachstums, die den Menschen das Getreide gab und das Säen und Pflügen sowie die Zubereitung des Brotes lehrte (Rose 2012: 89f.), der Nilgott Hapi, der die Kornspeicher füllt und damit dem Land Leben schenkt (Grabner-Haider 1989: 137), der mesopotamische Sonnengott Schammasch, der nicht nur das Kornland schafft, sondern der Kulturbringer schlechthin ist (Tempelgründungen, Einführung von Opferriten und Königsherrschaft, vgl. Groneberg 2004: 209f.; Trenkwalder 2003: 123f.) bis hin zum Gott des Alten Testaments, dessen Gnade sich in der Nahrungsgabe in einer Hungersnot oder in der wunderbaren Vermehrung von Essen zeigt.

Durch die Anbindung des Naturzyklus an meteorologische Phänomene, die erfahrungsgemäß oft regelmäßig auftreten, kann die Vegetationsgottheit mit dem Wettergott zusammenfallen, der den für das Wachstum unerlässlichen Regen bringt; Beispiele sind der mesoamerikanische Regen- und Fruchtbarkeitsgott *Tlaloc* als Herr des Regens bei den Azteken mit zahlreichen Opferriten, *Cocijo* bei den Zapoteken und *Chac* bei den Maya (Willis 1998: 244), auch der hethitische oder assyrische Wettergott, sowie der schon genannte Sonnengott *Schamasch* in der sumerisch-babylonischen Kultur, der Feuer und Wasser in seiner Hand hält und für die Fruchtbarkeit von Feldern und Weiden sorgt. Der skandinavische Gott der Fruchtbarkeit *Freyr* hatte einen Bezug zur Sonne, sowohl im Kult (Ausfahrt auf dem Wagen) als auch im Mythos (Ehe mit einem Mädchen aus der Unterwelt) als Verbildlichung der Wärme der Sonne, die in die Erde eindringt und das Korn wachsen lässt (Willis 1998: 200f.). Allah hat nicht nur alle Gewächse geschaffen, sondern sendet auch den fruchtbringenden Regen (Sure 31:10-11; 16:10-11; 32:27).

Ein Zusammenhang zwischen Vegetationszyklen und Mythen ist sowohl bei Demeter für den Getreideanbau als auch beim mesoamerikanischen Maisanbau belegt: hier wird die göttliche Obsorge noch aufgefächert in die beiden Maisgötter *Chicomecoatl* für die Ernährung im allgemeinen (der weibliche Aspekt) und *Centeotl* als Herr des Maiskolbens (der männliche Aspekt³⁷) und *Xilonen*, die Göttin der jungen Maispflanze. Beim *Tlacaxipeualitzli*-Fest kann man in der vom Priester getragenen Menschenhaut die Hüllblätter um den Maiskolben sehen (Willis 1998: 245; vgl. Carrasco 2000: 140-163). Ähnlich ist der von Graulich erwähnte Ritus vom Häuten einer jungen Frau als Repräsentantin von *Tlalteotl*, der Erdgottheit, aufzufassen.³⁸

Mit Regenerationsmythen und -riten wird das Wachstum der Nutzpflanzen beeinflusst. Damit verbunden ist die Vorstellung von einem Götterpaar – die *Magna Mater*, die *Magna Dea* – und ihrem männlichen Partner, den *Paredros*, meist ein eher weibischer Jüngling (Jamme 1991: 202). Während die Göttin unsterblich ist, muss der Begleiter

37 Mais kann sich wegen der ihn umgebenden Hüllblätter nicht selbst aussäen, sondern bedarf des Eingreifens des Menschen, um sich fortzupflanzen (vgl. Schiele/Freide 1995: 482)

38 „Her ritual killing was like a wedding; the impersonator was killed and skinned, and a new, vigorous impersonator henceforth played her part, mimicking the hierogamy of heaven and earth and the delivery of maize. So here we have the themes of reenacting myth in order to reproduce and reactualize the primeval event (but in a different, actualized version) of the rejuvenation of the earth deity who is to give birth to maize once again“ (Graulich 2000: 154 FN 5).

jedes Jahr mit dem Beginn der Dürreperiode sterben und wird von der Göttin wieder ins Leben zurückgeholt, damit die Natur sich wiederbelebt. Die männlichen Auferstehungsgottheiten, wie Osiris, Dumuzi/Tammuz, Baal/Adonis, werden durch die weibliche Gottheit, mit der sie in enger Beziehung stehen, aus der Unterwelt herausgeholt. Nur für Attis gibt es (Burkert 1991: 64) keine Auferstehung.

„Tod und Leben sind komplementäre, einander bedingende Größen. Und da dieser komplementäre Zusammenhang eine göttliche Gegebenheit ist, ist es der Gott selbst, der den Tod erleidet und damit das Leben ermöglicht“ (Stolz 1982: 91).

In den weit verbreiteten Mythen von zerstückelten Gottheiten, aus der die Feldfrüchte entstanden sind, reflektieren sich die Anbau- und Erntemethoden: hierher gehört z.B. Jenses Dema-Gottheit, die er im Stadium des frühen Pflanzers (Hackbau) ansetzte – er ging davon aus, dass der Mythos vor dem Kult entstanden ist, eher ist dieser Mythos jedoch erst aus dem vorgängigen rituellen Handeln entstanden (Baudy 2008: 79). Weiters ist an das aggressive Handeln *Anats* gegenüber *Mot* im ugaritischen Mythos zu erinnern, das ganz dem Erntevorgang entspricht (Stolz 1982: 90).

Burkert (1997: 320) vergleicht die Entmannung des Uranos mit einer Sichel mit dem Schneiden des Getreides und sieht dabei eine Transposition des Jägerverhaltens in den Ackerbau, „weshalb im Erntefest das Tieropfer mit enthalten ist“ (ebd.). Dahinter liegt die Vorstellung, dass die Fruchtbarkeit der Erde durch Tötungsakte initiiert wird und die Pflanzen durch die Verwandlung von Fleisch entstehen (Baudy 1983: 147).³⁹ Die Teile der zerstückelten Vegetationsgottheit - man kann sie auch als Auferstehungsgottheiten bezeichnen - wandeln sich zu Getreide, wie aus den Gliedern der zerstückelten *Hainuwele*⁴⁰ die Kulturpflanzen entstehen. Die Verbindung zwischen Saat und Unterwelt drängt sich auf bei Pflanzen, die sich über Knollen, Stecklinge, oder Keimlinge

39 Davies (1983: 253ff.) beschreibt ein Menschenopferitual für die Erdgöttin mit Verteilen von Menschenblut und Fleischstücken auf den Felder der Drawiden in Orissa. Die Opfer, MERIAHS genannt, wurden schon in der Kindheit ausgesucht. Die Todesart war verschieden, musste aber langdauernd und qualvoll sein, und das Opfer musste Tränen vergießen (Garantie für Regen).

40 Die Erzählung über Hainuwele wird als Prototyp für die Entstehung des Landbaus dargestellt, v.a. bei Jensen als pflanzerischer Urzeitmythos einer Dema-Gottheit mit den Elementen Tötung und Bestattung auf gestampfter Erde, Ausgraben und Zerteilen, bei dem die Motive Tod, Sexualität und Fruchtbarkeit der Agrarpflanzen zentral sind (1992: 240f.). Jenses Einschätzung wird von J. Smith zurückgewiesen: Für ihn reflektiert die erst aus dem 16. Jh. stammende Hainuwele-Erzählung die Strategie der einheimischen Bevölkerung, mit den fremden „Weißen“ umzugehen - „a cargo situation without a cargo cult“ (Smith 1982: 98).

vermehrten (also durch Teilung) — es muss etwas begraben werden, damit Neues wachsen kann (Sommer 1992: 88).

Als Endpunkt der Entwicklung einschlägiger Mythen in der altmediterranen Welt sieht Baudy (2008: 65) unter Bezugnahme auf das Pessachfest Christus als den neuen Brotgott. Schon Tannahill (1973: 46) hat die Verbindung zwischen der Auferstehung Christi und dem agrarischen Denken der Ackerbauern hervorgehoben. Im 1. Hymnus zur Auferstehung von Ephräm d. Syrer (um 306 – 373) wird der wachstumsfördernde Regen und die bäuerliche Tätigkeit im Rahmen des agrarischen Jahreslaufs (Säen und Ernten) zusammengefasst:

„ER hat sich, Leben schaffender Tau und Regen,
herabgelassen auf Maria, das dürstende Land.
Weizenkorn, hineingesenkt in die Erde;
hinaufgestiegen wieder als Erntegarbe und neues Brot.“⁴¹

Mehrdeutig ist die Vorstellung vom gewaltsamen Zerstückeln des Getreidegottes. Nach Baudy (2008: 73) geht sie auf die Initiation von Hirtenknaben und deren Rückkehr zur Aufnahme der Tätigkeit als Ackerbauern zurück. Das Gemeinsame ist die kultische Verwendung von Getreide/Brot und die Vorstellung eines gewaltsamen Todes. Ähnliche Mythen aus Ost- und Südostasien überliefern z.B. die Zerstückelung der Vegetationsgöttin *Dewi Sri* durch andere Gottheiten (Heiss 2013: 147f.), aus deren Körperteilen alle wichtigen Kulturpflanzen erwachsen.

Für Campbell (2007) und Eliade (2002: I/46f.) steht das Thema des „Urmordes“ am Beginn der Entwicklung des Ackerbaus mit dem Kerngedanken der periodischen Erneuerung und Wiederholung in Natur- und Menschenwelt. Eliade (1998a: 189) sieht im Hainuwele- und dem Kore/Persephone-Mythos deutliche strukturelle Parallelen. Möglicherweise stand dahinter die Vorstellung, die Erde („Mutter Erde“) bzw. ihre „Kinder“ durch Pflügen und Ernte zu verletzen/töten und dafür rituelle Opfer zu bringen, um sich dafür zu entschuldigen, „daß das Essen der Nutzpflanzen in Wahrheit ein Essen der Gottheit ist, die sich bei deren Tötung in die Nutzpflanzen verwandelt hat“ (Jamme 1991: 164). Die Gewalt, die hinter der Zubereitung (Mahlen und Backen) zum Vorschein

41 SC 502, 279 (= Sources Chrétiennes, Éphrem de Nisibe (le Syrien), Hymnes pascales, 502 Hg. François CASSINGENA-TREVEDY (2006) zit. nach: <https://charismatisme.wordpress.com/2013/04/10/altkirchlicher-hymnus-christus-stieg-vom-himmel-auf-die-erde-und-kehrte-wieder-zum-vater-zuruck> (Datum 1.3.2014)

kommt, wird in der Gleichsetzung von Brotherstellung und Martyrium thematisiert (Berger 1993: 137).

Ein weiteres Beispiel für den Zusammenhang zwischen Nahrungsaufnahme und Schuld stammt aus dem Manichäismus (Hutter 2003a: 240): Die Auserwählten (*electi*) hatten bei der Darreichung von Brot ausdrücklich zu erklären: „Ich habe dich nicht geerntet, dich nicht gemahlen, dich nicht gequält; Ich habe dich nicht in den Ofen gesteckt. Das hat ein anderer getan, der dich zu mir brachte. Ich esse Dich ohne Schuld“ (Zitat nach Grünschloss 2008: 4).

Einen Bezug zu Vegetationsphasen stellt die kultische Darstellung des Mythos der 'Heiligen Hochzeit' in den Klimabereichen mit ausgeprägten Jahreszeiten her; sie wird zu Beginn der Anbauperiode (Neujahr) gefeiert, das „Göttliche Kind“ wächst zum jungen Gott heran, verkörpert in den Nutzpflanzen, wie das aztekische „Maismädchen“ (Widengren 1969: 309), und stirbt bei der Ernte.⁴² Auch wenn der Gott seinen Opfertod freiwillig auf sich genommen hat, muss die damit verbundene Schuld im rituellen Ernte-Opfer-Fest gesühnt werden, das im sakralen Verzehr der Erstlingsfrüchte als eucharistische Danksagung und „*unio mystica*“ zwischen Mensch-Ahne-Gott kulminierte (vgl. Müller 2003: 80-83).

Den Vorgang der Sakralisierung der Getreidenahrung sieht Baudy (2008: 80ff.) im Rahmen der neolithischen Revolution im Zusammenhang mit dem Totenkult: die verstorbenen Gruppenmitglieder wurden an den Gräbern mit aufgesammelten Getreidesamen fürsorglich mit Nahrung versorgt – d.h. schon auf der Sammlerstufe. Wenn die Samen aufgingen, hat man den Ernteerfolg auf den Segen der Ahnen zurückgeführt, was sich im Zyklus von Aussaat und Ernte zu einer Art von Gabentausch entwickelte: „Das erste Beet war ein Grab“ (ebd.: 80). Mit den Pflanzen schienen die Toten selbst zurückgekehrt zu sein, um nunmehr die Lebenden mit Nahrung zu beschenken. Einen fernen Anklang dazu bietet die Darstellung des Eucharistischen Christus im Ährenkreuz – Opfertod und Ernte (Lang 2004: 70).

Negative Aspekte des Getreideanbaus sprechen den Leidensdruck an, der mit dem Ackerbau verbunden ist (vgl. die Vertreibung aus dem Paradies): Die mesopotamischen

⁴² Auch der kultische Gottesrepräsentant, der seine 'Heilige Hochzeit' u.a. mit der Göttin des jungen Maises feiern durfte, wird beim *Toxcatl*-Fest geopfert (Widengren 1969: 309).

Götter wollten sich von den Mühen der Ernährung entlasten und schufen die Menschen als Arbeitskräfte zu ihrer Bedienung und zur Versorgung mit Nahrung (Tempelopfer). Im griechischen Mythos enthält Pandoras Büchse (*Pithos*) eigentlich das verstreute Getreidesaatgut, was im Gefäß eingesperrt bleibt, ist die Hoffnung auf eine gute Ernte (Baudy 2008: 77).

Die Brotwunder-Berichte des Neuen Testaments (in sechs Versionen von allen Evangelisten überliefert) sprechen nicht nur von den offensichtlichen Mangelzeiten der damaligen Zeit, sondern spielen auf das Alte Testament - die Ernährung der Israeliten in der Wüste (Ex 16) und den Propheten Elisa (2 Kön 4,42.44) – und auf die römisch/antike Sitte der Brot-/Getreidespende (*congiarium*) an, die dem Kaiser als Wohltäter vorbehalten war (Berger 1993: 123), womit auch der ägyptisch/synkretistischen Gott *Serapis* mit einem Getreidemessbecher als Kopfbedeckung in Zusammenhang steht, dessen Aufgabe in der Sicherung der Getreidelieferungen bestand und der besonders von Vespasian verehrt wurde; seine Attribute hat in christlicher Zeit der Hl. Joseph übernommen (Auffarth 2012: 17ff.).

Folgende Themenbereiche können somit zusammengefasst werden: Die zentrale Idee ist die der getöteten Gottheit; die diesen Inhalt vermittelnden Mythen sind mit dem Beginn von Ackerbau und Viehzucht entstanden, dahinter stehen das Empfinden von Schuld, die Erde (durch das Pflügen) zu verletzen und die damit verbundenen Versöhnungsrituale zur Regeneration der Vegetation. In diesen Regenerationsriten wurde die Entstehung von Nahrung und Fruchtbarkeit aktualisiert, z.B. im Bild eines Urelternpaares als Symbole von Himmel und Erde (Jamme 1991: 204), um den Fortbestand des Lebens zu sichern (Jensen 1992: 51ff.).

3.3.4 Ritus und Kult

Mit dem Übergang zu Ackerbau und Viehzucht wurde das – „unverzichtbare“ Opfer-Jagdritual entsprechend adaptiert, weil die einmal gefundene Verhaltensform als Hintergrundwissen offen für weitere Inhalte ist – was Gehlen (2004: 176) als „die Ablösung der benutzten Mittel von der Erfahrung“ bezeichnet. Die zwei Wendepunkte des bäuerlichen Jahres (Aussaat und Ernte) wurden als Opferfest begangen (Jamme 1991: 160f.), das Haustier wurde zum Opfertier, die landwirtschaftlichen Produkte (Korn und Wein) wurden als Symbole in die Riten integriert. In agrarischen Gesellschaften wurde die

Ernte von Pflanzen wegen des ihr immanenten Gewaltaspektes auch als Opfer angesehen: das Getreide wurde geschnitten, dann gemahlen, Öl und Weintrauben wurden zerquetscht; „die Getreidesymbolik wächst aus dem Opferritual“ (Burkert 1997: 282). Ein Beispiel ist das israelitische „Erstlingsopfer“ (Lev 23,10), das aus der Opferverpflichtung der ersten Jagdbeute in der Kulturstufe der Jäger entsprang (vgl. Lang 2004: 65). An die Stelle der Tiere traten in den Ackerbaugesellschaften die ersten Ackerfrüchte – ebenfalls mit der Konnotation eines menschlichen Opfers – und zwar im Zusammenhang mit der Initiation von Hirtenknaben als fiktive Nachkommen von Viehnomaden, die zu Ackerbauern wurden, dargestellt als „rite de passage“, und der Anbindung an Mythen von der Zerstückelung lebender Wesen oder Menschenopfern, wie im Beispiel des Pessachfestes mit der Schlachtung der Lämmer am ersten Tag und dem Verzehr des ungesäuerten Brotes aus der neuen Ernte. Diesem Ritual wurde dann die Opferung des Isaak und die Exoduserzählung als begründender Mythos unterlegt. „Weil das Fleisch und das dazugereichte Brot im Kult beide eine kannibalische Konnotation hatten, weil beide ein menschliches Opfer repräsentierten, entstanden analoge Substitutionsmythen [...]“ (Baudy 2008: 71). Diese Menschenopferfiktion setzt sich im Bild von Christus als Opferlamm fort, worauf der Begriff „Hostie“ - eigentlich das Opfertier (Baudy 2008 : 69) hinweist.

Nicht nur bei den Israeliten bildete das Erntefest mit seinem Wendecharakter und einem sakralen Versöhnungsmahl den Höhepunkt des Agrarjahres, auch anderswo ist in das Neujahrsfest die Darstellung der „kulturschöpferische[n] 'Urszene' [...] integriert, um sich ihrer Konsequenzen rituell immer wieder erneut zu versichern“ (Müller 2003: 82); dabei wurde das „Göttliche Kind“ getötet und „bestattet“ und die Asche über die Felder verstreut (ebd.) - ähnlich wie die seit dem Neolithikum eingesetzten Verfahren zur Verbesserung der Bodenfruchtbarkeit (*Anthrosole*) mittels Asche oder Holzkohle beim Getreide-, Reis- und Weinbau.

Getreide oder Brot als religionsgeschichtlich junge Opfermaterie wurde meist in Form der Rückgabe eines Geschenks behandelt (in Erwartung auf weitere gute Ernten), die nicht zusätzlich vernichtet wird (Lang 2004: 54). Oft ist sie Beigabe zum hauptsächlichen Tieropfer, wie z.B. die auf den Altar und das Haupt des Opfertieres gestreuten Gerstenkörner beim griechischen Opfer. Das Getreide wird dreifach gekocht: durch eigenes inneres von der Feldarbeit gefördertes Feuer, durch die Einwirkung der Sonne

und durch die Hand des Menschen. Dadurch ist es den Opfertieren ähnlich, deren Fleisch vor dem Verzehr rituell gebraten oder gekocht werden muss (vgl. Detienne 1979: 20).

Brotgötter und ihnen dargebrachte Brotopfer werden im Alten Testament mehrfach thematisiert – wenn auch teilweise polemisch⁴³, aber auch die positive Gestalt des Brot und Wein opfernden Priesterkönig Melchisedek (Gen 14, 18-20) findet sich, bei dem Brot für heilige Gastfreundschaft und als Bundeszeichen steht. Das im Opferkult der Israeliten das Tieropfer (*sebach*) begleitende Mehlopfer (*minchah*) wurde ins Feuer geworfen. Es konnte auch ein „Kuchen“ (*challa* = Ringbrot) aus ungesäuertem Feinmehl mit Öl geopfert werden (Lev 2,1-16), wie die auf dem Altar zusammen mit Weihrauch aufgeschichteten 12 ungesäuerten „Schaubrote“ aus Weizenmehl, die einmal wöchentlich gebacken wurden und nur von den Priestern gegessen werden durften (Lev 24,5-9) (vgl. Lang 2004: 65).

Die Integration von Brot und Wein in das Opfer, die schon in der Antike zu beobachten ist (vgl. Kerényi 1995a: 168f.), setzte sich im Christentum fort, wo Brot zum Sinnbild des göttlichen Leibes wird und dessen Ritus der 'Gabenbereitung' „sich des alten Brotopfers bedient“ (Lang 2004: 57). An die Seite des Korn- oder Brotopfers für die Gottheiten kann auch das Brotopfer für die Seelen der Verstorbenen treten – so in der ägyptischen und griechischen Antike (Lang 2004: 60) mit dem Sinn, Leben ins Jenseits zu transferieren.

Das Opferbrot hatte oft Gebildeform – als Figur einer Göttin (z.B. die „Himmelskönigin“), als Tier, oder etwa als „panis lunatus“ in Halbmondform (vgl. die Darstellung des Letzten Abendmahles im Codex Purpureus Rossanensis fol. 3r aus dem 6. Jh.). Eine interessante Parallele zum kultischen Mahl ergibt sich beim manichäischen *Bemafest*, bei dem neben Obst Brot in Mond- oder Sonnenform gereicht wurde (Hutter 2003a: 249).

Auch im Alltag spielten rituelle Handlungen rund ums Brot oder dessen Äquivalent eine Rolle. Dies begann schon bei der Ernte des Grundnahrungsmittels: Oft durften nach der Ernte keine Körner auf dem Feld verbleiben, das galt auch z.B. beim Entkörnen der

43 Z.B. die „Himmelskönigin“ genannte weiblichen Gottheit, der man Opferkuchen (*kawwānīm*) darbrachte (Jer 7,18; Jer 44,17-19.25) (Maier 2010).

Maiskolben bei Indianerstämmen im Osten Nordamerikas, um die nächstjährige Ernte durch eine beleidigte Maisgottheit nicht zu gefährden. Behutsamkeit und Vorsicht war universales Brauchtum (Müller 2003: 141f.), das sich bei der Bevorratung in den Kornspeichern fortsetzte - gleichsam die „Grabkammern“ der Kulturpflanzengottheit (Müller 2003: 84). Die schon erwähnten balinesischen „Reismütter“ werden nach der Ernte im Speicher aufgestellt, ihre mit magischen Kräften versehenen Reiskörner sind tabu (Willis 1998: 307).

Den Zusammenhang zwischen Opfer und häusliches Brotbacken unterstreichen die jüdische Vorschriften, beim Zubereiten des Sabbatbrotes einen Teil des Brotteiges zu verbrennen (*Mizwot Challa*) (vgl. De Vries 1988: 57f.).

Brot wurde vor dem Anschneiden bekreuzigt oder geküsst. Für Schirrmeister (2010: 82) soll die Kreuzkerbung in den Brotteig die symbiotisch-symbolische Verbindung zwischen Leben in Gestalt des Leibes Christi und dem Gegenstand, der auf ihn verweist - die Materie „Brot“ - zeigen.⁴⁴ Besonders sorgfältig muss natürlich mit dem konsekrierten Brot beim christlichen Abendmahl umgegangen werden: es wurde auf einem Teller, der *Patene*, dargereicht, damit kein Stück versehentlich zu Boden fallen konnte. Ähnlichen Respekt erwies man anderswo den „geheiligten Speisen“ wie Yams- und Maisbrei, Maniokfladen - in ihnen lebte die Gottheit fort (Müller 2003: 84).

Die Vorschrift, Brot zu brechen statt zu schneiden (gr. κλάειν τὸν ἄρτον) und das „Brotbrechen“ als Synonym für die Eucharistiefeier des Urchristentums entspricht dem Eröffnungsritus des jüdischen Mahles. Vom Brotbrechen ist auch im neuen Testament die Rede: bei den Speisewundern (Mk 6,41; 8,6), beim Abendmahl (Mk 14,22) und den Emmausjüngern (Lk 24,30).

Ein magisch-kultischer Kontext der Volksfrömmigkeit liegt dem seit dem 4. Jh. belegten Eulogien-Brot zugrunde, das als gesegnetes - nicht eucharistisches - Brot als ‚frommes Geschenk‘ an Bedürftige und Kranke verteilt wurde und neben den geweihten Speisebroten als „Wunderbrot“ galt (Teuteberg 1988: 366).

Nach der detaillierteren Beschreibung der symbolischen, mythischen, kultischen und religiösen Dimensionen der paradigmatischen Grundnahrungsmittel Fleisch und Brot

⁴⁴ Allerdings fand man schon im Alten Ägypten um 2500 v.Ch. Brot mit einem Kreuzsymbol (Nießen 1983: 74).

werden im folgenden Abschnitt grundsätzliche Überlegungen zum Zeichen- und Symbolcharakter der menschlichen Ernährung in ihren verschiedenen Aspekten zusammengefasst.

TEIL IV: ESSEN ALS SYMBOL

4.1 Vorbemerkung

Ausgangspunkt sind die Fragen: „Warum essen wir so, wie wir essen?“, „Warum essen wir das, was wir essen?“ und „Was bedeutet es uns?“

Nahrungsmittel werden ebenso wie Zubereitungsarten und Verzehrsituationen durch kulturelle Bedeutungszuschreibungen und Konventionen zu Bedeutungsträgern und Zeichen, die ganze Symbolsysteme bilden (vgl. Schmoll 1999: 301). Ernährung insgesamt ist eine Sprache mit teils widersprüchlichen Codes (vgl. Portmann 2003: 96).

Alimentäre Codes werden in der modernen kulturwissenschaftlichen Nahrungsforschung von verschiedenen Perspektiven aus ausführlich untersucht:⁴⁵ in der Semiotik, Ritualforschung, Psychologie, Kommunikationswissenschaft, Soziologie.⁴⁶ Wegbereiter sind Lévi-Strauss und Roland Barthes.

Enninger (1982: 327) weist dabei auf die Schwierigkeiten hin, dass auf der einen Seite die kulturelle Orientierung das alimentäre Verhalten bestimmt und auf der anderen Seite diese die materiellen Repräsentationen (Designate), was zur Folge hat, „dass sie als abstrakte Konstrukte nur über eine Interpretation faktischen kulinarischen Handelns erschlossen werden können.“

4.2 Begriffsbestimmungen Zeichen / Code / Symbol

Ein Code ist im weitesten Sinn eine kommunikative Organisationsform zum Austausch von Informationen (Sprache) auf der Basis von Vereinbarungen zwischen Sender und Empfänger. Wenn das Codesystem ident ist, kann der Empfänger die Nachricht verstehen. Der Code muss sich also an den Verständnismöglichkeiten der Kommunikationspartner und der konkreten Situation orientieren. Codes - nicht nur im alimentären

45 „Among scholars, food is studied chiefly by anthropologists, and for its non-food uses and symbolic significance. Only in the contemporary developing world does food stand centre-stage as indisputably a bio-cultural phenomenon, a subject fit for biological scientists and social scientists alike“ (Garnsey 1999: 4)

46 Vgl. Wierlachers Beitrag zur Forschungsgeschichte in seiner Einleitung zum Sammelband „Kulturthema Essen“ 1993.

Verhalten – sind entweder restringiert oder elaboriert. Ein restringierter Code ist stark ritualisiert und funktioniert in einem durch das soziale Verhalten, Herkunft oder eine Situation bestimmten eher geschlossenen Feld mit einem beschränkten Index von Worten und Gesten, ein elaborierter Code in größerem Rahmen mit einem eher offenen Verhalten (Jetter 1986: 181). Jetter (185) bringt als Beispiele die Stellung Jesu zum Sabbat oder zu den nicht als kultfähig geltenden Personengruppen in Israel (seine Tisch- und Mahlgemeinschaft mit „Zöllnern und Sündern“).

Symbole sind vielschichtig: Das Symbol als Gegenstands- oder Handlungssymbol stellt zwei Vergleichsgrößen einander gegenüber und hebt auf analogem Weg das Gemeinsame heraus, im wörtlichen Sinn das Zusammenfügen zweier getrennter Hälften. Alle Symbole - auch die des Ernährungssektors - sind nicht beliebige menschliche Schöpfungen. Sie können religionsphänomenologisch, psychologisch oder soziologisch betrachtet werden.

Symbole führen Objekte aus verschiedenen Wirklichkeitsbereichen, von denen der eine mit Sinnesorganen nicht voll erfassbar ist, zusammen. Die Verbindung zwischen dem subjektiven Bereich und den objektiven Außeneinflüssen ist eine anthropologische Konstante (Ries 1993: 119f.). „Menschen geben wieder, was sie erlebt und erfahren haben; mit Ausdrucksmitteln, die dem Erfahrenen und ihrer Erlebnisweise entsprechen, sodaß sie etwas vom erlebten Sinn wiedererlebbar machen“ (Jetter 1986: 180).

Symbole haben Hinweis- und Repräsentationsfunktion - im Sinne einer stellvertretenden Gegenwart (vgl. Baader 2010: 15ff.). Das Zeichen, das innerhalb eines bestimmten Zeichensystems eine Ausdrucks- und Inhaltsseite besitzt, wird im Symbol insofern modifiziert, als es auf etwas außerhalb stehendes Transzendentes hinweist.⁴⁷ Insofern funktioniert es, indem es versucht, das Unbegreifliche begreifbar zu machen, als „Weltklärungsmodell“ (ebd. 15). Sowohl bei Gegenstands- als auch Handlungssymbolen gibt es zwei Formen – Einheitssymbol und Allegoriesymbol. Das erste intendiert eine ganzheitliche Erfassung und das zweite geht vom realen metaphorischen Sinnbild aus. Das Einheitssymbol richtet sich „auf die Erklärung dynamisch-unendlicher Naturabläufe“ (ebd. 18) und ist im weiten Sinn ein religiöses Symbol (ebd. 19), das allego-

47 Allerdings besteht – ebenso wie bei der Terminologie überhaupt – kein Einverständnis darüber, ob ein Symbol ein Zeichen ist (Ries 1993: 119) oder im Verweis auf eine andere Wirklichkeit über es hinausgeht (Baader 2010: 17).

rische Symbol hat „mit menschlichen Eigenschaften und sozialen Verhältnissen zu tun“ (ebd. 18). Biehl (1993: 56) spricht von ‚vergewissernden Zeichen‘, weil in der symbolischen Repräsentation das Repräsentierte zugleich verkörpert ist.

Über einen Darstellungsgegenstand wird, indem das Gemeinsame als Idee erfasst wird, eine Beziehung hergestellt. Wenn das Symbol an dem partizipiert, was symbolisiert werden soll, wird es als Teil des Transzendenten zur Epiphanie (vgl. Holm 1968: 565f.) - im weitesten Sinn zur religiösen Symbolisierung in der Innenperspektive, was sich natürlich auf die wissenschaftliche Erfassung des Phänomens und dessen Einordnung in den sozialen, kulturellen Funktionsbereich auswirkt (vgl. Gruber 2007: 220). Diese Differenz der Perspektiven hat Geertz prägnant beschrieben: Die religiöse Perspektive erfordert „Hingabe, nicht Distanz; Begegnung, nicht Analyse“ (1987: 77), während der wissenschaftliche Blick auf die religiöse Symbolisierung keine Kommunikation der Transzendenz erkennen kann, sondern nur eine menschliche, die sich an eine Transzendenz richtet oder sich auf sie bezieht. Symbole sind jedenfalls in beiden Bereichen Mittel für Kommunikation, religiöse und soziale Kategorien werden darin ausgedrückt.

Davon unterscheidet sich die Terminologie von Charles S. Peirce, der das Symbol als rein konventionelles willkürliches und unmotiviertes Zeichen definiert und es von Index und Ikon abgrenzt, das eher dem „Symbol“ entspricht. Ein (zweiseitiges) Zeichen (nach Peirce Repräsentamen) steht einfach für etwas anderes und ruft entweder durch Konvention oder durch eine natürliche Beziehung eine Assoziation zu einer anderen Realität hervor. Aber auch bei ihm ist der Zweck klar: Alle Zeichen sind Mittel zur Kommunikation zwischen Menschen.

Zur Betrachtung alimentärer Symbole ist die folgende Definition für die Vorstellung von Gegenständen und Handlungen hilfreich:

„Symbole sind nicht Stellvertretung ihrer Gegenstände, sondern Vehikel für die Vorstellung von Gegenständen. Ein Ding oder eine Situation sich vorstellen ist nicht das gleiche wie sichtbar ‚darauf reagieren‘ oder ihrer Gegenwart gewahr sein. Wenn wir über die Dinge sprechen, so besitzen wir Vorstellungen von ihnen, nicht aber die Dinge selber, und die Vorstellungen, nicht die Dinge, sind das, was Symbole direkt ‚meinen‘“ (Langer 1979: 69).

Die Vorstellung eines einzelnen Menschen wird mit dem Sachbegriff verbunden – beide zusammen können sich in der Gruppe verfestigen und intergenerationell weitergegeben werden. Die hier betrachteten alimentären Symbole - beispielsweise Brot, Fleisch – besitzen je einen vielschichtigen Bedeutungskomplex und sind - nach der Unterscheidung

von Langer - im präsentativen Modus, weil sie in Religion, Mythos, Ritual eingesetzt werden; somit werden Nahrungsmittel des alltäglichen Gebrauchs zu kulturellen Symbolen und der Genuss von Speisen ist als Form der Interaktion mit einer überschießenden Bedeutung verbunden, die über den normalen Sättigungsvorgang hinausgeht.

