

Soham Al-Suadi

Wider die Orthorexie

Rituelle Transformation des Mahls bei Paulus und im neutestamentlichen Kontext¹

ABSTRACT 

Selbstverfügung, Transformation und die Veränderungen der Gesellschaft sind Themen, die bei Paulus mit Mahlgemeinschaften verbunden werden und aktuell im Diskurs über die Orthorexie verstärkt öffentliche Aufmerksamkeit erfahren. Der sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Fokus darauf, dass in alltäglichen Praktiken Selbstwerte einzelner Personen und Gruppen dargestellt, verändert oder verworfen werden und dass diese Transformationen über längere Zeit unterschiedliche Phasen einnehmen, rückt vor allem das hellenistische Gemeinschaftsmahl ins Zentrum neutestamentlicher Betrachtung.

Während historische Studien häufig ausschließlich Grundlagenforschung zu den Charakteristika des Gemeinschaftsmahls betreiben, wird in jüngerer neutestamentlicher Forschung das Mahl als Ort der sozialen, politischen und religiösen Identitätsentwicklung angesehen. Die Perspektive, derzufolge sich das Christentum sukzessive relational zum Kontext der Gemeinschaften entwickelte, verleiht dem hellenistischen Mahl einen besonderen Stellenwert. Der Beitrag untersucht auf der Grundlage des hellenistischen Mahls, inwiefern die rituelle Praxis eine performative Transformation gewährleistet, die nicht nur den Einzelnen, sondern auch die Gemeinschaft erfasst. Um zu zeigen, dass die Transformation weder nur auf die Praxis der frühen christlichen Gemeinschaften beschränkt ist noch allein im hellenistisch-jüdischen Kontext zu verorten ist, werden die Erzählung *Joseph und Aseneth* und die lateinische Überlieferung der Andreasakten hinzugezogen.

¹ Mein Dank gilt der Theologischen Fakultät der Universität Rostock. Diesem Beitrag liegt der Vortrag zu Grunde, den ich im Rahmen des Bewerbungsverfahrens im Juli 2016 dort gehalten habe.

Contra orthorexia. The ritual transformation of the meal in Paul and the New Testament

Self-determination, transformation and societal changes are all topics discussed in Paul within the context of table fellowship. They are also topics discussed in the discourse on orthorexia, which is receiving increased public attention. Social history and cultural anthropology look at how individuals as well as groups express, change or discard their own values through daily practices and how transformation involves different stages over long periods of time. This perspective makes the Hellenistic communal meal a principle subject of investigation within the context of the New Testament.

The communal meal and its characteristics have been studied through a historic lens predominantly in foundational research. However, more recent New Testament studies examine it as a space where social, political and religious identities are formed. This perspective whereby Christianity emerges in a successive relational context with community attributes particular importance to the Hellenistic meal. This article takes the Hellenistic meal as a starting point to investigate the potential for transformation of the individual as well as the community through ritual practices. It will further draw on the narrative Joseph and Aseneth and the Latin translation of the Acts of Andrew to demonstrate that this transformational power is neither exclusive to early Christian communities nor to the Hellenistic-Jewish context alone.

| BIOGRAPHY

Soham Al-Suadi ist Professorin für Neues Testament und Dekanin der Theologischen Fakultät an der Universität Rostock.

ORCID  0000-0003-1098-208X

ResearcherID C-6940-2018

E-Mail: soham.al-suadi(at)uni-rostock.de

| KEY WORDS

Essen und Trinken; Frühes Christentum; Paulus; Ritual

1 Essen in Gemeinschaft

Selbstverfügung, kulturelle Transformation und die Veränderungen der Gesellschaft sind Themen, die in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten im Allgemeinen und im Besonderen mit religiösen Besonderheiten in Verbindung gebracht werden. Ein Ort von theologischem Interesse sind Mahlgemeinschaften, die mit einem sozialgeschichtlichen und kulturanthropologischen Fokus als alltägliche Praktiken verstanden werden, die Selbstwerte einzelner Personen und Gruppen darstellen, verändern oder verwerfen.

Mahlgemeinschaften als Ort von theologischem Interesse

In der neutestamentlichen Wissenschaft werden Mahlgemeinschaften unmittelbar mit dem Herrenmahl verbunden, da hier der sakramentale Ursprung der Eucharistie vermutet wird. Traditionelle Studien haben christliche, jüdische und pagane Mahlpraktiken voneinander unterschieden, um Alleinstellungsmerkmale der religiösen Ausdifferenzierung vorzunehmen. Während diese Studien häufig ausschließlich Grundlagenforschung zu den trennenden Charakteristika der Mahlgemeinschaften betreiben, wird in jüngerer neutestamentlicher Forschung das Mahl als allgemeiner Ort der sozialen, politischen und religiösen Identitätsentwicklung angesehen (vgl. DeMaris 2008; Smith 2003; Klinghardt 1996). Ob in der Synagoge, im Verein oder im Haus, den Mahlgemeinschaften werden diese kulturellen Transformationen, die über längere Zeit unterschiedliche Phasen einnehmen, vor allem auf Grund der gemeinsamen hellenistischen Tradition zugeschrieben. Eine solche Perspektive erlaubt es zu untersuchen, wie sich das Christentum sukzessive relational zum hellenistischen Kontext der Gemeinschaften entwickelte, und verleiht dem hellenistischen Mahl einen besonderen Stellenwert.

In diesem Beitrag wird auf der Grundlage des hellenistischen Mahls untersucht, inwiefern die rituelle Praxis eine kulturelle Transformation gewährleistet, die nicht nur den / die Einzelne:n, sondern auch die Gemeinschaft erfasst. Somit ist der Beitrag in der sozialgeschichtlichen Exegese zu verorten (vgl. Hochschild 1993). Die antiken Texte werden auf der Basis von sozial- und kulturwissenschaftlichen Erkenntnissen exegetisch betrachtet (vgl. Al-Suadi/Ascough/DeMaris 2021). Um nicht nur Texte des Neuen Testaments zu untersuchen und zu zeigen, dass die Transformation weder nur auf die Praxis der frühen christlichen Gemeinschaften beschränkt noch

allein im hellenistisch-jüdischen Kontext zu verorten ist, werden die Erzählung *Joseph und Aseneth* und die lateinische Überlieferung der Andreasakten hinzugezogen. Um die Komplexität des neutestamentlichen Kontexts besser zu verstehen, sind diese beiden Texte relevant, da sie vergleichbare Mahlsituationen in jüdischen bzw. römischen Kreisen beschreiben und heutige Leser:innen das „Christliche“ in Mählern des Neuen Testaments hinterfragen lassen. Mit anderen Worten, es soll ein Bewusstsein dafür entwickelt werden, dass jede Form der Mahlgemeinschaft, ungeachtet der kultischen Alleinstellungsmerkmale „jüdisch“, „christlich“ oder „pagan“, vor allem der hellenistischen Tradition entsprach.

