

Einleitung

„Jede Nahrung ist ein Symbol“, so beschreibt Gerhard Neumann – Jean-Paul Sartre zitierend –,¹ den Vorgang der Nahrungsaufnahme und die Bedeutung der Nahrung an sich. Würde man eine Geschichte des Essens schreiben wollen, müsste man zuallererst eine Geschichte des Alltags entwerfen, vereinen sich im Essen und Trinken doch menschliche Nahrungsbedürfnisse, soziale und kulturelle Aspekte in einer einzigen Handlung. Das wird besonders deutlich, wenn es um gemeinschaftliches Essen geht, mit dem weit mehr ausgedrückt wird als gemeinschaftliche Nahrungsaufnahme. Bei Tisch werden Hierarchien verhandelt und abgebildet, werden Lebenswenden gefeiert, wird die Gruppe der Teilnehmer gestärkt und werden Nicht-Teilnehmer bewusst ausgeschlossen. Bei Tisch wird Altes erinnert und die Hoffnung auf eine gute und heilvolle Zukunft ausgedrückt. Deshalb ist die individuelle und gemeinsame Nahrungsaufnahme von Ritualen geprägt und mit ihnen durchwoben.

Gelänge es, Mähler und ihre Rituale wie einen geheimen Code zu entschlüsseln, wäre es möglich, die Intentionen der Mahlteilnehmer, ihren geschichtlichen und religiösen Hintergrund und möglicherweise auch die nicht bewussten Beweggründe ihrer Handlungsweisen bei Tisch zu verstehen.² Dieses Decodieren soll in dieser Arbeit versucht werden, und zwar anhand der Visionen von Mählern in der Kommenden Welt, die jüdische Autoren aus dem Bereich der Apokalyptik literarisch entworfen haben.

Natürlich ist der Verfasserin bewusst, dass diese Analyse sich der Wahrheit nur annähern kann. Die Mahlbeschreibungen kommen aus einer anderen Zeit, einem anderen Kulturraum, sind zum Teil nur fragmentarisch erhalten und sind – und das stellt wahrscheinlich die größte Schwierigkeit dar – keine Beschreibungen tatsächlich stattgefundener Mahlzeiten, sondern imaginiertes Geschehen, das in eine idealisierte Zukunft hineinprojiziert wurde. Dennoch wird versucht, mithilfe exegetischer und ritualtheoretischer Fragestellungen neues Licht auf diese Texte zu werfen. Wird in jüdischen apokalyptischen Texten die Endzeit als Mahl-Zeit beschrieben, kommt dadurch die Gewissheit zum Ausdruck, dass der Gott der Urzeit (um Gunkelsche Terminologie zu verwenden), der Israel schuf und auf wirkliche und symbolische Art und Weise nährte, auch in der Endzeit Gottes Volk nähren und ernähren wird. Das ist eine Botschaft, die zur Entstehungszeit der Texte vom Mahl in der Kommenden Welt dringend vonnöten war

¹ Neumann (1993), 385. Siehe auch Barthes (1997), 21: „For what is food? It is not only a collection of products that can be used for statistical or nutritional studies. It is also, and at the same time, a system of communication, a body of images, a protocol of usages, situations, and behavior.“

² Siehe auch Douglas (1999/1972), 231: „If food is treated as a code, the message it encodes will be found in the social relations being expressed. The message is about different degrees of hierarchy, inclusion and exclusion, boundaries and transactions across the boundaries.“

und eine Hoffnung vermittelt, in der sich basale Alltagserfahrungen und tiefe, vom Glauben an den vorhersehenden Gott geleitete Zuversicht vereinen.