Nach Geertz (1987: 49f.) haben - auch – Nahrungsmittel und ihr Umgang mit ihnen im semantischen Gebrauchskontext der ‚Einheimischenperspektive‘ als kulturelle Objekte Symbolcharakter mit sowohl denotativer als auch konnotativer Funktion, sie sollen Erlebnissen und Handlungen Bedeutung verschaffen, um individueller Lebenserfahrungen Sinn zu verleihen. Dabei stehen sie als Modell von etwas als auch für etwas, es wird Information übermittelt und Wirklichkeit konstituiert, bis hin zum intergenerationellen Lernen, wobei zu beachten ist, dass das gleiche Symbol von den Gruppenangehörigen unterschiedlich konnotiert werden kann. Das gilt auch für symbolische Handlungen (Rituale), die aus dem Alltagsbereich stammen (wie Mahlzeiten) und, im religiösen Kontext mit der „Aura der Faktizität“ aufgeladen, die jeweilige Wirklichkeit der Glaubensangehörigen begründen.

4.3 Ernährung und Symbol - der kulinarische Code

Die Funktionen des Symbols, basierend auf der Vorstellungskraft des Menschen und realisiert in allen möglichen Gesten und Handlungen, berufen nach Ries (1993: 120f.) auf dem kreativen Potential aller Kulturen sowie auf individueller Ebene im Zugang zum Unbewussten (Wurzeln der Archetypen als universal gültige Bilder) und in der Erfahrung des Heiligen; genau diese drei Sektoren sind für den alimentären Bereich (Mythen, Nahrungsmittel, Handlungen) relevant.

Belliger/Krieger vergleichen die orale Nahrungsaufnahme mit der durch Repräsentationen vermittelten Kommunikation:

„Die Nahrungsaufnahme bei biologischen Systemen erfolgt über das Einverleiben der für den Organismus brauchbaren Materie. Diese Materie wird in das System 'integriert'. Es mag zunächst so aussehen, als ob wir Menschen das Gleiche tun. Bei Sinnsystemen ist das Essen aber etwas anderes. Zwar essen Menschen, aber nicht als Elemente des Sinnsystems, sondern als biologische Systeme, die in das Sinnsystem integriert sind. Die Elemente des Sinnsystems — wie gesagt - sind nicht Menschen, sondern Kommunikationen“ (Belliger/Krieger 2002: 76).

Alimentäre Handlungen als Kultur schaffende Akte beziehen sich auf die natürlichen Ressourcen, deren Bedeutung qua Symbolisierung und der Reflexion darüber innerhalb der Gesellschaft (die bestimmenden Elemente einer Kultur). Die Lebenswelt des Menschen ist stets in Symbolen aufgebaut, welche die Natur ordnen, d.h. der Umgang mit ihr wird (symbolisch) vermittelt. Essen und Kochen können geradezu als kulturschöpferische Akte aufgefasst werden, denn die Art und Weise des Essens und der damit verknüpften Regelungen gestaltet das Leben des Einzelnen sowie damit auch der Gesellschaft maßgeblich. Auf der anderen Seite stellt das menschliche Nahrungsverhalten ein „kulturgebundenes Wahrnehmungs- und Klassifikationssystem“ dar (Jamme 1991: 168), das durch eine Analyse der in den Essgewohnheiten enthaltenen Symbolvorstellungen verständlich wird. Alle Nahrungsvorgänge in den verschiedenen Kulturen haben immer auch Symbolcharakter, auch wenn der ursprünglich gegebene materielle Hintergrund weggefallen ist und damit die rationale Basis. Ein Beispiel ist die Bedeutung von und der Umgang mit Fleisch (vgl. Mellinger 2000: 83).

Alle alimentären Segmente haben einen symbolischen Charakter, der etwas zum Ausdruck bringen soll, das über das biologische Programm hinausgeht und mit Bildern und Mythen verbunden wird, das gilt für die Auswahl der Nahrungsmittel, die Zubereitung der Speisen und den Verzehrakt. Essen erfüllt „nicht nur als Nahrungsaufnahme eine biologische Primärfunktion, sondern als kulturelle Praxis und aufgrund von unterschiedlichen Konnotationen ebenso eine ganze Reihe weiterer Funktionen“ (Portmann 2003: 96). Als Denotat fungiert das biologische Erfordernis, weitere Bedeutungen und Funktionen kommen konnotierend dazu (vgl. Portmann 2003: 96), wie z.B. die soziale Bedeutung.

„[...] Food is treated as a code, the message it encodes will be found in the pattern of social relations being expressed. The message is about different degrees of hierarchies, inclusion and exclusion, boundaries and transactions across the boundaries. Like sex, the taking of food has a social component as well as a biological one. Food categories therefore encode social events“ (Douglas 1972: 61).

Der kulinarische Code insgesamt als Markierung aus dem gesamten Zeichensystem (vgl. Zingerle 1997: 78f.) – eigentlich handelt es sich um mehrere Codesysteme - bezieht sich zusammenfassend (1) auf Speisen, ihre Auswahl und Zubereitungsart, ihren Stellenwert im Feld aller anderer Speisen, vgl. hiezu Ecos „Code des Geschmacks“

(1972: 288f.), und (2) ihre Verwendung im Kontext von Essritualen. Die Semiotisierung von alimentären Handlungen und Nahrungsmitteln als Teilbereich von Kultur prägt die Identität des Einzelmenschen und wirkt somit in das soziale und individuelle Selbstverständnis hinein. Im eigentlichen Sinn gibt es z.B. keine nur funktionellen symbolneutralen Produkte ohne soziokulturellen Sinngehalt, wie dies Teuteberg (1995: 323) postuliert.

Die Bedeutung einer Speise oder einer alimentären Handlung wird oft durch Mythen gestützt, die als kulturelle Archetypen angesehen werden können und sich nur sehr langfristig wandeln (Rector 1982: 382). So hat der von Eliade konzipierte *homo religiosus* seine Symbolsprache für die Erfahrung des Heiligen entwickelt, in der drei Elemente verbunden sind: das Unsichtbare, das vermittelnde Medium und die sakrale Dimension, die in der Erscheinung des Heiligen in der Natur – und damit in der Welt der Nahrung, in der Symbole der Fruchtbarkeit oder Erneuerung der Vegetation ihren Platz haben (Ries 1993: 120).

Auf sozialer Ebene bestimmen Verhaltensnormen Nahrungsaufnahme und Nahrungswahl (siehe Teil VI). Diese sind gleichfalls mythisch und/oder symbolisch geformt, dabei kann der Gesichtspunkt der biologischen Nährstoffversorgung zurücktreten (Glatzel 1973:261). Die semiotische Anreicherung von Kochvorgängen, Speisen und Mahlverhalten legt die Rolle des Einzelnen in seiner Gesellschaft fest und dient seiner sozialen und personalen Identitätsbildung, welche nach vorgegebenen Mustern abläuft. Diese resultieren aus den äußeren Lebensbedingungen und aus der kollektiven Erinnerung. Für Geertz (1987: 50) ist die Bildung und Verwendung symbolischer Formen ein soziales Ereignis, das in der Übereinstimmung mit tradierter Haltung wirklichkeitskonstitutive Funktion hat (52f.).

Essen ist ein wesentliches Element der menschlichen Identität, vertrautes Essen hat einen anderen Stellenwert; das gewohnte Essen vermittelt ein Gefühl von Sicherheit. Durch die heutigen Möglichkeiten der Globalisierung trägt der kulinarische Austausch zum Wandel bei, der seinerseits entsprechend codiert wird. Neben geographisch zugeordneten Küchen gibt es auch geschlechts-, schicht- oder berufsspezifische Unterschiede. Integration durch kulinarischen Austausch ist heute zwar möglich, andererseits werden religiös bestimmte Einstellungen in einer neuen Umwelt besonders betont.

Zusammenfassend haben nicht nur Nahrungsmittel selbst, sondern auch Speisen, Mahlzeiten, Auswahl, Zubereitung und Servieren bestimmte Konnotationen: Identifikation, Status, Gruppenverhalten, magisch-religiöser Charakter (Teuteberg 1996: 67ff.), hinter dem Essverhalten (WAS WANN, WIE und WARUM) stecken verschiedene Aspekte in einem komplexen Zusammenhang von materiellen, emotionalen, sozialen und auch transzendenten Gegebenheiten. Essen/Speisen ist oft ein Vorgang, der nach dem vollzogenen Akt weiter lebt. Mahlzeiten signalisieren und ersetzen menschliche Verhaltensweisen, die sich auf ganz anderen Lebensgebieten abspielen. „Die Nahrung summiert und transmittiert, was mit ihrem originären (natürlichen) Zweck nichts mehr zu tun hat, bestimmte Lebenssituationen“ (Teuteberg 1995: 323; ders. 1996: 67). Die Anreicherung des (biologischen) Essens mit zusätzlichem Sinn ist eine anthropologische Konstante (Baudy (2008: 61).

4.3.1 Der Symbolwert von Nahrungsmitteln und Speisen

'Heilige Speisen' geben Lebenskraft, neben dem physischen Nährwert ein spiritueller Wert im weitesten Sinne. Nahrung ist heilig, weil das Leben heilig ist. Im Judentum ist jede Speise – sofern sie den koscher-Grundsätzen entspricht, geheiligt und die daraus vorschriftsgemäß zubereitete Mahlzeit ein spirituelles Erlebnis (Fleischmann 2009: 9). In vielen Religionen und Kulturen sind es vor allem energiereiche, gewissermaßen kompakte Lebenskraft vermittelnde Speisen, die als heilig gelten, wie im Hinduismus *Prasāda/Prasad* eine Breimischung aus Weizengrieß und Butter, weiters Kakao bei vielen südamerikanischen Völkern, Milch und Honig nicht nur in der Bibel, sondern auch in der griechischen Mythologie, eine Mischung davon wurde den Täuflingen gereicht (Fuchs 2010: 97f.).

Unter Nahrungsmitteln mit Symbolwert ragen Fleisch und Brot als Grundnahrungsmittel heraus, die deshalb bereits ausführlicher betrachtet worden sind. Hierzu gibt es auch verschiedene Erklärungsansätze, wie der emotionale Wert, bei Fleisch aufgrund der Vorstellung von Vitalität (Lebenskraft), die jedem lebenden Organismus zukommt und damit eine Verwandtschaft zwischen Mensch und Tier repräsentiert (entsprechend einer schon vorgegebenen bestimmten Konstruktion von Umwelt). Andere Ansätze gehen vom (rein biologischen) Nähr- und Mehrwert fleischlicher Nahrung aus, der seit jeher implizit erkannt wurde. Zusätzlich können Prestigewerte mit beiden Ausgangs-

punkten verbunden werden. Die betreffenden Mythen und Rituale sind teils schon in Jäger- und Sammlergesellschaften entstanden und können nicht rekonstruiert werden, aber Ansatzpunkte bieten (mit gebotenen Einschränkungen) bildliche Darstellungen des Paläolithikums, moderne Jäger- und Sammlerkulturen sowie antike Rituale. Brot und in anderen Kulturen als Grundnahrungsmittel verwendete Agrar-Pflanzen sind natürlich schon wegen der Ernährungsbasis bedeutend; damit verbundene Mythen drücken die Sorge um ihre stete Verfügbarkeit aus und thematisierten die Anbauaktivitäten des Säens, Pflanzens und Erntens und ihre weitere Verarbeitung – Tätigkeiten, denen ein Moment der Gewalt inhärent ist. Ein weiteres Analogon ist beim Pflanzen/Säen das Faktum des Versenkens des Samens in die Erde, was Assoziationen zu Bestattung und Auferstehung evoziert.

Ebenfalls eine Rolle spielt die in vielen Vegetationsmythen ausgedrückte Überzeugung, Nahrungsmittel seien als „Lebensmittel“ Teile der Gottheit selbst, die Nahrung stamme vom Leib der (getöteten) Gottheit; es werden Körperteilen von Vegetationsgottheiten mit Nahrungsmitteln gleichgesetzt, wie z.B. die Augen oder der Nabel der in Bali und Java verehrten *Devi Sri* mit der Reispflanze (Heiss 2013: 147). Demnach beruht Nahrung auf einem göttlichen Selbstopfer und wird ihrerseits als mit der Gottheit ident vergöttlicht. Inkorporiert hat sich dieser Gedankengang vorzugsweise im Opfertier, und zwar in folgenden Entwicklungsschritten: (a) die Überzeugung, dass das Opfertier mit der Gottheit verwandt sei, (b) der Wunsch, durch den Genuss der gleichen (blutigen) Opferspeise mit ihr in enge Beziehung zu treten und (c) „wurde das blutige Opfer durch eine unblutige gemeinsame Mahlzeit ersetzt“ (Heitmüller zitiert nach Josuttis 1980, 21). Die Auffassung eines Tieres oder einer Pflanze als Repräsentanten der Gottheit, mit der man sich durch den Verzehr identifizieren kann, steht der totemistischen Auffassung nahe. Auch das Essen von Pflanzen kann Gott-Essen bedeuten, in diesem Fall habe sich die Gottheit bei ihrer Tötung in die Nahrungspflanzen verwandelt (Jensen 1992: 191f.)⁴⁸.

48 Jensen (1992: 173) nennt durch Maskentänzer repräsentierte verschiedene Dema-Gottheiten wie Kokos-Dema oder Bananen-Dema).

4.3.2 Kochen und Essen als 'Religion'

Religiöse Kollektivsymbole stehen schon am Anfang der kulturellen Evolution vom Übergang bereits in einfachen Gesellschaften. Als performative Form der symbolischen Repräsentation ist der alimentäre Bereich an der Schnittstelle zwischen Natur und Kultur schon wegen seiner im wahrsten Sinne des Wortes lebenswichtigen Funktion für eine religiöse Kommunikation geeignet, weil diese grundsätzlich eine Verbindung zum Abwesenden und Unbestimmbaren darstellt und somit das Unvertraute als vertraut zugänglich macht (Gruber 2007: 224); ein wichtiger Bereich ist der Umgang mit der Natur als Nahrungsquelle, die nur in geringem Ausmaß beherrschbar war (z.B. Jagdglück, Wetter). „Die Unheimlichkeit der Welt und des Lebens konnte im Medium [...] ritueller Kommunikation gezähmt werden“ (Gruber 2007: 224).

Auch Eder (1988: 72f.) sieht religiöse Symbolisierung als Repräsentation der natürlichen Welt in der Differenz zwischen Natur und Kultur – und damit auch die Ernährung. Dazu kommt die Unterscheidung von gut und böse, wobei sich auch in den heutigen Religionen – trotz zunehmender Individualisierung – nach wie vor alle Formen religiöser Symbolisierungsleistungen finden, auch wenn sie zum Teil unverständlich geworden sind.

Als Wurzel von Ernährungsbräuchen ortet Glatzel (1973: 273ff.) Symbolik und Magie, und Fuchs (2010: 97) Glauben. In allen Kulturen hat der alimentäre Bereich eine religiöse Komponente, die bis heute prägend ist. Der Einsatz einzelner prägnant typisierter Speisen innerhalb von religiösen Riten als Symbol für Zugehörigkeit (oder Nichtzugehörigkeit) deutet auf einen Zusammenhang mit praktizierter Religiosität hin, sollte dies nicht gegeben sein, wird sie zu einem „Versatzstück freischwebender (Auto-)Stereotypen“ (Zingerle 1997: 83).

Dabei reicht das Spektrum von äußerlichen Normen und Ritualen über die Vorstellung, in der Gegenwart Gottes oder mit ihm zu speisen bis zu einer möglichen Einverleibung des Göttlichen. Auch wenn für Fuchs (2010: 6) „Gott und Gaumen“ Gegensätze zu signalisieren scheinen („Gaumen“ - so meint er - stehe für hedonistischen Genuss und Lebensfreude, „Gott“ für Leibfeindlichkeit und Entsagung) kann „Essen und Trinken [...] zu einem geradezu religiösen Tun werden oder zumindest eine spirituelle Be-

deutung haben“ (Fuchs 2010: 9). In der jüdischen Tradition werden vor dem Genuss von Speisen und Getränken (Brot, sonstige Nahrungsmittel aus Getreide, Wein, Früchte des Baumes und der Erde, sonstige Lebensmittel) unterschiedliche Segen gesprochen (Fleischmann 2009: 161f.). Auch im Neuen Testament finden sich vielfach Bilder aus dem alimentären Bereich - Gastmahl, Händereinigung vor dem Essen, Brotbrechen, Salz, Korn, Sauerteig, um die Verkündigung im Lebensbereich der Menschen zu verankern.

4.3.3 Symbolik und Magie von Nahrung und Essen

Das Ziel magischer Handlungen ist die Zuführung fremder - natürlicher, übermenschlicher, übernatürlicher - Kräfte. Bestimmend ist ein instrumentaler Charakter zur praktischen Betätigung innerhalb eines kollektiven Glaubenssystems (Petzoldt 1978: VIII) oder kurz gefasst: Magie ist „der Glaube, mit Zauberformeln und Riten Erfolge erreichen zu können“ (Stolz 1988: 27). Im magischen Analogie-Denken als Erkenntnisform werden aufgrund von Beobachtungen natürlicher Phänomene und deren gemeinsamen Auftreten Einzelphänomene zu einem Beziehungsnetz zusammengefügt und zu einem geschlossenen Weltbild vereinigt. Das magische Denken verfügt somit über ein besonderes Bezugssystem (vgl. Lévi-Strauss 1978: 277). „Weiße“ Magie dient dem Gruppenwohl (z.B. Jagdrituale), „schwarze“ Magie Einzelinteressen. Wegen des Bezuges zwischen Mensch und übergeordneter Instanz könnte Magie, die sich auch Gebeten und Opfern bedient, ohne weiteres im religiösen Bereich angesiedelt werden (vgl. Kollmann 1996: 56), allerdings wird oft ein Unterschied in den Verhaltensweisen herausgestellt: die Magie versucht mittels direkter Einwirkung den Erfolg manipulativ herbeizuführen, in Religionen wendet man sich bittend an die Gottheit.

Nahrung ist auch eine Form von Besitz, mit dem ebenfalls magische Vorstellungen verbunden sein kann – z.B. mit den Regeln der Verteilung. Die Vorstellung ist weit verbreitet, dass Verwandtschaft durch das Teilen von Nahrung hergestellt und aufrecht erhalten wird. Das gilt vor allem bei Speisen, die auf dem gleichen Herd zubereitet worden sind, d.h. Nahrung vom selben Herd vermittelt Verwandtschaft. Ebenso kann aber auch durch nicht gekochte Nahrung, wie Muttermilch, Verwandtschaft hergestellt werden („Milchgeschwister“), also Milch statt Blut (Hauser-Schäublin 2007: 180f.).

Dass Essen selbst eine magische Handlung sein kann, vermutet Glatzel (1973: 277) wegen der mit der physiologischen Aufnahme verbundenen starken Affekte, wobei das biologische System von Appetit zur Sättigung hormonell gesteuert ist. Essen ist ohne Frage eine Handlung, die den Zustand des Essers verändert und in ihm das Gefühl erwecken kann, als wäre er von neuen Kräften erfüllt.⁴⁹ Essen macht glücklich und wird durch die mit Nahrung vermittelte emotionale Sicherheit selbst zum Fetisch mit magischen Kräften. In Stress-Situationen werden bestimmte Nahrungsmittel (z.B. Schokolade) bevorzugt – auch sie haben manchmal magischen Charakter.

„Essen und Trinken wirken [...] wie Brücken zum Übernatürlichen: Sie vermitteln Erlösung von irdischem Drangsal, Heilsgewißheit oder doch zumindest einen Ausweg aus Gewissenskonflikten“ (Teuteberg 1988 : 352).

Magische Vorstellungen bei Nahrungsmitteln und Speisen sind häufig anzutreffen – bis heute wirkt z.B. die Signaturenlehre, wonach alle vielfältigen Erscheinungen in der Welt miteinander verbunden sind, in unser Ernährungserhalten ein. Mit Nahrungsmitteln können auf magische Weise besondere geistige und körperliche Kräfte aufgenommen werden (Glatzel 1973: 273). Nicht nur Tiere und deren vermutete Eigenschaften, die auf den Esser übergehen, spielen eine Rolle, auch die Form und Farbe von Pflanzen. Magische Übertragung von Fruchtbarkeit und damit Wohlergehen stehen z.B. hinter Hochzeitsbräuchen – es werden Getreidekörner oder Reis auf das Brautpaar gestreut (Sommer 1992: 274), oder hinter Speisen zu besonderen Anlässen (Silvester – Schweinsköpfe oder Fische). Brautpaaren wurden Hoden serviert (Glatzel 1973: 274)

In den Bereich der Magie gehören die Praktiken der Reliquienverehrung, bei denen das In-den-Mund-Nehmen von geheiligten Körperfragmenten Heilung oder Segen brachte (Böhme 2002: 14), was als Kontaktmagie eine manipulatorische Intensivierung des Glaubens an die Übertragung übernatürlicher Kräfte durch Berührung darstellt.

49 Auch beim historischen Jesus wurde eine Vorgehensweise, die durch „magic and meal“ bestimmt ist, festgestellt, um Menschen mittels dieses sozialen Programms in spirituellen Kontakt mit Gott zu bringen (Kollmann 1996: 38)

4.3.4 Der symbolische Charakter alimentärer Handlungen

Auch Handlungen transportieren bedeutungstragende und damit religiöse Botschaften⁵⁰; Essakte werden in der Fachliteratur sogar vorzugsweise behandelt, weil man dabei besonders augenfällig den symbolischen Charakter darstellen kann. Die unmittelbare Verweisfunktion bezieht sich auf den Primäreffekt (z.B. Sättigung, Angst, Wohlbehagen), die wissensbasierte Bezeichnungsfunktion ist in einem schon vorab bestimmten Zusammenhang situiert (Stolz 1989: 307).

Zu den typischen Handlungen gehört das Anbieten/Teilen der Nahrung, es kann als Beispiel für eine charakteristische menschliche Verhaltensweise dienen: Essen teilen ist Zeichen für künftige Gemeinschaft, z.B. kann das Darbieten von Nahrung Aufforderung zur Heirat, Bestätigung einer Heiratsabsprache und Durchführung des legalen Hochzeitsaktes sein (Glatzel 1973: 286, 288f.), bei uns wird das Hochzeitsmahl feierlich zelebriert. Durch den Empfang von Speisen wird der Fremde in den Familienverband einbezogen und erhält eine quasi-familienrechtliche Stellung. Nahrung zu teilen ist auch Zeichen der Versöhnung nach einem Streit, es bedeutet Verbindung über den Tod hinaus in der Vorsorge für die Toten, denen man Nahrung für die Reise in das unbekanntes Jenseits mitgibt (z.B. Pinda im brahmanischen Totenritual für den *preta*, den Totengeist (Heller 2003: 35) oder sie dort ständig versorgen muss, wie im alten Ägypten⁵¹).

Im Essen wird der Tod inkorporiert – so am *dia de los muertos* in Mexiko durch das Verteilen von kleinen totenkopf- oder knochenförmigen Kuchen (*pan de muertos*). Dass Essen und Trinken ein Synonym für Leben ist, zeigt sich an den Grabbeigaben und Wandgemälden in ägyptischen Gräbern, wo Speisen und die dazu notwendigen Utensilien elementare Voraussetzungen für die physische Weiterexistenz darstellen; und bis heute wirkt im Festmahl für die Lebenden („Leichenschmaus“) die Verbindung mit den Toten fort. Vermutlich waren diese alimentären Verpflichtungen gegenüber den Verstorbenen, die seit der Steinzeit belegt sind, früher als echte Wegzehrung gedacht.

50 Für Novalis ist Essen eine sinnbildliche Handlung der Vereinigung „gleichzeitig Seelennahrung und Verklärung und Vergötterung des Profanen“ (zit. nach Mattenklott 1984: 185f.).

51 Vgl. das ägyptische Mundöffnungsritual, bei dem an Statuen von göttlichen Toten bzw. Mumien rituell mit speziellen Werkzeugen („Schenkel“) der Mund geöffnet wird, um sie zu beleben und be-seelen (Assmann 2001: 408ff.), denn ab jetzt können sie (Opfer)nahrung aufnehmen.

Symbolisierungen von Geräten und Utensilien im alimentären Bereich beziehen sich z.B. auf das Messer für die Manipulation von Speisen. Zwar ist es seit dem Paläolithikum bekannt, wurde aber nur für die Nahrungszubereitung verwendet, nicht beim Essakt selbst. Vor allem das „heilige“ Brot durfte nicht geschnitten oder abgebissen werden – es wurde gebrochen (Müller 2003: 86). Kochgeschirr – vor allem in der Form des Kessels – wurde in der rituellen Praxis wie am häuslichen Herd eingesetzt. Er diente in keltischen, germanischen oder griechischen Mythen als Medium für Wiedergeburt und Unsterblichkeit. Das könnte mit der Teilung gekochten Fleisches und der dadurch leichter möglichen unversehrten Behandlung der Knochen zusammenhängen, die für die Wiedergeburt des gejagten Tieres essenziell war. Im Kessel gekochte Kinder sollen dadurch Unsterblichkeit erlangen, wie in den Mythen von Isis, Demeter, Thetis und Medea (Köchinnen!) erzählt wird. In der christlichen Tradition übernahm der Kelch die Funktion des Kessels, von dem das ewige Leben erwartet wurde – in der eucharistischen Liturgie und in der Sage vom Heiligen Gral (Clarus 2000: 73). Im Volksglauben wurde bestimmten Messkelchen heilende Wirkung zugesprochen – durch Trinken, Berührung kranker Körperteile damit oder durch Verzehren von abgeschabten Spänen (Macho 2004: 91f.). Ebenfalls mit erhoffter Wiedergeburt hängt der irische Mythos vom Kessel des *Daghdha*, des göttlichen Schmiedes aus der Unterwelt, zusammen; Wer von den in ihm gekochten Speisen isst, wird unsterblich (Willis 1998: 181).

Die Tätigkeit des Kochens bezeichnet Kubelka (1998: 103) als Transformation oder Transfiguration. Dieser Transformationsakt vom Ausgangspunkt Nahrungsmittel zur Speise hat ebenfalls hohen symbolischen Wert (vgl. Teil I, Kap. „Feuer als Mittel der Nahrungszubereitung“).

Die Küche als der zentrale Raum für Zubereitung, Ver- und Zuteilung der Nahrung, wo die Mahlzeit organisiert wird, ist für die Tischgemeinschaft ein ambivalenter Zwischenort (sowohl intern als auch extern): ein Ort der alimentären Gabe und der Teilung (Därmann 2008:30). Die Verbindung zwischen Küche und den Riten der christlichen Messe „als heilige Küche“ drängt sich dabei auf durch das Element der Vorbereitung (Darbringung von Nahrungsmitteln), ihrer nachfolgenden Wandlung (Transformation) im Sinne von Lévi-Strauss, sowie dem nachfolgenden Procedere der Reinigung des Kelches (als Tafelgerät) (vgl. Macho 2004: 22f.). Auch Sorgo (2006: 119) sieht im Altar einen Ort der Speisenzubereitung, eine Küche.

Die alimentären Kochregeln des griechischen Kults markieren den Status des Menschen: er ist kein wildes Tier, das das Fleisch roh verzehrt, er ist aber auch kein Gott, der sich von Duft und Ambrosia nährt (Vernant 1995: 74f) – dies im Gegensatz zu den Bacchantinnen des Dionysos-Ritus, die rohes Fleisch zerreißen (*sparagmos*) und verzehren (*omophagia*) und den vegetarischen Ambitionen philosophisch-religiöser Gruppen (z.B. Pythagoräer).

In einem sibirischer Mythos wird Kochen geradezu mit Schöpfung gleichgesetzt. Der Held verwandelt sich durch den Kochprozess (in einem eisernen Kessel!) zu einem neuen Menschen mit übernatürlichen Fähigkeiten; dahinter ist wohl eine schamanistische Initiation zu vermuten (Willis 1998: 218f.).

Die Bedeutung von Speisen erschließt sich auch im Zusammenhang mit den Ritualen, bei denen sie verwendet werden (Rector 1982: 382). Das „Heilige Mahl“ ist Repräsentation und Kommunikation – es ist eine performative Handlung, in der etwas mitgeteilt wird (Belliger/Krieger 2002: 66) d.h. im Mahlritual ist der Referenzbezug – hier die Repräsentation eines Gegenstandes oder einer Handlung - durch eine Idee verdeutlicht, die dargestellt wird. Repräsentation in der Mahlgemeinschaft als kommunikative performative Handlung geht von der rituellen symbolischen Darstellung aus, die nicht nur auf etwas verweist, sondern sie verwirklicht (Belliger/Krieger 2002: 65f).

„Rituelle Darstellung teilt etwas mit, nicht indem sie etwas sagt, sondern indem sie etwas zeigt. Ihre „Botschaft“ ist die Identität der Akteure, die an einer bestimmten Interaktion teilnehmen. Diese Botschaft wird nicht kognitiv, sondern mimetisch und performativ, wie in einem Spiel, übermittelt“ (Belliger/Krieger 2002: 68).

Die Identität des einzelnen in der Gruppe und Gesellschaft wird als repräsentatives Zeichen konstruiert, welches Informationen über die Position liefert – gehört man dazu oder nicht. Insofern sind Repräsentationen Werkzeuge der Differenz- und Informationsproduktion (vgl. Belliger/Krieger 2002:73). Positive Mahlregeln gelten für die rituelle Verteilung der Nahrung, negative für den Ausschluss von Feinden oder zumindest Außenstehenden. Manchmal steht der trennende Charakter im Vordergrund: man meidet gemeinsame Mahlzeiten, um sich vor übernatürlichen Gefahren – im Sinne einer negativen Magie zu schützen (Glatzel 1973: 383). Vor allem trifft dies auf Tabu-Personen zu, wie Trauernde, gebärende oder menstruierende Frauen, oder geht auf die

allgemeine Haltung zurück, biologische Funktionen nicht in der Öffentlichkeit auszuüben, daher isst man im Geheimen. Oft essen auch Eheleute nicht zusammen, ebenso wie Angehörige verschiedener sozialen Schichten und Religionen.

Das christliche Abendmahl insgesamt kann als Symbolhandlung verstanden werden: es gibt hier elementare Symbole (Brot und Wein), die auf den Ernährungsvorgang verweisen, und damit aus der allgemein menschlichen Erfahrung stammen, sowie Metaphern, die den Sinn des Symbols explizieren und schließlich die Erzählung von der Passion. Die für die christliche Mahlzeit wesentlichen Nahrungselemente sind Fisch, Fleisch, Getreide und Wein und repräsentieren als Grundsymbole das christliche Weltverständnis (G. Neumann 1997: 37), während die Kommunion – neben den Fastenvorschriften auch die Differenz zwischen westlichem und östlichem Christentum markiert.

4.3.5 Neue Mythen der Esskultur: Wellness – Speisenspiritualität

Im Sinne von Roland Barthes' „Mythen des Alltags“ fungiert die Nahrung nicht nur als einfaches Genussmittel, sondern auch als Trägerin von Fiktionen, d.h. als ein Mythos im semiologischen Sinn. Schlagworte wie „Functional food“, „Pharmafood“ und „Designer food“ beziehen sich nicht nur auf ernährungsphysiologische - meist auf halbwissenschaftlichen Erkenntnissen beruhend - und Status-Funktionen, sondern auch auf mythisch vorgeformte Weltbilder. Das Materielle an Nahrungsmitteln wird ideell aufgeladen. In der Werbung werden Ideen aufgegriffen, die aus dem mythischen Bereich stammen, wie die Vorstellung, woher die Nahrungsmittel kommen, z.B. aus dem Raum der unberührten Natur in Gestalt der Biodynamik oder dem Bereich der Heil- und Zaubertänke, wie das probiotische Joghurt mit dem im Darm wirkenden Helden Acidophilus, der gegen die Attacken des Schicksals immun macht. Ebenso knüpft der Traum vom Schlaraffenland an die Utopie an, die nach Vorläufern in der Antike ein Produkt der frühen Neuzeit mit ihrer prekären Ernährungssituation ist (Rath 1984: 170f.).

Essen macht schon rein physiologisch (Ausschüttung von Hormonen) glücklich, aber die Nahrungsmittelindustrie verspricht mehr als die Befriedigung des Hungers: Gesundheit, Wohlbefinden, Leben. Was Religion vermittelt, nimmt auch sie in ihren Werbebotschaften auf und bezieht sich auf mythische Bilder, um sich in einem unübersehbaren Angebot zu positionieren (vgl. Fuchs 2010: 148).

So ist die Fettleibigkeit zu einem neuen Mythos geworden, zu viel oder das Falsche zu essen wird mit „Sünde“ konnotiert, Dicksein als Angriff auf die Gemeinschaft gesehen. Das Streben nach Gesundheit gibt sich als neue „Volksreligion“ - mit Fanatikern und Ketzern. Bezeichnend ist schon der Ausdruck „Diätsünde“, die nicht ungesühnt bleiben darf. Daneben greift man auf das alte klösterliche Ideal einer ausgewogenen Ernährung zurück, die auf eine Balance zwischen Körper, Geist und Seele zielt, entweder mit Verweis auf Hildegard von Bingen oder auf asiatische Religionen und Lehren (Ayurveda oder die chinesische Fünf-Elemente-Lehre).

Deutungsmuster von alimentären Handlungen der Gegenwart hat A. Portmann in seiner Abhandlung „Kochen und Essen als implizite Religion“ untersucht. Unter dem Kriterium der Sinnstiftung erkennt er Ähnlichkeiten mit Religionen im traditionellen Verständnis und klassifiziert Handlungen und Interpretationen als implizite Religion im Sinne eines funktionalen Religionsbegriffs, in dem durch Symbolsysteme wie Sprache, rituelle Akte und Ikonen die biologische Natur transzendiert werden soll (Portmann 2003: 82f.). Kochen und essen in der Moderne sind dann religiöse Vollzüge, wenn „magische“ Praktiken zur Herstellung des Gleichgewichts zwischen somatischen Elementen, zur Harmonie mit dem Universum, oder um Glück zu erwerben, propagiert werden.