2 Richtig essen

Essen und Trinken wird in den antiken Schriften nicht selten in Differenz zu anderen Personen oder Gemeinschaften gesehen. In Gal 2 wirft Paulus Petrus vor, dass er die Mahlgemeinschaft verlassen hat, und in 1Kor fürchtet er, dass Mahlteilnehmer:innen unterschiedliche Voraussetzungen beim Mahl haben. Essen nimmt nicht nur hier einen großen Stellenwert ein, und der / die Leser:in bekommt den Eindruck, dass hier eine Reduktion der Speisen und der Speisenden als Lösung sozialer Probleme vorgeschlagen wird.

Ernährung, die sinnstiftend wirkt

Im 21. Jahrhundert klingen diese Stimmen im Begriff „Foodamentalismus“ an. Foodamentalismus ist ein Thema, das medial Aufmerksamkeit erregt. Kathrin Burger schreibt:

„[V]egan, Low Carb, Steinzeitdiät (Paläo), Clean Eating, biologisch-dynamisch, anthroposophisch, glutenfrei, laktosefrei, zuckerfrei, makrobiotisch oder Ayurveda – Essen nimmt einen immer größeren Stellenwert im Leben vieler Menschen ein und es ist bereits eine Art ‚Foodamentalismus‘ festzustellen“ (Burger 2019, 11).

Sie kritisiert, dass es nun die Ernährung selbst ist, die sinnstiftend wirkt, und es keinen „herkömmlichen theologischen Überbau“ mehr braucht, sondern „selbst ernannte Ernährungsspezialisten (Promis, Foodblogger[...] und abtrünnige[...] Ärzte[...])“, die sinnstiftend wirken. In der *Süddeutschen Zeitung* klärt sie den / die interessierte:n Leser:in darüber auf, dass „strenge Ernährungsregeln immer mehr Menschen als eine Art Ersatzreligion

[dienen]“ und „[d]ie Einteilung in gute und böse Lebensmittel Halt in einer unübersichtlich gewordenen Gesellschaft [gibt].“ (Burger 2016, 1)

Wie weitreichend der Zwang, gut und gesund zu essen, sein kann, verdeutlicht das Krankheitsbild der Orthorexie. Orthorexie, so ein Artikel von Nils Straatmann, ist ein psychisches Leiden, das als ein krankhaft gesundes Essverhalten definiert werden kann und in vielen Fällen zu sozialem Leiden führt, da viele Menschen mit orthorektischem Verhalten „normales Essen“ bereits als gesellschaftlich organisierten ‚Vergiftungsversuch‘ verstehen und sich sozial isolieren (vgl. Straatmann 2016, 3). Orthorektiker:innen, so der Beitrag weiter, geht es nicht mehr um Genuss, sondern um Erfolg. Verzicht spricht für Charakterstärke, gesunde Ernährung ist die Formel zu vollendeter Schönheit. Menschen mit anderen Essgewohnheiten gelten häufig als „unrein“. Gesund und ungesund stehen gleichbedeutend für gut und böse. Der Autor beschreibt, dass sich Orthorektiker:innen demzufolge als bessere Menschen wahrnehmen (vgl. Straatmann 2016, 3). Selbstoptimierung ist das Schlüsselwort, um Haltung, Selbstbewusstsein und gesellschaftliche Klasse zu steuern. „Wer ganz sicher gehen will, muss rigoros ausschliessen.“ (Straatmann 2016, 3) Das gilt sowohl für die Wahl der Nahrungsmittel als auch für die Personen, mit denen man zusammen isst.

War Paulus ein Orthorektiker in einer unübersichtlichen Gesellschaft?

Mahlzeiten wirken folglich inkludierend bzw. exkludierend auf die Personen, und dies wird durch die Wahl der Speisen gekennzeichnet. War Paulus jemand, der die hellenistische Mahlpraxis nutzte, um über richtiges bzw. falsches Essen Personen ein- bzw. auszuschließen? War er Orthorektiker in einer unübersichtlichen Gesellschaft? Hat er nicht sehr konkrete Vorstellungen von richtigem Essen? Im Galaterbrief klagt Paulus Petrus an, die Heiden zu zwingen, wie die Juden zu leben (Gal 2,14). An die Römer schreibt Paulus, dass Essen etwas mit Überzeugung zu tun hat (Röm 14,5). Einander richten, verführen und in Bedrängnis bringen sind Verhaltensweisen, die Paulus mit dem Essen in Verbindung bringt. In 1Kor 8 und 1Kor 10 wird über Starke und Schwache konkret in Zusammenhang mit Essen geschrieben. In 1Kor 11 spricht er sich gegen eine sättigende Mahlzeit und für die Reduktion auf Brot und Wein aus.

Wie bereits anfangs erwähnt, sprechen traditionelle Exeget:innen dem häufig eine eucharistische Symbolkraft der nachösterlichen Kirche zu. Problematisch ist an dieser Interpretation, dass sie rituelles Essen sakramen-

talisiert und ein defizitäres Menschenbild voraussetzt, bei dem unterschätzt wird, dass das moderne Ideal der affektiven Selbstkontrolle und die Klassifizierung von „richtigem“ oder „falschem“ Essen Kategorien sind, die auf soziale Isolation hinauslaufen. Was im Neuen Testament und in seinem Kontext beobachtet werden kann, ist hingegen eine lebendige Vergemeinschaftung.