Kapitel 1

Ritual und Mahl

1 Einführendes

Der Rhetor und Rechtsvertreter Polyainos, der stolz von seiner makedonischen Herkunft spricht, veröffentlichte sein einziges überliefertes Werk *Strategika* ab 161 u. Z. anlässlich des Beginns des Partherkrieges und zu Ehren der beiden Kaiser Marcus Aurelius (121–180) und Lucius Verus (130–169). Er schreibt in einer legendarischen Passage über die folgende Beobachtung Alexanders des Großen:

„Im Persischen Königspalast las Alexandros auf einer ehernen Säule eingetragen, auf der auch die übrigen Gesetze standen, die Kyros gegeben hatte, vom Ariston und vom Deipnon des Königs. Dies lautete wie folgt: Von reinem Weizenmehl 400 Artaben – 1 medische Artabe entspricht aber 1 attischen Scheffel -, von dem Weizenmehl zweiter Güte nach dem reinen 300 Artaben und von dem dritter Güte nochmals 300 Artaben; von Weizenmehl für das Deipnon insgesamt also 1000 Artaben. Von dem sehr reinen Gerstenmehl 200 Artaben, von dem zweiter Güte 400 und von dem dritter (Güte) 400; insgesamt also 1000 Artaben. Von Graupen, aus Pferdegerste gemacht, 200 Artaben. Von Feinmehl, aus Mehl gemacht und durchgeseibt, 10 Artaben. Von zerstoßenen und fein durchgeseibten Kressesamen ? Artaben. Von Gerstengraupen 10 Artaben. Von Senfsamen 1/3 Artabe. Schafe, und zwar männliche, 400; Rinder 100; Pferde 30; gemästete Gänse 400; Turteltauben 300; allerlei kleine Vögel 600; Lämmer 300; junge Gänschen 100; Rehe 30. Frische Milch 10 Mariës – ein Mariës aber entspricht 10 attischen Choen -; gesüßte Sauermilch 10 Mariës. Von Knoblauch im Gewicht von 1 Talent; von scharfen Zwiebeln im Gewicht von ein ½ Talent; von Würzkraut 1 Artabe; von Silphionsaft 2 Minen; von Kümmel 1 Artabe; von Laserkraut 1 Talent, von Apfelmösten 1/4 Artabe, von schwarzen Rosinen 3 Talente; von Saflorblüten 3 Minen; von Schwarzkümmel 1/3 Artabe, von einer anderen Senfart zwei Kapeziës, von reinem Safran 10 Artaben; von Weinmost 5 Mariës. Kochbare Rettiche und in Salzwasser zubereitete Rüben fünf Mariës; in Salzwasser zubereitete Kapern, woraus man Abyrtaken-Brühe macht, fünf Mariës; von Salz 10 Artaben, von äthiopischen Kümmel 6 Kapeziës – 1 Kapezis entspricht aber 1 attischem Maß -; von gedörrtem Anis 30 Minen; von Eppichsamen 4 Kapeziës; von Sesamöl 10 Mariës; von Öl aus Milch (Sahne) 5 Mariës; von Öl aus Terpentinarzbäumen 5 Mariës; von Öl aus Akazien 5 Mariës; von Öl aus süßen Mandeln 3 Mariës; von gedörrten süßen Mandeln 3 Artaben, von Wein 500 Mariës.“³

Polyainos setzt diese umfangreiche Liste an Lebens- und Genussmitteln noch weiter fort und ergänzt, dass der König je nach seinem Aufenthaltsort die Speisen leicht verändert. Wenn er sich in Susa oder Babylon aufhalte, so beschreibt es Polyainos, sei der Wein zur Hälfte Palmwein, zur anderen Hälfte Rebenwein,

³ Polyainos, *Strategika* IV.3.32, in Brodersen (2017), 301–303. Für eine moderne Einführung zu Polyainos und seinem Werk siehe auch Krentz/Wheeler (1994), Brodersen (2010). Ich danke Kai Brodersen (Erfurt), dass ich seine neue Edition, die die letzte 160 Jahre alte deutsche Übersetzung ersetzt, einige Wochen vor Erscheinen einsehen und zitieren durfte.

dazu kämen weiter 100 Kuchen. In Medien kämen Saflorsamen und Safran dazu. Dazu kämen die Speisen, die er an seine Truppen verteile, Tierfutter und Brennholz. Polyainos suggeriert, dass alles nur für den eigenen Gebrauch des Königs, nämlich zum Ariston und zum Deipnon, bestimmt sei.

