

Martina Weingärtner

Spontan, im Übermaß und metabolisch

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

ABSTRACT 

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

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

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

BIOGRAPHY

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

KEY WORDS

Genesis; Hospitalität; Mahlsymbolik

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

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

Spannungsfelder und Ambivalenzen

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

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

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

1 Die zeichenhafte Vermittlung der Bedeutung eines Mahles

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

Die soziokulturelle Codierung der Mahlzeit

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

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

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

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

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

Auswahl und Komposition, Zeiten und Rhythmen

Auch Douglas verfährt decodierend. In der Entschlüsselung von Mahlzeiten analysiert sie diese Ereignisse und Beschreibungen als organisierte Anordnungen. Sie betrachtet die Zusammenstellung der einzelnen Elemente, deren Auswahl und Komposition, Zeiten und Rhythmen. Die Bedeutung eines Nahrungssystems zu erhellen und dabei nach Korrespondenzen in den sozialen Strukturen zu suchen, stellt zuvorderst die Frage, wie eine Mahlzeit oder eine Tischgemeinschaft² überhaupt erst als solche identifiziert wird. Daraufhin fällt der Blick auf eine Mahl-symbolische Vermittlung, somit jene Frage, wie durch diese Naturalien Symbolsysteme wie Sozialität oder Heiligkeit kommuniziert und realisiert werden (vgl. Douglas 2017 [1972], 92–93.100; Ott 2017, 33).

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

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

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

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

2 Zwei Gastgeber im Vergleich

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

Die Entfaltung unterschiedlicher Textwelten

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

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

Gen 18,1

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

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

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

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

Abraham rennt ihnen entgegen.

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

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

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

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

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

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

Eine Grenzüberschreitung

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

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

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

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

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

Gen 18,6–8

Da eilte Abraham ins Zelt ...

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

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

Fürsorge, Opulenz und Genuss

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

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

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

Abraham stellt zusammen, was nicht zusammengehören darf.

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

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

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

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

Ein Moment des Stillstands, in dem sich etwas einstellen kann

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

Wie anders dagegen wird in Gen 19 erzählt.

Gen 19,1

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

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

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

Die Begegnung zweier Fremder in der Fremde

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

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

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

Keine Statusveränderung, ein Statusverlust droht.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Die Zutaten für eine leibliche Tischgemeinschaft

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

Unvorhersehbarkeit, Freigiebigkeit und Anerkennung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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