Nicht soziale Isolation, sondern lebendige Vergemeinschaftung

Im Gegensatz dazu, möchte ich auf der Grundlage des hellenistischen Mahls untersuchen, inwiefern die rituelle Praxis eine performative Transformation gewährleistet, die nicht nur den / die Einzelne:n, sondern auch die Gemeinschaft erfasst. Der sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Fokus darauf, dass im alltäglichen Geschehen Selbstwerte einzelner Personen und Gruppen dargestellt, verändert oder verworfen werden und dass diese Transformationen über längere Zeit unterschiedliche Phasen einnehmen, rückt vor allem das hellenistische Gemeinschaftsmahl ins Zentrum der Betrachtung (vgl. Al-Suadi 2011). Dazu wird es nötig sein, Essen und Trinken zur Zeit des Neuen Testaments zu besprechen und auf die Repräsentation des hellenistischen Mahls in den ausgewählten Texten einzugehen.

3 Essen und Trinken zur Zeit des Neuen Testaments

Gemeinschaftliches Essen und Trinken war zur Zeit des Neuen Testaments eine kulturelle Praxis, die unterschiedlichen Einflüssen unterlegen war, die die Exegetinnen und Exegeten des Neuen Testaments auf die sogenannte Hellenisierung des Mittelmeerraums zurückführen. Eine Besonderheit des breiten kulturellen Einflusses besteht darin, dass sehr unterschiedliche Bevölkerungsschichten eine ausdifferenzierte rituelle Mahlpraxis demonstrierten, weil das kulturelle Verstehen und damit einhergehend der kulturelle Zugang zur Praxis für weit mehr Menschen zugänglich war als nur für die gesellschaftliche Elite.

„Synagogen und christliche Gemeinschaften waren nicht die einzigen Versammlungsorte für antike Gemeinschaften. Informelle Gruppen, Zünfte und kultische Gemeinschaften trafen sich regelmäßig, um gemeinsam zu essen und zu trinken.“ (Al-Suadi/Altmann 2019, 87)

Folgende Punkte gehören nach Hal Taussig zu den Grundelementen der hellenistischen Mahlpraxis:

- Die *Sitzordnung*, die es vorsah, dass sich mehr oder weniger alle Mahlteilnehmer:innen zum Mahl auf Kissen oder Sofas legten, um so am Abend mehrere Stunden zusammen zu essen und zu trinken.
- Die Reihenfolge von *Deipnon und Symposion*, wobei während des Deipnon gegessen wurde, das Symposion dagegen dem Trinken, den Gesprächen und / oder Vorführungen vorbehalten war.
- Eine zeremonielle *Libation* (vorwiegend mit Wein), die den Übergang zwischen Deipnon und Symposion markierte.
- Die Leitung durch einen „*Präsidenten*“ (Symposiarchen), der nicht immer derselbe Mahlteilnehmer war und dessen Rolle Wechseln und Diskussionen unterworfen war.
- Eine Vielzahl von *Begleitpersonen* (Diener:innen, nicht eingeladene Gäste, Künstler:innen und Hunde). (Vgl. Taussig 2009, 26)

Auf dieser Grundlage folgt nun die Exegese von Schlüsselversen der Paulinischen Briefe. Ausgehend von den Implikationen dieser Verse, wird der neutestamentliche Kontext betrachtet: namentlich die apokryphen Andreasakten und *Joseph und Aseneth*. Sowohl im 5. Kapitel der lateinischen Überlieferung der Andreasakte als auch bei *Joseph und Aseneth* wird über das rituelle Essen eine religiöse Transformation beschrieben. Daher ist für die folgende Exegese von zentralen Versen des Galater-, 1. Korinther- und Römerbriefes die Analyse von Transformationen und die Frage nach der Entwicklung der Gemeinschaft zentral, weil damit eine Wechselwirkung zwischen Text und Kontext beschrieben werden kann, die über den Text hinaus auf die sozialgeschichtlichen Verhältnisse verweist.

Gal 2,11–14

Gal 2,11–14 ist in besonderer Weise von den Deutungsmachtkonflikten geprägt, die auf die Entwicklung einer Gemeinschaft verweisen:

11 Als aber Kephas nach Antiochien kam, widerstand ich ihm ins Angesicht, weil er [durch sein Verhalten] verurteilt war. 12 Denn bevor einige von Jakobus kamen, hatte er mit [denen aus] den Nationen gegessen; als sie aber kamen, zog er sich zurück und sonderte sich ab, da er sich vor denen aus der Beschneidung fürchtete. 13 Und mit ihm heuchelten

auch die übrigen Juden, so daß selbst Barnabas durch ihre Heuchelei mit fortgerissen wurde. 14 Als ich aber sah, daß sie nicht den geraden Weg nach der Wahrheit des Evangeliums wandelten, sprach ich zu Kephas vor allen: Wenn du, der du ein Jude bist, wie die Nationen lebst und nicht wie die Juden, wie zwingst du denn die Nationen, jüdisch zu leben? (Elberfelder)

Einzelne und Gruppen werden hier von Paulus mit Namen genannt. Gruppen kommen aus den Nationen (Gal 2,12.14), aus der Beschneidung (Gal 2,12) und sind die übrigen Juden (Gal 2,13). Es ist auffallend, dass diese Gruppen von Paulus überwiegend negativ bewertet werden. Sie sind die „anderen“ Gruppen, die nur für sich und ihresgleichen da sind und nicht an der messianischen Botschaft partizipieren. Die Gruppen sind keine idealen Gemeinschaften, welche mit der Gemeinschaft der *koinōnia* zu vergleichen wären. Und auch die Einzelnen, vorgestellt als Kephas (Gal 2,11), einige von Jakobus (Gal 2,12) und Barnabas (Gal 2,13), werden von Paulus nicht in ein positives Licht gerückt. Kephas verurteilt sich selbst durch sein Verhalten (Gal 2,11), zieht sich zurück und sondert sich aus Furcht von der Gemeinschaft ab (Gal 2,12), Jakobus setzt andere Brüder unter Druck, und Barnabas lässt sich von der Heuchelei mitreißen.