TEIL V: MAHL UND RELIGION

Motto:

„Doch früher, als Ahnen, Götter oder die Heiligen noch unmittelbarer ins Leben der Menschen eingriffen, bedeutete es immer etwas, ob man aß und trank oder nicht, was speziell, zu welcher Gelegenheit und mit wem zusammen. Keine Mahlzeit ohne Abgabe an die Verstorbenen oder ein Gebet, sowohl vor als auch nach Tisch, und nach der Ernte ein Dankfest“
(Müller 2003: 7f.).

5.1 Begriffsklärungen Essen und Mahl

Etymologisch kann das Wort „Mahl“ entweder von „Mal“ im Sinne von Zeitpunkt/festgesetzte Zeit hergeleitet werden (Duden Etymologie 1963:416), das seit dem Frühneuhochdeutschen häufig als Bezeichnung für Essen im Sinne von convivium verwendet wird. Grimms Wörterbuch verweist auf eine zweite Bedeutung „Vertrag, Rechtssache (pactum) insofern, als nach einer Vertragsversammlung oder nach einem Rechtsverfahren ein feierliches Gemeinschaftsmahl folgte.“⁵²

Während „Essen“ vorrangig auf den Akt der Nahrungsaufnahme zielt, benennt „Mahl“ eine besondere Form einer Mahlzeit, die mit Beziehungen zwischen den Essern zusammenhängt und einen mehr oder minder stark ritualisierten Regelungsrahmen aufweist: Zeitstruktur (eine soziale Zeit), Verzehrort, Personenkreis, Anlass (einmalig z.B. bei den „rites de passage“ oder wiederkehrend), Vorbereitungen (Tischdecken, Händewaschen), Speisen (Menüabfolge), (mehr oder weniger) zeremoniell geregelter Ablauf. Barlösius (1999: 166) unterscheidet „Mahlzeit“ von der „Tischgemeinschaft“, bei der durch das gemeinsame Einnehmen/Teilen der Nahrung persönlich miteinander bekannte Teilnehmer den Gruppencharakter bestärken. Für die Tisch- und Speisegemeinschaft sowohl beim gewöhnlichen als auch beim kultischen Mahl hat sich religionssoziologisch und -phänomenologisch die Bezeichnung *Kommensalität* eingebürgert, wobei die Einbeziehung des christlichen Abendmahls kontrovers diskutiert wird (Berner 1993: 390f.).

⁵² „ob mahl mit dem vorhergenannten mahl oder mit dem unten folgenden mal zeit, zeitpunkt zusammenhänge, ist in ermangelung alter beweisender formen zweifelhaft“ .

Dem „Mahl“ kommt also durch seine Regelungen ein besonderer Charakter zu, der über das Faktum der gemeinsamen Nahrungsaufnahme hinausgeht und das ein „weihevolleres Moment“ beinhaltet (Rath 1984: 131-137), die Nahrungsaufnahme selbst ist in einer so strukturierten Handlung nur ein Teil eines Ganzen. Daher gilt umgekehrt: gibt es keine verbindliche Zeitstruktur, keine allgemein anerkannten Anlässe oder verbindlichen Zeremonien, isst man zwar zusammen, man hält aber nicht im vollen Sinne Mahl.

Simmel (1957) erkennt in der zunehmenden Ablösung vom Sättigungszweck eine kulturelle Fortentwicklung. Für ihn ist das Mahl die „Überwindung des bloßen Naturalismus des Essens“, das sich „zur Bedeutsamkeit des Opfermahles, zu der Stilisierung und Ästhetisierung seiner schließlichen Formen“ (250) entwickelt wobei er eine evolutionäre Linie von einer anarchischen Nahrungsaufnahme in der Frühzeit bis hin zum Abendmahl zieht (244).

Während die Soziologie die sozialisierende Dynamik des Mahls als Zusammenessen untersucht, kümmert sich die Kulturanthropologie eher um die einzelnen Bestandteile des Mahles: Speise, kulturelle Verarbeitungs- und Verzehrtechnik, Zeit- und Raumdimension (vgl. Tolksdorf 1976: 76).

5.2 Gemeinschaftsmahl allgemein

Beim Mahl geht es um Beziehung: einerseits zwischen Mensch und Speise, vor allem aber zu seinen Tischgenossen – hier werden intersubjektive Beziehungen realisiert. Die gemeinsame Mahlzeit existiert als kulturelle Universalie sozialen Verhaltens in allen Gesellschaften, überall gibt es für sie verbindliche Regeln auf der Basis ethnischer oder religiöser Differenzen (Barlösius 1999:46).

Die Basisbestimmungen des Mahles sind

„kulturspezifische Gestaltungen einer Vitalfunktion und als solche gemeinschaftsformend, sei es als Gemeinschaft von Gleichen durch gleiche Nahrung und gleiche Verteilung, sei es als ‚hierarchisierte‘ Gesellschaft durch Verschiedenheit der Speise, der Anteile, der Rangordnung, der Verteilung. [...], Gebot oder Verbot der Kommensalität definieren darüber hinaus die ‚einen‘ und die ‚anderen‘“ (Cancik-Lindemaier 1990: 353).

Dazu kommt die Kommunikationsfunktion: sie besteht aus Dabeisein, Miterleben und Austausch. Dazu kommt als initiatorische Funktion die Markierung des besonderen Augenblicks bei Schnittpunkten des Lebens (Geburt, Liebe, Tod). Gemeinschaftsmähler

begleiten Riten, wie die *rites de passage* als Übergangsfeiern vom einen zum nächsten Lebensabschnitt.

Das gemeinsame Mahl bildet auch den individuellen Geschmack und verstärkt ihn durch die Gruppe. Bei Familienessen, Festmähler und allen anderen Formen von Mahlgemeinschaften wird der intersubjektive Geschmackskonsens bestätigt (vgl. Lemke 2007: 175f.).

Abgesehen von der ersten - biologisch bedingten - Form des gemeinsamen Essens als Säugling mit der nährenden Mutter – gibt es verschiedene Überlegungen zum Ursprung des gemeinsamen Mahls: die notwendige Arbeitsteilung bei der Verarbeitung von Jagdtieren an der Feuerstätte (Rath 1984: 141), der Ausdruck von Sympathie durch Nahrungsdarreichung, und schließlich das Bezeugen von Verantwortlichkeit und Gemeinsinn, in dem zum Ausdruck kommt, „daß alle, die an dem Mahle teilnehmen, Brüder sind und daß die Pflichten von Freundschaft und Brüderlichkeit in einem gemeinsamen Akt anerkannt werden“ (Glatzel 1973: 280). Gladigow (1983: 103) unterstreicht Altruismus (Selbstlosigkeit) als ein wesentliches Element des traditionellen Begriffsfeldes „Religion“ als „Nächstenliebe“, das jedoch schon genetisch tradiert sei. Er wird innerhalb von Blutsverwandten praktiziert und verstärkt sich durch das Empfinden sinnlicher Nähe bei der gemeinsamen Nahrungsaufnahme: „Zusammen essen stellt die einfachste Methode dar, um Körpergrenzen durch die geteilte Nahrung zu überschreiten“ (Sorgo 2006: 125).

Im gemeinsamen Mahl werden ähnliche Haltungen, Werte, Gruppenidentität aktiviert. Diese soziale Notwendigkeit fördert als soziales Setting die Identifikation des Einzelnen und stärkt seine Position innerhalb des Beziehungsgeflechtes. Die ursprünglichen Verhaltensweisen beim Gemeinschaftsmahl liegen in jeder Kultur im magischen Bereich (vgl. Glatzel 1973: 266 u. 273; Gladigow 1983: 101), der im Hintergrund bis heute sinngebend weiterwirkt,⁵³ auch wenn die kulturelle Entwicklung und zunehmende Ritualisierung zur Reduktion der magischen Komponenten bis hin zur Säkularisierung führt. Dennoch enthalten auch die Rituale höherer Religionen nach wie vor magische Elemente (Gladigow 1983: 101).

53 Müller (2003: 155) führt den Wunsch einer „gesegneten Mahlzeit“, einen „guten Appetit“, „Wohl bekomm's“ u.ä. nicht auf den Neid anderer, sondern auf die Abwehr von schädlichen Kontaminationen zurück.

5.3 Mahlrituale

Mahlrituale sind ritualisierte Handlungen, bei denen grundsätzlich folgende Elemente unterschieden werden können: (1) der besondere Ort, (2) die besondere Zeit oder der Anlass, (3) die Zusammensetzung der Teilnehmer, (4) die Bedeutung des Essens (Kommunikation, Gruppenzusammenhalt, Überschreiten des Alltags, und (5) der strukturierte Ablauf.

Alle Rituale haben Zeichencharakter, die oft auch Mythen zum Inhalt haben können; vor allem betrifft dies die dabei vorgetzten Speisen.

„Mit ihnen teilen wir einander mit, daß wir derselben Kultur angehören. In ihnen ist Platz für die Einnahme bestimmter Rollen. Sie geben den Gegenständen, um die herum sie entstanden sind, eine Bedeutung. Auch Speisen haben Bedeutungen. Sie werden aber nur erkennbar, wenn man sie im Zusammenhang der Rituale betrachtet, in denen sie vorkommen“ (Rector 1982: 382).

Mahlgemeinschaften als Mahlrituale sind wie sonstige Rituale zu bestimmen: als Gewohnheiten oder rituelle Unterbrechungen mit bestimmten Praktiken und Medien; diese können auch Nahrungsmittel, Speisen und Getränke sein, die Mitteilungscharakter aufweisen. Mahlrituale finden im öffentlichen oder privaten Bereich statt, zur Bezeichnung einer Schwelle, die eine Veränderung und/oder Bestätigung der Sozialbeziehungen der Beteiligten untereinander und gegenüber anderen Personen anzeigt (z.B. Geburt, Bestattung, Heirat, Initiation), und sie beinhalten eine explizite Absicht oder deklarierte Intention zur Feier.

Der Gedanke der Heiligkeit der Tischgemeinschaft – auch der profanen – und der in ihr konstituierten Identität der Gemeinschaft prägt bis zur Gegenwart Speiserituale in allen Religionen und Kulturen, deshalb wird Achtsamkeit auch bei „profanem“ gemeinsamen Speisen und Trinken gefordert (Uhde 2007: 145f), denn auch hier kann eine religiöse Konnotation festgestellt werden, die z.B. durch Segenssprüche vor dem Essen und Dankformeln zum Ausdruck gebracht wird.

Ausgehend von der These, dass religiöse Rituale Beschwörungen des Kollektivseelischen zur Eindämmung von individuationsbedingter Angst sind, tragen Gemeinschaftsmähler stark zur Symbolisierung der Gruppeneinheit bei (Messelken 1980: 57f.); in der

religiösen Mahlgemeinschaft wird zusätzlich der gemeinsame Glaube identitätsstiftend und -sichernd zum Ausdruck gebracht (vgl. Barlösius 1999: 193).

Die Ausschließungsfunktion betont Zingerle (1997, 82), der die Teilnahme am rituellen Mahl als Schlüsselkriterium für die Zugehörigkeit zu einer - auch nicht religiösen - Gruppe, „einen (positiv bzw. negativ gewerteten) Status und über entsprechende Handlungschancen“ sieht. Das ritualisierte Mahl verbindet in den Teilakten der Speise- und Trinkrituale Kommunikation und Repräsentation (Kolmer 2002: 9), dazu kommen Zeichen für familiäre/freundschaftliche Nähe. Ablehnung eines solchen Mahles bedeutet schwerwiegende Kommunikationsverweigerung.

Ein Beispiel für die Multifunktionalität ist der Leichenschmaus: In ihm verbinden sich folgende Aspekte: Dank für die Teilnahme am Begräbnis durch die nachfolgende Bewirtung (heute auch als „eat art“ mit gastronomischer Betonung und abnehmender Tendenz, traditionelle Speisen zu servieren), sozialer Zusammenhalt (Möglichkeit zur Kommunikation, Zusammentreffen der Familie), psychologische Elemente (Schockbewältigung, Verarbeitung der Schicksalssituation, Übersteigerung der Emotionalität, Intensivierung eines Gemeinschaftsgefühls), Ritualisierung von Trennung und Verabschiedung.

5.4 Religiöses Mahl

Die charakteristischen Mahl-Merkmale, wie Gemeinschaftsbildung und -stützung, Liminalität, Initiation, Kommunikation und Erinnerung, sind ebenso beim religiösen Mahl zu finden; daran lagert sich der Gedanke des Opfers und der Überhöhung durch Aufnahme einer göttlichen Substanz an, wobei sich unterschiedliche Formen einer Beziehung zum Überindividuellen bis hin zur Transzendenz (wenigstens als „kleine Transzendenz“ nach Sorgo 2006:125) entwickelt haben.

Gemeinsames Essen ist bis heute nicht aus religiösen Feiern wegzudenken, es ist eine Handlung, die Gemeinsames schafft und zum Ausdruck bringt, die Zugehörigkeit zur Gruppe wird im gemeinsamen Essen gefeiert. Als „soziales Drama“ religiösen Inhalts bzw. als „cultural performance“ für die Ausbildung von Identitätsmustern oder zur Krisenbewältigung schließt es die Teilnehmer zu einer Gemeinschaft (*communitas*) zusammen (Turner 1989: 129).

Das religiöse Mahl hat - auch materielle - Identität zur Folge, die daraus entsteht, dass einer dem anderen das zu essen gibt, was ihm selber zustünde. Daraus entsteht Verantwortlichkeit füreinander, wobei die religiöse Gemeinschaft über die Anwesenden hinaus geht und alle Gläubigen mit einbezieht (z.B. bekräftigt die Eucharistiefeyer die Gemeinschaft aller Christen), ebenso wie Götter oder Ahnen; und es kann auch eine Geste in Richtung derjenigen Menschen darstellen, mit denen ein Konflikt besteht (Versöhnungsaspekt des Mahles).

Religiöse Mahlfeiern, zu denen sich die Mitglieder über den sonstigen familiären, ethnischen Verband hinaus als Kultverband, Mysteriengemeinde bis hin zu den großen Religionen konstituieren, symbolisieren die Gruppe als „Glieder einer religiösen Gemeinschaft, die ihre besondere Stärkung in einer sakralen oder sakramentalen Kommensalität sucht und findet“ (Bammel 1950: 50); gleichzeitig werden Personen, die nicht den gleichen Glauben teilen, ausgeschlossen. Dadurch wird ein „besonders intensives Dazugehörigkeitsgefühl“ innerhalb der „Collegia“ oder „Sodalitates“ geschaffen (Messelken 1980, S. 57); diese waren „exklusive Clubs“ (Burkert 1991: 93), und die Strafe eines Mahlausschlusses konnte sich auf andere gesellschaftlich relevante Bereiche auswirken (Barlösius 1999: 193).

Die Kommensalität ist jedoch meist von vornherein beschränkt, ebenso wie auch nicht jeder zum Opfer befugt ist. Besondere Ausprägung erhält die Kommensalität in hinduistisch geprägten sozialen Systemen (vgl. Weber 1966: 611f.) und im nachexilischen Judentum, bei dem vorher ein eigentliches Kommensalitätsverbot nicht bestanden hatte (Weber 1966: 1167), man lehnte aber Einladungen bei Nichtjuden ab (Weber 1966: 1169). In beiden Fällen spielen Reinheitsvorstellungen die entscheidende Rolle.

Religiöse Mahlgemeinschaft und sakrale Mahlfeiern leisten durch Kommensalität Integration und Inklusion untereinander und mit der Gottheit. „Das 'Mitspielen' im Kult, auch im Speisekult, wird zur Grundlage der Teilhabe an der Gesellschaft“ (Uhde 2007: 144). Baudy (1983) betont in seiner Untersuchung über die Tischordnung in der altgriechischen Gesellschaft die Aspekte von Hierarchie und Exklusion, die in einer mit Bedeutung geladenen (auch) politischen Semiotik sichtbar werden. Barlösius (1999:

106) fasst die Distinktion noch weiter: weltliche Machtstrukturen wollen sich durch kulinarische Gleichstellung mit nichtmenschlichen höheren Kräften legitimieren.

Auch das gemeinsame Festessen aus nicht vordergründig religiösem Anlass in größerem Kreis⁵⁴ kann einen kultischen Charakter aufweisen. Hier könnten die Mahlzeiten im Rahmen des *Potlatch*-Rituals⁵⁵ eingeordnet werden, eine Zeremonie nordwest-amerikanischer Indianer für die Umverteilung/Vernichtung von Gütern als „prestation totale“ - totale Leistung nach Mauss (1968: 16), die in einem umfassenden Austauschprozess soziale Anerkennung, Macht und Prestige dokumentieren soll. Die Gäste müssen dabei reichlich bewirtet und beschenkt werden.

"Das allgegenwärtige Element ist Nahrung, die bei jedem Potlatch serviert wird. Manche Speisen werden als besondere Nahrung klassifiziert, wie 'reiche Speisen' und Speisen der Häuptlinge. [...] Es ist Pflicht, beim Potlatch zu essen und den inhärenten Gefahren der Nahrungsaufnahme, die ja in der Gegenwart von Rivalen und Feinden stattfindet, keine Beachtung zu schenken" (Davis-Sulikowski/Mattl 1997: 62).

Aus religionssoziologischer Sicht ist das gemeinsame Mahl mit religiöser Konnotation in einer Jäger- und Sammlergesellschaft eine Vergemeinschaftung durch Essen, die sich in drei sozialen Essenskreisen aus der innerfamiliären Verbindung über die Großfamilie bis hin zu einer sporadisch abgehaltenen „Speisegemeinschaft der over-all-collectivity“ entwickelt hat, welche ihrerseits in der „Großwildjagd mit Symposium“ als gemeinschaftsspendende Kraft festlicher Völlerei wurzelt (Messelken 1980: 51f.).

Gestärkt wird die Einstellung vom Mahlhalten als heiliger Handlung durch die Vorstellung, die Ahnen oder Götter nehmen an der Mahlzeit teil – Mahl in Anwesenheit der Gottheit. Schon die gewöhnliche tägliche Mahlzeit im erweiterten Familienkreis war eine heilige Handlung, bei der sowohl die Götter (in Rom die Haus- und Familiengötter) als anwesend erachtet wurden (ihnen wurden Opfer v.a. Libationen dargebracht). Die Vorfahren, denen man ihren Teil zuvor als Opfergabe dargebracht hatte, speisten ebenfalls mit (Müller 2003: 94). Somit kam schon diese Mahlzeit einem Sakralakt nahe. Weil man diese Wesenheiten als Nahrungsspender ansah, gehörte ihnen ein Anteil, um die künftige Ernte und damit das Überleben der Gruppe zu gewährleisten (Kolmer 2005: 13).

54 Bammel (1950: 95ff.) nennt Stamm, Sippe, Großfamilie; weiters Ethnien, Standesgemeinschaften, Vertragspartner

55 „Potlatch“ stammt aus Sprache der Chinook, einer Gruppe indigener Völker in Nordwest-Amerika, und bedeutet „geben“.

Heilige Mähler einzunehmen, um Gefahren aus der übernatürlichen Welt der Geister zu bannen, steht hinter der Verbindung von sakralem Mahl und Initiation, weil sich bei jedem Statuswechsel „dunkler“ Raum für unwägbar Einwirkungen mit „abwegigen“ Entwicklungskonsequenzen auftat, der rituelle Kontrolle notwendig machte (Müller 2003: 103). Das gilt für Geburten, Hochzeiten – häufig ist das gemeinsame Essen die einzige Hochzeitszeremonie – und Begräbnisrituale.

Die Funktion der Erinnerung und Vergegenwärtigung in religiösen Mählern ist eine Konstante vieler Religionen: Rituelle Mahlhandlungen im religiösen Zusammenhang, wie Sederabend, Tischsegen, christliche Eucharistiefeyer oder islamisches Opferfest, beziehen sich auf die Erinnerung an Offenbarung, Verheißung und Erfüllung (Baumunk 2009: 10), wobei die Wiederholung des Gewesenen eine neue Realität schafft: „Die so hervorgerufene Wirklichkeit ist in ihrer Abhängigkeit von der aktuellen Situation des oder der Erinnernden zugleich eine neue“ (Mensink 1998: 199).

„[...] was eine Gruppe wert dünkt, in der Erinnerung lebendig erhalten zu werden, dessen versichert man sich, indem man seiner gemeinsam mahlend gedenkt und es kraft dieses uralten Elementarrituals zur Stärkung von Verbund wie Verbindlichkeit durch Zyklisierung der Zeit entzieht“ (Müller 203: 104).

Das religiöse Mahl formt auch das Gottesbild mit: Im Zusammenhang mit dem gemeinschaftlich verzehrten Mahl in einem Jägerkollektiv könnte die Vorstellung eines übermächtigen Gottes als „Ersatz“ für den schwächelnden Anführers entstanden sein, während bei aufrechten Autoritätsverhältnissen der Ursprung des „deus otiosus“ liegt, dem keine Opfer dargebracht werden (Vorbichler 1956: 15; Baudy 1983: 142f.).

5.5. Sakralmähler

5.5.1 Sakralmahl im engeren Sinn

Zu unterscheiden ist das religiöse Gemeinschaftsmahl vom Sakralmahl: Während Bammel in seiner Monographie das heilige Mahl als Essen und Trinken bestimmt, „das irgendwie in Beziehung steht zum ‚Heiligen‘ und aus dieser Bezogenheit seinen sakralen Sinn und Wert empfängt“ (1950: 15) und seine Wirkungen in Bezug auf die menschliche Existenz (nährend, generativ, bewahrend, steigernd, sowie schließlich geistig-seelisch bis hin zur ewigen Existenz) untersucht, unterscheidet Widengren

(1969: 314) zwei Typen einer heiligen Mahlzeit: (1) den mystischen Typ, bei der man von der Gottheit isst und (2) den nicht-mystischen Typ, bei der man mit der Gottheit speist (Theoxenie). Für Stolz dagegen herrscht der mystische Charakter auch in der Theoxenie vor: „Der Gott kommt zu Tische und teilt mit den Menschen die heilige Speisung. Materielles wie Wein und Brot oder Fleisch ist vom Ideellen des Numinosen gewissermaßen 'aufgeladen'“ (Hübner 1994: 602).

Bammel (1950: 165) und Strøm (1977: 44) unterscheiden *Convivium* (hierophagische Tischgemeinschaft gemeinsam mit der Gottheit) und *Communio* (theophagisch-konsubstantiierende Gemeinschaft), bei der sich der Mensch die Gottheit einverleibt. Diese beiden Grundtypen werden bei Klauck (1982: 31ff.) noch weiter aufgeschlüsselt in Göttermahl, Götterspeisung, Opfermahl, Kommunionsoffer, Gottessen-Theophagie, Bündnismahl, Vereinsmahl, Totenmahl, tägliches Mahl, Mysterienmahl und Sakrament.

Die hierophagische Tischgemeinschaft als Essen mit Gott basiert auf den normalen Alltagsgewohnheiten einschließlich der Verwandtschaftsregel und ist nicht „das Ergebnis philosophischer Vorstellungen oder von Verhaltensweisen, die in einem Zustand mystischer Begeisterung realisiert werden“ (Glatzel 1973: 281). Auch im religiös begründeten Gemeinschaftsmahl gibt es widerstreitende Prinzipien, nämlich Gastfreundschaft und begrenzte Kommensalität, „so wenig wie jeder zum Opfer befugt ist, so wenig kann jeder mit jedem das Brot brechen“ (Baumunk 2009: 12). Ausgangspunkt ist bei beiden Typen jeweils das Opfer an die Gottheit. Beim *Convivium* wird ein Teil des Opfers dem Gott überreicht, die Menschen verspeisen den Rest. Dadurch wird eine menschlich-göttliche Gemeinschaft hergestellt (ähnlich wie im Gruppenmahl). In diesem Typ der sakralen Mahlzeit isst man nicht die Gottheit, sondern mit ihr gemeinsam. In der Antike gab es in allen Mysterienkulten Opfermähler (z.B. Eleusis, Magna Mater-Kult, Isis-Deipna),⁵⁶ sowie im Mithraskult, in dessen Zentrum das gemeinsame Verzehren des Opferfleisches und/oder von Brot und Wein stand – oft in besonderen Speisesälen (z.B. in Mithräen). Klauck (1982: 163-166) sieht die hochgradig stilisierten und ritualisierten Mysterienmähler, bei denen nicht der Sättigungscharakter, sondern die Verbindung mit der Gottheit zentral ist, in Verbindung mit Initiationsritualen.

⁵⁶ Belege finden sich z.B. bei Kloft (1999: 91), Eliade (2002: I/274; II/244, 248, 252), für den Mithraskult Clauss (2012: 104-109).

Die hierophagische Tischgemeinschaft als Essen mit Gott basiert auf den normalen Alltagsgewohnheiten einschließlich der Verwandtschaftsregeln und ist nicht „das Ergebnis philosophischer Vorstellungen oder von Verhaltensweisen, die in einem Zustand mystischer Begeisterung realisiert werden“ (Glatzel 1973: 281). Auch im religiös begründeten Gemeinschaftsmahl gibt es widerstreitende Prinzipien, nämlich Gastfreundschaft und begrenzte Kommensalität, „so wenig wie jeder zum Opfer befugt ist, so wenig kann jeder mit jedem das Brot brechen“ (Baumunk 2009: 12).

Wie bereits im Kap. 1.4.3 dargelegt, hat sich im Judentum die Beziehung zwischen Opfer und anschließendem Mahl der Opfernden nach der Tempelzerstörung in Jerusalem vom Zentraltempel zum Familientisch verlagert, der sakralen Charakter erhielt. Auch im Christentum und Islam lebt der Opfergedanke nur in theologischer Überformung weiter, während z.B. die hinduistischen Newars in Nepal ein blutrünstiges Ritual für die Göttin Vatsalā veranstalten als „Opfer“ im Sinn von Convivium (Michaels 2007).

Bei der *Communio* verleibt sich der Mensch das göttliche Wesen ein, um mit ihm eins zu werden. Hier durchdringt die Gottheit nicht nur die Opfertgabe (Transsubstantiation/Konsubstantiation), sondern sie opfert sich selbst oder wird als Opfer dargebracht (und ersteht dann wieder neu). Der Gedanke von Opfertod und Wiedergeburt ist ein Grundtopos religiöser Vorstellungen: So erschien im Dionysos-Kult der Gott in Tiergestalt (als Bock oder Stier), um zerrissen und roh verschlungen zu werden; die dahinter liegende Vorstellung zielt auf die Einverleibung des Gottes selbst - darin zeigen sich noch Spuren von Gebräuchen in Jagdkulturen, wo man sich durch den Verzehr von rohem Fleisch die Kräfte des erlegten Wildes aneignete (Kloft 1999: 27 und 30). Die Vorstellung des Selbstopfers lebt in der Eucharistie fort, in der der Religionsstifter seinen Anhängern den eigenen Leib zu essen gibt und im magisch verwandelten Brot und Wein in den Kommunionsempfängern unmittelbar fortlebt. Das ähnliche aztekische Ritual des „Gott-Essens“, bei dem Figuren des Gottes *Uitzilopochtli* alljährlich aus einem Teig aus Mohnsamen geformt, zerteilt und verzehrt werden, wurde von Bernardino de Sahagun beschrieben (vgl. Clarus 2000: 160).

Bei derartigen kultischen Mahlzeiten sollen durch die Vereinigung mit der Gottheit lebenspendende Kräfte evoziert werden. Grabner-Haider (1989: 67) nennt als Beispiele

das Verspeisen des Totentieres oder die christliche Eucharistiefeyer. Das Teilen der Lebensmittel rekuriert auch auf das Teilen der Lebensbasis. Man sah früher im Totemismus die älteste menschliche Religionsform – nach Durkheim (1981: 309) ist Gott „der bildhafte Ausdruck der Gesellschaft“. In den totemistischen Gemeinschaftsmählern als „mystischen Mahlzeiten“ (180) wurden die kollektiven Werte, die im Totemtier symbolisiert waren, bestätigt (vgl. Jensen 1992: 205). Auch wenn der Ursprung von Religion im Totemismus inzwischen in Zweifel gezogen wird,⁵⁷ gilt weiter die Grundidee, dass sich Gruppen mit einem bestimmten Totemtier als verwandt sehen, aber es besteht nicht genügend Evidenz, ob sie überhaupt und wenn, wann ihr von einem Tabu geschütztes Totemtier verspeist und sich dadurch mit ihm vereinigt haben. „Die [...] Einschätzung der Verehrung eines speziellen Tieres durch eine Gruppe oder der Verbindung, welche die Gruppe zu ihm unterhält, hängt letztlich von den Institutionen ab, welche die Gruppe mit dem verehrten Objekt in eine dauerhafte Verbindung bringen [...]“ (Südkamp 2007:13). Der Ursprung der Vorstellung vom Totemtier als Repräsentant eines mythischen Ahnen könnte auch im symbolischen Mehrwert von Fleisch und dessen Verteilung durch ein Vaterwesen liegen (Baudy 1983: 145f.).

Beim Kommunionsoffer wird die Gottheit durch ein Tier oder ein Grundnahrungsmittel substituiert. Durch die Vorstellungen von der Opferung und „Einverleibung“ eines Gottes, symbolisiert wie z.B. im Mithraskult durch Wein und Brot, wird eine wechselseitige Verbindung zwischen göttlichem Opfer und Nahrung als Lebensmittel - ein „Leib“ – hergestellt (Macho 2004: 26f.). Ähnliche Stellvertreter der Gottheit sind die Opferkuchen, die die babylonische Göttin Ištar darstellen sowie die o.a. aztekischen aus Mehl und Blut geformten Gebildebrote (Tannahill 1973: 145). Menschenopfer, wie etwa in Mythen geschildert, erweisen sich hier im Lichte neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse als nicht real (Macho 2004: 26f.), eher fand sich die Vorstellung einer Verwandlung von profanen in sakrale Speisen (z.B. im Mithraskult, bei dem zu den heiligen Mählern Brot, Wasser und Honig gereicht wurde). Neben der Verwandlung von alimentärer in sakrale Substanz (Transsubstantiation) steht die Verklärung des materiellen Stoffes zu einer spirituellen Substanz (Transfiguration).

⁵⁷ Die einzelnen Bestimmungsmerkmale des „Totemismus“ wie Exogamie, Tabu, Verehrung, rituelle Beziehung, Abstammung, Namensgebung differieren und sind nicht überall zusammen ausgeprägt. Für Lévi-Strauss steht er als Beispiel innerhalb der allgemeinen sozialen Klassifizierungen (1968: 78).

5.5.2 „GOTT ESSEN“

Theophagie als Opferung und orale Einverleibung einer Gottheit als Speise oder Trank ist ein Sonderfall der konsubstantiierenden *Communio*: die leibliche Teilhabe an der Gottheit selber durch die Mahlzeit, eine Vorstellung die sehr weit zurückreicht und in vielen Kulturen verbreitet ist. Sie ist ein besonderer Fall der Anverwandlung des Fremden und Einverleibung von Leben und Kraft, physisch, aber eben auch geistig-geistlich als eine menschliche Universalie (Theißen 2002: 362); weiters besteht ein Zusammenhang mit dem rituellen Verspeisen von Leichenteilen der Ahnen im Sinne einer Aufnahme von begehrten Eigenschaften des Verstorbenen (s. Kap. 3.2).

Als Medien kommen sowohl Fleisch als auch Vegetabilien, gesondert oder gemeinsam, zur Verwendung. Es ist zu vermuten, dass auch hinter in einer unblutigen Mahlzeit die magische Vorstellung einer Einverleibung von Fleisch und Blut steht (Mellinger 2000: 84f.), vor allem, wenn die Nahrung als mit der Gottheit ident vorgestellt wird oder als Selbstopfer, deren Genuss die Menschen am Leben der Gottheit teilnehmen lässt. Im Glauben, mit dem Fleisch den Gott selbst in sich aufzunehmen, liegt ein identifikatorischer Aspekt Tier – Mensch – Gott.

Die Vorstellung einer Einverleibung des göttlichen Wesens wurzelt vielleicht in der magisch-sympathetischen Auffassung bestimmter Nahrungsmittel. So galten in einigen antiken Mysterienkulten, deren Ursprung in Tierkulten liegt (z.B. Dionysos-Kult) Opfertiere als göttlich (Gehlen 2004: 233). Die Speise wurde somit als Gottheit selbst verstanden. Durch das Opfertier oder ein anderes Nahrungsmittel werden in einer „mystischen Partizipation“ (Widengren 1969: 307) die Kräfte der Gottheit auf die Mahlteilnehmer übertragen. Theophagische Elemente finden sich neben dem Dionysos-Kult und den damit verbundenen Mythen, in den Attis-/Kybele-Mysterienkulten, in Babylonien und in Zentralamerika. Hier kann auf die entsprechenden Ausführungen im Teil III verwiesen werden. Im Hintergrund des blutigen Opfers steht der Wunsch nach persönlicher Rettung und Erlösung, dem Weiterbestehen der Welt oder der Wiedergeburt.

Detailliert untersucht ist der Dionysos-Mythos und das ihn umsetzende Ritual des *Sparagmos* (σπαραγμός = Zerreißungsopfer) und der *Omophagie* als Verzehr von rohem Fleisch (Kott 1975: 204f). Der mythische Pentheus als Epiphanie des Dionysos erleidet

den Opfertod, zerrissen und verzehrt von Bacchantinnen, darunter seine Mutter und Schwestern. Bei Dionysos ist es das beim Ritual genossene rohe Fleisch von Böcken und Stieren, die als göttlich gelten. Somit wird aus der Omophagie eine Theophagie. Gestützt wird das theophagie Moment im Titanenmythos: die Titanen töten, zerstückeln, kochen, rösten und verzehren Dionysos – ein Pendant zum Fleischopferitual (Burkert 1994: 94; vgl. Merkelbach 1988: 120).