In diesem ersten Abschnitt der legendarischen Erzählung wird deutlich, dass der König einen großen und fast unstillbaren Appetit hatte. Und, was noch wichtiger ist, seine Mahlzeiten und seine Bedürfnisse waren Gesetz, denn sie waren, wie die Gesetze des Kyros, auf einer Säule eingemeißelt, die Alexander der Große im Palast des Kyros auffand.

Polyainos berichtet außerdem über die recht unterschiedlichen Reaktionen von Alexander und seinen Truppen, als sie vom großen Appetit des Kyros lasen:

„Als die übrigen Makedonen diese Zurüstung zum Deipnon sahen, bewunderten sie jene als einen Beweis großer Glückseligkeit; Alexandros aber lachte darüber als über etwas, das sehr unheilvoll ist und große Mühe verursacht. Ja er befahl, die Säule, auf der dies stand, wegzunehmen, wobei er diese Worte an seine Freunde richtete: ‚Es ist für Könige keineswegs nützlich, dass sie so schwergerisch Deipnon einzunehmen lernen. So viel Schwelgerei und Üppigkeit muss nämlich notwendig viel Unmännlichkeit zur Folge haben. Ihr seht auch, wie diejenigen, die sich mit so gewaltigen Deipna anfüllen, in den Schlachten schnell unterliegen.‘“⁴

Aus dieser Episode, von Polyainos als einem Vertreter hellenistischen Denkens und hellenistischer Werte des zweiten Jahrhunderts u. Z. geschickt formuliert, spricht zweierlei. Zum einen schwingt eine gewisse Faszination für die Speisemenge mit, die dem Perser Kyros zur Verfügung stand. Die makedonischen Begleiter Alexanders interpretierten diesen Überfluss als Glückseligkeit, als einen Zustand, den sie für erstrebenswert hielten. Alexander aber verhält sich wie ein griechischer Held, dem solche Sinnesfreuden suspekt sind.

Der Faszination für die körperlichen Freuden des fremden Königs folgen die Verurteilung seines Verhaltens und der Aufbau eines Gegensatzes zwischen den eigenen guten Werten und dem fremden Lebensstil, der zu verurteilen ist. Kyros' Leben, so voll von Glückseligkeit es auch auf den ersten Blick erscheinen mag, führte letzten Endes zu seiner Vernichtung, und nur die Werte des Hellenismus, vertreten durch Alexander den Großen, führen zum Sieg. Mit dieser programmatischen Episode, bei der das Ess- und Trinkverhalten eines Menschen über dessen Schicksal entscheidet, beschließt Polyainos seinen langen Bericht über Alexander den Großen.

Im Babylonischen Talmud, wie Polyainos' Schrift *Strategika* entstanden nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, wird die Geschichte von Rabbi bar Hana wiedergegeben. Der Rabbi sei in der Wüste unterwegs gewesen, da seien ihm zwei Gänse begegnet, „denen vor Fettigkeit die Federn ausfielen, und unter ihnen flossen Ströme Fett“. Da fragte der Rabbi die Gänse: „Haben wir in der zukünftigen Welt einen Anteil an euch? Da hob eine einen Flügel und eine andere

⁴ Brodersen (2017), 303.

einen Schenkel hoch“ und zeigte, wie der Übersetzer Goldschmidt ergänzt, dem Rabbi seinen Anteil an der zukünftigen Welt.⁵

Dieser jüdische Text handelt ebenfalls vom reichhaltigen, glücklich machenden Essen. In diesem Fall wird das Speiseangebot jedoch nicht belächelt oder gar als gefährlich beschrieben, sondern es ist etwas Erstrebenswertes, etwas, was man sich für die Zukunft in der Kommenden Welt erhofft und ersehnt. Während die Speisen des Kyros in Alexanders Augen zu seinem Verderben führten, richtet Rabbi bar Hana seine Augen sehnsüchtig auf die Zeit der Kommenden Welt, wo sein Verhalten in dieser Welt mit reichhaltigen Speisen belohnt werden wird. Während Alexander Kyros' Essverhalten als unmännlich bezeichnet, erscheint Rabbi bar Hana der Genuss von fetten Gänsen als erstrebenswert.