Keine idealen Gemeinschaften, aber Zusammen-Essen und Zusammensitzen

Wo ist die Gemeinschaft der *koinōnia*, wenn dieser Abschnitt ausschließlich von konfliktbeladener Interaktion geprägt ist? Die Gemeinschaft der *koinōnia* findet im gemeinsamen Mahl statt, im Zusammen-Essen (*sunesthiō*), dem Zusammensitzen von Juden und Menschen aus den Nationen, das dennoch in Antiochia stattgefunden hat (vgl. Kahl 2005, 40). Die Szene im Galaterbrief steht nicht alleine da, wenn es um das Essen in Gemeinschaft und dessen Fallstricke geht. In 1Kor 5,11 wiederholt Paulus, dass die Korinther mit niemandem Tischgemeinschaft pflegen sollen, der Unzucht treibt, Besitz rafft, die nichtigen Götter verehrt, andere beschimpft, trinkt oder andere beraubt. Stattdessen sollen sie ihm nachfolgen. Nachfolge ist ein zentraler Begriff im paulinischen Selbstverständnis und dient – und hier schließe ich mich dem Urteil von Eckhart Reinmuth gerne an – „unter literaturtheoretischen Voraussetzungen betrachtet als fragmentarisch realisierte Jesus-Christus-Geschichte, die nicht als historische Ereigniskette darstellbar ist“ (Reinmuth 1995, 23). Es ist richtig,

dass Paulus keine abstrakte Geschichte des „historischen Jesus“ erzählt, sondern die des Jesus Christus, wie er sie kennt und verkündet. In ritualtheoretischer Perspektive kann man sagen, dass über die *narratio* hinaus die *imitatio* dazu führt, dass nicht der historische Jesus, sondern seine rituelle Performanz für die Gemeinschaften erlebbar wird. Catherine Bell nennt diesen Vorgang „Ritualisierung“ und führt das Gelingen der Ritualisierung auf die sozialen Strukturen zurück:

„The strategies of ritualization are particularly rooted in the body, specifically, the interaction of the social body within a symbolically constituted spatial and temporal environment. [...] Ritualization is embedded within the dynamics of the body and defined within the symbolically structured environment.“ (Bell 1992, 93)

Im Körper verwurzelte Strategien der Ritualisierung

Bell betont, dass die Strategien der Ritualisierung insbesondere im Körper verwurzelt sind. Da der Körper ein sozialer Körper ist und interagiert, werden symbolische, räumliche und zeitliche Bedingungen für die Dynamik des Körpers relevant. Die Dynamik des Körpers definiert sich, nach Bell, innerhalb der symbolisch strukturierten Umwelt. Für die Frage nach dem „richtigen“ oder „falschen“ Essen ist die symbolische Welt relevant, weil auch Speisen symbolisiert werden und die Bedingungen dafür im Ritual zu verorten sind.

1Kor 11,23–25

In welcher Hinsicht der 1. Korintherbrief gelungene Ritualisierung widerspiegelt, zeigt die Abendmahlspäradosis in 1Kor 11,23b–25. Hier wird meines Erachtens Jesus mit der Rolle des Symposiarchen identifiziert, denn der Symposiarch, als Leiter des Mahls, ist in hohem Maße an die Situation der Mahlgemeinschaft gebunden und verkörpert mit seinen bewussten und aktiven Handlungen das Verhalten der Gruppe, die sich mit der *imitatio Christi* einem größeren Zusammenhang unterstellt und dennoch Differenzierungen der eigenen sozio-religiösen Realität vornehmen kann:

23 Denn ich habe von dem Herrn empfangen, was ich auch euch überliefert habe, daß der Herr Jesus in der Nacht, in der er überliefert wurde, Brot nahm, 24 und als er gedankt hatte, es brach und sprach: Dies ist mein Leib, der für euch ist; dies tut zu meinem Gedächtnis. 25 Ebenso

auch den Kelch nach dem Mahl und sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, dies tut, sooft ihr trinkt, zu meinem Gedächtnis. (Elberfelder)

Differenzierungen werden vor allem hinsichtlich der sozialen Beziehungen zwischen den Mahlteilnehmern und Mahlteilnehmerinnen vorgenommen, die von Paulus mit der Frage nach der Selbstverfügung verbunden werden.

Röm 14,1-4

Eine wichtige Perikope ist Röm 14:

1 Den Schwachen im Glauben aber nehmt auf, [doch] nicht zur Entscheidung zweifelhafter Fragen. 2 Einer glaubt, er dürfe alles essen; der Schwache aber ißt Gemüse. 3 Wer ißt, verachte den nicht, der nicht ißt; und wer nicht ißt, richte den nicht, der ißt; denn Gott hat ihn aufgenommen. 4 Wer bist du, der du den Hausknecht (oiketês) eines anderen richtest? Er steht oder fällt dem eigenen Herrn (kyrios). Er wird aber aufrecht gehalten werden, denn der Herr kann ihn aufrecht halten. (Elberfelder)

Die Dialektik zwischen dem gesellschaftlichen und dem gemeinschaftlichen Bezug

Röm 14,1 dient in vielerlei Hinsicht als soziales Leitmotiv für das Verhalten der Mitglieder der Gemeinschaft. Röm 14,4 ist im Zusammenhang der Selbstverfügungsdebatte in Bezug auf das Herrenmahl vor allem deshalb relevant, weil Paulus an dieser Stelle jeden herausfordert, der sich erlaubt, ein Urteil über den Haushalt des anderen zu fällen. Durch die Verwendung des Begriffs *oiketês* thematisiert Paulus nicht nur den Umgang mit dem Haussklaven, also einem Menschen, der besonders enge Beziehungen zu dem Hausherrn und seiner Familie pflegt, sondern impliziert, dass das Haus ein Ort ist, der individuelle und gesellschaftliche Bedeutung hat. *Kyrios* ist das Leitmotiv, an dem die Dialektik zwischen dem gesellschaftlichen und dem gemeinschaftlichen Bezug des Apostels deutlich wird. Während sich der Anfang von Röm 14,4 auf den Herrn des Hauses, also den Herrn in seiner gesellschaftlichen Position als Herr über Sklaven, bezieht, spricht das Ende von Röm 14,4c über Christus als den *kyrios* der christusgläubigen Gemeinschaft.

In 1Kor 11,21 spricht Paulus erneut von der Lebenswirklichkeit der Gemeinschaft und versucht, Konflikte im Mahl zu reduzieren:

21 Denn ein jeder nimmt beim Essen sein eigenes (*idion*) Mahl vorweg und der eine ist hungrig, der andere ist betrunken. (Elberfelder)

Die darauffolgende beispielhafte Rede in 1Kor 11,23–25 verdeutlicht, dass der *kyrios* allein die Möglichkeit und die Macht dazu hat, den Starken bzw. Schwachen aufzunehmen.