Nach Widengren (1969: 313ff.) gab es im Ištar-Kult in Mesopotamien (Babylonien) eine theophagische Kommunion mit Substitutionscharakter: Die Kultteilnehmer verzehrten Opferkuchen, welche die Göttin darstellen oder sie möglicherweise auch repräsentieren. Ein weiterer Beleg könnte der im Alten Testament angeführte Himmelsgöttin-Kult sein. Theophagie als Hintergrund wird auch in einem ägyptischen Königsritual vermutet.⁵⁸

Nicht bei allen Formen der Theophagie steht der Glaube dahinter, die jeweiligen Kultgötter haben durch ihr Leiden und den Tod die Menschen erlöst – wohl aber bei den antiken Mysterienreligionen und dem Christentum: Opfer und Erneuerung durch und mit Gott stehen im Zentrum eines sakramentalen Kultopfers, das die Teilnehmer gemeinschaftlich genießen, um Erlösung und/oder Unsterblichkeit zu erlangen. Das Essen ist ein Akt der Vernichtung: „Die Gottheit wird von den Sterblichen durch die heilige Mahlzeit symbolisch getötet, um sich an deren Unsterblichkeit nähren zu können“ (Sommer 1992: 48).

Im Christentum ist in der Hostie das Fleisch zum Symbol verblasst. Bei der Eucharistie der katholischen Messe werden Brot und Wein substantiell, d.h. objektiv in den Leib und das Blut Christi verwandelt. Es handelt sich dabei nicht wie in der evangelischen Kirche um eine symbolische Auslegung! Daher bezeichnet Böhme (1994: 140ff.) das christliche Transsubstantiationsritual als einen Fall von Theophagie bzw. einen kannibalischen Akt. „Wir leben vom Tod anderer“ - mit Burkert sieht er (1994: 140) die unausweichliche Verbindung zwischen Essen und Töten und der damit verbundenen

58 „Seine Diener haben die Götter mit der Wurfleine gefangen, [...] haben ihnen die Kehle durchschnitten und ihre Eingeweide herausgenommen, haben sie zerteilt und in heißen Kesseln gekocht. Und der König verzehrt ihre Kraft und ißt ihre Seelen. Die großen Götter bilden sein Frühstück, die mittleren bilden sein Mittagessen, die kleinen bilden sein Abendessen. Der König verzehrt alles, was ihm in den Weg kommt. Gierig verschlingt er alles, und seine Zauberkraft wird größer als alle Zauberkraft. Er wird ein Erbe der Macht, größer als alle Erben, er wird der Herr des Himmels; er aß alle Kronen und alle Armbänder, er aß die Weisheit jedes Gottes“ (zitiert nach Kehl 1998: 137).

Schuld. Für Drewermann (1991: 310ff.) ist Eucharistie das Bemühen von Religion, dem Menschen das ihm inhärente orale Schuldgefühl zu nehmen, insofern, als er, um zu leben, töten müsse. Zur Unterstützung seiner Annahme zieht er eine buddhistische Legende heran, wonach Buddha in einer seiner früheren Existenzen als Hase zur Welt kam und sich freiwillig geopfert habe, um es den Menschen zu ersparen, dass sie durch seinen Tod Schuld auf sich lüden.

Während z.B. Meyer Blanck die Abendmahl-Einsetzung als Zeichenhandlung und Inszenierung versteht, die zwei nicht identische Dinge verbindet, die einen reflexiven Nachvollzug erfordert (1997:113), wird beim Bärenopfer der Ainu das Opfer realiter gegessen und angebetet und ist daher von vornherein Opfer und Gott identisch (Greschat 1980: 35). Für Holl wurde der kannibalistische Hintergrund durch die Einsetzungsworte zum Symbol abgeschwächt (Holl 1995: 44). Seiner These nach habe Jesus seine Jünger mit dem Äußersten schockiert, als er durch seine Aufforderung, sein Fleisch zu essen und sein Blut zu trinken, den Bruch eines furchtbaren Tabus forderte (51f.): Das Motiv der Gottesverzehrung wäre anfangs geheim gehalten und symbolisch verschleiert worden (55).

„Von Anfang an ist [...] ein paradoxer Kern ausgemacht worden: das Essen vom Fleisch und Blut des Gottes, das als Theophagie und als Anthropophagie zugleich verstanden wurde, einerseits, und jener geistige Akt andererseits, der mit der Bewahrheitung des Wortes durch das Opfer des Gottessohns eine geistige Struktur hervorbringt, soma und sema in eins schmelzend: die Heilsordnung der christlichen Kultur“ (Neumann 1997: 44).

Wie aus Anthropophagie Theophagie werden kann, zeigen die vielfach überlieferten und stets in diesem Zusammenhang angeführten aztektischen Kommuniionsrituale: Im „Menschenmaiskörner“-Essen im Sonnenkult wird das Menschenopfer (Kriegsgefangene) stellvertretend verzehrt. Nach der Überzeugung des Essenden verleibte man sich nicht einen Mitmenschen ein, sondern Gott *Tezcatlipoca*. Das Herz wurde zur Stärkung der Sonne dargebracht, der Rest der Leiche wurde gekocht und den Gläubigen nach strengen Verteilungsregeln in der Überzeugung, sich dadurch einen Teil vom Wesen Gottes anzueignen, verzehrt. Bammel (1950: 65) führt dieses Ritual als Beispiel einer konsubstanziierenden Theophagie an, die durch die ständig notwendige Erneuerung der Sonne auf den Jahreskreislauf einwirken soll.

Eine Analogie zum Istar-Kult waren die schon erwähnten aus Teig und Blut geformten „Hostien“ des Gottes *Huitzilopochtli*, des Sonnengottes der Azteken, mit dem *Quetzalcoatl* der Olmeken gleichgesetzt, die bei dem zweimal jährlich (Mai und Dezember) durchgeführten Ritual des *Teoquale* (Gottessen) eine Rolle spielen – die Daten verweisen auf den Vegetationszusammenhang. Der Mensch wird, den durch „Brot“ substituierten Gott selbst genießend, mit dem Gott so eins, „daß des Gottes Kraft des Menschen, der jungen Leute eigene Kraft wird“ (Bammel 1950: 65). Ein Teil der Figur gehörte als deren „Herz“ dem König, der Rest wurde in kleinen Stücken den Mitgliedern des Hofstaats angeboten. Ähnliche Teigfiguren „*Toyolliaytlaqual*“ („von unserer Seele essen“) aus Samen, Harz und Blut zusammengemischt soll es auch bei anderen Völkern an der mexikanischen Golfküste gegeben haben (ebd.). „Und diese Wandlung im Opfer ist es, was die Symbolik des mexikanischen Kultus in die Nähe des christlichen Abendmahls rückt“ (Clarus 2000: 161f).

Näher zu untersuchen wäre das gelegentlich angeführte Beispiel in der *Native American Church* in USA, einer im 19. Jh. unter Ureinwohnern mit Elementen von schamanistischen Praktiken und Heilungsritualen möglicherweise unter christlichem Einfluss entstandenen Religion. Besteht hier der Glaube an eine Personifizierung der Gottheit in *Peyote*, einer psychoaktiven Droge, und verleiht man sie sich in religiösen Zeremonien ein mit dem Ziel des Einswerden mit dem Göttlichen (vgl. Stewart 1987: 36ff., 51f.), oder fungiert *Peyote* eher als Vehikel zur Vereinigung mit dem Göttlichen?

Zwischen Theophagie und Autophagie wird gelegentlich eine Verbindung hergestellt im Bild der Kirche als „*corpus mysticum*“, nämlich als Selbstverzehrung und Selbstvermehrung (vgl. Schüttpelz 1999: 290). Ähnlich ist die in der Kalevala-Sammlung⁵⁹ geschilderten Einladung des erlegten Bären zu seiner eigenen Mahlzeit zu sehen.

Das Motiv eines gemeinschaftlichen Verzehrs göttlichen Opferfleisches thematisiert auch Hübner (1985: 190f.): Die „absonderliche“ Vorstellung eines sich selbst verzehrenden Gottes werde dadurch relativiert, dass das Fleisch des Opfertieres „durch die kultische Handlung geheiligt“ und somit von göttlicher Substanz durchdrungen war, und auch keinen materiellen Genuss im engen Sinn darstelle, sondern die Aufnahme mythischer Substanz. Was die Einsetzung der christlichen Eucharistie betrifft, hat übrigens

59 Ein finnischer Mythen-Komplex, dessen mündlich tradierten Vorlagen von Elias Lönnrot im 19. Jahrhundert zusammengestellt worden sind.

Jesus den Wein nicht mit getrunken (Lk 22, 18), vom Brotessen wird nichts berichtet. Im christlichen Ritual hat sich das geändert: der stellvertretende Priester trinkt und isst mit.

5.5.3 Von der Kultspeise zum Speisekult

Der Sinn der Opferfeste und -mahlzeiten war es, die Teilnehmer in Verbindung mit der Gottheit zu bringen (Barlösius 1999: 193). Beide Mahlvarianten – Convivium und Communio - fungieren gleicherweise als Einigungsrituale und zur Erinnerung an Vorfahren, an Helden, an Erlösergestalten (Grabner-Haider 1989: 101): Menschen vereinigen sich im Mahl untereinander, oder die Verbindung mit göttlichen Wesen, Gottheiten oder Gott ist der alleinige Zweck eines Mahles. Die Entwicklung der kultischen Handlung, die gewöhnlich in einem heiligen Bezirk oder Raum vollzogen wird, wo die Speiseopfer dargebracht werden, führt von der Kultspeise zum Speisekult (vgl. Uhde 2007: 145f).

In allen antiken Kulturen war der Mahltypus der Hierophagie vorherrschend und hat in den griechischen Stadtstaaten gemeinschaftsstärkende und somit politische Funktion – wie Untersuchungen von Vernant/Detienne (1983) und Baudy (1983) nachweisen. Es sei an den von Baudy erwähnten Zusammenhang zwischen νόμος und νέμειν (verteilen) erinnert (s. Kap. 1.4). Bei Homer bezieht sich diese Teilung auf die Verteilung von Fleisch. In der griech. Polis diente das Opfermahl als ein „symbolischer Zusammenhang von Fleischanteil und Status des Bürgers“ zur Reproduktion und Verfestigung der hierarchischen Sozialstruktur, in dem die „Zusammengehörigkeit und die Unterschiede zwischen den Kommensalen“ markiert wurden (Baudy 1983:156).

Es gibt noch einen weiteren Typ des Heiligen Mahles, bei dem die Speisung der Gottheit der zentrale Gesichtspunkt ist. Das Opfer an die Gottheit sieht Barlösius (1999: 193) überhaupt als Wurzel für alle religiösen Mähler, im allgemeinen Sinn einer Darbietung von Nahrung. Der Gedanke, dass auch die Gottheiten der Nahrung bedürfen, bedingt im mesopotamischen und ägyptischen Raum eine Vielzahl von Opferpriestern für die tägliche Götterspeisung. Die Gottheit dachte man sich anwesend in ihrer bildlichen Vertretung (vgl. Daniels Opferkritik Dan 14.1-22). Göttermähler im engeren Sinn sind in monotheistischen Religionen nicht zu finden – nach Bachl liegt das in der fehlenden Mehrzahl von Essern begründet, denn „ein einsam seine Mahlzeit

verzehrender Gott hat die Phantasie nicht verlockt“ (2008: 21). Himmlische Gastmähler sind jedoch in der mesopotamischen Tradition belegt, als auch in germanischen und griechischen Mythen ausführlich dargestellt, wobei neben der unerschöpflichen Fülle des Angebots auch besondere Speisen (wie Nektar und Ambrosia) gereicht werden, die Menschen nicht ständig zur Verfügung stehen. Auch Guru *Nanak* erhält bei seinem Berufungserlebnis im Himmel einen Becher Nektar als Zeichen der Einheit mit Gott (vgl. Gächter 2003: 370)⁶⁰.

Im allgemeinen fungiert das Göttermahl als eine innergöttliche Kommunikation, deren Konzept sowohl auf einer menschlich-gesellschaftlichen Auffassung und auf dem Wissen um die fundamentale Verschiedenheit von Mensch und Gott basiert. Auch nach Plato kommen die Götter zum gemeinsamen Mahl zusammen (vgl. Plato Phdr 247a). Daneben steht die Vorstellung gemeinsamer Mahlzeiten zwischen Göttern und den Dahingeschiedenen als Festmahl im Paradies.

Alle großen Weltreligionen, wie Judentum, Christentum und Islam, kennen religiöse Mahlzeiten, bei denen alltägliche Handlungen ritualisiert werden. Dabei spielen inklusivistische (die Gemeinschaft aller Gläubigen) und exklusivistische Momente eine Rolle: Unwürdige, nicht oder noch nicht dem „wahren Glauben“ im vollen Sinne Angehörige bleiben ausgeschlossen, z.B. im orthodoxen Gottesdienst vor dem eucharistischen Akt im engeren Sinn als Grenzziehung zu „voller Mahlgemeinschaft“. Dazu gehört das schon angeführte jüdische Pessach-Mahl, das nach der Haggada-Ordnung zur Feier der Freilassung aus ägyptischer Herrschaft und zur Erinnerung an das Mahl vor dem Auszug aus Ägypten eingenommen wird, das Letzte Abendmahl des Neuen Testaments, die im 3. Jahrhundert einsetzende Trennung von Kult- und Sättigungsmahl (*Agape*) und die sich in weiterer Folge entwickelnde eucharistische Kommunion mit der Transsubstantiation von Brot und Wein in Leib und Blut Christi.

Das islamische Opferfest ist als Gemeinschaftsmahl und Erinnerungsmahl konzipiert, es soll an Abraham erinnern, der seinen Sohn (hier ist es Ismael) Gott darbringen wollte. Vom Opfertier – vorzugsweise ein Lamm – muss unbedingt ein Anteil den Armen zugute kommen (Caritas-Aspekt), der Rest wird innerhalb der Familie verspeist. Der ex-

60 In Erinnerung daran heißt der heilige Ort der Sikhs, wo die Hl. Schrift (Guru Grānth Sāhib) aufbewahrt wird, Amritsar (Nektarteich); zum Initiationsritus der Khalsa (Gemeinschaft der Reinen) gehört das gemeinsame Trinken von Wasser und Nektar (vgl. Gächter 2003: 372).

klusivistische Zug kommt dabei real bei der Durchführung während der Pilgerfahrt (hağğ) als auch sonst durch die im Hintergrund stehende geistige Teilnahme an der Pilgergemeinschaft zum Tragen (Heine 2000: 84). In der daoistischen Schule von Zhang Daoling (2. Jh. n. Chr.) und seinen Nachfolgern wurden nicht nur zeremonielle Opfergaben dargebracht, sondern gemeinsame Mahlzeiten, so genannte „Küchen“, abgehalten, wodurch das Essen mit zum Bestandteil der religiösen Praxis wurde (Wildish 2000: 63ff.).

Die Identität der Speisenden wird durch die Identität der Speisen sichtbar gemacht, denn zu bestimmten religiösen Festtagen isst jedes Mitglied der Glaubensgemeinschaft das gleiche: zum Pessachfest ungesäuertes Mazzesbrot, beim christlichen Abendmahl Brot (und Wein), beim Fastenbrechen nach dem Ramadan Datteln, weil es seinerzeit der Prophet Mohammed tat (Heine 2000: 82). Der geschichtlich/mythisch gestützte Ursprung verleiht den rituellen Speisen Sinn, und ihr quasi kultischer Charakter wirkt auf die Haltung der Essenden ein.

Zusammenfassend stärkt auch das rituell elaborierte Kultmahl das Zusammenleben innerhalb einer Gruppe, grenzt Fremdes aus, markiert einen besonderen Tag als Festtag, stellt eine Verbindung zum Göttlichen durch Kommunikation im weitesten Sinn her, schafft Erinnerungen oder ruft sie ins Gedächtnis zurück (vgl. Bergmann 2012: 79).

Als idealtypisch erfüllen die christlichen Tischgemeinschaften durch Festlegung einer Kommunionsgemeinschaft diese Funktionen: Separation (Abgrenzung von Juden, Heiden, unbotmäßigen – sündigen - Mitgliedern, Randgruppen) und Integration durch strukturelle Kontinuität, Liminalität, Exklusivität und Differenzierung (Bolyki 1998: 222).

5.5.4 DAS CHRISTLICHE ABENDMAHL – ein komplexes Phänomen

5.5.4.1 Verschiedene Ursprung-Theorien

Es ist umstritten, ob das letzte Abendmahl ein Pessachmahl war oder nicht. Abgesehen von der chronologischen Einordnung, die in den Evangelien (synoptische und Johannes-Evangelium) nicht übereinstimmen, haben die Einsetzungsberichte keine Elemente einer Pessach-Feier, wohl aber Ähnlichkeit mit üblichen jüdischen Mählern der Zeit: bei diesen lag man auf Klinen wie überall im Mittelmeerraum, nach dem Empfang im

Vorraum mit einem Becher Wein hat man die Hauptmahlzeit im Speiseraum eingenommen. Der Gastgeber nahm zu Beginn der Hauptmahlzeit das (runde) Brot, sprach das Dankgebet, brach und verteilte es an die anderen. Mit diesem Ritual wurden die Speisen als Gott zugehörig bezeichnet (geheiligt). Zu Ende der Mahlzeit wurde vom Gastgeber über einem (dem dritten) Becher Wein ein Dankgebet gesprochen. Das Pessachmahl (*Seder*) folgt zwar dem Grundschemata, es werden jedoch besondere Speisen gereicht: *Matzot*⁶¹, *Maror* (Bitterkräuter), Ei, Lammkeule oder -knochen (De Vries 1988: 120f.), und es wird ein besonderes Sprachritual durchgeführt (die Erzählung aus Ex 3ff. in der Pessach-Haggada) in Form von Frage und Antwort.

Nach Lang (1998a: 253f.) steht als Ursprung des Letzten Abendmahles eine neue Konzeption des Tempelopferrituals: Jesus wollte das private Tieropfers, das er besonders kritisierte, reformieren und damit eine neue Auffassung zu Verfahrensweise und Beteiligung des opfernden Gläubigen durchsetzen; vor allem im Zusammenhang mit den damaligen Praktiken des Opfertiererwerbs sollte als neues Opfer - im häuslichen Verband statt im Tempel - Brot und Wein statt des Tierkörpers verzehrt werden. Die Einsetzungsworte verdeutlichen diese Ersetzung. Damit wird an Ex 24,8 und den Bund, der durch Besprengen mit Blut besiegelt wurde, angeknüpft.

Auch wenn sich die Forschung weitgehend einig ist in Bezug auf die Authentizität der sogenannten Deuteworte⁶², bestehen divergente Auffassungen bezüglich der ihnen von Jesus beigemessenen Bedeutung. Wenn er bei der Verteilung der Brotstücke von „meinem Leib“ spricht, ist nach jüdischem Verständnis „ich“ gemeint (Chilton 2002: 180). Lang (2004: 55) präzisiert dies noch weiter in Richtung auf eine im Tempel übliche Opfertier-Übereignungsformel, welche von Jesus adaptiert wird mit der Absicht, das blutige Tieropfer in ein unblutiges Brotopfer umzugestalten, das außerhalb des Tempels stattfinden kann (und soll).

Auch Schmitz (2006) geht bei der Genese des christlichen Abendmahls vom Tempel aus, allerdings vom Jom-Kippur-Ritual in der Epoche nach der Tempelzerstörung, in der man sich neu orientieren musste – durch Heiligung des Alltags beim rabbinischen Judentum. Der häusliche Esstisch wurde damals zum Surrogat für den Altar Gottes

61 Eine einfache Art von Brot, die nur aus Mehl und Wasser besteht und sehr schnell hergestellt wird, um ein Gären des Teigs auszuschließen.

62 Für Holl (1995:49f.) sind die Deuteworte überhaupt eine spätere Formulierung als Kultlegende.

(Bolyki, 1998: 10) - oder durch die Abendmahlsfeier das neue kultische Zentrum für Judenchristen. Schmitz sieht in seiner phänomenologischen Methode den jüdischen Versöhnungstag *Jom Kippur* mit den Elementen, Figuren und Symbolen als Ursprung des Abendmahls, bei dem ein Hohepriester (Jesus) im nur diesem zugänglichen Allerheiligsten zu einem bestimmten Zeitpunkt ein Ritual mit dem Blut des Bundes zur Vergebung der Sünden vollzog. Das christliche Abendmahlsritual stelle „die rituelle Umsetzung dieses Versöhnungsereignisses zwischen Gott und der Menschheit bzw. die Partizipation an Gott und seiner Anwesenheit oder auch seiner Gnade dar“ (Schmitz 2006: 366).

Ebenso werden eschatologische Mahlszenen als Ausgangspunkt gedacht, wie das Essenermahl, das Mahl der Qumran-Gemeinde als vorweggenommenes Endzeitmahl bei der täglichen kultischen Hauptmahlzeit, an der nur vollrechtliche Mitglieder teilnehmen durften und eingangs der vorsitzende Priester Brot und Most zu segnen hatte (Bolyki 1998:199f.). In zwei Handschriften 1QS und 1QSa werden diese Gemeinschaftsmähler beschrieben, wobei nicht klar ist, ob darin ein idealisiertes apokalyptisches Gemeinschaftsmahl oder das tägliche Gemeinschaftsmahl beschrieben wird, welches seinerseits das messianische Mahl vorwegnimmt, aber auch politisch als Gegensatz zum Tempelopfer in Jerusalem motiviert ist. Der endzeitlicher Charakter des Gemeinschaftsmahles in der Naherwartung des Messias (bzw. zwei) wird in den Qumrantexten betont (Bergmann 2012: 101f.). Die These vom Essenermahl als Quelle des christlichen Abendmahls ist heute obsolet.

Der Einfluss paganer Kultmahlzeiten als Ausgangspunkt für die sakramentale christliche Mahlfeier wird in Fortsetzung des religionsgeschichtlich-hellenistischen Ansatzes, der von heidnischen Kulturen (Dionysoskult, Demetermysterien, Attis- und Mithraskult) ausgeht, diskutiert. Auch Burkert (1991: 93) stellt eine Mitprägung der christlichen Rituale, v.a. des Abendmahls, durch Mysterienmähler z.B. im Mithras-Kult, fest. Der gemeinsame Punkt ist das „sakramentale Essen“. Mysterienkultfeiern, entstanden ab dem 9./8. Jh. v.u.Z., haben sich im gesamten hellenistisch geprägten Mittelmeerraum ausgebildet und auch die beginnende Christenbewegung beeinflusst. Teilweise wurde Christus selbst als Mysteriengott gesehen (Kloft 1999: 10ff.). Die Parallelen im Mithraskult, bei dessen Gemeinschaftsmahl auch Brot und Wein oder Wasser eine Rolle

spielten, wurden schon von den frühchristlichen Autoren negativ als „Nachahmung“ interpretiert.

Ein Bezug zur antiken Theurgie besteht im magischen Charakter von Brot und Wein als Träger übernatürlicher Kraft, wie er im Johannesevangelium und bei Paulus vorkommt (Lang 1998a:16; Chilton 2002: 185f.).

Für Kollmann (1990: 35) gibt es in keiner der oben angeführten Entstehungshypothesen weiterreichende Parallelen zum „Letzten Abendmahl“, so dass daraus keine direkte Ableitung möglich sei. Von Baudy (2005 und 2008) wiederum wird eine Verbindung von paganen und jüdischen Traditionen herausgearbeitet: Er betont einen revolutionären Duktus der Abendmahlsfeiern als gemeinsames eschatologisches Kultmahl in baldiger Vorwegnahme der verkündigten Endzeit, der mit den paganen sakralen Fleischmahlzeiten der römischen Kaiserzeit kontrastiert. Der Anklang an die Bedeutung des Pessachlammes mit seiner Menschenopferfiktion und die Verbindung zu zeitgenössischen Mysterienkulten lasse das Abendmahl in der Gegenposition zum römischen Kaiser als Brotpender „als eine herausfordernde Parodie des Kaiserkults“ (2005: 55) erscheinen.

Zusammenfassend sieht man die Wurzeln der christlichen Eucharistie (1) in den im Alten Testament niedergelegten Opferordnungen und der Praxis des Pessachfestes oder anderer Kulte, (2) den Gemeinschaftsmählern des zeitgenössischen Judentums, (3) der besonderen jesuanischen Mahlpraxis, (4) im Einfluss der Essener mit deren sakralen Wertung der Mahlfeier als Kultersatz, (5) in einer eschatologischen Metaphorik oder (6) einem revolutionären Impetus sowie (7) in Ritualen der Mysterienkulte (Opferung, Kommunion und kultische Mahlzeit).

5.5.4.2 Gemeinschaftsmahl und Sättigung als Verkündigungsmotive

In den Evangelien wird eine große Zahl von Mahlgemeinschaften Jesu angeführt, wie das Zöllnergastmahl (Mk 2.13-17 und Lk 19,1-10), die wunderbare Speisung (Mk 6,30-44 und Mk 8,1-10), die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-12), die Emmauserzählung (Lk 24.13-35).

Die Mahlpraxis Jesu war in den damaligen Verhältnissen in Palästina besonders auffällig. Sie beschränkte sich weder auf die Anhänger, sondern bezog soziale Randgruppen und Andersgläubige ein.

Alimentäre Bilder spielen auch für seine Verkündigung eine wichtige Rolle, wie die Parabel vom großen Gastmahl (Mt 22,1-14par), die Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32), die Völkerwallfahrt zum Heilmahl (Mt 8,11f.par) und die Gastmahlsreden (Lk 14,7-14).⁶³

Hervorzuheben sind auch die von den Evangelien in unterschiedlichen Versionen überlieferten alimentären „Geschenk- bzw. Naturwunder“ (Brotvermehrung, Fischzug, Weinwunder), bei denen materielle Güter zur Verfügung gestellt werden, was die Wichtigkeit von Nahrungsmitteln und Speisen in der damaligen Zeit für die Versorgung der Bevölkerung unterstreicht. Derartiges wird auch von zeitgenössischen jüdischen Charismatikern berichtet, wie Chanina ben Dosa (vgl. Kollmann 1996, 203). Gleichzeitig steht die wunderbare Vermehrung von Brot und Fisch auch im Zusammenhang mit dem Motiv des Schlaraffenlandes und dem dort verorteten Topos der Bereitstellung von unermesslichen Nahrungsmengen; in der alttestamentlich-jüdischen Tradition sind eine ganze Reihe ähnlicher Überlieferungen belegt, wie z.B. 1 Kön 17,7-16; 2 Kön 4,1-7; 2 Kön 4,42-44, die Speisung in der Wüste mit Manna und Wachteln (Ex 16,1-18; Num 11,4-35), was sich in der rabbinischen Literatur fortsetzt (Belege bei Kollmann 1996, 203f.).

Bei der wunderbaren Weinvermehrung bei der Hochzeit zu Kana sind Anklänge an den Dionysoskult möglich,⁶⁴ Kollmann (1990, 207f.) sieht jedoch eher einen alttestamentlichen Hintergrund.

Für das Mahlthema relevant ist die Parabel vom großen Gastmahl, die von Mt (22,114) und Lk (14,16-24) überliefert wird, wobei als gemeinsame Quelle Q angenommen wird (Kollmann 1990, 206), aus der man Rückschlüsse auf die üblicherweise erwartete Verhaltensweise von geladenen Gästen ziehen kann: wer unbegründet oder aus fadenscheinigen Gründen nicht erscheint, wird sanktioniert, erwartet wird festliche Kleidung.

63 Eine tabellarische Zusammenstellung zu „Tischgemeinschaften“ gibt Bolyki (1998) 54f. und 66f.

64 Pausanias VI 26,1f. berichtet vom Dionysosfest in Elis. Allerdings werden in Elis leere Fässer im verschlossenen Tempel mit Wein gefüllt, nicht aber Wasser in Wein verwandelt (weitere Belege bei Kollmann 1990, 206).

Dafür werden sie mit einem besonderes Mahl von auserlesenen kulinarischen Genüssen belohnt.

„Die Analyse der mit Mahlthematik verbundenen ntl Jesusüberlieferungen hat zu dem Ergebnis geführt, daß die Praktizierung von Mahlgemeinschaften mit unterschiedlichsten Teilnehmern einen konstitutiven Zug im Rahmen der Wirksamkeit Jesu darstellte“ (Kollmann 1990, 233).

5.5.4.3 Verständnis des Abendmahles bei den frühen Christen

Die gemeinsamen Mahlzeiten mit Christusepiphaniën, wie nach Lk 24,36-43 das gemeinsame Abendmahl der elf Apostel mit dem auferstandenen Christus, sind für das Mahlverständnis der Frühperiode relevant (vgl. Kollmann 1990 226f.).

„Daß die Emmaustradition den auferweckten Herrn ausgerechnet als Mahlhaltenden darstellt und diesen Aspekt sogar zum Garanten für dessen Identität stilisiert, basiert auf der Überzeugung, daß ein mahleröffnender Ritus zu den charakteristischen Handlungen des irdischen Jesus zählte, folglich zum Erkennungsmerkmal des Auferstandenen werden konnte“ (Kollmann 1990, 228).

Das Abendmahl war für Christen zuerst kein Opfermahl im engen Sinn, sondern ein Erinnerungsmahl, sodass sie manchmal in paganen Kreisen mit dem Atheisten-Vorwurf belegt wurden. Konstitutiv für die Bedeutung von Mahlzeiten im Rahmen des NT ist einerseits der sakrale Charakter auch einer "normalen" Mahlzeit (vgl. de Vries 1988: 67ff.), und der mit dem Genuss von Speise verbundene Lobspruch Gottes. JHWH ist in Dtn 8,10 der Spender der Gaben des Landes und insofern der eigentliche Gastgeber jeder Mahlzeit; andererseits fungiert das „spezifisch jüdische Verständnis vom Essen und Trinken als [...] Unterscheidungskriterium gegenüber den Heiden“ (Kollmann 1990, 235), wie dessen Ausschließlichkeitscharakter als Tischgemeinschaft nur mit Mitgliedern der Glaubensgemeinschaft belegt, die ja Jesus mehrfach konterkariert, der Mahl mit religiös oder gesellschaftlich Deklassierten hielt, was für Kollmann (1990, 236), „eine Art zeichenhafter Akt mit höchstmöglichem Öffentlichkeitscharakter“ ist. Andererseits hatte das frühchristliche Mahl den Charakter eines exklusiven Gedächtnismahles, ähnlich wie in den antiken Vereins-, Totengedenk- und Mysterienmählern (Ammicht-Quinn 2007: 56). Schließlich wurde die Bezeichnung „Brotbrechen“ zum Erkennungszeichen. Diese Gemeinschaftsmähler, sei es Eucharistie oder Sättigungsmahl (Agape) oder beides integriert, wurden von hellenistischen Mahlgewohnheiten und Vorstellungen beeinflusst. Oft fand am Schluss des Mahlzeit ein Symposium statt (wie in

Korinth) und der Einfluss von Mysterienreligionen zeigt sich in der Vorstellung, durch das Verzehren der Speiseelemente Anteil am Leib Gottes zu erhalten.

5.5.4.4 Zusammenfassung

Das christliche „Abendmahl“ - ein Komplex aus Gemeinschaftsmahl, Weihe- und Opferhandlung - hat sich im Zusammenhang mit gemeinsam begangenen „kultischen Mahlzeiten“ entwickelt, nur Eliade (1988b: 214) sieht in der Eucharistie eine Kult-handlung mit Initiationscharakter.

Jedenfalls war das „Herrenmahl“ der ersten christlichen Gemeinden eine richtige Mahlzeit. Am Anfang stand die Vorstellung einer Fortsetzung der Mahlgemeinschaft zur Jesu Lebzeiten, was später zur Begehung eines sakramentalen Abendmahls unter Rezitation von Einsetzungsworten führte. Im 2. und 3. Jh. hat man zunehmend das Sättigungsmahl (Agape) von der Eucharistie getrennt und sich dabei auf Brot und Wein konzentriert (vgl. Kollmann 1990: 12f.).

Allgemein kann in religionswissenschaftlichem Sinn das Abendmahl/die Eucharistie als kommunikationsstiftendes Ritual, Gedächtnismahl und als Liebes- und Friedensmahl mit Stiftung eines engen Sozialgefüges durch Opferteilung (G. Neumann 1997: 45) charakterisiert werden.

5.6 Gast und Einkehrmythos

Das Gastmahl in seinen verschiedenen Erscheinungsformen im familiären, sozialen, religiösen oder institutionellen Kontext spielt eine wesentliche Rolle zur Stiftung kulturellen Sinns und Identität (G. Neumann 1997 : 41). Soziale Bindungen reflektiert auch die besondere Rolle des Gastes beim Mahl: Teilen verbindet, bestätigt und befestigt das zwischenmenschliche Verhältnis. Obwohl eigentlich grundsätzlich gegenüber Fremden eine argwöhnische Distanzhaltung eingenommen wird, gibt es in vielen Mythen die Vorstellung, dass der Fremde aus der Ahnen- oder Götterwelt stamme und ihm daher ein ehrerbietiges Verhalten als „Ehregast“ gebühre (Müller 2003: 98) – die *Philoxenie* als Paradoxon, insofern als aus dem ξένοϛ, hostis/hospes, germ. „gast“ konnotiert als „Feind“ der Gast“freund“ wird, mit dem man nicht nur die einfache

Mahlzeit teilt, sondern dem man besondere kulinarische Aufmerksamkeit widmet.⁶⁵ Aus dem Fremden wird durch die Mahlzeit und Bewirtung ein Verbündeter, dem der Status eines Hausgenossen verliehen wird: Gemeinschaftsbildung durch Gastfreundschaft:

„Zu den ältesten und zugleich gegenwärtigsten, den vielleicht unverwüsthlichsten und weltweit verbreitetsten Institutionen, Gelegenheiten und Riten, die in diesem Sinne als sozialitätsstiftend angesehen müssen, gehören die Praktiken der alimentären Gabe und Gastfreundschaft“ (Därmann 2008: 17f.).