Essen und Trinken sind grundlegende Handlungen jedes lebendigen Wesens. Wer lebt, sucht nach Sättigung für den eigenen Körper und nach Anregung für die Geschmackssinne. Wer aber tot ist, isst nicht mehr. Und manchmal kommt der Tod gerade auch durch das, was der Mensch zu sich nimmt, wie viele Passagen der Hebräischen Bibel und der mit ihr verwandten Literatur zeigen. So ist in der spätvorexilischen oder exilischen prophetischen Verkündigung vom unheilbringenden Becher die Rede, durch den der Zorn Gottes als physische Substanz in den Menschen hineingeschüttet wird.⁶ In wenigen Texten des Psalters ist das Bechermotiv dann aber auch positiv belegt und dient als Lebenssymbol.⁷ Im Buch Bel et Draco aus hellenistisch-jüdischer Zeit werden die Nahrungsaufnahme und die Fähigkeit zur Nahrungsaufnahme ebenfalls zum Maßstab für das Überleben oder den Untergang der Protagonisten der Erzählung.⁸

Die Handlungen des menschlichen Essens und Trinkens dienen also oft mehr als nur dem Lebenserhalt des biologischen Körpers. Sie können symbolischen Charakter annehmen, nämlich dann, wenn durch sie etwas ausgedrückt werden soll, das über den Akt des Lebenserhalts durch Sättigung hinausgeht. In den oben erwähnten Texten entscheidet sich am Essen das Schicksal derer, die Speise zu sich nehmen. Das Essen wird literarisches Motiv und der Höhepunkt von Geschichten, in denen es eigentlich um ganz andere Dinge geht, nämlich die Bewertung und Charakterisierung von Menschen und ihr damit verbundenes letztendliches Schicksal.

Um sich dieses vielgestaltige Forschungsfeld der tatsächlichen und symbolischen Nahrungsaufnahme in der Hebräischen Bibel und im antiken Judentum, vor allem im Hinblick auf die Vorstellungen von der Kommenden Welt, zu er-

⁵ *BTaan (Ta'anit)* 73b. Vgl. Goldschmidt (1933), 8:204–205 und Fn. 449 in dieser Untersuchung auf S. 126.

⁶ Vgl. dazu Jes 51,17.22 (Zornbecher/Taumelbecher), Jes 25,15 (der Becher des Zornweines), Ez 23,33 (der Becher des Entsetzens und der Verheerung) oder auch Hab 2,15–17. Die dahinterstehende Idee ist, dass Gott einen Becher des Gerichtes an Israel oder auch an andere Völker weitergibt und damit göttliches Urteil fällt und ausführt. Zum Ganzen auch Liess (2008) und Fn. 89 auf S. 33.

⁷ Siehe dazu Ps 16,5: „JHWH ist mein Becheranteil“; Ps 23,5: „Mein Becher ist Überfluss“; Ps 116,13: „Den Becher der Rettungstaten will ich erheben.“

⁸ Vgl. Bergmann (2004).

schließen, soll nun eine erste Annäherung an das Thema über den Ritualbegriff als solchen vorgenommen werden.

1.1 Ritual als Kategorie und Begriff

In ihrem Buch *Ritual Theory, Ritual Practice* aus dem Jahre 1992 behauptete Catherine Bell, dass der Begriff des Rituals eine künstliche, von Akademikern erdachte Kategorie sei, die verschiedenen Praktiken des menschlichen Handelns übergestülpt wurde, ohne dass es die Kategorie „Ritual“ als solche wirklich gäbe. Ähnlich kritisch wie Bell argumentierte auch Phillipe Buc, der, ausgehend von der Geschichtswissenschaft, anfragte, ob der Ritualbegriff überhaupt für vormoderne Gesellschaften benutzt werden solle und könne. Wulf und Zirfas fassten die Problemstellung ähnlich zusammen: „Rituale sind Konstrukte der Forschung.“⁹

Andererseits finden sich in der Literatur zum Thema (und selbst bei Bell) Reihen oder Listen von Charaktereigenschaften, anhand derer man versuchte, Rituale in den verschiedensten Kontexten zu erkennen. Man hatte trotz aller gescheiterten Versuche, Rituale zu definieren, festgestellt, dass diese zutiefst menschliche Handlungsweisen und praktisch allgegenwärtig sind.¹⁰ Ronald Grimes beschrieb die Omnipräsenz von Riten und Ritualen folgendermaßen:

„The domains of drama, literature, education, psychology, medicine, archaeology, anthropology, philosophy, and theology are traversed in this effort to understand ritual, an unusually ‘impure’ genre of human activity. Ritual implicates, but does not belong to, these and other disciplines.“¹¹

Grimes unterscheidet dabei zwischen „Riten“, definiert als Handlungen, die Menschen ausführen, und „Ritualen“, definiert als formale Denkkategorien und Definitionen, die Handlungen zu beschreiben versuchen. Neben diesen Ausgangsdefinitionen für „Ritus“ und „Ritual“ schlägt Grimes eine weitere Definition vor. Er versteht „ritualisieren“ als „the activity of deliberately cultivating rites“ oder als „activity that is not culturally framed as ritual but which someone, often an observer, interprets as if it were potentially ritual“.¹²

Die Begriffe „Ritus“, „Ritual“, „Ritualisierung“ lassen sich schwer fassen. Ob Rituale überhaupt als Kategorie der Vergangenheit und Gegenwart Bestand haben oder ob sie nur in den Denkschemata von Akademikern existieren und ob man vielleicht wie Ronald Grimes zwischen Riten, Ritualen und Ritualisierungen unterscheiden soll, wird weiterhin diskutiert. Trotzdem scheint es aber so, als ob man die Auseinandersetzung mit diesen Begriffen nicht vermeiden kann, selbst wenn es um imaginierte Handlungen geht, die nichtsdestoweniger mit tatsäch-

⁹ Bell (1992); Buc (2008); Wulf/Zirfas (2004), 17.

¹⁰ Roy Rappaport (1999) versuchte sogar, eine universelle Form des Rituals auszumachen. Er versteht unter Ritual „the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers“ (Zitat auf S. 24).

¹¹ Grimes (1990), 2.

¹² Beide Zitate bei Grimes (1990), 10.

lichen Handlungen in Beziehung stehen, so, wie es in dieser Untersuchung zum imaginierten Mahlgeschehen in apokalyptischen Texten des Frühjudentums der Fall ist.

Victor Turner vertrat die These, dass Rituale *communitas* bestimmen und eine bestimmte Liminalität erlauben, welche eine *communitas* von einem Ausgangspunkt zu einem Endpunkt transportiert.¹³ Die hier beschriebenen imaginierten Mähler in der Kommenden Welt betreffen die Rechtgläubigen oder Gerechten und finden in einer Schwellenzeit statt, die jedoch nur einen Anfangspunkt, aber noch keinen für den Leser erkennbaren Endpunkt hat. Die imaginierten Mahlrituale der Kommenden Welt wurden von Menschen entworfen, die sich selbst in einer Krise wiederfanden, die sowohl ihr persönliches Leben als auch ihre religiöse und gemeinschaftliche Identität in Frage stellte. Mit ihren Schriften und ihren Mahlbeschreibungen versuchten sie, eine Zukunftsvision zu entwickeln. Dabei entwarfen sie eine imaginierte Umgebung, innerhalb derer es ihnen möglich war, über scheinbar unüberbrückbare Gegensätze nachzudenken. Augenscheinlich eignen sich gerade Rituale für solche gedanklichen Konstruktionen und für die Öffnung von künstlichen Umgebungen, die, wie Jonathan Z. Smith schreibt, die Möglichkeit geben, den Gedanken freien Lauf zu lassen.¹⁴

Einführend und ausschnitthaft soll hier deshalb versucht werden, einige wichtige Entwicklungslinien der Ritualforschung aufzuzeigen und Aspekte herauszugreifen, die auf diese Untersuchung möglicherweise anwendbar sind.

Dabei ist Ronald Grimes' Unterscheidung von Ritualen und Riten bzw. Ritualisierungen von Bedeutung, sind die endzeitlichen Mähler, um die es in dieser Untersuchung geht, doch imaginiertes Geschehen. Dieses erwuchs sicherlich aus Handlungen oder Riten (im Grimes'schen Sinne), die mit dem wirklichen Mahlgeschehen im Leben von Individuen zu tun hatten. Es ist jedoch zuerst erdachter Text, der Mahlriten und Ritualisierungen um das Mahl herum aufgreift, um die Vision eines endzeitlichen Mahlgeschehens, ein endzeitliches Mahlritual (in der Bedeutung, die Grimes dem Wort „Ritual“ gibt), zu entwerfen.