Während in Röm 14,2–3 dieser Sachverhalt an der Wahl der Speise verdeutlicht wird, bezieht sich Paulus in Röm 14,4 auf den Umgang innerhalb der Machtverhältnisse eines Haushaltes. Röm 14,1–4 leitet folglich eine Diskussion über das Machtverhältnis zwischen Gott und Mensch ein. Weder die Starken noch die Schwachen dürfen einander verurteilen, da der Herr allein das Recht hat, die Stärke oder die Schwäche des Menschen zu beurteilen. Während also das gesellschaftlich akzeptierte Urteil über die Stärke bzw. Schwäche des Menschen ihn an der relativen Selbstverfügung misst, unterbricht Paulus den gesellschaftlichen Habitus durch die Herrschaft Gottes und die Konstitution der Gemeinschaft als Leib Christi. Die Starken tragen gegenüber den Schwachen eine Verantwortung im Glauben, da sie sich freier über die *Topoi* der Selbstverfügung hinwegsetzen können.

Zwischenergebnisse

Ausgehend von einem Zitat von Mary Douglas können erste Zwischenergebnisse formuliert werden. Douglas schreibt in ihrer Monographie *Purity and Danger*:

„*The rituals enact the form of social relations and in giving these relations visible expression they enable people to know their own society. The rituals work upon the body politic through the symbolic medium of the physical body.*“ (Douglas 1966, 128)

Social relations – soziale Beziehungen – werden von Paulus in allen drei Abschnitten thematisiert. In Gal 2 idealisiert Paulus die abwesende Gemeinschaft der *koinōnia* für die alltägliche Realisierung des Herrenmahls. Der 1. Korintherbrief unterrichtet darüber, dass die Gemeinschaft nicht imaginiert ist, sondern durch die *imitatio Christi* ein wirklichkeitskonstruierendes und soziales Handeln initiiert. Douglas beschreibt dies damit, dass Rituale „visible expression“ sind. Die Wahrnehmung des gesellschaftlichen Kontextes und des anderen Individuums wird von Douglas mit den Begriffen der Körperlichkeit umschrieben. In Röm 14 ist zu sehen, dass Paulus

die Stärke bzw. die Schwäche des anderen nicht an den gesellschaftlichen Normen misst, sondern die Herrschaft Gottes und die Konstitution der Gemeinschaft als Leib Christi das selbstbestimmende Moment der Christen-gläubigen ausmacht.

Die Betrachtung der sog. Mahltexte im Corpus Paulinum hat gezeigt, dass die christusgläubigen Gemeinschaften im Mahl neue soziale Alternativen erleben können, so dass die Teilnehmer:innen das Gefühl bekommen, selbst Teil einer neuen sozialen Ordnung zu sein, die den / die Teilnehmer:in, die Gruppe und die Makrogesellschaft transformieren kann.

Wenn meine These stimmt, dass die performative Transformation durch die rituelle Praxis des hellenistischen Mahls gewährleistet wird, die nicht nur den Einzelnen, sondern auch die Gesellschaft erfasst, dann sollte dies

- a. nicht nur auf die Praxis der frühen christlichen Gemeinschaften beschränkt und
- b. nicht allein im hellenistisch-jüdischen Kontext zu verorten sein.

Joseph und Aseneth

Die Erzählung von *Joseph und Aseneth* (JosAs) verdeutlicht, dass das Mahl nicht nur im frühen Christentum, sondern auch im Judentum des 1. und 2. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung transformatives Potential hatte, und die Andreasakten zeigen, dass auch beim Besuch des Apostels in einer römischen Familie das Mahl den Wendepunkt in der sozialen und religiösen Identifikation der Familie darstellt.

Mahlgemeinschaften als literarische und soziale Topoi für religiöse Transformationen

Dass Mahlgemeinschaften sowohl als literarische als auch als soziale Topoi für religiöse Transformationen verstanden werden können, zeigt der antike Roman *Joseph und Aseneth*. Christoph Burchard und die Mehrheit der Exeget:innen gehen davon aus, dass der griechische Urtext von JosAs spätestens am Anfang des 2. Jahrhunderts n. Chr. in Ägypten verfasst wurde. Unverkennbar orientiert sich die Geschichte nicht nur in ihrer Sprache, ihrem Satzbau und ihrer Idiomatik an der Septuaginta, sondern auch am inhaltlichen Rahmen der Josepherzählung. Der erste Teil, JosAs 1–21, orientiert sich an Gen 41,45f.50 und der zweite Teil, JosAs 22–29 an Gen 41,53f. und 46 (vgl. Burchard/Burfeind 2003). Die Handlung umfasst zwei Erzählungen. Der erste Teil, in dem Joseph in das Haus des Pentephres, des be-

deutendsten pharaonischen Ratgebers und Priesters von Heliopolis kommt und Aseneth sich zum Gott der Hebräer bekehrt, ist weitaus bekannter als der zweite Teil, in dem von einer Intrige des Sohnes des Pharaos berichtet wird.

Essen und Trinken spielen in diesem Liebesroman eine herausragende Rolle. Als *deipnon* werden die Festmähler in 10,4; 13,7; 18,2; 21,6 und 21,8 bezeichnet. Vor dem Willkommensmahl für Joseph wird Aseneth zu ihren Eltern geladen und mit reichlich feinem Essen (Früchten, Weintrauben, Datteln, Tauben, Granatäpfeln und Feigen) verwöhnt. 4,3–7 schildert, wie Aseneth das Essen mit den Eltern genießt, bevor der Vater sie von seinen Plänen unterrichtet. Entgegen dem Rat ihres Vaters widersetzt sich Aseneth vorerst dem Vorschlag, Joseph zu heiraten, und verlässt die Mahlgemeinschaft. Von ihrem Turm sieht sie Joseph ankommen und verliebt sich bei seinem Anblick unmittelbar in ihn. Als Joseph die Stadt wieder verlässt, sagt sich Aseneth von ihrer Familie und ihren ägyptischen Göttern los und bereut sieben Tage in Sack und Asche, ohne zu essen, zu trinken oder zu schlafen. Sie wirft jegliche Speisen und Getränke sowie alle Opfergaben aus dem Fenster und wendet sich dem „Gott der Hebräer“ zu. JosAs 15,5 gibt die Worte des Gesandten Gottes wieder:

15,5, Siehe also: Von heute wirst du wieder erneuert, wieder hergestellt und wieder lebendig gemacht werden. Und du wirst das gesegnete Brot des Lebens essen und den gesegneten Kelch der Unsterblichkeit trinken und wirst mit der gesegneten Salbe der Unvergänglichkeit gesalbt werden.