Derrida (2001: 22ff.) unterscheidet zwischen einer absoluten Gastfreundschaft, die dem namen- und statuslosen Anderen gilt, und einer rechtlich geregelten Gastfreundschaft, die dem Fremden (im griechischen Sinne) gewidmet ist, denn die Griechen gewährten nur dem Gastfreundschaft, der sich durch ein „symbolon“ ausweisen konnte (Därmann 2008: 18), obwohl Gastfreundschaft ein von Zeus ξέvioς geschütztes heiliges Gebot war. Die Funktion von Zeus als Beschützer des Gastrechtes ist vielfach inschriftlich bezeugt; seine Aufgabe wurde dem Hausherrn und Hausvater übertragen, dem der aufgenommene Fremde unterworfen war. Der Fremde musste aus religiöser Scheu gut behandelt werden, als wäre er selbst von Zeus geschickt (vgl. Riemer 2005: 242).

Gastfreundschaft ist in sämtlichen Kulturen eine religiös fundierte Praxis, und in den Religionen auch theologisch institutionalisiert. Das unterstreicht auch das weitverbreitete mythische Motiv der Einkehr von Göttern bei Menschen. Die berühmtesten Beispiele eines göttlichen Gastes finden wir beim biblischen Abraham und bei Ovid. Abraham bewirte die drei fremden Männer im Hain von Mamre (Gen 18) mit ausgesuchter Ehrerbietung, die er hinter ausdrücklicher Untertreibung („ein Bissen Brot“, „eine kleine Stärkung“) verbirgt (Riemer 2005: 241). Bei Ovid (Metamorphosen VIII 611-724) werden Zeus und Hermes vom alten und armen Ehepaar Philemon und Baucis unerkannt, jedoch dennoch großzügig bewirte.

65 Einen späten Abglanz davon bilden die volkstümlichen Einkehrbräuche.

TEIL VI: REGELN, VERBOTE, GEBOTE

Während bisher die religiöse Qualität von Nahrung und deren charismatische Aufladung als Opfer- und Ritualspeise behandelt worden ist, wird jetzt das Hauptgewicht auf den Normen (Geboten, Verboten) gelegt.

„Da es sich beim Essen um ein Grundbedürfnis handelt, von dessen Befriedigung das Überleben abhängt, wurde es umfassender und verbindlicher normiert als andere Lebensgebiete, die nicht von so zentraler Bedeutung sind“ (Barlösius 1999: 46).

Diese Vielzahl von Regelungen und Geboten im alimentären Bereich gibt es, obwohl Menschen eigentlich ‚omnivor‘ sind, d.h. nicht auf bestimmte Nahrungsmittel spezialisierte Lebewesen, und sich eigentlich durch das Nahrungsmittelangebot nur von den Möglichkeiten ihrer jeweiligen klimatisch/geographischen Umwelt leiten lassen könnten. Religiös basierte Esstabus und Nahrungsvorschriften werden in Mythen behandelt und sind in kanonischen Texten festgelegt. Grundsätzlich werden Speiseverbote von religiös vorgeschriebenen Speisen (Opfer- und Rituusspeisen) unterschieden. Für beide Gruppen gilt, dass sie zu religiösen Zeichen werden (Barlösius 1999: 105).

Zunächst werden die verschiedenen Nahrungsgebote und alimentären Verhaltensvorschriften klassifiziert, dann die zentralen Aspekte und Funktionen dargestellt und die sich darauf beziehenden Theorien zusammengefasst.

Die Unterscheidung Eßbares und Nicht-Eßbares findet sich in jeder Kultur. Vom Individuum wird diese Unterscheidung auf der unbewussten Ebene internalisiert: Was wir von Kindheit an kennen, ist uns selbstverständlich.

Verdauliche Substanzen erhalten durch kulturelle Bedeutung die Qualität von Nahrung, indem bestimmte qualitative Eigenschaften und Merkmale hervorgehoben werden (vgl. Barlösius 1999: 93). Selbstverständlich gibt es interkulturelle Unterschiede, was als Nahrung zu gelten hat, Ausgangspunkt sind jedoch nicht ernährungsphysiologische Kriterien, sondern soziale, religiöse oder philosophische Vorstellungen, die gegebenenfalls auch mit rationalen Erklärungen sekundär gestützt werden (vgl. das Argument des Trichinenbefalls beim Schweinefleisch); d.h. dem Verzehr geht ein Selektionsprozess

voraus, der die Nahrung religiös-kulturell auswählt, „bevor sie überhaupt in die physische Struktur des Menschen übernommen werden darf“ (Grünschloss 2008: 1).

6.1 Klassifikation

Die Zusammenstellung der folgenden Untergruppen erfolgt in Oppositionspaaren, bei denen es Überschneidungen gibt. Generell folgt die Einteilung nach dem jeweiligen – internen - Verständnis der Religionsangehörigen.

a) Vorstellungen von Rein und Unrein, in die ethische und ästhetische Abgrenzungen (Ekel oder Genuss) einfließen: Somit kann Essen die Konnotation von Gut oder Böse erhalten und zum Symbol werden. Besonders negative Zuschreibungen von Verunreinigung werden mit Gefahr, Tod oder Zerstörung – des Einzelnen oder der Gruppe - verbunden, wie z.B. Blut, das weltweit als Symbol für Leben gedeutet wird, dessen Verfügungskraft außerhalb der menschlichen Sphäre liegt. Hierzu zählen Vorschriften aus dem hinduistischen Raum, aus dem Daoismus, Judentum und Islam (vgl. rituelles Schlachten und Schächten).

b) Auch die Nähe oder Verwandtschaft zum Menschen spielt – bei tierischen Nahrungsmitteln - eine Rolle. So werden entweder alle oder nur bestimmte Tiere aufgrund ihrer „Nähe“ zum Menschen ausgeschlossen. Das Verbot der Anthropophagie fällt natürlich hier herein - seinesgleichen verspeist man nicht. Die restriktive Haltung gegenüber Pferden oder Hunden in bestimmten Ländern ist jedoch als Abwehrhaltung der christlichen Kirche gegenüber vermuteten Überresten „heidnischer“ Opfer zu werten. Tatsächlich jedoch differenziert die Haltung zum Pferdefleisch nicht nur interkulturell, sondern auch je nach Epoche (britische Abneigung versus französischer Habitus).

Für Leach sind Schoßtiere, die dem Menschen besonders nahe sind, ungenießbar, während Haustiere, die nicht die Wohnung des Menschen teilen, zum Teil essbar sind, je nach der Entfernung zum Menschen. Das Pferd ist dem Menschen psychisch näher als Schweine, Schafe, Rinder und Hühner und daher eher nicht verzehrbar⁶⁶, auch wilde, vom Menschen nicht kontrollierte Tiere sind nicht essbar, zum Unterschied von Wildtieren, die unter dem (Jagd-)Schutz stehen. Leach konstruiert eine Achse von Nähe und Ferne, deren Endpunkte gleichermaßen tabuisiert sind (zit. nach Oppitz 1975: 168f.).

⁶⁶ Leach ist ein britischer Anthropologe!

c) Ethische Gesichtspunkte definieren die Nahrung im ethisch/moralischen Sinn als „gut“ oder „schlecht“. Hier ist vorzugsweise Fleischnahrung einzuordnen mit dem gegensätzlichen Komplex vegetarischer oder veganer Ernährung, aber auch das Verbot bestimmter Wurzelgemüse fällt hinein, z.B. ist im Jainismus der Verzehr von Pflanzen verboten, die man ganz ausreißen und zerstören müsste wie Rüben, Kartoffeln oder Zwiebeln (Mette 2003: 345); auch Regeln der Zubereitung gibt es in dieser Religion für Pflanzennahrung: sie darf nicht roh gegessen werden, weil dann noch Leben in ihr ist (Pacenzky/Dünnebier 1994: 285). Dahinter steckt das Ahimsa-Gebot: Man darf andere Lebewesen nicht töten, weil dessen Wesenskern als mit der eigenen Person ident vorgestellt wird.

d) Die Quantität der Nahrung spielt eine Rolle, sowohl als mengenmäßige Restriktion (Fasten) – heute mit dem Hintergrund gesunder Ernährung, meist aber entweder zeitlich limitiert und/oder nur für Einzelpersonen/Gruppen vorgeschrieben. Umgekehrt kann das üppige Essen in ekstatischen Ritualformen religiös etabliert sein, einschließlich des kultischen Rausches. Hunger oder Völlerei werden in Mythen thematisiert (das Fasten der Propheten, das Festmahl im Jenseits).

e) Bei der Unterteilung in heilige/profane Nahrung wird der natürliche Vorgang der Nahrungsaufnahme rituell umgedeutet: Nahrung wird im Rahmen einer heiligen Mahlzeit (Speisekult, Kultspeise) aus dem profanen Raum herausgenommen zum magisch aufgeladenen Element und zu einem Numinosum über den reinen Verzehr hinaus.

Sowohl in Gruppe (b) als auch in die letztgenannte Kategorie gehört das Tabu betreffend Totentiere oder -pflanzen, die aufgrund ihrer mythisch-rituellen Verwandtschaftsbeziehungen vom Verzehr ausgeschlossen sind und nur zu bestimmten Anlässen innerhalb der Gruppe verzehrt werden (vgl. Durkheim 1981: 178).

Umgekehrt gibt es (positive) Empfehlungen oder Vorschriften zum Genuss von (tierischen oder pflanzlichen) Substanzen, zu denen der Mensch eine (mythische) Konsubstanzialität aufweist, wie gewisse Grundnahrungsmittel (z.B. Mais oder Reis), die gleichzeitig Substanz des Menschen selbst sind. Ebenfalls dazu zählen Elemente religiöser Kontemplation, z.B. in der japanischen Tee-Zeremonie als Gesamtkunstwerk in der Tradition des Zen-Buddhismus (vgl. Ehmcke 2000).

Magische Lebenselixiere und heiliges Essen können auch den Tod aufhalten oder hinauszögern, wie es daoistische Auffassungen von der Essenz der Speisen und ihrem positiver/negativer Gehalt postulieren. Darauf bezieht sich z.B. Li Shaojuns Empfehlung, sich des Essens von Getreide zu enthalten, um sich ein langes Leben zu sichern (Wildish 2000: 60; van Ess 2011: 39).

Andere Unterscheidungen, die auf Energievorstellungen beruhen, klassifizieren heiße oder kalte bzw. kühlende oder erhitzende Nahrungsmittel. Ideal wäre z.B. nach daoistischen Vorstellungen eine Balance zwischen heiß und kalt (Yin und Yang), die Beachtung des Zusammenhangs mit den klimatischen Gegebenheiten des Tages und der Jahreszeit, während nach hinduistischer Ernährungsphilosophie das Gekochte (*pakka* - das Heiße) von Ausgeglichenheit wegführt und das Rohe (*kacca* - das Kalte, dazu zählen auch in Wasser gekochte Getreidespeisen) dem asketischen Ideal entspricht und für die ‚brahmanischen‘ Qualitäten Enthaltensamkeit, Ruhe und Sanftmut steht (Michaels 2006:201).

Schließlich können übersinnliche Formen der Ernährung („Licht-Essen“, Hostienessen) in religiösen Visionen ganz an die Stelle herkömmlicher Nahrung treten.

6.2 Geltungsbereich

Manche Vorschriften sind zeitlich limitiert und beziehen sich auf bestimmte Jahres- und Tageszeiten, auf Fest- oder Fasttage, wie z.B. die christliche Fastenzeiten, andere beziehen sich auf die Kombination verschiedener Nahrungsmitteln (z.B. das Verbot des gemeinsamen Genusses von Fleisch und Milch nach jüdischem Glauben). Differenzierungen gibt es in Hinsicht auf das Geschlecht oder ein bestimmtes Lebensalter – im wesentlichen Frauen, Kinder, Schwangere, Alte. Dass Frauen – und auch Schwangeren - eine angemessene Proteinversorgung verweigert wird, ist durchaus nicht unüblich (Glatzel 1973: 266). Kombiniert werden geschlechtsspezifische mit Standesunterschieden, bei den diesbezüglichen Tabus geht es häufig um die Fleischportion. Nahrungsverbote kann eine sozial gehobene Gruppe einführen, um sich selbst die besten Stücke zu sichern: Häuptlinge, Kultpersonal, Senioren. Durkheim führt Nahrungs- (im wesentlichen Fleisch)tabus an, die nur Frauen zu essen gestattet sind, mit der Begründung, diese haben 'profane' Qualität, weil sie weiblich konnotiert seien (vgl. Durkheim

1981: 411). Alte Menschen (Männer) hingegen seien von vielen Verboten befreit: „Sie dürfen heilige Dinge essen, weil sie selber heilig sind“ (1981: 180).

Regeln beziehen auch die Art und Weise der Kommensalität ein, in traditionellen und in (nicht nur) frühen Hochkulturen. So speisten im antiken Griechenland die Geschlechter gewöhnlich getrennt, die Männer mit den älteren Söhnen, die Frauen mit den Kindern und erwachsenen Töchtern zusammen, dass diese Sitte auch in Rom fortbestand, bezeugt der römische Architekturhistoriker Vitruv (1. Jahrhundert v. Chr.)⁶⁷; heute gilt sie noch bei den indischen Brahmanen und bei traditionellen Muslimen.

6.3 Sanktionen

Sanktionsmöglichkeiten gibt es nach dem Kriterium des sozialen Prestiges und nach religiösen Vorschriften, die auch internalisiert werden können. Die Klassifikationen des Essbaren werden von Generation zu Generation weitergegeben und beruhen vor allem bei fleischlicher Nahrung – aber nicht nur - oft auf religiösen Mythen und Symbolen. Sodann verfestigen sich schriftlich festgelegte Ernährungsregeln zu Dogmen, die in der alltäglichen Ernährungspraxis implizit oder explizit angewendet werden. Dies gilt auch für die Moderne, denn wenn religiöse Vorschriften zu verschwinden scheinen, treten ersatzreligiöse Haltungen an ihre Stelle, ein „Kult“ mit wahlweise ethisch korrekter oder gesunder Ernährung, wobei u.a. auf die Unterscheidung von „rein“ und „unrein“ zurückgegriffen wird (Baumunk 2009: 11).

6.4 Zusammenfassung: Auswahlkriterien

Die Auswahl wird bestimmt von ökologischen und ökonomischen Gegebenheiten, sozialen Faktoren, von der subjektiven Einschätzung, z.B. als „physische Verwandtschaft“ oder als „optimale Distanz“, zur Abgrenzung vom anderen (Azymenstreit⁶⁸, Verunglimpfung missliebiger Nachbarn als „Hundeesser“⁶⁹ oder gar „Kannibalen“, Vegetarismus als Nähe zu Brahmanen). Was die Auswahl der Nahrung bestimmt, ist jeden-

⁶⁷ Vitruv, *De architectura* VI 7,4,51): „[...]dass die Frauen nicht mit zu Tische liegen“.

⁶⁸ Ein Streitpunkt zwischen Ost- und Westkirche war die Zubereitung der Hostie: die Westkirche verwendet in Anlehnung an den jüdischen Sederabend ungesäuertes Brot (gr. a-zymen), die Ostkirche Sauerteig. Das führte zu einem großen Konflikt und war Mitursache der Trennung, ist aber seit dem Konzil zu Florenz 1439 kein Streitthema mehr.

⁶⁹ 2004 berichtet Karl-Markus Gauss von den „Hundeessern von Svinia“: Die in diesem slowakischen Ort lebenden Menschen werden selbst von anderen Roma als Degesi, "Hundeesser" und damit als Angehörige einer Kaste der Unberührbaren verachtet.

falls nicht nur individuell als Geschmacksvorliebe vorgegeben. Esstabus als implizit oder explizit einzuhaltenden Regeln stellen eine symbolische Ordnung dar und gehören somit auch in den Bereich des Sakralen - im Unterschied zum profanen individuellen Genuss. Oft haben sie radikalen Charakter, dienen zur individuellen Selbstdefinition oder wirken unausgesprochen weiter und reflektieren im Unbewussten bis in den „modernen Mythos“ hinein.

Die zentralen Aspekte von Ernährungsgeboten und -verboten (Tabu, Reinheit) überlagern sich funktional mit der Herstellung/Bewahrung von Identität.

6.5 Hintergründe der Speiseverbote

6.5.1 Tabu

Speiseverbote markieren die Unterscheidung von Heiligem und Profanem; gelten sie ausnahmslos, werden sie Tabus. Alle Religionen kennen Essverbote und Nahrungstabus, in religiösen Schriften sind diese explizit verzeichnet; die religiös fixierten Tabus, Gebote und Vorschriften werden in unterschiedlichem Ausmaß und Intensität in Dogmen und Orthodoxien häufig ausgebildet, sind aber neben expliziten Geboten und Verboten auch in Alltagshandlungen präsent, z.B. im religiös geformten Brauchtum. Die Durchsetzungsmacht von Religionen zeigt sich vor allem auf diesem alltäglichen Gebiet der Ernährung, denn „bei keinem anderen Lebensgebiet sind die Ansprüche des Alltags so präsent wie beim Essen“ (Barlösius 1999: 106). Die weitaus meisten aller Verbote beziehen sich auf jenes Nahrungsmittel, das als das kostbarste gilt, auf das Fleisch.

Die aus dem polynesischen Sprachraum der Maori herrührende Bezeichnung Tabu hat die Grundbedeutung „stark kennzeichnen“; sie hat im Herkunftsland auch ökonomisch-politische Aspekte, wonach z. B. bestimmte Nahrungsmittel, die Mangelware waren, nicht gegessen werden durften (vgl. Davis-Sulikowski/Mattl 1997: 54). Tabuisierungen gibt es in allen Kulturen, jedoch zu unterschiedlichen Zeiten und mit unterschiedlicher Motivation, hinter denen jeweils auch historisch bestimmte Meidungsursachen stehen (Teuteberg 1988: 355). So konnte hinter dem Ess- (und Berührungsverbot) von bestimmten Nahrungsmitteln (Feldfrüchte, Tiere) z.B. das Verhindern von Diebstahl stehen.

Allgemein beziehen sich Nahrungstabus in der Ethnologie und der Religionswissenschaft jedoch auf Produkte, die mit einer für Menschen schädlichen Macht ausgestattet sind und daher gemieden werden müssen, um nicht von dieser Macht (Gottheiten, Ahnen, Schutzgeister etc.) ausgehenden Gefahren ausgesetzt zu sein. Als kulturell implizite kategorische Norm, die aus einem nicht rationalen Bereich stammt, wird das Tabu vom Kollektiv unhinterfragt befolgt.

In der Umgangssprache wird der Begriff Tabu heute nicht mehr für Dinge benutzt, die „der Sitz einer furchtbaren Kraft“ sind, sondern auch für Dinge, gegen die man nur eine unbegründete Abneigung empfindet. Oft schwingt eine moralische, religiöse oder gesellschaftlich-konventionelle Scheu mit. Noch weiter entfernt von der ursprünglichen Bedeutung ist die Auffassung von Tabu als einem Bündel unterschiedlicher Verbote und Meidungsvorschriften, die ein Verhalten normieren, das als unantastbare Selbstverständlichkeit in einer bestimmten Kultur/Gesellschaft gilt und diese durch Abgrenzung formt (A. Schmidt 2001: 160f.).

Speisetabus lassen sich nicht medizinisch oder hygienisch ableiten, sondern machen die sakrale Bedeutung von Speisen deutlich. Auch wenn sie sich zwar grundsätzlich gegen eine bestimmte Speise/Nahrungsmittel richten, können sie diesem Nahrungsmittel auch einen neuen Wert verleihen. In Religionen sind manchmal auch Regelungen enthalten, die genau das gebieten, was sonst streng untersagt ist, z.B. in der Totemmahlzeit, wo jenes Tier feierlich gemeinsam gegessen wird, das an sich als der mythische Ahne des Stammes gesehen wird und normalerweise nicht getötet und verzehrt werden darf. In dieser Ausnahmereglung ist genau diese Ambivalenz eines gleichzeitig heiligen und unreinen Charakters enthalten, wie sie Freud in „Totem und Tabu“ konstatiert (vgl. Freud 1968: 311). Als Beispiel können die von Detienne (1983: 29f.) beschriebenen zwei Phasen des Festes des Raupen-Clans dienen: die erste Phase ist durch Verbote und asketische Praktiken gekennzeichnet. Die Teilnehmer müssen ihr Blut opfern, um die Kraft des Totems zu erwecken und dürfen keinesfalls von ihm essen. Die Aufhebung der Verbote markiert die zweite Phase: großes Sammeln der Raupen und alle essen davon in Überfluss.

Das Nahrungstabu gehört somit in den Bereich der Trennung Rein/Unrein und des Heiligen/Profanen. Neben der Nahrung als Opfergabe sind Speisevorschriften „unauf-

gebbarer Bestand" (Schart 2007: 60) vieler Religionen. Gerade der Ernährungsbereich ist frühzeitig mit Tabus durchsetzt worden, die nach Eder (1988: 104) aus dem kollektiven Unbewussten stammen.

Bei bewussten oder unbewussten Verletzungen religiöser oder magischer Speisetabus waren rituelle Reinigungen oder Opfer als Bußhandlung erforderlich.

Auch moderne Esstabus können ökonomisch, funktional oder strukturalistisch interpretiert werden, jedoch schwingen Reste vormoderner Tabus mit, z.B. bei Pferden oder Hunden (im westlichen Bereich). „Das, was die heiligen Kühe für die Inder sind, sind die Hunde und Katzen für die westliche Kultur“ (Eder 1988: 140).

Speisetabus als funktionale Abgrenzung nach außen und Konsolidierung im Inneren zielen auf Identität und Differenz. Die kulturellen und religiösen Eigenschaften werden in der identitätsstiftenden Funktion von Speisegeboten aktualisiert, neben den Nahrungs-Tabus gehören auch die Regeln der Kommensalität und des Abstands zu Fremden dazu. Die jeweils eigene Ernährung wird als gut und „rein“ erachtet, in gemischten Gesellschaften dienen Nahrungstabus dazu, die Grenze der Klasse/Kaste zu markieren.

In manchen wenig differenzierten Gesellschaften wurde die Nahrung in freundlich-feindlich oder Hoffnung-Furcht eingeteilt. Nach Jensen (1992: 361ff.) beruhen Speisetabus bei „Naturvölkern“ vielfach auf Analogiezauber. Blut wurde getrunken, weil man die Kraft des besiegten Tieres in sich aufnehmen wollte, wie bei den Arbore in Äthiopien (Peller 2007).

Ekel und Tabu

Ekel als biologisch fundiertes Körpergefühl (in der Mimik des Brechreizes ausgedrückt), ist, was das Ekelobjekt betrifft, durch die Kultur geprägt. Die religiöse Konnotation von Speisetabus wird über die Vorstellung des Unreinen im individuellen Unlust-/Ekelgefühl internalisiert, wobei die Palette von gelegentlicher Abneigung über stärkeren Widerwillen bis zur ausgesprochenen Abscheu reichen kann. Die Habitualisierung wird ihrerseits durch die Verankerung mit dem vorgefertigten Begriff der Unreinheit verstärkt (Burkert 1998: 150). Obgleich Ekel eine menschliche Basisemotion ist, unterliegen die konkreten Ekelobjekte in Form kulturell kodierter Nahrungstabus

den Prozessen der Sozialisierung, und auch in diesem Sinne wirken Nahrungsmittel als Zeichen-System, das neben individueller Verfasstheit soziale/religiöse Bedeutung transportiert. Auch das zeigt sich besonders bei Lebensmitteln fleischlichen Ursprungs. „Der Anblick des toten Tierkörpers konfrontiert uns [...] mit unserer eigenen Sterblichkeit“ (Degen 2004: 9) und kann deshalb starke Ekelgefühle auslösen. Der Konsum von Schweinefleisch oder Blut z.B. ist auch für Muslime, die es mit der Religion nicht genau nehmen, außerordentlich ekelerregend. Der evolutionär-biologische Ansatz sieht eher einen Zusammenhang mit dem Ekel vor verdorbenem Fleisch und argumentiert umgekehrt mit der menschlichen Fähigkeit, gefährliche Speisen instinkthaft zu meiden, wobei die Essensablehnung dann durch kulturelle und individuelle Prägungen überformt wird (Burkert 1998: 150).

Eng zusammen mit Ekel steht die Kategorie „Vergiftung/Entgiftung“, wobei nicht ein medizinischer, sondern ein religiös/magischer Zusammenhang mit der Angst vor dem Verhexen gemeint ist, der in sozialen Ordnungssystemen, wie z.B. in vielen afrikanischen, indianischen oder pazifischen Gesellschaften, in Sri Lanka oder Tibet eine Rolle spielt. Diese Unterscheidung ist vor allem im Gesundheitsbereich von Relevanz und wird außerhalb der euro-amerikanischen Industriegesellschaften vorwiegend als Bestandteil des religiösen Momentes weitergegeben. Hierbei besteht zwischen Verhexen-Vergiften-Heilen ein enger Zusammenhang: Hexer und Heiler bilden in fast allen Gesellschaften eine Personalunion.

6.5.2 Reinheit

Reinheit und Schmutz sind zentrale Kategorien sozialer Ordnungen, die in allen Kulturen und Religionen mithilfe von Tabus und Ritualen aufrecht erhalten werden. Der kultischen und moralischen Reinheit steht die Unreinheit als Sünde und Bedrohung der herrschenden Ordnung gegenüber: Tugend macht rein, Sünde schmutzig. Es sind also religiös-rituelle Kategorien im Sinne von „richtig“ und „falsch“ und bedeuten erst sekundär „hygienisch“ und „unhygienisch“. Hinter allen diesbezüglichen Klassifizierungsansätzen liegt eine bestimmte umfassende Sicht auf die umgebende Welt: Für Douglas besteht (dokumentiert in den Vorschriften der Thora) die „Richtigkeit“ in einer vollkommenen Übereinstimmung mit einem gedachten klassifikatorischen System, das seinerseits Ausdruck von Heiligkeit ist (1985: 73), ähnlich wie die von Lévi-Strauss

nachgewiesene Strukturierung von roh-gekocht-verfault, die paradigmatisch in der Nahrungsqualität aufscheint. Ein anderer Ausgangspunkt geht von der Unterscheidung von innen und außen aus bzw. von der Bewertung der „Außenwelt“ als Fiktion. Nach Michaels gehören Oralität und Moralität eng zusammen. „Reine Nahrung ist nicht nur Ausdruck eines äußeren Status, sondern macht auch innerlich und moralisch rein“ (2006: 200). Auch die rituelle Tauglichkeit/Reinheit (*kashrut*) im Judentum bezieht sich nicht nur auf Speisen, sondern auch auf Essgeschirr und Bekleidung sowie innere Einstellung.

Die entsprechenden Gebote und Verbote zur Abgrenzung von Reinheit und Unreinheit sollen als Filtersystem eine chaotische Welt strukturieren, um sie dadurch beherrschbar zu machen (Douglas 1985: 54f.), oder ist - nach Lévi-Strauss - „das System, der Gradient der drohenden Verunreinigung, [...] stets vom Anfang zum Ende, vom Rohen zum Gekochten und Gegessenen, nicht aber rückwärts gedacht“ (Rösel 2005: 146).

Reinheit ist in Offenbarungsreligionen wie Judentum und Islam und im Hinduismus von entscheidender Wichtigkeit und geht weit über den Bereich des Essens hinaus. Zum Beispiel ist Indien eine Gesellschaft mit strenger sozialer Hierarchie und einer strengen Hierarchie des Essens. Die Reinheit des Essens als Marker für die Position eines Nahrungsmittels wird zugleich zur Herstellung und Beschreibung einer sozialen und religiösen Ordnung genutzt.

Im hinduistischen Kastensystem kann ein Höhergestellter keine Speisen annehmen, die von einem Angehörigen einer niedrigeren Kaste zubereitet worden sind, weil der menschliche Kontakt die Nahrungsmittel „verunreinigt“. Diese Grundauffassung hat in Indien zur Folge, dass sich „soziale Mobilität und Positionskämpfe vor allem im Bereich des Nahrungssystems entwickeln und artikulieren, eine Kaste hat ihre Lage erst verbessert, wenn die nächsthöhere von ihr Nahrung und Wasser annimmt“ (Davis-Sulikowski/Mattl 1997: 50).

Im „*Manusmriti*“ (die »Tradition des Manu«, entstanden ca. 200 v. u. Z./200 u.Z.) wird zwischen Nahrungsmitteln, die *bhakshya/abhakshya*, d.h. essbar/nicht essbar, und solchen, die *bhojya/abhoyja*, d.h. genießbar/un genießbar« sind, unterschieden (Syed 2009: 251). Un genießbar werden an sich essbare Lebensmittel durch Kontakt mit Unreinheit, wobei höhere Kasten mehr gefährdet sind, ihre rituelle Reinheit zu verlieren.

Die brahmanischen Reinheitsvorschriften für Gewinnung, Zubereitung und den Verzehr von Speisen gründen sich auf äußerste soziale Distanzierung, mit Ausnahme der häuslichen „respect pollution“ (die Ehefrau isst die Reste des Ehemannes) oder im Tempelritual, bei dem das dargebrachte und wieder angebotene Essen als Speiserest der Götter angesehen wird, den die Gläubigen gemeinschaftlich nebeneinander sitzend (!) verzehren (Michaels 2006: 202); ansonsten darf im Idealfall nichts Unreines gegessen werden: die Nahrung (gewaltfrei gewonnen) muss selbst zubereitet und allein verzehrt werden (Rösel 2005: 138).

Es wundert nicht, wenn das Kriterium der Reinheit vor allem in hierarchischen Gesellschaften verortet wird (Davis-Sulikowski/Mattl 1997: 50). „Je starrer ein Ordnungssystem, desto größere Mengen von Schmutz erzeuge es; je entwickelter, desto mehr Sorten. In manchen Systemen werde der Mensch selber zum Schmutz“ (Enzensberger 1968: 41).

Jede Tabuverletzung zieht ein Reinigungsgebot nach sich. Rituelle Reinigungen oder Opfer bezogen sich auf die Abwehr von schädigenden Einflüssen als Gegenzauber zum Tabu und begründen durch die religiöse Gleichsetzung unrein = sündhaft vorgeschriebene Bußhandlungen. „Beides waren Sühnezeremonien, die nicht zu den ursprünglichen Lebensverhältnissen gehörten, sondern sich erst durch den Aufbau der Kultur heranbildeten (Teuteberg 1988: 354).

Neben Feuer als Reinigungsmittel (auch symbolisch)⁷⁰ wurde die Lustration mit Wasser häufig eingesetzt – dass ein Konnex zwischen körperliche Reinigung und religiösen Ritualen besteht, kann angenommen werden: Leib wie Seele sollen vom Unreinen und Dämonischen befreit werden, wobei Reinigungszeremonien ihre Funktionalität verlieren können und die kulturelle Formung der jeweiligen Gesellschaft übernehmen.

6.5.3 Identität

Angestrebt wird eine Abgrenzung nach außen zur Unterscheidung von der religiösen Praxis anderer Religionen und eine Identitätssicherung nach innen. Eine Übernahme von Geboten und Verboten ist oft gleichbedeutend mit dem Übergang in einen anderen Kulturkreis, mit der Intensivierung von Beziehungen verändern sich Gebote oder lösen

⁷⁰ Vgl. die Vorstellung des Purgatoriums und dem darin manifestierten Zusammenhang von Sünde und Schmutz

sich auf (transkulturelle Transformation). Daher muss die Durchsetzung und Beibehaltung bestehender Tabus und Reinheitsgebote innerhalb religiöser Gruppen theologisch und/oder moralisch abgesichert werden.

6.6 Erklärungsansätze von Nahrungstabus

In der Literatur gibt es divergente Theorien zur Entstehung von Ernährungsvorschriften, deren strukturierende Aufgaben und kulturelle Einbettung. Im Grunde kann man vier verschiedene Richtungen auseinanderhalten: (1) funktionalistisch, (2) rationalistisch, (3) strukturalistisch und (4) kommunikationstheoretisch.

1) Funktionalistisch werden alimentäre Vorschriften mit der Begründung und Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung erklärt. Der Hauptgesichtspunkt liegt in der Solidarisierung nach innen und der Abgrenzung nach außen. Speisevorschriften tragen dazu bei, die Verschiedenheit der Glaubensbekenntnisse zu definieren und hervorzuheben (Tannahill 1973: 398). Die Regelungen betreffen nicht nur die Nahrungsauswahl, sondern sogar prominent die Frage der Mahlgemeinschaft verschiedener Gruppen bzw. die sozialen Abgrenzungsbedürfnisse innerhalb der Gemeinschaft (innergesellschaftliche Stratifizierung, z.B. Frauen, Alte, Herrscherschicht).

Der Umgang mit Speisen informiert über soziale Beziehungen und Grenzen. Speisetabus sind schon von Durkheim wegen ihres Verbotscharakters in den Bereich des negativen Kults als religiöses Verbot schlechthin (Durkheim 1981: 409) eingeordnet worden als besonderer Fall der Trennung zwischen der heiligen und der profanen Sphäre, weil die Nahrungsaufnahme eine besonders enge Beziehung zwischen diesen zwei Zuständen herstellt (410f.).

Mit dem Einhalten der Gebote und Regeln zeigt der Mensch nach außen seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten religiösen Gemeinschaft, seine Nahrung und sein Essverhalten dient der Absonderung von den „Anderen“ und seiner Einbettung in eine Gesellschaft. „In fast allen Gesellschaften ist die Kost eines der Kennzeichen, wodurch sich die Gesellschaftsklassen voneinander unterscheiden. [...] Was wir essen, ist ‚gut‘, ‚achtbar‘, ‚rein‘; was jene essen, ist ‚schlecht‘, ‚besudelt‘, ‚unrein‘“ (Warraq 2004: 459)⁷¹.

⁷¹ Nach Aussage des Autors des Buches „Warum ich kein Muslim bin“ ist dies eine persönliche Mitteilung von Edmund Leach.