Doch zunächst sollen hier die Kategorie und der Begriff „Ritual“ weiter beleuchtet werden. „Ritual“ basiert auf dem lateinischen Substantiv „ritus“, das in der Antike eine religiöse Sitte oder Gewohnheit bezeichnet, sowie auf dem lateinischen Adjektiv „ritualis“, das als „den religiösen Brauch betreffend“ übersetzt wird. Forscht man noch weiter in der Vergangenheit nach der Etymologie des Begriffs, werden oft das aus dem Sanskrit stammende Wort *ṛta* „Ordnung, Wahrheit“ oder die indogermanische Verbalwurzel *ri* „fließen“ genannt.¹⁵

In den frühen Religionswissenschaften konkurrierten die Begriffe „Mythos“ – im Sinne von „religiöses Wort“ – und „Ritus“ – im Sinne von „religiöses Handeln“ – oft miteinander, vor allem, wenn es darum ging, eine Priorität innerhalb der Genese von Religion zu setzen. So behaupteten die Vertreter der Cambridge

¹³ Siehe u.a. Turner (2005/1967) und Turner (2005/1969).

¹⁴ Vgl. Smith (1992). Diese zusammenfassende Darstellung der Theorien von Turner, Bell und Smith lehnt sich an Taussig (2012), 155, an.

¹⁵ Vgl. Michaels (2003), 2.

School of Classicists, dass sich der Mythos aus dem Ritual ableitet. Andere, wie zum Beispiel Mircea Eliade, gingen umgekehrt davon aus, dass das Ritual aus dem Mythos hervorgegangen ist.¹⁶ Am Ende des 19. Jahrhunderts setzte sich mit William Robertson Smith die Überzeugung durch, dass das Ritual der Ursprung des religiösen Kultes ist, Religion also durch rituelle Praktiken zu erklären sei, die die gesellschaftlichen Bindungen stabilisieren:

„The myth was derived from the ritual, and not the ritual from the myth; for the ritual was fixed and the myth was variable, the ritual was obligatory and faith in the myth was at the discretion of the worshipper.“¹⁷

Der schottische Mitbegründer der Religionsethnologie James George Frazer erweiterte dann die Smith'sche Bedeutungszuschreibung von Ritualen auf alle Formen des kulturellen Lebens. Bei ihm und bei weiteren Vertretern der Cambridge School of Classicists erscheinen Mythen lediglich als Reste ritueller Praktiken, die vielleicht sogar ihren Bezug zum Ritual schon verloren haben.¹⁸

Die Forschungsfelder der Soziologie, der Ethnologie und der Anthropologie beschäftigten sich von Anfang an mit dem Ritualbegriff. Gefragt wurde nun nach Ritualen als sozialen Phänomenen, die Lebenswelten regeln und stabilisieren oder den Einzelnen auf seinem oder ihrem Weg durch das Leben begleiten. In diese Entwicklungsphase des Ritualbegriffs gehören unter anderem die Ritualentwürfe von Émile Durkheim, Arnold van Gennep und Victor Turner.¹⁹

Der Begriff „Ritual“ erfuhr im Folgenden eine erweiterte Verwendung, die sich in einem fast inflationären Gebrauch in der Gegenwart Bahn bricht. Wichtig bei Letzterem ist dabei sicher die zunehmend positive Konnotation, die mit dem Begriff „Ritual“ verbunden ist. War er traditionell an den religiösen Gebrauch geknüpft und – vor allem in protestantischen Kreisen – mit Unveränderlichkeit oder Starre negativ besetzt, erfuhr er in der Mitte des 20. Jahrhunderts eine neue Wertschätzung. Michaels bezeichnet diese als „Ritualexotismus“, „der Rituale zunehmend als subversive, kreative und erlebnisreiche Erfahrungen verstand“.²⁰ Wulf und Zirfas beschreiben die gegenwärtige Attraktivität von Ritualen in der modernen Kultur folgendermaßen:

„Rituale erscheinen nun nicht mehr als irrationaler Ausdruck von Mysterien kultischen Ursprungs oder als Medium einer zum Irrationalismus geronnenen instrumentellen Vernunft totalitärer Systeme, sondern als lebenswichtige Scharniere, die durch ihren ethischen und ästhetischen Gehalt eine unhintergehbare Sicherheit in den Zeiten der Unübersichtlichkeit gewähren sollen.“²¹

¹⁶ Zum Mythos-Ritus-Streit siehe den Überblick in Jamme (1991).

¹⁷ Smith (1969/1927), 18. Smith diskutiert in diesem Werk auch die Speisegewohnheiten im alten Israel und in Arabien.

¹⁸ Vgl. Frazer (1989/1928).

¹⁹ Siehe u.a. Durkheim (2007/1912); van Gennep (1909); Turner (2005/1969).

²⁰ Michaels (2003), 2.

²¹ Wulf/Zirfas (2004), 7.

Auch nahm die Geschichte des Ritualbegriffs zum Beginn des 20. Jahrhunderts noch einmal eine neue Wende, als er, aus der kirchlichen oder theologischen Sphäre gelöst, von der Biologie aufgegriffen wurde. So bezeichnete zum Beispiel Julian S. Huxley das Balzverhalten von Haubentauchern als Ritus.²² Nun wurde der Begriff des Rituals unabhängig von religionswissenschaftlichen Fragen nach der Priorität von Mythos oder Ritus oder der theologischen Frage nach dem Ursprung des Rituals aus menschlichem oder göttlichem Wort untersucht. Huxley prägte dann auch den Begriff der „Ritualisierung“, der wiederum von den Religionswissenschaften aufgenommen wurde, um Kult und Ritus in Religionen mit neuem Interesse zu beobachten. Seither ist im religiösen wie im säkularen Bereich eine Pluralisierung der Handlungskomplexe zu beobachten, die als Rituale bezeichnet werden können und die in den Ritualwissenschaften detailliert untersucht werden: religiöse Rituale der Messe oder des Gottesdienstes; Rituale im Leben Einzelner (z.B. Eheschließungen oder Prüfungen²³); rituelles oder repetitives Alltagshandeln von Individuen (z.B. Tischsitten, Begrüßungsrituale, Fernsehkonsum²⁴, Hausarbeit²⁵); Handlungen, die eher dem Bereich der öffentlichen Performanz zuzurechnen sind (z.B. Aufführungen in Theater oder Oper²⁶, Staatsempfänge, die Einführungen von Präsidenten²⁷).

Aufgrund der Pluralität der Zugänge und der Vielzahl der Forschungsgebiete, die sich mit Fragen des Rituals beschäftigen, wurde es weiterhin für nötig erachtet, den Ritualbegriff zu definieren oder, da das bis heute nicht zur allgemeinen Zufriedenheit gelungen ist, zumindest konstitutive Elemente des Rituals zu finden, die dieses definieren und typologisieren. Aus diesen Entwürfen sollen nun im Folgenden die herausgehoben werden, die sich dezidiert mit rituellen Mählern befassen und die die teilweise miteinander verwobenen Aspekte des rituellen Mahlgeschehens beschreiben. Das in dieser Untersuchung verfolgte Ziel, nämlich die imaginierten Mahlrituale der apokalyptischen Bewegungen im frühen Judentum zu untersuchen, kann – so ist hier die These – durch die Hinzuziehung ritualtheoretischer Entwürfe gewinnbringend aus einem anderen Blickwinkel beleuchtet werden.

1.2 Das Mahl als Ritual: Forschungsgeschichte und Einzelaspekte

Die Wurzeln des Interesses am rituellen Mahlgeschehen reichen in die Renaissance zurück, als man anhand von literarischen Beschreibungen und visuellen Darstellungen versuchte, die Mahlgewohnheiten in der Antike zu rekonstruieren. Im 20. Jahrhundert wurde das Interesse am Mahl als aussagekräftiges Charakteristikum von Gemeinschaften und als strukturierendes Merkmal von

²² Vgl. Huxley (1923).