Er stellt ihr in Aussicht, das Brot des Lebens zu essen und den Kelch der Unsterblichkeit zu trinken. Ein Kapitel später, in 16,16, isst Aseneth eine wundersame Bienenwabe und bekommt vom Gesandten Gottes gesagt, dass sie nun Brot und Wein zu sich genommen hat. Joseph kommt nach sieben Tagen zurück und heiratet in einem siebentägigen Freudenfest die schöne und reine Aseneth (vgl. Oberhänsli-Widmer 2004, 86).

Schon dieser kurze Überblick zeigt, dass das Essen in sehr verschiedenen Varianten und mit unterschiedlichen Fragen der sozialen, politischen und religiösen Identität der Protagonist:innen verknüpft ist. Hinsichtlich der Wahl der Speisen ist bemerkenswert, dass die Speisen der Mahlgemeinschaften nicht verändert werden und dennoch am Essen veranschaulicht wird, wie plural die Kontexte sein können. Besonders am Bild der Aseneth wird diese variable Konnotation deutlich. Aseneth nimmt, abgesehen vom

Brot des Lebens und dem Kelch der Unsterblichkeit, keine gänzlich anderen Speisen zu sich.

Ihre religiöse Zugehörigkeit zum Gott Josephs wird nicht über die Speisen, sondern über die Sitzordnung nach außen sichtbar. Während Joseph bei seinem ersten Mahl auf einem separaten Thron sitzt, nimmt er das Hochzeitsmahl zusammen mit der Familie Aseneths ein. Ausschlaggebend für ihre Bekehrung war das Teilen von Brot und Wein mit einem Gesandten Gottes. Nach außen zeigt sich ihre Bekehrung durch die veränderte Sitzordnung, da nicht nur soziale, sondern auch religiöse Zugehörigkeit damit repräsentiert wird.

Bekehrung nach dem Teilen von Brot und Wein

Kann im hellenistisch-römischen Kontext des Neuen Testaments auch eine Transformation nach dem Teilen von Brot und Wein einerseits und ein verändertes gesellschaftliches Auftreten andererseits beobachtet werden?

Die lateinische Überlieferung der Andreasakten

Es lohnt sich ein Blick in die lateinische Überlieferung der Andreasakten (hier AAlat 5). Erstmals wurden die Andreasakten von Eusebius bezeugt (KG III, 25,6f.). Gregor von Tours, der vor allem durch seine *Zehn Bücher* über die Geschichte der Franken in die Kirchengeschichte eingegangen ist, hat wahrscheinlich 593 den *Liber de miraculis beati Andreae apostoli* niedergeschrieben. Er hat in dieser lateinischen Übersetzung ursprüngliche Teile der Andreasakten aufgenommen und darüber hinaus Passagen ergänzt. Tatsächlich ist es schwierig zu bestimmen, welchen Umfang die ursprünglichen Andreasakten hatten. Erhalten geblieben sind neben der lateinischen Übersetzung ein koptischer Papyrus, das sog. Griechische Martyrium sowie diverse Erzählungen und Fragmente über Andreas in anderen Sammlungen von Aposteln. Die lateinische Übersetzung fasst in 38 Kapiteln das Wirken des Apostels zusammen (vgl. Bremmer 2000).

Da die Ursprünge der apokryphen Apostelgeschichten auch in den ersten Jahrhunderten n. Chr. zu suchen sind, möchte ich auf das 5. Kapitel der lateinischen Überlieferung der Andreasakten aufmerksam machen, das thematisch *Joseph und Aseneth* sehr ähnlich ist. Hier geht es um eine Familie, in der sowohl das Kind als auch die Eltern in Unzucht verwickelt waren, bevor sie von Andreas geheilt wurden. Die Geschichte ist schnell erzählt. Sie beginnt mit der Anreise des Apostels in Sinope am Schwarzen Meer und

berichtet von drei aufeinanderfolgenden Heilungen: der des Sohnes, des Vaters und der Mutter. Nach den unproblematischen Heilungen von Sohn und Vater gestaltet sich die Heilung der Mutter etwas komplizierter. Über sie erfährt der / die Leser:in, dass sie sich anderen Männern zugewendet hat und deshalb an Wassersucht erkrankte.

5. *Gratini quoque Senopinsis filius, dum in balneum mulierum lavaretur, a daemone, perditō sensu, graviter cruciatur. Gratinus autem misit epistolam ad proconsulem, in qua rogabat, ut Andream exoraret ad se venire. Sed et ipse adprehensus adprehensus, graviter aegrotabat, uxor vero eius ab etrope intumuerat.*

Deprecante igitur proconsule, Andreas, ascenso vehiculo, venit ad civitatem. Cumque introisset in domum Gratini, conturbavit spiritus malus puerum, et venit et procidit ante pedes apostoli.

Quem ille increpans, „Discede“, inquit, „humanae generis inimice, a famulo Dei“; et statim multo clamitans discessit ab eo. Et veniens ad stratum viri, ait, „Recte aegrotas incommode, qui, relicto proprio toro, misceris scorto. Surge in nomine domini Iesu Christi et sta sanus et noli ultra peccare, ne maiorem aegrotationem incurras“; et sanatus est.

Mulieri quoque dixit, „Decepit te, o mulier, concupiscentia oculorum, ut, relicto coniuge, aliis misceraris“.

Et ait, „Domine Iesu Christe, deprecor piam misericordiam tuam, ut exaudias servum tuum et praestes, ut, si haec mulier ad caenum libidinis quod prius gessit fuerit revoluta, non sanetur omnino. Certe, si scis, Domine, cuius potentia etiam futura praenoscentur, quod se abstinere possit ab hoc flagitio, te iubente sanetur“. Haec eo dicente, disrupto per inferiorem partem humorem, sanata est cum viro suo.