Erforderlich ist die Beachtung alimentärer Regeln vor allem dort, wo Bevölkerungen verschiedener Religionszugehörigkeiten eng beieinander leben (z. B. gibt es im multireligiösen Indien eine Vielzahl von Vorschriften zur Trennung von Gesellschaftsklassen/Kasten/Religionen, die eng benachbart wohnen). Die Tendenz zur Befolgung der Speisegesetze ist stärker, wenn diese als wesentliches Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen Populationen angesehen werden (Glatzel 1973: 268).

Das Schweinefleischtabu jüdischer Genese, das in vielen Untersuchungen zentral behandelt wird, fungiert bei der funktionalen Begründung als Herstellung und Aufrechterhaltung einer kulturellen Identität zur Abgrenzung von den Nachbarvölkern und ist in der hellenistisch-römischen Okkupationszeit essenziell. Hier gibt es Parallelen zum Schweinefleischtabu im Islam, während sich im Christentum dieses Verbot nicht erhalten hat – etwa aus Gründen des missionarischen Impetus. In der Apostelgeschichte (15,19) wird nur am Opferfleisch- und Blutverbot festgehalten.

Simoons (1994: 92ff.) begründet das Schweinefleischverbot mit dem Abgrenzungserfordernis von Hirtenvölkern, die keine Schweine halten, gegenüber sesshaften Tierzüchtern. Das Schwein symbolisierte die Lebensweise der sesshaften Gruppe, während die Verachtung des Schweins zum Symbol der Hirtengruppe wurde.

2) Der biokulturelle oder kulturökologische Ansatz nimmt für die Herausbildung von Nahrungsvorschriften materielle Hintergründe an. Marvin Harris, der hier an erster Stelle zu nennen ist, hat die Verbesserung der Proteinbasis ins Treffen geführt, wobei als Hintergrund eine Kosten-Nutzen-Analyse zwischen Erwerb und Verzehr ausschlaggebend ist, dafür hat er auch eine entsprechende Formel aufgestellt (Energieinput versus Protein-Output). „Bei Nahrungsmitteln, die man bevorzugt (die gut zu essen sind), ist die Bilanz zwischen dem praktischen Nutzen und den Kosten günstiger als bei solchen, um die man einen Bogen macht (die schlecht zu essen sind)“ (Harris 1988: 9). In einem bestimmten ökologischen Kontext habe sich optimale Ernährung durchgesetzt und wurde mit religiöser Argumentation untermauert – für ihn beruht die symbolische Ordnung einer Kultur auf ökologisch-ökonomisch nachzuvollziehenden Faktoren.

Harris hat vor allem Fleischtabus untersucht (Schwein, Rind, Mensch). Beim Schwein argumentiert er mit der für Schweinezucht ungeeigneten Agrarsituation in Palästina und

sieht daher dort das Schwein als ökonomischen Luxus. Auch die Verehrung der Kuh sieht Harris als das Ergebnis einer Kosten-Nutzen-Analyse: Kühe bieten als Mehrzwecktiere mehr, nämlich Milch, Dünger (auch für Heizzwecke) und Arbeitskraft (1988: 44ff.).

Daneben wird bei Fleischtabus manchmal auch mit dem ökologischen Faktor argumentiert, z.B. die Schonung der tierischen Fleischressourcen.

c) Für Strukturalisten stecken hinter Nahrungsvorschriften klassifikatorische Grundannahmen einer Gesellschaft. Neben Lévi-Strauss hat Douglas mit einem strukturalistischen Ansatz die jüdischen Speisetabus in ein Kategoriensystem für die Erklärung der Schöpfung umgedeutet. Im wesentlichen sieht Douglas „Speisetabus“ (d.h. Fleischtabus) in einem Klassifikationsraster begründet, vorzugsweise den Bereichen Körperbau und Bewegung, die bei bestimmten Tiergattungen durch Anomalien und Zweideutigkeiten in Frage gestellt werden. Nach Douglas war von reinen Tieren zu erwarten, „daß sie ihrer Gruppe vollständig entsprechen sollen“ (1985: 76), d.h. sie müssen die grundlegenden, ihrem Vorkommen entsprechenden körperlichen Merkmale aufweisen, wobei die Art der Fortbewegung eine entscheidende Rolle spielt (vgl. 1985: 77), d.h. Rinder bewegen sich auf vier (gespaltenen) Hufen, Vögel fliegen und Fische haben Flossen zum Schwimmen – das entspricht dem dreigeteilten Aufbau der sichtbaren Welt in Erde, Himmel, Wasser (1986:76). Wenn ein Tier nicht genau in eine Klasse hineinpasst oder mehr als einer Klasse zuzuordnen ist, gerät es in den Geruch von „Unordnung“ und muss daher abgelehnt, d.h. tabuisiert werden (1985: 77). Diese anderen Tiere haben demnach Anomalien, „sie leben zwischen zwei Sphären“. Die biblische Einteilung „lehnt Tiere mit Anomalien ab, ob nun darum, daß sie zwischen zwei Sphären leben oder daß sie Definitionsmerkmale einer anderen Sphäre tragen oder ihnen eindeutige Definitionsmerkmale mangeln“ (ebd.). Eine von Gott geschaffene Ordnung ist jedoch eine heilige Ordnung: „Heiligkeit erfordert, daß die Individuen der Klasse entsprechen, der sie gehören“ und „daß verschiedene Klassen von Dingen nicht vermischt werden sollen“ (1985: 73).

„Paarzehige, wiederkäuende Huftiere sind das Modell der richtigen Art von Ernährung“ (1986: 75) für eine Hirtengesellschaft; folglich ist das Schwein ausgeschlossen, das zwar paarhufig, aber kein Wiederkäuer ist. Übrigens ist im Alten Testament von einem

angeblich schmutzigen Verhalten des Schweines keine Rede ist, sondern es widerspricht einfach dem angenommenen zoologischen Ordnungsschema. Von anderen Völkern wurden Schweine in Palästina sehr wohl gehalten, „sonst wären ihre Lebensgewohnheiten den Israeliten nicht vertraut (1985: 75).

Diese Fixierung auf eindeutige Klassifikation setzt sich fort. Douglas geht dabei davon aus, dass jegliche Vermischung als negativ angesehen wird: man muss eine Trennung von rein und unrein, heilig und profan, rechtgläubig und heidnisch vornehmen (z.B. Trennung von Blut und Fleisch, Opfer und Mahl der Opfernden, Milchiges und Fleischiges). Die Klassifikationen bestimmen, was Nahrung ist und was nicht und welche Nahrung verboten ist, die Regeln legen die Art und Weise der Nahrungsmittelproduktion, ihrer Zubereitung, Zusammenstellung und Konsumation fest. Während Teuteberg (1988: 353) gerade Meidungsgebote aus Gründen der Unreinheit bzw. Heiligkeit als Tabu sieht, geht Douglas zwar vom Thema „Reinheit“ aus, aber nicht als religiös fundiertes Tabu: „Ich bin der Auffassung, daß manche Formen der Verunreinigung als Analogien benutzt werden, die eine allgemeine Sicht der sozialen Ordnung zum Ausdruck bringen sollen“ (1985: 14). Somit bilden die Reinheitsvorstellungen einschließlich der Nahrungstabus die soziale Struktur im alten Israel ab: Es gibt unreine Nicht-Juden und reine Juden; die besonderen Vorschriften des Tieropfers (besonders reine oder erstgeborene Tiere) tangieren die Opferpriester und Leviten. Da die Natur als Medium der symbolischen Ordnung der Gesellschaft dient (Eder 1988: 111 FN 10) sind „Tiere [...] so gesehen ein Mittel, die Menschen zu denken“ (Eder 1988: 137).

Mary Douglas wendet sich mit ihrer Interpretation der jüdischen Speisegebote gegen die (auch innerreligiös) gängigen ethischen, kulturhistorischen, medizinischen und hygienischen Motivationen, sondern sieht die jüdischen Reinheitsvorschriften als Möglichkeiten zur Strukturierung einer einheitlichen Vorstellung von Gott, Welt und Gesellschaft (Douglas 1985 :79).

Einem ähnlichen Ordnungsprinzip folgen die Fleischtabus der Thai: Es gibt drei Gruppen von Tieren: Insekten (nicht essbar), Vögel (essbar) und „Tiere“, unterteilt in Land- und Wassertiere. Nur Tiere, die in eine einzige dieser Kategorien passen, dürfen gegessen werden (Pacensky/Dünnebier 1994: 276f.).

Leach hat ein anderes strukturalistisches Ernährungsmodell entworfen mit den Bestimmungstücken „Nähe und Ferne zum Menschen“ und es – wie Lévi-Strauss - zu Heiratsregeln in Beziehung gesetzt - Schoßtiere und Blutsverwandte sind absolut tabu! Große Entfernung schließt danach sowohl Essbarkeit bei Tieren als auch enge soziale Kontakte bei Menschen aus – sie sind zu wild bzw. zu fremd.

“Was an essbaren Substanzen als genießbar verstanden wird und was nicht und wer an lebenden Personen als sexuell zuträglich aufgefasst wird und wer nicht, entscheidet sich nach dem gleichen Muster – einem Muster, das durch Kategorien des Denkens, die sich sprachlich veräußern, zustande gekommen ist” (Oppitz 1975: 169).

d) Speisetabus fungieren als Codes, die Verhaltens- und Einstellungsinhalte transportieren. Für Eder sind Speisetabus moralisch begründet. „Eßtabus sind kulturell tief-sitzende und zugleich emotional hochbesetzte Eßverbote“ (Eder 1988: 103) und haben Signalwirkung nach außen und „nach oben“. Insbesondere geht es um die Frage des Verzehrs von Fleisch bestimmter Tiere, in der die unbewussten Voraussetzungen des in einer Gesellschaft herrschenden moralischen Bewusstseins zu finden sind. Die Klassifikation „essbar“ und „nicht essbar“ überträgt die abstrakte Idee einer richtigen moralischen Ordnung in unmittelbar anwendbare Handlungsanweisungen (vgl. Eder 1988: 103f.). Ähnlich sieht Michaels (2006: 200f.) hinduistische Nahrungstabus als Ausdruck von Moralität und deren Klassifizierung entsprechend der Erfahrung der Welt: brahmanische Qualitäten wie Gleichmut und Enthaltbarkeit werden durch die Trennung von „heißen“ und „kalten“ Nahrungsmitteln sowie dem menschlichem Eingreifen im Kochprozess selbst zum Ausdruck gebracht.

Zusammenfassung

Als wissenschaftliche Erklärungen werden ökonomisch-rationale Überlegungen herangezogen, Notwendigkeiten des sozialen Zusammenhalts (funktionalistisch), wie im Totemismus traditioneller d.h. „primitiver“ Gesellschaften, Vorstellungen über die Struktur der Welt (strukturalistischer Ansatz) oder des Verhaltens des Menschen zu ihr.

Erstere gehen von einem ökologischen und biologischen Ansatz aus (Schonung der tierischen Fleischressourcen, Verbesserung der Proteinbasis). In strukturalistischen Erklärungsmodellen wird eine Beziehung hergestellt innerhalb eines Ordnungssystems, das ein System der natürlichen Umwelt als Medium für eine soziale Wechselbeziehung

sieht, wobei als Unterscheidungsmerkmale die Morphologie der Tiere, ihre Fressweise, die Umgebung, in der sie leben, oder das Naheverhältnis zum Menschen dienen (vgl. Eder 1988: 110f.).

Die alimentären Vorschriften in den verschiedenen Religionen spiegeln das Gesamtbild der jeweiligen Kultur, in die sie eingebettet sind, wider, sodass eine einheitliche Erklärung für alle verschiedenen Vorschriften nicht gegeben werden kann:

„Es ist höchst unwahrscheinlich, dass so unterschiedlichen Phänomenen wie dem Tötungsverbot von Rindern in Indien, der Ablehnung von Pferdefleisch in Nordeuropa, dem Widerwillen gegen Hunde- und Katzenfleisch in Europa und Nordamerika und dem mosaischen und islamischen Schweinefleischtabu jeweils das gleiche verursachende Prinzip zugrundeliegt“ (Barlösius 1999:104).

6.7 Beispiel Fleischtabus

Viele Nahrungstabus betreffen Fleisch. Fleischverzehr hatte möglicherweise schon in der Frühzeit von Religionen eine „sündhafte“ Note. Jedenfalls stand immer dann, wenn Nahrungsmittel mit Tabus belegt wurden, Fleisch bestimmter Tiere (Jagdtiere, Haustiere) im Fokus. Mellinger sieht einen engen Zusammenhang mit den Kosten-Nutzen-Bilanzierungen der agrarischen Organisationsform. Durch eine religiöse Sanktionierung von Fleischnahrung zum „heiligen Fleisch“ wurde eine bisherige Hauptnahrung in die neuen agrarisch gewonnenen Nahrungsmittelpalette als Luxusprodukt integriert und deren Verzehr normiert (2000:11f.).

Nach Simoons wiederum liegt der Ursprung mancher Fleischverbote in der ambivalenten Einstellung zu bestimmten Tieren, die man gleichzeitig als heilig und unrein empfindet. Ehrfurcht verquickt sich mit Furcht und Abscheu. Seine Annahme liegt nicht so fern einer ebenfalls angeführten Begründung eines Naheverhältnisses zwischen Mensch und Tier:

„Weil sich Nahrung tierischen Ursprungs nicht stark genug von der Körperlichkeit des Menschen abhebt, gemahnt sie an das im Kulturprozess zunehmend verdrängte Bewusstsein der eigenen animalischen Herkunft und Vergänglichkeit und kann deshalb starke Ekelgefühle auslösen“ (M./M. Koch 2009: 152f.).

Vorurteile und Präferenzen gegen bestimmte Tieren sind jedoch auch soziokulturell geprägt. Dabei spielt das Prestige der einzelnen Tiere eine gewichtige Rolle (Jagdtiere, große Herdentiere versus Nagetiere, Insekten u.ä.) (vgl. Lillge/Mayer 2008: 12): die

Einteilung weist den Angehörigen der Gesellschaft (Herrscher, Oberschicht) räumlich und sozial die jeweilige Ration zu (Kolmer 2002: 102).

Wie stark die durch Nahrungstabus erzeugte Abneigung wirkt, zeigt sich im irrational anmutenden Ekel mancher jüdischer oder muslimische Religionsangehöriger in Bezug auf Schweinefleisch (vgl. Heine 2005: 24). Dem steht die kulturmaterialistische These Harris' diametral gegenüber, der „vernünftige“ Gründe (Kosten-Nutzen-Erwägungen) hinter Fleischverboten vermutet, und dafür das Schweinefleischtabu im Judentum (die Schweinehaltung passt nicht zur Trockenheit in Palästina) und die „heilige Kuh“ in Indien anführt. Tannahill (1973: 65) sieht beim Schweinetabu, dessen Beginn sie in der Zeit um 1800 v. Chr. ansetzt, eine Verbindung zu kultureller Habitualisierung der Ablehnung seitens einwandernder Nomadenvölker mit Herdentierhaltung. Allerdings gibt es Belege für Schweinehaltung im Vorderen Orient von der Steinzeit an bis zum Neuen Testament.

Der Sonderstatus von Fleischnahrung kommt in den religiösen Tabuisierungen wie auch in den Verteilungshierarchien zum Tragen. Fleischtabus dienten einer Stabilisierung der agrarischen Gesellschaft, indem sie z.B. auf die Unreinheit von Fleisch generell hinwiesen oder den Fleischlieferanten als Gottheit sahen, pflanzliche Nahrung hingegen als gottgewollt bezeichnen (der Vegetarier im Paradies).

In der antiken griechischen Küche bildete sich im verschiedenen Umgang mit Fleisch die soziale Struktur ab, das zeigt sich z.B. bei der Bewertung der Zubereitung (wie beim $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ -Opfer): gegrilltes Fleisch konnte gekocht werden, gekochtes Fleisch zu grillen, war zu unterlassen (Detienne 1983: 20). Die zwingende Regel des Kochens nach dem Grillen widerspricht dem orphischen Mythos des Dionysosknaben, der von den Titanen zuerst gekocht und dann gebraten wurde (ebd.: 8).

Ein verbreitetes Missverständnis ist, dass Buddhisten den Verzehr von Fleisch ablehnen. Zwar hat Buddha aus ethischen Gründen gefordert, dass nicht extra ein Tier geschlachtet werden soll. Doch bekommt man Fleisch angeboten, möge man es dankbar entgegennehmen.

Die Einteilung in essbare und tabuisierte Tiere erfolgt nach anthropozentrischen Gesichtspunkten (Schmitt 1998: 205): als Arbeitsmittel oder als Statussymbol: Tiere, die

einer als „niedrig“ eingestuften Gattung angehören, z.B. „dienende“ Tiere, sind verboten oder werden abgelehnt.

6.8 Beispiel Fasten

Fasten ist ein bewusst erzeugter Hungerzustand, in Form einer freiwilligen zeitlich begrenzten Nahrungskarenz aus bestimmten Motiven in verschiedener Abstufung von der Reduktion der Ernährung durch den Verzicht auf spezifische Nahrungsmittel (z.B. Fleisch, Butter etc.), über *Xerophagie* (Einschränkung auf ungekochte Nahrung) und *Monophagie* (die einmalige Nahrungsaufnahme pro Tag) bis zur völligen Enthaltung von Essen und Trinken. Es spielt als körperliche und spirituelle Praxis in allen Religionen der Erde eine Rolle.

Die etymologische Bedeutung von „fasten“ ist abzuleiten vom Adjektiv „fest“. Das deutsche Wort „fasten“ entspricht dem mittelhochdeutschen „vasten“, dem englischen „to fasten“ = befestigen, festmachen, festbinden (vgl. Duden Etymologisches Wörterbuch 1963: 157), wobei dem Ausdruck von der christlichen Kirche eine religiöse Bedeutung als Festhalten an institutionalisierten Enthaltensgeböten beigelegt wurde.

Wie bei den Speisetabus greifen auch die Fastenvorschriften in das Leben des einzelnen ein und prägen sein Verhalten, mit und ohne religiöses Bewusstsein. Eine Sinnstiftung durch Fasten wird durch die Ritualisierung im Durchbrechen des profanen Tagesablaufes verstärkt: „Fasten heißt nicht nur den Konsum von Speise und Trank reduzieren, sondern auch auf den ganzen Kulturbereich verzichten, der sich um Essen und Trinken entwickelt hat“ (Benz 1969: 38).

Da Nahrungsabstinenz mit der Eröffnung neuer seelischer Perspektiven verbunden wird, unterstützt das Fasten den Kontakt mit dem Übernatürlichen. „Der ständig vollgestopfte Körper kann keine geheimen Dinge sehen“ (Glatzel 1973: 277). Die zusätzliche Einnahme von Abführ- oder Brechmitteln z.B. bei schamanischen Ritualen und Initiationsriten, erleichtert den Übergang in einen anderen Zustand.

Von einer magischen Weltsicht her ist die Ausschaltung von schädlichen Kräften und/oder Stoffen ein zentraler Aspekt. Fasten tangiert Reinigungsvorschriften von Tabu-Personen (Herrscher, Priester, Mönche) vor wichtigen religiös-kultischen Handlungen;

man fastete vor wichtigen Entscheidungen und Unternehmungen, vor der Jagd oder vor einer Schlacht. Fasten reduziert von außen eindringende Gefahren, erhöht die Leistung, schärft die Konzentration durch die Drosselung der Energiezufuhr. Nahrungsverweigerung basiert auf der Überzeugung, dass jegliches Nahrungsmittel kontaminiert. In diesem Fall ist sowohl der Rückzug aus dem sozialen Leben als auch die Nahrungsaskese ein Mittel, Verunreinigung zu vermeiden. Durch die Abwendung vom Alltäglichen führt Fasten hin zu einer Erleuchtung (vgl. Glatzel 1973: 233) oder Erlösung, wie das Hungerfasten bis zum Tode bei den Jainas (Michaels 2006:203). Propheten und Religionsgründer machten sich durch Fasten frei für ihre Meditation und Berufung: Jesus fastete in der Wüste 40 Tage und 40 Nächte, Mohammed fastete vor der Offenbarung des Koran in einer Höhle, Mahavira, der die wichtigsten Gedanken des Jainismus formulierte, fastete sich selbst zu Tode. Buddha hat mit extremer Nahrungsaskese begonnen.

Das gilt auch für „normale“ Fastende: Wer den körperlichen Bedürfnissen erfolgreich Widerstand geleistet hat, wird belohnt: er setzt sich von seiner Umwelt ab und erfährt persönliche Entwicklung. „Durch freiwillige Abtötungen stirbt das Fleisch den bösen Lüsten ab, und der Geist erhält neue Kraft zur Übung der Tugend“ (Leo der Große, gestorben 461, zitiert nach Glatzel 1973: 234).

Das ist auch ein entscheidendes Element im indischen Asketismus: Fasten ermöglicht die Herrschaft des Geistes über den Körper:

„Je mehr Körpermasse ein Mensch aufweist, um so weniger Geist besitzt er und unreiner ist er, und je mehr ein Mensch seine Nahrungsaufnahme kontrollieren kann, um so stärker vermag er sich selbst zu bändigen und Reinheit zu bewahren.“ (Syed 2000: 127).

Das Wechselspiel zwischen Fasten- und Festzeiten als Perioden der Entbehrung und Völlerei als Übertretung von Grenzen wird im Judentum beim Purimfest, im Islam beim Fastenmonat Ramadan und dem Fest des Fastenbrechens (*id al-fitr*) sowie in der christlichen Fastenzeit und dem nachfolgenden Ostermahl realisiert.

Es gibt noch weitere religiöse Konnotationen:

(1) Ein – temporäres - Opfer der Enthaltbarkeit vor dem Opfer kann als eine Pflicht der Höflichkeit gegenüber Göttern angesehen werden (vgl. Hentig 1958: 193). Zuerst

müssen die Götter gespeist werden, erst dann darf man selbst zugreifen; aber auch Götter ordnen sich dem Fastenregime unter: Als Beispiel dafür bringt Michaels (2006: 344) die Gottheit *Pasupata Shiva* im Pasupatinahta-Tempel, die zu gewissen Fastentagen keine gekochten Speisen erhält.

(2) Fasten als Selbstverzicht oder als „Selbstopfer“ (Kluxen 1995: 293) findet Gefallen bei Gott und stärkt die kommunikative Beziehung zu ihm (vgl. Ri 20,26; 1 Kön 21,9). Damit wird das Fasten zum Gebet und zur festen Verbindung „Fasten und Gebet“ in der Bibel (Zauner 1990: 252).

(3) Fasten wird zur Selbstheiligung eingesetzt, je nach der Einstellung zu Körper und „Heil“. In Kulturen, die den Gegensatz zwischen Körper und Seele betonen, werden körperliche Bedürfnisse als sündhaft angesehen und müssen überwunden werden, um in eine bessere Welt aufzusteigen und einem „engelgleichen Leben“ nahe zu kommen (vgl. Fuchs 2010: 38). Durch die bewusste Negierung der vitalen Triebe sollte sich die im Körper eingesperrte Seele befreien. Diese Einstellung findet sich bei antiken Philosophen vor allem der Stoa und den Pythagoreern mit ihrem Vegetarismus und setzt sich bei den christlichen Kirchenvätern fort bis zum Konzept der Todsünde „gula“ (Völlerei und Gefräßigkeit).⁷² Die „sittliche Reinheit“ kann nur durch Entsagung erreicht werden, womit sie zur selbst- oder fremdauferlegten Qual wird.

(4) Entsagung – auch von der Umgebungsgesellschaft – als Weg zum Göttlichen bei Eremiten verschiedenster Provenienz verbindet zweierlei: Abkehr vom sozialen Leben und Abkehr von der Nahrung; strenge Klosterordnungen betonten das Postulat der Askese und grenzten sich so nach außen ab durch (a) völligen Nahrungsverzicht in klar umschriebenen Fastenzeiten, (b) die Monophagie, d.h. die einmalige Nahrungsaufnahme pro Tag, und (c) die Xerophagie (die Enthaltung von substantiellen Lebensmitteln). Beispiele finden sich im ägyptischen Mönchtum des 4./5. Jh. (Kessler 2007: 122f.).

Die verschiedenen Fastenordnungen differenzieren sehr stark nach Art, Menge und Dauer. Häufig wird in Religionen der Genuss bestimmter Nahrungsmittel restringiert. Die Enthaltung von bestimmten Speisen bezieht sich vor allem auf Fleisch, dem ein

⁷² So wurden z.B. ein Zusammenhang zwischen religiösem und alimentärem (Völlerei) Fehlverhalten bei der Erklärung der Entstehung von Seuchen, vor allem der Pest hergestellt (vgl. Demetri 2011).

sündhafter Beigeschmack anhaftet, im Christentum häufig unter dem Hinweis, dass Adam und Eva im Paradies vegetarisch lebten; während teilweise Ersatz durch ovo-lakto-vegetabile Kost gestattet war, und später bei den Christen der Fisch dazukam als „pazifistischer Fleischersatz“ (Mellinger 2000: 89); dann gab es in Form der Xerophagie, wo nur trockene, eigentlich ungekochte Nahrungsmittel erlaubt waren, eine Verschärfung. Asketen jeglicher Provenienz – Anachoreten – haben von roher Sammelkost gelebt. In Legenden wird auch vom vollkommenen Verzicht auf jegliche irdische Nahrung berichtet – heilige Asketen wurden vom „Brot des Lebens“ gespeist, wie Katharina von Siena (Sorgo 2010: 72).

Im Buddhismus ist der Verzehr von Fleisch nicht verboten, jedoch aus ethischen Gründen eingeschränkt. Man darf ein Tier nicht schlachten wegen des Prinzips des Nichttötens von Leben, kann aber eine Fleischspeise annehmen (vgl. Schmithausen 2000). Der Fleischverzicht erfolgt auf freiwilliger Basis zu bestimmten Terminen (vor allem zu den sogenannten Buddha-Tagen). Die buddhistische vegetarische Küche wurde vor allem durch den chinesischen Mahâyâna-Buddhismus gefördert, aber auch im Hinduismus Südindiens bedeutete die Beschränkung auf vegetarisches Essen das Führen eines tugendhaften Lebens (vgl. Lan Thai 2000: 244f.).

Religiöse Motive unterlegt Schirrmeyer (2010: 88) den heutigen Fastenkuren moderner westlicher Menschen:

„Fasten [dient] zur Erlangung von Spiritualität und zur Erweiterung des Bewusstseins — ein offenbar für viele reizvolles Versprechen. Außerdem kann in einer Welt, die Individualismus schätzt, ausgeprägte Askese auf andere durchaus prestigeträchtig und interessant wirken und damit zur sozialen Differenzierung beitragen.“

Fasttage konzentrieren eine gemeinschaftliche Erinnerung (Fasten im Trauerfall, vorösterliche Fastenzeit, jüdischer Buß- und Betttag) und stärken durch ein gemeinschaftliches Vorgehen Gruppenbildung und Solidarität. Im Islam ist das Fasten im Monat Ramadan eines der fünf Basis-Gebote, dessen Regelungen präzise vorgeschrieben sind. Konkret bedeutet das, dass sich die Gläubigen, spätestens vom Ende der Pubertät an, tagsüber aller festen und flüssigen Nahrung enthalten müssen. Gleichzeitig wird im Fastenmonat - vor allem im Zuge des abendlichen gemeinsamen Fastenbrechens (*iftar*) - der Zusammenhalt mit Familie, Nachbarschaft, in den Firmen und im Freundeskreis

aufgewertet. Bei den zahlreichen Einladungen werden spezielle Gerichte aufgetischt, begonnen muss stets nach dem Vorbild des Propheten mit drei Datteln werden. Der karitative Aspekt wird durch den Brauch des „*midan al rahman*“ (der Tisch des Gnädigen) auf den Straßen mit einer kostenlosen Mahlzeit betont (Heine 2009: 102ff.). Für den gläubigen Muslim geht es zwar auch um den Sieg des Willens über ein vitales Körperbedürfnis, aber auch daran, sich zu erinnern, was es heißt, aus Armut zu hungern. In der frühen Kirche wurden die jüdischen Fasttage Montag und Donnerstag auf Mittwoch und Freitag verschoben (wegen der Erinnerung an die Passion). Bei den frühchristlichen Agapefeiern sollte man, um der Polemik der vermuteten Ausschweifungen die Spitze zu nehmen und sich gegenüber paganen Symposien abzugrenzen, einfachste Speise anbieten (Fuchs 2010: 27f.).

Für Hindus gibt es zwar zahlreiche Fasttage, diese bedeuten jedoch, sich gewisser Speisen zu enthalten (Fleisch, gekochte Speisen), ähnlich werden die Fastengebote bei den meisten Christen gehandhabt (Fisch statt Fleisch), in der orthodoxen Kirche sind mehr Fasttage vorgeschrieben in verschiedenen Abstufungen, streng ist es im Jainismus, wo auch auf frisches Obst und Gemüse verzichtet werden soll (Kessler 2007:121).

Mit Fasten kann auch ein Zeichen für Solidarität und Gemeinschaft gesetzt werden: einerseits innerhalb der Gruppe der Fastenden (z.B. im islamischen Ramadan) sowie mit den Armen und Hungernden. In der Bergpredigt steht das Fasten als Gebot gleichwertig neben dem Beten und dem Almosengeben.

Während Wuketits (2011: 121) davon ausgeht, dass Fasten nur in Gesellschaften mit gesicherter Nahrungssituation zu finden ist, hält es Lévi-Strauss (1972b: 454f.) für die Erinnerung an den jahreszeitlichen Wechsel zwischen Hunger- und Überflusssituationen, die durch das abwesende oder anwesende Feuer codiert und mit den Gegensätzen „fett“ : „mager“ korreliert wird:

„Die Küche wird wirklich oder symbolisch aufgehoben; während einer bestimmten Zeit, die einige Tage oder ein ganzes Jahr dauern kann, wird zwischen der Menschheit und der Natur ein unmittelbarer Kontakt hergestellt, wie zu jener mythischen Zeit, da das Feuer noch nicht existierte und die Menschen ihre Nahrung entweder roh oder nur kurz von den Strahlen der Sonne erwärmt essen mußten“ (455).

Religiöse Fastengebote bezweckten früher zweierlei: in Form der Askese (Selbstzüchtigung) sollte der Mensch abgelenkt werden von der materiellen Not durch den Blick auf das metaphysische Heil, ökonomisch sollte erreicht werden, „den Bedürfnisdruck in einer permanenten Mangelgesellschaft abzumildern“ (Teuteberg 1996: 71f.). Daher sieht Macho (2005: 46) unter dem Hinweis auf eine stets von Hungersnot gefährdete Existenz in der Entstehungszeit des Christentum christliche Askese als emanzipatorische Einübung spiritueller Energie, um „just in bitterster Not das Paradies eines aufgehobenen und erlösten Begehrens zu schmecken“.

Dazu kommt noch ein gewisser Aspekt der Systemkritik - „der Asket als Rollenverweigerer“ (Baudy 2000), der sich von der vorgegebenen Tisch- als Gesellschafts- und Weltordnung absetzt, dem Fleischverteilungsmodus den Rücken kehrt und dadurch in die mythische hierarchiefreie Vorzeit, als noch kein Unterschied zwischen Menschen und Göttern war, zurückfindet. „Während der normale Bürger sich Gott und Opferpriester - dem Repräsentanten der Staatsgewalt - unterordnet, sich widerspruchslos seine Portion zuteilen läßt, verweigert der Asket die Annahme des Fleischstücks und erhält sich so seine innere Autonomie“ (Baudy 2000: 361). Dazu zählt Baudy nicht nur antike Philosophen, sondern auch Bettelmönche verschiedener Religionen.

ZUSAMMENFASSUNG

Motto:
Die Speise-Ordnungen enthalten Offenbarungen über „Culturen“
(Nietzsche, Nachgelassene Fragmente Anfang 1888)

Essen und Trinken beherrschen unser Leben – zu einem großen Teil. Der Mensch ist, was er isst – sagt man, oder heißt es: Der Mensch ist, wie er isst? Oder isst er, wie er ist. (vgl. Pudiel/Westenhöfer 1991: 8). Nahrung ist lebenserhaltend, Entzug oder Verweigerung führen zum Tod. Man ist aber auch, was man nicht isst, nicht essen kann oder nicht essen will.

Essen als physiologisches Grundbedürfnis ist ein nicht weiter zu hinterfragender Akt der Nahrungsaufnahme, eine biologisch, evolutionär und genetisch geformte Tatsache des Überlebens. Wer lebt, braucht Nahrung zur Sättigung, nur wer schon tot ist, isst nicht mehr. „[...] il s’agit toujours de rendre l’homme vigilant sur cet acte fondamental de sa vie: le fait de se nourrir“ (Abécassis 2011). Dennoch ist unser Essen jedoch darüber hinaus sozial, kulturell und religiös geprägt. Ernährung und Nahrungsaufnahme haben einen körperlich-materiellen und einen psychisch-kulturellen Aspekt. Essen bedeutet Teilhabe an der Welt, aus der Einstellung zur Nahrung kann die Haltung des Menschen zu seinem Körper, zur Gesellschaft und zu Gott abgelesen werden.

Essen als vielschichtiges Thema erfordert einen weit gefassten Kulturbegriff, in dem alle Produktionen symbolischer Formen, Vorstellungen und gesellschaftlicher Einrichtungen eingeschlossen sind: „Was und wie wir heute essen und trinken, ist kulturell geprägt, und die Wurzeln dieser Prägung liegen in der Vergangenheit“ (Hirschfelder 2001: 16). Einflussfaktoren sind neben Umwelt und Biologie Gruppenzugehörigkeit und Wertsysteme (Religionen), dementsprechend werden alimentäre Themen in verschiedenen Disziplinen mit unterschiedlichen Methoden bearbeitet: Medizin, Ernährungswissenschaft, Biologie, Philosophie, Psychologie, Geschichte, Ethnologie, Soziologie und auch Religionswissenschaft, jedoch herrscht im Bereich des Essens „ein Mißverhältnis zwischen wissenschaftlicher Erkenntnis, Alltagserfahrung und <Populär>-Wissen [...]“ (Rath 1984: 10). Dem kann widersprochen werden: Nietzsches

Diktum wurde von Wissenschaftlern wie Norbert Elias und Claude Lévi-Strauss ernst genommen – beide haben mit „Speise-Ordnungen“ als Kenngröße für kulturelle Entwicklung und soziale Struktur weitreichende Erkenntnisse geschöpft.

