

Christina Eschner

Kult um Speisen?

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

ABSTRACT 

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

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

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

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

| BIOGRAPHY

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

ORCID  0000-0001-5493-9871

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

| KEY WORDS

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

1 Die soziale und religiöse Bedeutung von Essen

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

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

„Likes eat with likes.“

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Im griechischsprachigen Diasporajudentum werden die Speisegebote primär als Abgrenzungsverhalten bestimmt.

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

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

⁵ Ausführlicher mit Belegen vgl. Eschner 2019, 73–78.87–90.110–113.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Das Urchristentum: Desakralisierung und Aufhebung bisheriger Grenzen beim Essen

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

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

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

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

Auflösung der Speisevorschriften bei Paulus?

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

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

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

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

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

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

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

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

Auflösung der Speisevorschriften bei Markus oder Lukas?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Zum sog. Aposteldekret vgl. Eschner 2019, 350–374, bes. 368–371.

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

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

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

Die damals durchaus verbreitete Vorstellung vom Jenseits als einem ewig dauernden Freudenmahl²⁰ lehnt Paulus demzufolge ab. Auch im 1. Korintherbrief weist er eine sakrale Bedeutung von Speisen strikt zurück:

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

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

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

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

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

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

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

²³ Zur Bedeutung von Migration für den Bereich des Essens vgl. Abbots 2019.

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

4 Die Essenskultur der Gegenwart: Eine Resakralisierung von Speisen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ernährungspraktiken als Mittel der Identitätsstiftung und Ersatzreligion

Essen ist zu einem Kult (vgl. schon Kolmer/Rohr 2000; Escher/Buddeberg 2003) bzw. zu einer Ersatzreligion³² geworden. Denn beim Essen geht es nicht mehr nur um die richtige Ernährung, sondern um das *richtige Leben*.³³ Zudem sind mit der eigenen veganen oder vegetarischen Lebensweise oft engstens missionarische Ambitionen verbunden. Einige Restaurants haben Kult gar im Namen (z. B. „Kult und Genuss“). Damit ist hierzulande gegenüber der christlichen Tradition eine gewisse *Resakralisierung* von Speisen zu verzeichnen. Dies wird dadurch bestätigt, dass sich für die gegenwärtige Essenskultur insgesamt eine Tendenz der Reritualisierung erkennen lässt. Dies zeigt sich beispielsweise in der Erlebnisgastronomie. Durch die Inszenierung von besonderen Esserlebnissen in speziellen Restaurants, wie beispielsweise dem Essen in Dunkelheit, wird Essen stärker zelebriert als noch vor zwanzig oder dreißig Jahren (vgl. dazu Spiekermann 2003, 61–65). Dabei besteht das Neue im Vergleich zur Antike darin, dass Essensregeln nun selbst sinnstiftend sind (vgl. Funkschmidt 2015, 410). Sie sind zudem nicht mehr auf das Transzendente, sondern auf das Selbst und die Gesellschaft ausgerichtet (vgl. Funkschmidt 2015, 453; ähnlich Settele/Aselmeyer 2018, 9, zum modernen Fasten).

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

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

³³ Dies gilt auch für frühere Phasen des Vegetarismus, vgl. Barlösius 2016, 127.

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

Die Einheit der Glaubenden beim Gemeinschaftsmahl

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

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

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

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

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

Literatur

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Houston, Walter (1993), *Purity and Monotheism. Clean and Unclean Animals in Biblical Law*, Sheffield: Sheffield Academic Press (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 140).
- Hübner, Hans (1986), *Das Gesetz in der synoptischen Tradition. Studien zur These einer progressiven Qumranisierung und Judaisierung innerhalb der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl.
- Kampling, Rainer (1995), *Das Gesetz im Markusevangelium*, in: Söding, Thomas (Hg.), *Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk (Stuttgarter Bibelstudien 163), 119–150.
- Keel, Othmar (2000), *Die kultischen Maßnahmen Antiochos' IV. Religionsverfolgung und/oder Reformversuch*, in: ders. / Staub, Urs, *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.*, Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag (Orbis biblicus et orientalis 178), 87–121.
- Klawans, Jonathan (2000), *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford: Oxford University Press.
- Kolmer, Lothar / Rohr, Christian (Hg.) (2000), *Mahl und Repräsentation. Der Kult ums Essen*, Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh, 2. Aufl.
- Kruip, Gerhard (2017), *Darf man noch Fleisch essen?*, Köln: J. P. Bachem Medien GmbH (Kirche und Gesellschaft 440).
- Labendz, Jacob A. / Yanklowitz, Shmuly (Hg.) (2019), *Jewish Veganism and Vegetarianism. Studies and New Directions*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Lieu, Judith M. (2002), „Impregnable Ramparts and Walls of Iron“. *Boundary and Identity in Early „Judaism“ and „Christianity“*, *New Testament Studies* 48, 297–313.
- Löhr, Hermut (2003), *Speisenfrage und Tora im Judentum des Zweiten Tempels und im entstehenden Christentum*, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 94, 17–37.
- Lührmann, Dieter (1981), ... womit er alle Speisen für rein erklärte (Mk 7,19), *Wort und Dienst* 16, 71–92.
- Lüthi, Theres (2015), *Nahrung für den Geist*, in: Furger, Michael / Biswas, Chantal (Hg.), *Der Kult um unser Essen. Wo es herkommt. Warum es schmeckt. Wie es uns verführt*, Zürich: NZZ Libro, 167–179.
- Lugosi, Peter (2013), *Food, Drink and Identity*, in: Sloan, Donald (Hg.), *Food and Drink. The Cultural Context*, Oxford: Goodfellow Publishers, 20–50.
- Luz, Ulrich / Smend, Rudolf (1981), *Gesetz*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Marcus, Joel (2000), *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York: Doubleday (Anchor Bible 27).
- Milgrom, Jacob (1991–2000), *Leviticus. A New Translation with Introduction and Commentary*, 2 Bde., New York: Doubleday (Anchor Bible 3).
- Müller, Peter (2017), „Streitet nicht über Meinungen“. Römer 14,1–15,7, in: Hellholm, David / Sänger, Dieter (Hg.), *The Eucharist – Its Origins and Contexts. Sacred Meal, Communal Meal, Table Fellowship in Late Antiquity, Early Judaism, and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 376), 537–554.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