Beatus autem apostolus fregit panem et dedit ei. Quae gratias agens, accepit et credidit in Domino cum omni domo sua; nec deinceps illa aut vir eius scelus quod prius admiserant perpetrarunt.

5. Der Sohn des Gratinus aus Sinope wurde, während er in einem Frauenbad gewaschen wurde, von einem Dämon so heftig gequält, bis er das Bewusstsein verlor. Gratinus aber schickte einen Brief an den Prokonsul, in dem er bat, er solle Andreas anflehen, zu ihm zu kommen. Aber auch er selbst war, von einem Fieber ergriffen, schwer krank, und seine Frau war angeschwollen von Wassersucht.

Auf das Bitten des Prokonsuls hin kam Andreas auf einem Wagen in die Stadt. Und als er in Gratinus' Haus eingetreten war, plagte der böse Geist den Jungen und <er> kam und warf sich zu Füßen des Apostels nieder.

Dieser beschuldigte ihn und sprach, „Du Feind des Menschengeschlechts, geh weg von dem Diener Gottes!“, und sofort liess er unter viel Geschrei von ihm los. Und er ging zum Bett des Mannes, und sagte, „Du bist zu recht schwer krank, der du, nachdem du dein eigenes Ehebett verlassen hast, dich mit einer Hure herumtreibst. Steh auf im Namen des Herrn Jesu Christi und bleibe gesund und sündige nicht weiter, damit du nicht von einer noch schwereren Krankheit ergriffen wirst.“ Und er war geheilt.

Und zur Frau sagte er, „Die Begierlichkeit der Augen hat dich betrogen, Frau, so dass du, deinen Ehegatten verlassend, dich mit anderen einlässt.“

Und er sagte, „Herr Jesus Christus, ich bitte um dein gnädiges Erbarmen, sodass du deinen Sklaven erhörst, und gewährst, dass diese Frau, falls sie zu dem Schmutz der Lust, die sie vorher ausgeübt hat, zurückkehren wird, überhaupt nicht geheilt werde. Gewiss, wenn du weisst, Herr, durch dessen Macht auch Zukünftiges erkannt wird, dass sie sich von dieser Schandtät fernhalten kann, dann werde sie geheilt auf deinen Befehl hin.“ Als er dies sagte, platzte aus ihrem Unterleib die Flüssigkeit, und sie und ihr Mann waren geheilt.

Aber der selige Apostel brach Brot und gab <es> ihr. Sie dankte, nahm es und glaubte an den Herrn mit ihrem ganzen Haus. Danach haben weder sie noch ihr Mann das Vergehen, das sie zuvor begangen hatten, vollzogen.

Misit quoque postea Gratinus magna munera sancto apostolo per famulos suos.

Ipse postmodum secutus est cum uxore, prostrati- que coram eo, rogabant, ut acciperet munera eorum.

Quibus ille ait, „Non est meum haec accipere, dilectissimi, sed potius vestrum est ea indigentibus erogare“. Et nihil accipit ex his quae offerebantur.

(Gregory, Liber de miraculis Andreae apostoli [BHL-0430])

Später schickte Gratinus auch über seine Diener grosse Geschenke an den heiligen Apostel.

Er selbst suchte ihn auf, zusammen mit seiner Frau, und sie fielen vor ihm nieder und baten ihn, er solle ihre Geschenke annehmen.

Er sagte ihnen, „Meine Liebsten, es ist nicht an mir sie anzunehmen, sondern eher ist es an euch, sie den Bedürftigen zu geben.“ Und er nahm nichts an von dem, was ihm angeboten wurde.

(SaS)

(Al-Suadi 2017, 789–790)

Im Unterschied zu den vorangehenden Heilungen wendet sich Andreas hier in einem Gebet an Gott und bittet ihn darum, die Frau zu heilen, allerdings nur unter der Bedingung, dass sie nicht erneut sündigen wird. Nach den Heilungen ist das Brotbrechen zwischen Andreas und der Ehefrau der Wendepunkt der Erzählung, der in überraschender Kürze erzählt wird. Dem folgt die Bekehrung der Frau inklusive ihres ganzen Hauses. Aus Dank lässt Gratinus von seinen Dienern große Geschenke an Andreas liefern. Anstatt jedoch die Geschenke anzunehmen, fordert Andreas das Paar auf, sie den Armen zu geben (vgl. Al-Suadi 2017, 790–794).

Zwischenergebnisse

- Beide Frauen, Aseneth und die Frau des Gratinus, bekehren sich von einem polytheistischen Glauben zu einem Gott, nachdem sie von einem Gesandten Gottes angenommen wurden.
- Sündlosigkeit ist für beide Frauen die Voraussetzung für eine langfristige Annahme Gottes.
- Ihre Konversion zum Monotheismus hat Konsequenzen, die nicht nur die Frauen, sondern auch ihre Familien betreffen. Aseneth heiratet Joseph und wird ihre Kinder Ephraim und Menasse im Glauben an den einen Gott erziehen. Nach der Bekehrung der Frau des Gratinus glaubt auch ihr gesamtes Haus.

Nach dieser Gegenüberstellung muss gefragt werden, welche Rolle konkret das Mahl in der Zusammenschau von JosAs und AAlat5 spielt. Nach außen wird die Konversion der Frauen durch ein verändertes Sozialverhalten sichtbar. Bei Aseneth einerseits durch die Hochzeit und andererseits durch die Sitzordnung

während des Mahls, bei Gratinus durch eine großzügige Armenfürsorge. In beiden Fällen geht es um die Transformation einer Gemeinschaft und um performative Handlungen, die den Wirklichkeitsbezug der Beteiligten verändern. Das Mahl ist der soziale Ort, an dem kulturelle Transformationen und individuelle Entscheidungsprozesse abgebildet werden.