Burkert (1998: 15f.) sieht allgemein den alimentären Bereich (Darbringung von Gaben, Schlachten von Tieren und Essgemeinschaft und die damit im Zusammenhang stehenden streng geregelten Vorschriften) als wesentlichen Bestandteil einer kulturunabhängigen Definition von Religion an.

Der Zusammenhang zwischen Essen und Religion kann auch in einem weitgehend säkularisierten alimentären Verhalten bemerkt werden, selbst unter dem Diktum der Globalisierung, welche mittels Standardisierung und Formalisierung zu einer Art gemeinsamer Kategorisierung führt (vgl. Roy 2011: 50, der als Beispiele „hallal McDonald“ und „Mekka-Cola“ anführt). Wichtige Ausprägungen, die auf die Moderne einwirken, sind weiters Fasten als Enthaltung von Nahrung und ein ethisch/religiös motivierter Vegetarismus, der nicht nur in Religionen eine wichtige Rolle spielt. Überall gibt es eine Art von ‚kultischen‘ Mählern und ‚rituellen‘ Mahl-Vorschriften: in der Gesellschaft wird Essen zu einem besonderen Akt – bis hin zu einer rituell überformten sakralen Handlung; es wird von Mythen untermauert, in denen die Beziehung zwischen Mensch und transzendtem Sein thematisiert wird. Essen wird zur unmittelbaren Kommunikation mit dem Göttlichen - als Geschenk der Götter oder als Einverleibung des Göttlichen selbst. Die Wahl der Lebensmittel - vor allem Fleisch und Brot - kann weltlich, ethisch oder religiös markiert werden. An religiösen Festtagen werden bestimmte Speisen gegessen, die Inhalt, Geschichte und Bedeutung des Tages transportieren. Heute sind diese Wurzeln verschleiert oder säkularisiert, wirken aber im Untergrund weiter.

Den erstaunlichen Zusammenhang zwischen einerseits physiologisch geregelten Grundbedürfnissen und kulinarischem Handeln sieht Enninger (1982: 320)

„in einem dialektischen Prozeß zwischen verfügbaren verdaulichen Substanzen, verfügbaren Verarbeitungstechniken und möglichen Verzehrweisen einerseits und kulturspezifischen konventionellen Setzungen andererseits, die sich aus den perzeptiven, ethischen und ästhetischen Orientierungstafeln der jeweiligen Kultur herleiten“.

Bei den Erklärungsansätzen von Speisetabus halten sich historisch nachvollziehbare Motive, die von ökonomisch-materiellen Gegebenheiten ausgehen, die Waage mit denen, die darauf basierend die symbolische Ordnung einer Kultur herstellen bzw.

erklären. Die kulturell kodierten Nahrungstabus verbinden sich mit dem individuellen Ekelgefühl und belegen so die verinnerlichte Sozialisierung und Habitualisierung, verstärkt durch die Konnotation von Unreinheit (Burkert 1998: 150), die sich ihrerseits mit dem „Bösen“ verbindet – dies gilt vorzugsweise bei Fleischtabus.

Es gibt keine Nahrungsmittel, die transkulturell allgemein anerkannt wären aufgrund biologischer Kriterien, sondern sie werden nach kulturellen und/oder religiösen Gesichtspunkten beurteilt. Sinnlich wahrnehmbare Unterscheidungen, Gusteme (Davis-Sulikowski/Mattl 1997: 12) werden zu sozialen moralisch konnotierten Essregeln. Die Idee einer richtigen moralischen Ordnung der Gesellschaft findet sich in der Klassifikation „essbar“ und „nicht essbar“ wieder (Eder 1988: 153).

Lévi-Strauss hat im „kulinarischen Dreieck“ (1972a) das Rohe, das Gekochte und das Verfäulende unterschieden, die eine erste Strukturierung ergeben, mit der die Gemeinschaftsstruktur (Heiratsregeln) und das Verhältnis zu den Göttern organisiert werden. Neben dem „kulinarischen Dreieck“, einer primär am Kochvorgang orientierten theoretischen Klassifikation, gibt es andere Ordnungskriterien, die nicht auf einer grundlegend im Menschen immanenten Codierung von Kultur und Natur aufbauen, sondern auf menschlichen Verhaltensweisen und Einstellungen, vorzugsweise fleischliche Nahrung betreffend wie z.B. bei Edward Leachs Einteilung nach der Nähe bzw. Ferne von Tier und Mensch, oder die Einteilung von rein/unrein, wie in monotheistischen Offenbarungsreligionen und im Hinduismus, die über den Bereich des Alimentären weit hinausgehen (Davis-Sulikowski/Mattl 1997: 50). Hinter Speisegesetzen stehen bestimmte Interpretationen des Verhältnisses zwischen Mensch und Umwelt sowie zwischen Mensch und Transzendenz: gegebenenfalls steht man vor dem Dilemma, dass man sich ernähren muss, dazu aber beseelte Wesen tötet.

Funktional dienen alimentäre Kategorisierungen der Selbst- und Fremdverortung. Verbote und Restriktionen dominieren in den religiösen alimentären Regeln (vgl. Schmitt 1998: 205). Der exklusivistische Effekt wird intrakulturell - wie Vorschriften, die nur für bestimmte Bevölkerungsgruppen gelten (religiöse Spezialisten, „Auserwählte“, Angehörige einer als höherwertig gesehenen Schicht) - und transkulturell realisiert, wobei die Praxis der einen Religion mit der einer anderen kontrastiert und dadurch im Bewusstsein des Einzelnen fixiert wird. Alimentäre Regeln sind trotzdem keine starren

Systeme, sondern werden im Austausch mit anderen Kulturen und intergenerationell modifiziert (Borgeaud 2004: Sp. 1550).

VERWENDETE LITERATUR

Armand ABÉCASSIS (2011), Dans la Bible - La Règle du Jeu. URL: <http://laregledujeu.org/2011/11/09/7669/dans-la-bible/> (Stand: 28.11.2012)

Hermann AMBORN (1992), Strukturalismus. Theorie und Methode, in: Hans Fischer (Hg.), Ethnologie. Einführung und Überblick, 3. veränderte u. erweiterte Aufl., Berlin 1992, S. 337-366.

Regina AMMICHT-QUINN (2007), Über die Verfestigung einer Kategorie der Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte, in: Christina von Braun/Christoph Wulf (Hgg.), Mythen des Blutes, Frankfurt a. M. 2007, S. 43-61.

William E. ARENS (1980), The man-eating myth. Anthropology and anthropophagy, Oxford 1980.

Aleida ASSMANN/Jan ASSMANN (1998), Art.: Mythos, in: HrwG, Bd. IV, 1998, S. 179-200.

Jan ASSMANN (2001), Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München 2001.

Jan ASSMANN/Andrea KUCHARÉK (2008), Ägyptische Religion - Totenliteratur, aus dem Ägyptischen übers., Frankfurt a. M. 2008.

Christoph AUFFARTH (2012), Mit dem Getreide kamen die Götter vom Osten in den Westen, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft, Vol. 20(1), 2012, S. 7-34 .

Emil BAADER (2010), Was ist das eigentlich, ein Symbol?, in: Symbolon Jahrbuch, der Gesellschaft für wissenschaftliche Symbolforschung e.V. , Bd. 17, 2010, S. 15-25.

Gottfried BACHL (2008), Eucharistie. Macht und Lust des Verzehens, St. Ottilien 2008.

Eva BARLÖSIUS (1993), Anthropologische Perspektiven einer Kulturosoziologie des Essens und Trinkens, in: Alois Wierlacher/Gerhard Neumann/Hans Jürgen Teuteberg (Hgg.), Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder, Berlin 1993, S. 85-101.

Eva BARLÖSIUS (1999), Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung, Weinheim/München 1999.

Fritz Bammel (1950), Das heilige Mahl im Glauben der Völker. Eine religionsphänomenologische Untersuchung, Gütersloh 1950.

Roland BARTHES (1970), Mythen des Alltags, Frankfurt a. M. ²1970.

Roland BARTHES (1982), Für eine Psycho-Soziologie der zeitgenössischen Ernährung, Freiburger Universitätsblätter 75, 1982, S. 65-73.

Dorothea BAUDY (1999), „Kinderfresser“. Ein europäischer Topos zur Verunglimpfung des 'anderen', in: Annette Keck u.a. (Hgg.), Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften, Tübingen 1999, S. 257-272.

Gerhard BAUDY (1981), Metaphorik der Erfüllung. Nahrung als Hintergrundmodell in der griechischen Ethik bis Epikur, in: Archiv für Begriffsgeschichte 25, Bonn 1981, S. 7-69.

Gerhard BAUDY (1983), Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches. Eine ethnologische Studie über die Tischordnung als Wurzel sozialer Organisation, in: Burkhard

- Gladigow/Hans G. Kippenberg (Hgg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, S. 131-174.
- Gerhard BAUDY (2000), *Der Asket als Rollenverweigerer*, in: Heike Baranzke u.a. (Hgg.), *Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen*, Stuttgart/Leipzig 2000, S. 359-363.
- Gerhard BAUDY (2005), *Heiliges Fleisch und sozialer Leib. Ritualfiktion in antiker Opferpraxis*, in: Franz-Theo Gottwald/Lothar Kolmer (Hgg.), *Speiserituale. Essen Trinken, Sakralität*, Stuttgart 2005, S. 45-68.
- Gerhard BAUDY (2008), *Zum Brotessen verdammt - durch Brot erlöst*, in: Ders./Harald Lemke (Hgg.), *Die Tischgesellschaft. Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen*, Bielefeld 2008, S. 61-85.
- Bodo-Michael BAUMUNK (2009), *Über Essen und Religion. Anmerkungen zu einer Ausstellung*; in: Michael Friedlander/Cilly Kugelmann (Hgg.), *Koscher & Co. Über Essen und Religionen*, Berlin 2009, S. 11-13.
- Andrea BELLIGER / David J. KRIEGER (2002), *Repräsentation und Selbst-Referenz oder Man ist, was man is(s)t*, in: Lothar Kolmer/Christian Rohr (Hgg.), *Mahl und Repräsentation. Der Kult ums Essen. Beiträge des internationalen Symposiums in Salzburg 29. April bis 1. Mai 1999, 2. durchgesehene u. ergänzte Aufl.*, Paderborn 2002, S. 63-76.
- Andreas BENDLIN (2000), *Art.: Opfer I: religionswissenschaftlich*, in: *Der Neue Pauly*, Bd. VIII, Stuttgart [u.a.] 2000, Sp. 1228-1232.
- Ernst BENZ (1969), *Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart 1969.
- Garsten BERGEMANN (2009), *Nahrungsaufnahmen. Symbolische Speisen bei Stanley Kubrick*, in: Anton Escher/Thomas Koebner (Hgg.), *Ist man, was man isst? Essrituale im Film*, München 2009, S. 136-149.
- Klaus BERGER (1993), *Manna, Mehl und Sauerteig. Korn und Brot im Alltag der frühen Christen*, Stuttgart 1993.
- Claudia BERGMANN (2012), *Rituelle Aspekte der Mähler in den Schriftrollen von Qumran*, in: Matthias Klinghardt/Hal Taussig (Hgg.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum (= Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 56)*, Tübingen 2012, S. 79-102.
- Ulrich BERNER (1993), *Art.: Kommensalität*, in: *HrwG*, Bd. III, 1993, S. 390-392.
- Peter BIEHL (1993), *Symbole geben zu lernen II. Zum Beispiel: Brot, Wasser und Kreuz. Beiträge zur Symbol- und Sakramentendidaktik*, Neukirchen-Vluyn 1993.
- Manfred BÖCKL (2011), *Die kleinen Religionen Europas. Woher sie kommen und welchen Einfluss sie haben*, Ostfildern 2011.
- Hartmut BÖHME (1994), *Transsubstantiation und symbolisches Mahl. Die Mysterien des Essens und die Naturphilosophie*, in: Landeshauptstadt Stuttgart, Kulturredaktion (Hg.), *Zum Naturbegriff der Gegenwart. Kongreßdokumentation zum Projekt „Natur im Kopf“*, Stuttgart, 21.–26. Juni 1993, Bd. 1, Stuttgart 1994, S. 139–158.
- Hartmut BÖHME (2001), *Oblique Annäherung an das Heilige aus dem Geist der Gewalt*, in: Axel Michaels/Daria Pezzoli-Olgiati/Fritz Stolz (Hgg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Frankfurt a. M. [u.a.] 2001, S. 191-213. URL: <http://www.culture.hu-berlin.de/hb/static/archiv/volltexte/pdf/oblique.pdf> (Stand: 1.11.2012)

- Hartmut BÖHME (2002), Erkundungen der Mundhöhle. Zur Kunst von Anselmo Fox, in: Ziad Mahayni (Hg.), *Neue Ästhetik. Das Atmosphärische und die Kunst. Festschrift für Gernot Böhme*, München 2002, S. 1-20.
- János BOLYKI (1998), *Jesu Tischgemeinschaften*, Tübingen 1998.
- Philippe BORGEAUD (2004), *Speisegebote/Speiseverbote/Speisegesetze*, in: RGG, Bd. 7, Tübingen 2004, Sp. 1550f.
- Pierre BOURDIEU (1988), *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a. M. 1988.
- Sigrid BRANDT (2000), Hat es sachlich und theologisch Sinn, von „Opfer“ zu reden?, in: Bernd Janowski/Michael Welker (Hgg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt a. M. 2000, S. 247-281.
- Hans Richard BRITTNACHER (1994), *Verzehrende Leidenschaft. Über Metaphern der Einverleibung*, in: Alexander Schuller/Jutta Anna Kleber (Hgg.), *Verschlemmte Welt. Essen und Trinken historisch-anthropologisch*, Göttingen/Zürich 1994, S. 64-88.
- Walter BURKERT (1994), *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, 3. durchges. Aufl., München 1994.
- Walter BURKERT (1997), *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* Berlin/New York. 2., um ein Nachwort erweiterte Aufl. Aufl. 1997.
- Walter BURKERT (1998), *Kulte des Altertums. Biologische Grundlagen der Religion*, München 1998.
- Horst BÜRKLE (1995), Die religionsphänomenologische Sicht des Opfers und ihre theologische Relevanz, in: Richard Schenk (Hg.), *Zur Theorie des Opfers: Ein interdisziplinäres Gespräch*, München 1995, S. 153-169.
- Cottie BURLAND / Werner FORMAN (1977), *Gefiederte Schlange und Rauchender Spiegel. Götter und Schicksalsglaube im alten Mexiko*, Freiburg [u.a.] 1977.
- K.O.L. BURRIDGE (1973), Lévi-Strauss und der Mythos, in: Edmund Leach (Hg.), *Mythos und Totemismus. Beiträge zur Kritik der strukturalen Analyse*, Frankfurt a. M. 1973, S. 132-163.
- Joseph CAMPBELL (2007), *Die Kraft der Mythen*, Düsseldorf 2007.
- Hildegard CANCIK-LINDEMAIER (1990), Art.: Eucharistie, in: *HrwG*, Bd. II, 1990, S. 347-356.
- Elias CANETTI (1991), *Masse und Macht*, Frankfurt 1991.
- Davíd CARRASCO, *City of sacrifice. The Aztec empire and the role of violence in civilization*, Boston ⁵2000.
- Bruce CHILTON (2002), Eucharist: Surrogate, Metaphor, Sacrament of Sacrifice, in: Albert Baumgarten (Hg.), *Sacrifice in Religious Experience, (Studies in the history of religions 93)* Boston 2002, S. 175-188.
- Ingeborg CLARUS (2000), *Opfer, Ritus, Wandlung. Eine Wanderung durch Kulturen und Mythen*, Düsseldorf 2000.
- Manfred CLAUSS (2012), *Mithras. Kult und Mysterium*, Darmstadt 2012.

- Frank CRÜSEMANN (2009), Essen und Erkennen (Gen 2f.). Essen als Akt der Verinnerlichung von Normen und Fähigkeiten in der hebräischen Bibel, in: M. Geiger/Ch. M. Maier/U. Schmidt (Hgg.), Essen und Trinken in der Bibel. Ein literarisches Festmahl für Rainer Kessler zum 65. Geburtstag, Gütersloh 2009, S. 85-100.
- Iris DÄRMANN (2008), Die Tischgesellschaft. Zur Einführung, in: Dies./Harald Lemke (Hgg.), Die Tischgesellschaft. Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen, Bielefeld 2008, S. 15-41.
- Claude Nigel Byam DAVIES (1983), Opfertod und Menschenopfer. Glaube, Liebe und Verzweiflung in der Geschichte der Menschheit, Frankfurt 1983.
- Ulrike DAVIS-SULIKOWSKI / Siegfried MATTL (1997), Götterspeisen. Vom Mythos zum Big Mac. Begleitender Text zur Ausstellung, in: Ramesh Biswas/Siegfried Mattl/Ulrike Davis-Sulikowski (Hgg.), Götterspeisen. Vom Mythos zum Big Mac. Katalog zur gleichnamigen Ausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien, Wien 1997.
- Rolf DEGEN (2003), Den Löffel ganz abgeben!, in: Tabula. Zeitschrift für Ernährung, Nr. 2/2003, S. 10-11.
- ROLF DEGEN (2004), Die Eier auf ein Stück Tier, in: Tabula. Zeitschrift für Ernährung Nr. 3/2004, S. 8-9.
- Peter Christian DEMETRI (2011), Die Pest. Diätetische Erklärungsversuche in religiösem Kontext, in: Epikur, Journal für Gastrosophie 2/2011, S. 1-7.
- Jacques DERRIDA (2001), Von der Gastfreundschaft, aus dem Französischen von Markus Sedlaczek, Wien 2001.
- Marcel DETIENNE (1983), Pratiques culinaires et esprit de sacrifice, in: Ders./Jean-Pierre Vernant (Hgg.), La cuisine de sacrifice en pays grec, Paris 1983, S. 7-35.
- Marcel DETIENNE (1985), Die skandalöse Mythologie (oder: Projekt einer Arbeit über das zweideutige Wesen der sogenannten Mythologie), in: Renate Schlesier (Hg.) Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen, Frankfurt a. M. 1985, S. 13-34.
- Paul DEUSSEN (1938), Sechzig Upanishaden des Veda aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen, Leipzig ³1938.
- Simon Ph. DE VRIES (1988), Jüdische Riten und Symbole, Wiesbaden ⁵1988.
- Jared DIAMOND (2006), Arm und reich. Die Schicksale menschlicher Gesellschaft. Frankfurt a. M. 2006.
- Imogen DITTMANN-SCHÖNE (2002), Götterverehrung bei den Berufsvereinen im kaiserzeitlichen Kleinasien, in: Ulrike Egelhaaf-Gaiser u.a. (Hgg.), Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung, Tübingen 2002, S. 81-96.
- Mary DOUGLAS (1972), Deciphering a meal, in: Daedalus, Vol. 101, No. 1, Myth, Symbol, and Culture, Winter 1972, S. 61-81.
- Mary DOUGLAS (1985), Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zur Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Berlin 1985.
- Eugen DREWERMANN (1991), Die Spirale der Angst. Der Krieg und das Christentum. Mit vier Reden gegen den Krieg am Golf, Freiburg im Breisgau, Wien [u.a.] 1991.

- Josef DREXLER (1999), Art „Opfer“, in: Christoph Auffarth/Jutta Bernard/Hubert Mohr (Hgg.), Metzler Lexikon Religion. Gegenwart - Alltag – Medien, Bd. 2, Stuttgart [u.a.] 1999, S. 607-613.
- Burckhard DÜCKER (2007), Rituale. Formen - Funktionen - Geschichte. Eine Einführung in die Ritualwissenschaft, Stuttgart/Weimar 2007.
- Émile DURKHEIM (1981), Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981.
- Ulrich EBERL (2000), Kannibalismus - uraltes Erbe oder Mythos? in: Bild der Wissenschaft 3/2000, http://www.wissenschaft.de/home/journal_content/56/12054/643/64374/ (Stand: 5.8.2013).
- Silvia EBNER VON ESCHENBACH (2000), Speisen für die Toten, Speise aus den Toten. Ahnenopfer und Kannibalismus in China, in: Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Die Religionen und das Essen, München 2000, S. 203-224.
- Umberto ECO (1972), Einführung in die Semiotik. München 1972.
- Klaus EDER (1988), Die Vergesellschaftung der Natur, Frankfurt a.M. 1988.
- Franziska EHMCKE (2000), Aufmerken und Teetrinken. Der Zen-Geist im Tee-Weg, in: Perry Schmidt-Leukel (Hg.), Die Religionen und das Essen, München 2000, S. 249-266.
- Barbara EHRENREICH (1997), Blutrituale. Ursprung und Geschichte der Lust am Krieg, München 1997.
- Heike EIPELDAUER (2010), Stilleben und der Sinn der Sinne, in: Dies./Ingrid Brugger (Hgg.), Augenschmaus. Vom Essen im Stilleben, München 2010, S. 12-27.
- Mircea ELIADE (1953), Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Düsseldorf 1953.
- Mircea ELIADE (1988a), Mythos und Wirklichkeit, Frankfurt a. M. 1988.
- Mircea ELIADE (1988b), Das Mysterium der Wiedergeburt. Versuch über einige Initiationstypen. Frankfurt a. M. 1988.
- Mircea ELIADE (1994), Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt a. M. 1994.
- Mircea ELIADE (1998), Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die magisch-religiöse Symbolik. Frankfurt a. M./Leipzig 1998.
- Mircea ELIADE (2002), Geschichte der religiösen Ideen, IV Bände, Freiburg [u.a.] 2002.
- Norbert ELIAS (1997), Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 1, Frankfurt ²⁰1997.
- Johannes ENGELS (2003), Art.: Mythos, in: Gert Ueding (Hg.), Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Darmstadt 2003, Bd. 6, Sp. 80-97.
- Werner ENNINGER (1982), Auf der Suche nach einer Semiotik der Kulinariken. Ein Überblick über zeichenorientierte Studien kulinarischen Handelns, in: Zeitschrift für Semiotik 4 (1982), S. 319-335.
- Christian ENZENSBERGER (1968), Größerer Versuch über den Schmutz, München 1968.
- Johann FIGL (2003), Einleitung Religionswissenschaft – historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: Ders. (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck [u.a.] 2003, S. 18-80.

Lea FLEISCHMANN (2009), Heiliges Essen. Das Judentum für Nichtjuden verständlich gemacht, Frankfurt a. M. 2009.

Annie FURSLAND (1989), Eva wird verleumdet. Essen, Sexualität und weibliche Scham, in: Marilyn Lawrence (Hg.), Satt aber hungrig. Frauen und Eßstörungen, Reinbek 1989, S. 23-38.

Rintje FRANKENA (1971), Art.: Girra und Gibil, in: Michael P. Streck (Hg.), Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie, Bd. 3, Berlin [u.a.] 1971, S. 383-385.

Sigmund FREUD (1915), Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Leipzig/Wien ³1915.

Sigmund FREUD (1921), Massenpsychologie und Ich-Analyse, Leipzig [u.a.] 1921.

Sigmund FREUD (1946), Triebe und Tribschicksale, in: Ders., Gesammelte Werke. Bd. 10, Frankfurt a. M. 1946, S. 209-232.

Sigmund FREUD (1968), Totem und Tabu, in: Ders., Studienausgabe Bd. IX, Frankfurt a. M. 1968.

Guido FUCHS (2010), Gott und Gaumen. Eine kleine Theologie des Essens und Trinkens, München 2010.

Othmar GÄCHTER (2003), Sikhismus, in: Johann FIGL (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck [u.a.] 2003, S. 368-383.

Peter GARNSEY (1999), Food and society in classical antiquity, Cambridge [u.a.] 1999.

Clifford GEERTZ (1987), Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M. 1987.

Arnold GEHLEN (2004), Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Frankfurt a. M. ⁶2004.

Alf GERLACH (1996), Kannibalische Liebe, kannibalischer Haß. Psychoanalytische Überlegungen zu kannibalischen Phantasien und Ritualen, in: Hedwig Röckelein (Hg.), Kannibalismus und Europäische Kultur, Tübingen 1996, S. 207-232.

Carl-Friedrich GEYER (1996), Mythos. Formen - Beispiele – Deutungen, München 1996.

René GIRARD (1992), Das Heilige und die Gewalt. Frankfurt a. M. 1992.

Burkhard GLADIGOW (1983), Religion im Rahmen der theoretischen Biologie, in: Ders./Hans J. Kippenberg (Hgg.), Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983, S. 97-112.

Burkhard GLADIGOW (2000), Opfer und komplexe Kulturen, in: Bernd Janowski/Michael Welker (Hgg.), Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte. Frankfurt a. M. 2000, S. 86-107.

Hans GLATZEL (1973), Verhaltensphysiologie der Ernährung. Beschaffung - Brauchtum - Hunger - Appetit. München [u.a.] 1973.

Sergius GOLOWIN (1998), Die großen Mythen der Menschheit. Freiburg [u.a.] 1998.

Anton GRABNER-HAIDER (1989), Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt, Frankfurt a. M. [u.a.] 1989.

Gerhart von GRAEVENITZ (1987), Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit, Stuttgart 1987.

- Michel GRAULICH (2000), Aztec Human Sacrifice as Expiation, in: *History of Religions*, Vol. 39, No. 4, May, 2000, S. 352-371.
- Hans-Jürgen GRESCHAT (1980), Essen und Trinken: Religionsphänomenologisch, in: Manfred Josuttis/Gerhard Marcel Martin (Hgg.), *Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls*, Stuttgart/Berlin 1980, S. 29-40.
- Marianne GROHMANN (2013), Art: „Feuer“, WIBILEX. URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18353/> (Datum: 16. 1. 2014)
- Brigitte GRONEBERG (2004), *Die Götter des Zweistromlandes. Kulte, Mythen, Epen*, Düsseldorf, Zürich 2004.
- Franz GRUBER (2007), Die Kommunikation der Transzendenz. Zur Struktur religiöser Symbolisierungen aus theologischer Sicht, in: Heinrich Schmidinger/Clemens Sedmak (Hgg.), *Der Mensch - ein „animal symbolicum“? Sprache, Dialog, Ritual*, Darmstadt 2007, 219-233.
- Andreas GRÜNSCHLOSS (2008), Religion und Ernährung — systematische Einführung (April 2008) URL: http://wwwuser.gwdg.de/~relwiss/Religion_u_Essen_4S.pdf (Stand 4. 9.2012)
- Michael HARNER (1977), The Ecological Basis for Aztec Sacrifice, in: *American Ethnologist*, Vol. 4, No. 1, Human Ecology (Feb., 1977), S. 117-135.
- Marvin HARRIS (1978), *Kannibalen und Könige*, Frankfurt a. M. 1978.
- Marvin HARRIS (1988), *Wohlgeschmack und Widerwillen. Die Rätsel der Nahrungstabus*, Stuttgart 1988.
- Brigitte HAUSER-SCHÄUBLIN (2007), Blutsverwandtschaft, in: Christina von Braun/Christoph Wulf (Hgg.), *Mythen des Blutes*, Frankfurt a. M. 2007, S. 171-183.
- Peter HEINE (2000), Nahrung und Nahrungstabus im Islam, in: Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Die Religionen und das Essen*, Kreuzlingen 2000, S. 79-84.
- Peter HEINE (2005), Speiserituale und Speisetabus im Islam, in: Franz-Theo Gottwald/Lothar Kolmer (Hgg.), *Speiserituale. Essen, Trinken, Sakralität. Karl Ludwig Schweisfurth zum 75. Geburtstag*, Stuttgart 2005, S. 21-32.
- Peter HEINE (2009), Essen und Trinken im Islam, in: Michael Friedlander/Cilly Kugelmann (Hgg.), *Koscher & Co. Über Essen und Religionen*. Berlin 2009, S. 102-117.
- Andreas G. HEISS (2013), Getreide, Götter, Glaubenswelten. Brot- und Getreidemythen rund um den Globus, in: *Katalog zur Niederösterreichischen Landesausstellung „Brot & Wein“ 27. April bis 3. November 2013, Schallaburg 2013*, S. 145-148.
- Birgit HELLER (2003), Der ātman ist jenseits von Geburt und Tod. Sterben, Tod und Trauer im Hinduismus, in: Dies. (Hg.), *Aller Einkehr ist der Tod. Interreligiöse Zugänge zu Sterben, Tod und Trauer*, Freiburg i. Br. 2003, S. 22-45.
- Hans von HENTIG (1958), *Vom Ursprung der Henkersmahlzeit*, Tübingen 1958.
- Frederic HICKS (1979), "Flowery War" in Aztec History, in: *American Ethnologist*, Vol. 6, No. 1 (Feb., 1979), S. 87-92.
- Gunther HIRSCHFELDER (2001), *Europäische Esskultur. Geschichte der Ernährung von der Steinzeit bis heute*, Frankfurt/M. 2001.

- Hans Gerald HÖDL (2003), Ritual (Kult, Opfer, Ritus, Zeremonie), in: Johann Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck [u.a.] 2003, S. 664-689.
- Adolf HOLL (1995), Das erste letzte Abendmahl, in: Uwe Schultz (Hg.), Speisen, Schlemmen, Fasten. Eine Kulturgeschichte des Essens, Frankfurt a. M./Leipzig ²1995, S. 43-55.
- S. HOLM (1968), Mythos und Symbol, in: Theologische Literaturzeitung 93 (1968), S. 561-572.
- Lauri HONKO (1984), The Problem of Defining Myth, in: Alan Dundes (Hg.), Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth, Berkeley [u.a.] 1984.
- Christian HORN (2008), Remythisierung und Entmythisierung, Karlsruhe 2008.
- Erik HORNING (1990), Gesänge vom Nil. Dichtung am Hof der Pharaonen. Ausgewählt, übersetzt und erläutert, Zürich/München 1990.
- Kurt HÜBNER (1985), Die Wahrheit des Mythos, München 1985.
- Kurt HÜBNER (1994), Art.: Mythos I. Philosophisch, in: TRE, Bd 23, 1994, S. 597-608.
- Dennis D. HUGHES (1991), Human sacrifice in ancient Greece, London [u.a.] 1991.
- Ake HULTKRANTZ (1987), 'Die Wahrheit der Mythen', in: M. Münzel (Hg.), Ursprung. Vortragszyklus 1986/87 über die Entstehung des Menschen und der Welt in den Mythen der Völker (= interim 6), Frankfurt a. M. 1987, S. 61-67.
- Manfred HUTTER (2003a), Manichäische Religion, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck [u.a.] 2003, S. 235-244.
- Manfred HUTTER (2003b), Zoroastrismus, in: Johann Figl (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck [u.a.] 2003, S. 384-394.
- Christoph JAMME (1991), „Gott an hat ein Gewand“. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt a. M. 1991.
- Bernd JANOWSKI (2004), Das Dankopfer. Theologische und kulturgeschichtliche Aspekte, in: Christian Grappe (Hg.), Le repas de Dieu/Das Mahl Gottes, Tübingen 2004, S. 51-68.
- Philip JENKINS (2010), Das goldene Zeitalter des Christentums. Die vergessene Geschichte der größten Weltreligion, Freiburg [u.a.] 2010.
- Adolf. E. JENSEN (1992), Mythos und Kult bei den Naturvölkern. Religionswissenschaftliche Betrachtungen, München 1992.
- Werner JETTER (1986), Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst. Göttingen ²1986.
- Manfred JOSUTTIS, Abendmahl und Kulturgemeinschaft, in: Ders./Gerhard Marcel Martin (Hgg.), Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls, Stuttgart/Berlin 1980, S. 11-28.
- Josef JURT (2002), Die Kannibalen. Erste europäische Bilder der Indianer - von Kolumbus bis Montaigne, in: Monika Fludernik/Peter Haslinger/Stefan Kaufmann (Hgg.), Der Alteritätsdiskurs des Edlen Wilden: Exotismus, Anthropologie und Zivilisationskritik am Beispiel eines europäischen Topos, Würzburg 2002, S. 45-63.

- Rainer KAMPLING (2009), Am Tisch des Himmels. Opfer und Opfermahl, in: Michael Friedlander/Cilly Kugelmann (Hgg.), Koscher & Co. Über Essen und Religionen, Berlin 2009, S. 158-173.
- Robert KEHL (1998), Der Wandel im religiösen Denken, Bd. I: Kirchenreform mit Vergangenheitbewältigung, Karlsruhe 1998.
- Wittigo KELLER/Manfred KREMSENER (1989), Alle Götter essen - eine haitianische Voodoo-Zeremonie, Begleitveröffentlichung zu Film P 2048, Wien 1989, S. 51-62.
- Karl KERÉNYI (1995a), Die Heiligkeit des Mahles, in: Ders., Antike Religion. Werke in Einzelausgaben, hg. von Magda Kerényi, Stuttgart 1995, S. 165-169.
- Karl KERÉNYI (1995b), Was ist Mythologie? in: Ders., Antike Religion. Werke in Einzelausgaben, hg. von Magda Kerényi, Stuttgart 1995, S. 11-26.
- Stephan Ch. KESSLER (2007), Essen und Trinken in der frühen Christenheit und im Mönchtum. Die Spannung zwischen Gaumenfreuden und Askese, in: Stephan Loos/Holger Zaboro (Hgg.), "Essen und Trinken ist des Menschen Leben". Zugänge zu einem Grundphänomen, Freiburg/München 2007, S. 116-127.
- Hans-Josef KLAUCK (1982), Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief, Münster ²1982.
- Jutta Anna KLEBER (1994), Zucht und Ekstase. Maßregeln des klösterlichen Essens. in: Dies. / Alexander Schuller (Hgg.), Verschlemmte Welt. Essen und Trinken historisch-anthropologisch, Göttingen/Zürich 1994, S. 235-253.
- Hans KLOFT (1999), Mysterienkulte der Antike. Götter, Menschen, Rituale, München 1999.
- Wolfgang KLUXEN (1995), Opfer als Handlung, in: Richard Schenk (Hg.), Zur Theorie des Opfers: Ein interdisziplinäres Gespräch, München 1995, S. 289-306.
- Manuel KOCH/Michelle KOCH (2009), Vom Nährwert des Ekelhaften, in: Anton Escher/Thomas Koebner (Hgg.), Ist man, was man isst? Essrituale im Film, München 2009, S. 150-176.
- Ulrich KÖHLER (2003), Aztekische Religion, in: Johann FIGL (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck [u.a.] 2003, S. 245-258.
- Bernd KOLLMANN (1990), Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier, Göttingen 1990.
- Bernd KOLLMANN (1996), Jesus und die Christen als Wundertäter. Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 170), Göttingen 1996.
- Lothar KOLMER (2002), Ein Glas für sieben - sieben Gläser für einen. Repräsentation per Distanz oder Form follows consumption, in: Ders./Christian ROHR (Hgg.), Mahl und Repräsentation. Der Kult ums Essen. Beiträge des internationalen Symposiums in Salzburg 29. April bis 1. Mai 1999, 2. durchgesehene und um ein Register ergänzte Aufl., Paderborn 2002, S. 99-111.
- Lothar KOLMER (2005), Rituale der Verbindung, in: Ders./Franz-Theo GOTTWALD (Hgg.), Speiserituale. Essen, Trinken, Sakralität. Karl Ludwig Schweisfurth zum 75. Geburtstag, Stuttgart 2005, S. 13-18.