²³ Siehe z.B. Bourdieu (1990/1982).

²⁴ Siehe hierzu Goethals (1981).

²⁵ Siehe hierzu Rabuzzi (1982).

²⁶ Siehe hierzu Fischer-Lichte (2003).

²⁷ Wulf (2004).

Gesellschaften von Anthropologen und Ethnologen²⁸, Soziologen und Religionswissenschaftlern²⁹ wiederentdeckt. Die *Lectures on the Religion of the Semites* von William Robertson Smith waren hier bahnbrechend, später bildeten die Arbeiten von Claude Lévi-Strauss und Mary Douglas³⁰ für viele Forscher die Basis, um sich anhand von Einzelstudien und Sammelbänden mit den kulturellen und sozialen Aspekten des Essens und Trinkens in verschiedenen Zeitperioden zu beschäftigen.³¹ Auch Kategorisierungsversuche hinsichtlich der verschiedenen Intentionen von (gemeinsamen) Mählern wurden unternommen. So unterscheidet Brian Hayden zwischen „celebratory“, „reciprocal aid“ und „commensal feasts“. Letztere unterteilt er weiterhin in „economic“, „redistributive“ und „diacritical feasts“.³² Michael Dietler sieht drei mögliche Gründe für gemeinsames Speisen: „entrepreneurial/empowering“, „patron-role“ und „diacritical“.³³ Beiden Theoretikern geht es vor allem darum, das Kräfteverhältnis derer zu untersuchen, die an einem Mahl teilnehmen und die durch das Mahl Machtverhältnisse festlegen oder auch verhandeln wollen.

Vielen der oben genannten Arbeiten ist gemein, dass sie versuchen, Einzelaspekte von Ritualen und rituellen Mählern herauszuarbeiten, um einerseits die Vielzahl an Ritualen zu systematisieren und um andererseits die verschiedenen Aspekte von Ritualen zu kategorisieren. Im Folgenden sollen nun einige dieser Aspekte, die für die vorliegende Untersuchung besonders wichtig sind, einführend behandelt werden.

1.2.1 Teilnehmer am rituellen Mahl

Ferdinand Fellmann schrieb einmal treffend:

„Identität ist keine Eigenschaft, die dem Menschen von Natur aus gegeben ist, sondern ein praktisches Grundverständnis, das er sich erringen muß.“³⁴

Eine Möglichkeit, eine Identität zu erhalten, sich einer solchen zu versichern oder sie zu stärken, ist die Teilnahme an einem Ritual. Wer ein Ritual durchführt, ordnet sich damit einer Gruppe von Menschen zu, die dasselbe Ritual ausführen,

²⁸ Siehe hierzu Bray (2003), 2; Counihan/Van Esterik (1997) und Wiessner/Schiefenhövel (1998). Archäologische und ethnologische Perspektiven verbindet die Aufsatzsammlung von Dietler/Hayden (2001). Ähnlich auch Klarich (2010) mit umfassenden bibliographischen Angaben.

²⁹ Smith (1969/1927), zur Würdigung dieses Werkes siehe Altmann/Fu (2014). Siehe auch Simmel (1957).

³⁰ Siehe u.a. Lévi-Strauss (1978, 1969 und 1997); Douglas (1999/1972).

³¹ Hier können nur wenige Beispiele für wichtige Arbeiten genannt werden, so für die Antike: Mee/ Renard (2007); Halstead/Barrett (2004); Bray (2003); Schmandt-Besserat (2001); Pollock (2003); Garnsey (1999) und Gowers (1993); für das Mittelalter: Richter (1984); Henisch (1976); für die Moderne: Counihan (1998); Fellmann (1997) und Barthes (1997). Zum Thema in den Kulturwissenschaften generell siehe Counihan/Van Esterik (1997). Weitere Verweise u.a. in MacDonald (2008), 6, Fn. 18 und 19.

³² Hayden (1998); Hayden (2001).

³³ Dietler (1998). Siehe auch Dietler/Hayden (2001) und Dietler (2001).

³⁴ Fellmann (1997), 30.