4 Essen für Selbstverfügung, Transformation und Veränderungen der Gesellschaft

Die gewonnenen Einblicke lassen sich folgendermaßen kurz zusammenfassen: Selbstverfügung, Transformation und Veränderungen der Gesellschaft sind Themen, die bei Paulus mit Mahlgemeinschaften verbunden werden und aktuell über den Diskurs zur Orthorexie verstärkt öffentliche Aufmerksamkeit erfahren. Der Diskurs liest sich auf den ersten Blick wie eine selbstverständliche Fortführung der antiken Debatten über Mahlgemeinschaften und Speisegebote, da im Neuen Testament und seinem Kontext Differenzen hinsichtlich dieser Thematik offenkundig sind. Bei genauem Hinsehen wird aber deutlich, dass der antike Referenzrahmen nicht die individuelle Selbstoptimierung, sondern der kollektive Bezug zu Gott ist. Paulus verweist demzufolge nicht auf Selbstoptimierung, sondern auf Selbstkontrolle, die schlussendlich der Gemeinschaft dient.

Nicht Selbstoptimierung, sondern Selbstkontrolle, die schlussendlich der Gemeinschaft dient

Bei Aseneth und der Frau des Gratinus konnte man sehen, dass auch sittliches Verhalten und Eheschließungen von Gott gewollt der Gemeinschaft dienen. Richtwert ist demnach nicht das menschliche Urteil über den anderen, sondern die Befähigung, als Gemeinschaft Gott näher zu sein. Keineswegs waren die vorgestellten Protagonist:innen Orthorektiker:innen. Im Gegensatz zum modernen Phänomen, über die strikte Kontrolle des Essens und der Essenden ein besseres Leben zu erzielen, schildern uns die antiken Briefe und Erzählungen, dass eine gesellschaftliche Transformation nicht über die Zensur der Speisen, sondern durch das soziale Handeln bestimmt wird. Die sozialen Konflikte, mit denen die Christusgläubigen in Korinth konfrontiert sind, lassen sich daher nur bedingt durch die Paulinische Anweisung, zu Hause zu essen und zu trinken, lösen. Aus ritualtheoretischer Perspektive ist es eindeutig: Die gesellschaftliche Transformation

vollzieht sich nicht anhand der Zensur der Speisen, sondern des sozialen Handelns.

Ich habe die Erzählungen von der Frau des Gratinus und Aseneth zusammen mit den Paulinischen Briefen gelesen, um deutlich zu machen, dass es sich hier nicht um christliche Konversionsberichte im weiteren oder Bekehrungserzählungen im engeren Sinn handelt. Vielmehr verstehe ich die Texte als Zeugnisse dafür, dass die rituelle Mahlpraxis in der Antike eine transkulturelle Performanz war, die zu individueller und gesellschaftlicher Transformation beitrug. Mit anderen Worten sind Konversion, Bekehrung und religiöse Ausdifferenzierung Symptome einer gesellschaftlichen Transformation und nicht deren Ursache. Ich hoffe deutlich gemacht zu haben, dass die ausgewählten Texte zentrale Themen der Theologie- und Religionsgeschichte des frühen Christentums reflektieren und es sich lohnt, sich mit Essen und Trinken aus dieser Perspektive zu beschäftigen. Inwiefern diese Darstellungen in weiteren Diskursen neue Fragestellungen eröffnet haben, lässt sich an dieser Stelle nur erahnen. Deutlich wurde jedoch, dass die Darstellungen von rituellem Essen Raum für sich erneuernde gesellschaftliche Verhältnisbestimmungen des frühen Christentums waren, die weit über den Text hinausgehen.

Literatur

- Al-Suadi, Soham (2011), *Essen als Christusgläubige. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte*, Tübingen: Francke (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 55).
- Al-Suadi, Soham (2017), *Geh weg vom Diener Gottes (ActAndr(Greg) 5)*, in: Zimmermann, Ruben / Dormeyer, Detlev / Luther, Susanne / Röder, Jörg (Hg.), *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen*, Bd. 2: *Die Wunder der Apostel*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 789–800.
- Al-Suadi, Soham / Altmann, Peter (2019), *Essen und Trinken*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Al-Suadi, Soham / Ascough, Richard S. / DeMaris, Richard E. (2021), *Ritual, Emotion, and Materiality in the Early Christian World*, London: Routledge.
- Bell, Catherine M. (1992), *Ritual theory, ritual practice*, New York: Oxford University Press.
- Bremmer, Jan N. (2000), *The Apocryphal Acts of Andrew. Studies on the apocryphal acts of the apostles*, Leuven: Peeters Publishers.
- Burchard, Christoph / Burfeind, Carsten (2003), *Joseph und Aseneth*, Leiden: Brill.
- Burger, Kathrin (2016), *Foodamentalismus. Die essgestörte Gesellschaft*, Süddeutsche Zeitung, 16. Mai 2016.
- Burger, Kathrin (2019), *Foodamentalismus*, München: Riva.
- DeMaris, Richard E. (2008), *The New Testament in its ritual world*, London: Routledge.
- Douglas, Mary (1966), *Purity and Danger. An analysis of concepts of pollution and taboo*, New York: Praeger.
- Gregory (2010), *Liber de miraculis Andreae apostoli (BHL-0430)*, s. l.: Brepols Publishers.
- Hochschild, Ralph (1993), *Sozialgeschichtliche Exegese. Zur Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung*, Diss., Univ. Heidelberg.
- Kahl, Brigitte (2005), *Reading Galatians and Empire at the Great Altar of Pergamon*, *Union Seminary Quarterly Review* 59, H. 3–4, 21–43.
- Klinghardt, Matthias (1996), *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen: Francke.
- Marks, Susan (2014), *Meals in early Judaism. Social formation at the table*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Oberhänsli-Widmer, Gabrielle (2004), *Klassiker der jüdischen Literatur. Der antike Liebesroman „Joseph und Aseneth“*, *Kirche und Israel* 19, 85–93.
- Reinmuth, Eckart (1995), *Narratio und argumentatio. Zur Auslegung der Jesus-Christus-Geschichte im Ersten Korintherbrief*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92, H. 1, 13–27.
- Smith, Dennis Edwin (2003), *From symposium to Eucharist. The banquet in the early Christian world*, Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Straatmann, Nils (2016), *Zu gesunde Ernährung ist eine Krankheit*, *jetzt.de*. <https://www.jetzt.de/gesundheit/orthorexie-krankhaft-gesunde-ernaehrung> [05.10.2022].
- Taussig, Hal (2009), *In the Beginning was the Meal. Social Experimentation and Early Christian Identity*, Minneapolis, MN: Fortress Press.