Jan KOTT (1975), *Gott-Essen. Interpretationen griechischer Tragödien*; München/Zürich 1975.

Peter KUBELKA (1998), *Die essbare Metapher. Kochen als Ursprung der Künste und des Denkens. Ein freier Vortrag gehalten am 9. Juni 1998*, in: Hubert Christian Ehalt (Hg.), *Schlaraffenland? Europa neu denken. Auf der Suche nach einer neuen Identität für den alten Kontinent*, Weitra 1998, S. 89-107.

Rainer KÜSTER (1988), *Mythos und sprachliche Identität*“, in: Kunibert Bering/Werner L. Hohmann (Hgg.), *Mythos, Realisation von Wirklichkeit? (Vorträge aus dem II. Verlagskolloquium)*, Essen 1988, S. 187-197.

Ulrich KULL (1990), *Evolution des Menschen. Biologische soziale u. kulturelle Evolution (= Studienreihe Biologie Bd. 6)*, Stuttgart ³1990.

Kim LAN THAI (2000), *Das Tao des Essens. Religiöse und philosophische Aspekte der asiatischen Küche*, in: Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Die Religionen und das Essen, Kreuzlingen 2000*, S. 225-248.

Bernhard LANG (1998a), *Heiliges Spiel. Eine Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, München 1998.

Bernhard LANG (1998b), *Art.: Ritual/Ritus*, in: *HrwG*, Bd. IV, 1998, S. 442-458.

Bernhard LANG (2002), *This is My Body: Sacrificial Presentation and the Origins of Christian Ritual*, in: Albert Baumgarten (Hg.), *Sacrifice in Religious Experience*, Boston 2002, S. 189-205.

Bernhard LANG (2004), *Eine kleine Religionsgeschichte des Brotes als Opfergabe*, in: Oliver Seifert (Hg.) *Panis angelorum. Das Brot der Engel. Kulturgeschichte der Hostie*, Ostfildern 2004, S. 49-75.

Susanne K. LANGER (1979), *Philosophie auf neuem Wege. Das Symbol im Denken, im Ritus und in der Kunst*, Mittenwald ²1979.

Edmund LEACH (1970), *Claude Lévi-Strauss - Anthropologe und Philosoph*, in: Wolf Lepenies/Hanns Henning Ritter (Hgg.), *Orte des wilden Denkens. Zur Anthropologie von Claude Lévi-Strauss, Theorie-Diskussion*, Frankfurt a. M. 1970, S. 49-76.

Edmund LEACH (1971), *Claude Lévi-Strauss*, München 1971.

Harald LEMKE (2007), *Die Kunst des Essens. Eine Ästhetik des kulinarischen Geschmacks*, Bielefeld 2007.

C. LEONHARD/B. ECKHARDT (2010), *Mahl V (= Kultmahl)*, in *RAC*, Bd. 23, Stuttgart 2010, Sp. 1012-1105.

André LEROI-GOURHAN (1981), *Die Religionen der Vorgeschichte. Paläolithikum*, Frankfurt a. M. 1981.

Claude LÉVI-STRAUSS (1967), *Strukturelle Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1967.

Claude LÉVI-STRAUSS (1968), *Das wilde Denken*, Frankfurt a. M. 1968.

Claude LÉVI-STRAUSS (1971), *Das Rohe und das Gekochte (= Mythologica I)*, Frankfurt a. M. 1971.

Claude LÉVI-STRAUSS (1972a), *„Das kulinarische Dreieck“*, in: Helga Gallas (Hg.), *Strukturalismus als interpretatives Verfahren*. Darmstadt 1972, S. 1-24.

Claude LÉVI-STRAUSS (1972b), *Vom Honig zur Asche (= Mythologica II)*, Frankfurt a. M. 1972.

- Claude LÉVI-STRAUSS (1973), *Der Ursprung der Tischsitten* (= *Mythologica III*), Frankfurt a. M. 1973.
- Claude LÉVI-STRAUSS (1975), *Der nackte Mensch* (= *Mythologica IV*, 2 Bd.), Frankfurt a. M. 1975.
- Claude LÉVI-STRAUSS (1978), *Der Zauberer und seine Magie*, in: Leander Petzoldt (Hg.), *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie* (= *Wege der Forschung* Bd. CCCXXXVII), Darmstadt 1978, S. 256-278.
- Claude LÉVI-STRAUSS (1980), *Mythos und Bedeutung. Fünf Radiovorträge*, Frankfurt a. M. 1980.
- Claude LÉVI-STRAUSS (1986), *Widersprüchliche Kulturen. Gespräch mit Olaf Arndt und Frank Raddatz*, *Spuren* Nr. 17, 1986, S. 5-6.
- Claudia LILLGE/Anne Rose MEYER (2008), *Interkulturelle Dimensionen von Mahlzeiten*, in: Dies. (Hgg.), *Interkulturelle Mahlzeiten. Kulinarische Begegnungen und Kommunikation in der Literatur*, Bielefeld 2008, S. 11-22.
- Bernd Michael LINKE (2001), *Mythologie - ein Weg zur Wahrheit? Versuch einer Systematik* in: Ders. (Hg.), *Schöpfungsmythologie in den Religionen*, Frankfurt a. M. 2001, S. 11-48.
- Elias LÖNNROT, *Kalevala. Das finnische Epos des Elias Lönnrot*, München 1967.
- Hyam MACCOBY (1999), *Der Heilige Henker. Die Menschenopfer und das Vermächtnis der Schuld*, Stuttgart 1999.
- Thomas MACHO (2004), *Das zeremonielle Tier. Rituale, Reste, Zeiten zwischen den Zeiten*, Graz 2004.
- Thomas MACHO (2005), *Neue Askese. Zur Frage nach der Aktualität des Verzichts*, in: Wilhelm Schmid (Hg.), *Leben und Lebenskunst am Beginn des 21. Jahrhunderts*, München 2005, S. 39-53.
- Thomas MACHO (2006), *Religion und Phänomenologie*, in: Birgit Weyel/Wilhelm Gräb (Hgg.), *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, Göttingen 2006, S. 242-255.
- Christl M. MAIER (2010), Art.: *Himmelskönigin*, WIBILEX. URL: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/dasbibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/himmelskoenigin-6/ch/3a53ac3e15dbd5302bacf1b0063d7a94/> (Stand: 16.1.2014)
- Bronislaw MALINOWSKI (1973), *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*, Frankfurt a. M. 1973.
- Bronislaw MALINOWSKI (1978), *Die Kunst der Magie und die Macht des Glaubens*, in: Leander Petzoldt (Hg.), *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*, Darmstadt 1978, S. 84-198.
- Gerd MATTENKLOTT (1984), *Geschmackssachen. Über den Zusammenhang von sinnlicher und geistiger Ernährung*, in: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hgg.), *Das Schwinden der Sinne*, Frankfurt a. M. 1984, S. 179-190.
- Marcel MAUSS (1968), *Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1968.
- Nan MELLINGER (2000), *Fleisch. Ursprung und Wandel einer Lust. Eine kultur-anthropologische Studie*, Frankfurt/New York 2000.

- Dagmar MENSINK (1998), Kostet und seht! Über die Bedeutung des Essens für die Sakramententheologie, in: Regina Ammicht-Quinn/Stephanie Spendel (Hgg.), Kraftfelder. Sakramente in der Lebenswirklichkeit von Frauen, Regensburg 1998, 186-211.
- Reinhold MERKELBACH (1988), Die Hirten des Dionysos. Die Dionysos-Mysterien der römischen Kaiserzeit und der bukolische Roman des Longus, Stuttgart 1988.
- Alexander MESCHNIG (1994), Das Gegessene ißt zurück. Zur Archaik der Macht bei Elias Canetti, in: Alexander Schuller/Jutta Anna Kleber (Hgg.), Verschlemmte Welt. Essen und Trinken historisch-anthropologisch, Göttingen/Zürich 1994, S. 47-63.
- Karlheinz MESSELKEN (1980) Vergemeinschaftung durchs Essen. Religionssoziologische Überlegungen zum Abendmahl, in: Manfred Josuttis/Gerhard Marcel Martin (Hgg.), Das Heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls, Stuttgart 1980. S. 41-58.
- Adelheid METTE (2003), Jainismus, in: Johann FIGL (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck [u.a.] 2003, S. 337-347.
- Axel MICHAELS (2006), Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München 2006.
- Axel MICHAELS (2007), Blutopfer in Nepal, in: Christina von Braun/Christoph Wulf (Hgg.), Mythen des Blutes, Frankfurt a. M. 2007, S. 91-107.
- Andreas MICHEL (2003), Gott und Gewalt gegen Kinder im Alten Testament (= Forschungen zum Alten Testament 37), Tübingen 2003.
- Jürgen MOHN (1998), Mythostheorien. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung zu Mythos und Interkulturalität, München 1998.
- Hermann MÜCKLER (2009), Kult und Ritual in Melanesien. Geheimbünde, Rangordnungsgesellschaften, Cargo und Kula. URL: http://vgs.univie.ac.at/_TCgi_Images/vgs/20081121102854_EWR17Kult%20in%20Melanesien.pdf, S. 164-189 (Datum: 17.2.2014)
- Klaus E. MÜLLER (2003), Nektar und Ambrosia. Kleine Ethnologie des Essens und Trinkens, München 2003.
- Gerhard NEUMANN (1993), Jede Nahrung ist ein Symbol. Umriss einer Kulturwissenschaft des Essens, in: Alois Wierlacher u.a. (Hgg.), Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder, Berlin 1993, S. 385-443.
- Gerhard NEUMANN (1997), Das Gastmahl als Inszenierung kultureller Identität, in: Alois Wierlacher u.a. (Hgg.), Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven, Berlin 1997, S. 37-68.
- Franz NIESSEN (1983), Der Dinge Bestes: Brot. Geheimnis Brot in der Geschichte der Menschen, Kevelaer 1983.
- Friedrich NIETZSCHE, Nachgelassene Fragmente Anfang 1888, (341) Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB). URL: <http://www.nietzsche.source.org/texts/eKGWB/FW> (Datum: 12.2.2014)
- Felix OLSCHESKI, Ernährung und Religion. URL: <http://www.urgeschmack.de/ernaehrung-und-religion> (Datum: 5.5.2013).
- Michael OPPITZ (1975), Notwendige Beziehungen. Abriß der strukturalen Anthropologie, Frankfurt a.M. 1975.
- Gert von PACENSKY / Anna DÜNNEBIER (1994), Leere Töpfe, volle Töpfe. Die Kulturgeschichte des Essens und Trinkens, München 1994.

- Wolfgang PALAVER (2004), René Girards mimetische Theorie im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen, Münster ²2004.
- Leander PETZOLDT (1978), Einleitung, in: Ders. (Hg.), *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*, Darmstadt 1978, S. VII-XVI.
- Adrian PORTMANN (2003), *Kochen und Essen als implizite Religion. Lebenswelt, Sinnstiftung und alimentäre Praxis*, Münster 2003.
- Hanns J. PREM (1996), *Die Azteken. Geschichte – Kultur – Religion*, München 1996.
- Barbara J. PRICE (1978), *Demystification, Enriddlement, and Aztec Cannibalism. A Materialist Rejoinder to Harner*, in: *American Ethnologist*, Vol. 5, No. 1 (Feb. 1978), S. 98-115.
- Volker PUDEL / Joachim WESTENHÖFER (1991), *Ernährungspsychologie. Eine Einführung*, Göttingen [u.a.] 1991.
- Otto RANK (1912), *Das Inzest-Motiv in Dichtung und Sage. Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens*, Leipzig 1912.
- Claus-Dieter RATH (1984), *Reste der Tafelrunde. Das Abenteuer der Esskultur*, Reinbek bei Hamburg 1984.
- Claus-Dieter RATH (1997), *Nahrung*, in: C. Wulf (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim/Basel 1997, S. 243-256.
- Monica RECTOR (1982), *Essen als Ritual, Zeichen, Mythos*, in: *Zeitschrift für Semiotik* 4, H. 4, S. 381-384.
- Ulrike RIEMER (2005), *Der fremde Bruder. Philoxenie im Neuen Testament*, in: dies./Peter Riemer (Hgg.) *Xenophobie – Philoxenie. Vom Umgang mit Fremden in der Antike*, Stuttgart 2005, S. 241-262.
- Julien RIES (1993), *Ursprung der Religionen*, Augsburg 1993.
- Michael M. RIND (1996), *Menschenopfer. Vom Kult der Grausamkeit*, Regensburg 1996.
- Herbert Jennings ROSE (2012), *Griechische Mythologie. Ein Handbuch*, München ³2012.
- Jakob RÖSEL (2005), *Speiseordnungen und Speiserituale im brahmanischen Indien*, in: Franz-Theo Gottwald, Lothar Kolmer (Hgg.), *Speiserituale. Essen Trinken Sakralität*, Stuttgart 2005, S. 137-152.
- Olivier ROY (2011), *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*, München 2011.
- Ewald RUMPF (1985), *Eltern-Kind-Beziehungen in der griechischen Mythologie*, Frankfurt a. M. [u.a.] 1985.
- Schamma SCHAHADAT (2012), *Essen: „gut zu denken“, gut zu teilen. Das Rohe, das Gekochte und die Tischsitten*, in: Dies./Dorothee Kimmich (Hgg.), *Essen, Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1/2012, S. 19-30.
- Aaron SCHAT (2007), *Gottes Wort – verführerisch süß. Die Bibel als Geschmacksschule*, in: *Essener Unikate* 30, 2007, S. 60-71.
- Linda SCHIELE / David FREIDE (1995), *Die unbekannte Welt des Maya. Das Geheimnis ihrer Kultur entschlüsselt*, Augsburg 1995.

- Claudia SCHIRRMEISTER (2010), *Bratwurst oder Lachsmousse? Die Symbolik des Essens – Betrachtungen zur Esskultur*, Bielefeld 2010.
- Renate SCHLESIER (1997), Art.: Mythos, in: Christoph Wulf (Hg.), *Vom Menschen*, Handbuch historische Anthropologie, Weinheim/Basel 1997, S. 1079-1086.
- Axel SCHMIDT (2001), Art.: Tabu, in: *HrwG*, Bd. V, 2001, S. 160-162.
- Lambert SCHMITHAUSEN (2000), Essen, ohne zu töten. Zur Frage von Fleischverzehr und Vegetarismus im Buddhismus, in: Perry Schmidt-Leukel (Hg.), *Die Religionen und das Essen*, Kreuzlingen 2000, S. 145-202.
- Eleonore SCHMITT (1998), Art.: Nahrung/Nahrungsaufnahme, in: *HrwG*, Bd. IV, 1998, S. 201-209.
- Bertram SCHMITZ (2006), *Vom Tempelkult zur Eucharistiefeier. Die Transformation eines Zentralsymbols aus religionswissenschaftlicher Sicht*, Münster/Berlin 2006.
- Friedemann SCHMOLL (1999), Art.: Essen/Nahrung, in: C. Auffahrt/J. Bernard /H. Mohr (Hgg.), *Metzler Lexikon Religion. Gegenwart-Alltag-Medien*, Bd. 1, Stuttgart 1999, S. 301-303.
- Erhard SCHÜTTPELZ (1999), Wunsch Totemist zu werden. Robertson Smiths totemistische Opfermahlzeit und ihre Fortsetzungen bei Émile Durkheim, Sigmund Freud und Elias Canetti, in: Annette Keck u.a. (Hgg.), *Verschlungene Grenzen. Anthropophagie in Literatur und Kulturwissenschaften*, Tübingen 1999, S. 273-296.
- Erhard SCHÜTTPELZ (2005), *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870 – 1960)*, München 2005.
- Alexander SCHULLER (1994), Die Gemeinschaft der Kannibalen. Vom Mord zum Wort, in: Ders./Jutta Anna Kleber (Hgg.), *Verschlemmte Welt. Essen und Trinken historisch-anthropologisch*, Göttingen/Zürich 1994, S. 215-234.
- Robert A. SEGAL (2007), *Mythos. Eine kleine Einführung*, Stuttgart 2007.
- Oliver SEIFERT (2004), Brot in der Bibel, in: Ders. (Hg.), *Panis angelorum. Das Brot der Engel. Kulturgeschichte der Hostie*, Ostfildern 2004, S. 23-47.
- Hubert SEIWERT (1998), Art.: Opfer, in: *HrwG*, Bd. IV, 1998, S. 268-284.
- Georg SIMMEL (1957), Soziologie der Mahlzeit, in: Michael Landmann (Hg.), *Brücke und Tor. Essays des Philosophen Georg Simmel zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, Stuttgart 1957, S. 243-250.
- Frederick J. SIMOONS (1994), *Eat not this flesh. Food avoidances from prehistory to the present*, Madison, Wisconsin/London ²1994.
- J. SLOK u.a., Art.: Mythos und Mythologie, in: *RGG*, Bd. 4, ³1960, Sp. 1263-1284.
- Jonathan Z. SMITH (1982), *Imagining Religion. From Babylon to Jonestown*, Chicago/London 1982.
- Volker SOMMER (1992), *Feste, Mythen, Rituale. Warum Völker feiern*, Hamburg 1992.
- Gabriele SORGO (2006), *Abendmahl in Teufels Küche. Über die Mysterien der Warenwelt*, Wien 2006.
- Gabriele SORGO (2010), Die Einverleibung der Welt, in: Ingrid Brugger/Heike Eipeldauer (Hgg.), *Augenschmaus. Vom Essen im Stillleben*, München 2010, S. 68-79.

- Christian SPIEL (1977), Menschen essen Menschen. Die Welt der Kannibalen, Frankfurt a. M. 1977.
- Friedrich STENTZLER (1994), Gesegnete Mahlzeit. Zur religiösen Substanz der Eßkultur, in: Alexander Schuller / Jutta Anna Kleber (Hgg.), Verschlemmte Welt. Essen und Trinken historisch-anthropologisch, Göttingen/Zürich 1994, S. 215-234.
- Fritz STOLZ (1982), Funktionen und Bedeutungsbereiche des ugaritischen Ba'als-mythos, in: Ders./Jan Assmann/Walter Burkert (Hgg.), Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele, Freiburg/Göttingen 1982, S. 83-118.
- Fritz STOLZ (1987), 'Mythos/Mythologie', in: F. König/H. Waldenfels (Hgg.), Lexikon der Religionen, Freiburg i. Br./Basel/Wien, S. 441-446.
- Fritz STOLZ (1988), Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen³1988.
- Fritz STOLZ (1989), Effekt und Kommunikation. Handlung im Verhältnis zu anderen Kodierungsformen von Religion, in: Hartmut Tyrell/Volkhart Kriech/Hubert Knoblauch (Hgg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1989, S. 301-322.
- Fritz STOLZ (1994), Art.: Mythos II. Religionsgeschichtlich, in: TRE, Band 23, Berlin [u.a.] 1994, S. 608-625.
- Åke V. STRØM (1977), Art.: Abendmahl I. Das sakrale Mahl in den Religionen der Welt, in: TRE, Band 1, Berlin/New York 1977, S. 43-46.
- Horst SÜDKAMP (2007), Totemismus. Institution oder Illusion?, <http://horstsuedkamp.de/ethnologie/totemismus%20institution%20oder%20illusion/Totemismus%20Illusion%20Institution.pdf> (Datum: 11.2.2013).
- Renate SYED (2009), Nahrungstheorien und Speisegebote im Hinduismus, in: Michael Friedlander / Cilly Kugelmann (Hgg.), Koscher & Co. Über Essen und Religionen, Berlin 2009, S. 248-267.
- Reay TANNAHILL (1973), Kulturgeschichte des Essens. Von der letzten Eiszeit bis heute, Wien 1973.
- Hans Jürgen TEUTEBERG (1988), Magische, mythische und religiöse Elemente in den Nahrungskulturen Mitteleuropas, in: Nils Arvid Bringeus u.a. (Hgg.), Wandel der Volkskultur in Europa. Festschrift für Günter Wiegelmann zum 60. Geburtstag, Münster 1988, S. 351-373.
- Hans Jürgen TEUTEBERG (1995), Kulturthema Essen - Eine Zwischenbilanz der Forschung, in: Ernährungs-Umschau, 1995, Heft 9 (Teil 1), S. 322-325; Heft 10 (Teil 11), S. 360-366.
- Hans Jürgen TEUTEBERG (1996), Zur kulturwissenschaftlichen Phänomenologie der täglichen Mahlzeiten, in: Uta Brandes (Red.), Geschmacksache. Kongreß vom 25. bis 27. November 1994 im Forum der Kunst- und Ausstellungshalle der Bundesrepublik Deutschland, Göttingen 1996, S. 65-86.
- Gerd THEISSEN (2002), Das Neue Testament, München 2002.
- Christian W. THOMSEN (1983), Menschenfresser in der Kunst und Literatur, in fernen Ländern, Mythen, Märchen und Satiren, in Dramen, Liedern, Epen und Romanen. Eine kannibalische Text-Bild-Dokumentation, Wien 1983.
- Ulrich TOLKSDORF (1976), Strukturalistische Nahrungsforschung. Versuch eines generellen Ansatzes, in: Ethnologia Europea 9 (1976), S. 64-85.

Helga TRENKWALDER (2003), Sumerisch-Babylonische Religion, in: Johann FIGL (Hg.), Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen, Innsbruck [u.a.] 2003, S. 118-139.

Viktor TURNER (1989), Das Ritual. Struktur und Antistruktur. Mit einem Nachwort von Eugene Rochberg-Halton, Frankfurt 1989.

Bernhard UHDE (2007), Meerschwein und Messwein. Speisekulte und Kultspeisen – religiös und profan. Eine kleine Phänomenologie, in sieben Gängen dargereicht, in: Stephan Loos/Holger Zaborowski (Hgg.), "Essen und Trinken ist des Menschen Leben". Zugänge zu einem Grundphänomen, Freiburg/München 2007, S. 128-147.

Rüdiger VAAS/Michael BLUME (2009), Gott, Gene und Gehirn. Warum Glaube nützt. Die Evolution der Religiosität, Stuttgart 2009.

Hans VAN ESS (2011), Der Daoismus. Von Laozi bis heute, München 2011.

Jean-Pierre VERNANT (1983), A la table des hommes. Mythe de fondation de sacrifice chez Hesiod, in: Ders./Marcel Detienne (Hgg.), La cuisine de sacrifice en pays grec. Paris 1983, S. 27-132.

Jean-Pierre VERNANT (1984), Der reflektierte Mythos, in: Ders. (Hg.), Mythos ohne Illusion, Frankfurt a. M. 1984, S. 7-11.

Jean-Pierre VERNANT (1995), Mythos und Religion im Alten Griechenland, Frankfurt/New York 1995.

Anton VORBICHLER (1956), Das Opfer auf den uns heute noch erreichbaren ältesten Stufen der Menschheitsgeschichte. Eine Begriffsstudie, Wien 1956.

Ibn WARRAQ (2004), Warum ich kein Muslim bin, Berlin 2004.

Max WEBER (1966), Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Frankfurt a. M. 1966.

Bernhard WEGENER (2007), Kannibalismus, Psychoforum online Edition 2007. URL: <http://www.psychoforum.de/wegener%202007%20kannibalismus.pdf> (Datum: 10.7.2014).

James WEINER (1998), Ozeanien, in: Roy Willis (Hg.), Mythen der Welt. Ursprung und Verbreitung der Mythen der Welt. Motive, Figuren und Stoffe von der Arktis bis Australien, München 1998, 288-299.

Gabriele WEISS (1987), Elementarreligionen. Eine Einführung in die Religionsethnologie. Wien/New York 1987.

Geo WIDENGREN (1969), Religionsphänomenologie, Berlin 1969.

Urs WIDMER (1970), In uns und um uns und um uns herum, in: Renate Matthaei (Hg.), Trivialmythen, Frankfurt 1970, S. 11-19.

Paul WILDISH (2000), Daoismus im Überblick. Die Weisheitslehre von Yin und Yang, Freiburg i. Br. 2000.

Roy WILLIS (1998), Mythen der Welt. Ursprung und Verbreitung der Mythen der Welt. Motive, Figuren und Stoffe von der Arktis bis Australien, München 1998.

Michael WINKELMAN (1998), Aztec Human Sacrifice: Cross-Cultural Assessments of the Ecological Hypothesis, in: Ethnology, Vol. 37, No. 3 (Summer, 1998), S. 285-298.

Hans WISSMANN (2005), Gebet und Opfer bei den Azteken, in: U. Berner (Hg.), Opfer und Gebet in den Religionen, Gütersloh 2005, S. 146-155.

- Richard WRANGHAM (2009), Feuer fangen. Wie uns das Kochen zum Menschen machte - eine neue Theorie der menschlichen Evolution, München 2009.
- Franz M. WUKETITS (2011), Wie der Mensch wurde, was er isst. Die Evolution menschlicher Ernährung, Stuttgart 2011.
- Christoph WULF (1997), Art.: Ritual, in: ders., Vom Menschen. Handbuch historische Anthropologie, Weinheim/Basel 1997, S. 1029-1037.
- Nur YALMAN (1973), „Das Rohe : das Gekochte : : Natur : Kultur“. Beobachtungen zu Le Cru et le Cuit, in: Edmund Leach (Hg.). Mythos und Totemismus. Beiträge zur Kritik der strukturalen Analyse, Frankfurt a. M., S. 109-131.
- Wilhelm ZAUNER (1990), Essen und Trinken – Versuchung und Versöhnung, in: E. Garhammer u.a. (Hgg.), „... und führe uns in Versöhnung.“ Zur Theologie und Praxis einer christlichen Grunddimension. München 1990, S. 248-258.
- Arnold ZINGERLE (1997), Identitätsbildung bei Tische. Theoretische Vorüberlegungen aus kultursoziologischer Sicht, in: Hans-Jürgen Teuteberg/Gerhard Neumann/Alois Wierlacher (Hgg.), Essen und kulturelle Identität, Berlin 1997, S. 69-86.
- Hartmut ZINSER (2010), Grundfragen der Religionswissenschaft, Paderborn/Wien 2010.

Film

"Gott essen - Vom Opferkult zum Abendmahl"; TV-Sendung ORF „Kreuz und quer“ 17.10.2000, Regisseur Nikolaus Eder/Drehbuchautor Otto Friedrich.

Wissenschaftliche Hilfsmittel, Wörterbücher, Lexika

- Wolfgang BAUER [u. a.] (Hgg.), Lexikon der Symbole, Wiesbaden 2004.
- Udo BECKER, Lexikon der Symbole, Freiburg 1998.
- Gerhard J. BELLINGER, Lexikon der Mythologie. 3100 Stichwörter zu den Mythen aller Völker von den Anfängen bis zur Gegenwart, Hamburg 2012.
- Hans BIEDERMANN, Knaurs Lexikon der Symbole, München 1989.
- DUDEN ETYMOLOGIE. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim [u.a.] 1963.
- Wilhelm GEMOLL, Griechisch-Deutsches Schul- und Handwörterbuch. München 1962.
- Jacob und Wilhelm GRIMM, Deutsches Wörterbuch. URL: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GM00371> (Datum 19.11.2012)
- HrwG = Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, Hubert Cancik u.a. (Hgg.), Stuttgart [u.a.]. 1888-2001.
- LThK = Lexikon für Theologie und Kirche, Walter KASPER u.a. (Hgg.), Sonderausgabe der 3. Aufl., 11 Bde. Freiburg i. Br. [u.a.] 2006.
- Manfred LURKER (Hg.), Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart ²1983.
- Manfred LURKER, Die Botschaft der Symbole. In Mythen, Kulturen und Religionen. München 1990.

PONS Kompaktwörterbuch Althebräisch. Althebräisch-Deutsch, Frank MATHEUS (Hg.), Stuttgart 2006.

Erwin PREUSCHEN, Griechisch-deutsches Taschenwörterbuch zum Neuen Testament. Berlin [u.a.] 1976.

RAC = Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt, Georg Schöllgen u.a. (Hgg.), 25 Bde., Stuttgart 1950ff.

RGG = Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Hans Dieter Betz u.a. (Hgg.), 4. völlig neu bearb. Aufl. Tübingen 1998ff.

TRE = Theologische Realenzyklopädie, Gerhard Krause/Gerhard Müller (Hgg.), 36 Bde. Berlin/New York, 1977-2004.

Marion ZERBST / Werner KAFKA (2003), Das große Lexikon der Symbole. Zeichen, Schriften, Marken, Signale, Rainer Dierkesmann (Hg.) Leipzig 2003.

Abkürzungsverzeichnis

a.a.O.	am angegebenen Ort
Art.	Artikel
Aufl.	Auflage
Bd.	Band
bearb.	bearbeitet(e)
bzw.	beziehungsweise
ders. / dies.	derselbe / dieselbe
d.h.	das heißt
d.i.	das ist
ebd.	ebenda
etc.	et cetera
f.	folgende/r (Sg).
ff.	folgende (Pl.)
hg.	herausgegeben
Hg. / Hgg.	HerausgeberIn / HerausgeberInnen
Jh.	Jahrhundert
NT	Neues Testament
o.a.	oben angeführt
par	synoptische Parallelstellen
Red.	Redaktion
Sp.	Spalte
u.a.	und andere, und andere Orte
übers.	übersetzt
URL	Uniform Resource Locator
u.Z.	unserer Zeitrechnung
vgl.	vergleiche
v.u.Z.	vor unserer Zeitrechnung
z.B.	zum Beispiel
zit.	zitiert

Abstract

Menschliche Ernährung ist biologisch, psychisch, sozial, kulturell und damit auch religiös geformt. In dieser Arbeit wird die religiöse Markierung der verschiedenen Prägungen des alimentären Verhaltens in den für Religion charakteristischen Merkmalsbündeln Transzendenz, Mythos, Ritus, Gemeinschaft und Moral herausgearbeitet unter Zugrundelegung einschlägiger Theorien wie der Religionsanthropologie (Grundstrukturen religiösen Verhaltens), Ritualtheorie (Rituale als symbolische Praxis einer Kultur), der semiotischen Zeichen- und kulturwissenschaftlichen Symboltheorie, der Mythenanalyse (Mythen als sinnstiftende religiöse Zeichensysteme) sowie der Religionssoziologie.

Darauf aufbauend werden an Beispielen die Zusammenhänge zwischen biologischen, sozialen Verhaltensweisen und kulturell/religiösen Elementen in kulturübergreifender Perspektive aufgezeigt. Religiöse und gesellschaftliche Normen interagieren miteinander und überlagern sich. Der mythisch/religiöse Hintergrund bleibt heute in einer sich mental und sozial/ökonomisch veränderten Umgebung vielfach im verborgenen, wirkt aber dennoch weiter. In den alimentären Kulturen kann die Transformation religiöser Vorstellungen und Normen in den individuell/kollektiven Habitus als „kulinarischer“ Code mit verinnerlichten festen Verhaltensweisen abgelesen werden.

Nutrition is built upon biological, mental, social and cultural facts and therefore also as religious experience. This study is based on relevant theories in this field - as anthropology of religion (basic structures of religious habits), ritual studies, semiotic and symbolic processes, myth as meaningful communication systems and as comparative mythology, as well as sociology of religion, and attempted to set out elements of religious marking in various attitudes towards the field of nourishment along the characteristics of religion which are specified as ultimate relationship to supernatural beings, myth, rite, community and ethic/moral value orientation.

Based upon the theoretical framing historical and documentary materials of religious beliefs and practices across cultures illustrate and reveal the different aspects of the religious background shown in interchange between biological and social attitudes and

cultural/religious regulation. Religious and social norms interact mutually and interfere each other. The mythical/religious background often remains hidden due to considerable mental, economic and social development, but is still alive. Within contemporary alimentary cultures religious attitude transform into individual/collective habits as „culinary code“. Its practical application can be recovered although it can not be attributed to an explicit religious faith any longer.

Curriculum Vitae

Bildungsweg:

1966 Reifeprüfung am Bundesgymnasium in Wien 2, Zirkusgasse
danach Studium der Theaterwissenschaft und Germanistik sowie Klassische Philologie
an der Universität Wien, ab 1977 Studium der Rechtswissenschaft (1. und 2.
Staatsprüfung), seit 2007 Religionswissenschaft.

Berufsweg:

1970 – 2002 angestellt in privatwirtschaftlichen Unternehmen (Schwerpunkt Export,
Consulting Ost-Europa, Organisation von Messen und Symposien).

1998 – 2003 häusliche Betreuungstätigkeit.