

Magische, mythische und religiöse Elemente in der Nahrungskultur Mitteleuropas

Teuteberg, Hans Jürgen

First published in:

Wandel der Volkskultur in Europa, S. 351 - 373, Münster 1988, ISBN 3-88547-309-7

Münstersches Informations- und Archivsystem multimedialer Inhalte (MIAMI)

URN: urn:nbn:de:hbz:6-59339617842

Wandel der Volkskultur in Europa. Festschrift für Günter Wiegmann zum 60. Geburtstag, hg. v. NILS-ARVID BRINGÉUS u.a., Münster 1988, Bd. 1 (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland 60)

Magische, mythische und religiöse Elemente in der Nahrungskultur Mitteleuropas ¹

von

Hans J. Teuteberg

Wenngleich die Wissenschaften bis heute uneinig sind, wie der Begriff des Ernährungsverhaltens abzugrenzen ist, so besteht doch ein Grundkonsens: Nahrung ist nicht nur ein Mittel zur physiologischen Sättigung, sondern zugleich ein Akt gesellschaftlicher Kommunikation, der vielfach menschliche Kultur und Zivilisation konstituiert. Wenn Speisen und Getränke konsumiert werden, handelt es sich zwar immer auch um eine körperliche Triebbefriedigung, zugleich wird aber bewußt oder unbewußt eine sozio-kulturelle Handlung ausgeübt. Die Einnahme von Nahrung summiert und transferiert, was mit ihrem ursprünglichen Zweck nichts mehr zu tun hat, bestimmte Lebenssituationen und soziale Rangunterschiede. Essen und Trinken können daher als Indikatoren aufgefaßt werden, die weit über den singulären Verzehrakt hinausgehen. Die Ernährung ist so betrachtet ein Vorgang, der sich vom physischen Stoff lösend geistig-psychisch wie auch gesellschaftlich weiterentwickelt und noch am Leben erhält, wenn er in der Realität längst beendet ist. Die Mahlzeiten signalisieren und substituieren überall menschliche Verhaltensweisen. Alle tatsächlichen Daseinszustände, aber auch unwirkliche Träume, Sehnsüchte, Ängste und ähnliche Seelenlagen lassen sich durch die Art und Weise der Ernährung ausdrücken. Jede Lebenssphäre des Menschen ist mit einer anderen durch die Art der Nahrungsgewohnheiten verbunden, somit auch die Vorstellungen vom diesseitigen und jenseitigen Leben. Dies erklärt, warum von der Geburt bis zum Tod alle menschlichen Handlungen mit dem Essen und Trinken irgendwie in Verbindung gebracht werden können. Zwar wechseln die damit verbundenen

¹ Die nachfolgende Abhandlung wird Günter Wiegmann, mit dem der Verfasser seit mehr als 25 Jahren auf dem Gebiet der volkskundlich-historischen Nahrungsforschung eng kooperiert, in herzlicher Verbundenheit und Dankbarkeit für viele belehrende Anregungen gewidmet.

Verhaltensweisen nach Form, Zeit und Raum, doch weist die damit verbundene Intensität der Kommunikation eine durchgehende Konstanz in den Jahrhunderten auf, die wir historisch überblicken können. Der sozialkulturelle Gehalt der Nahrung liegt unter anderem ferner darin, daß Speisen und Getränke zur Gewinnung emotioneller Sicherheit eingenommen werden². Man glaubt, ohne sie nicht auskommen zu können. Die Nahrung erhält in diesem Fall wie ein Fetisch besondere magisch-religiöse Kräfte und dient zur Entlastung individuell oder kollektiv empfundener Angstzustände. Essen und Trinken wirken hier wie Brücken zum Übernatürlichen: Sie vermitteln Erlösung von irdischem Drangsal, Heilsgewißheit oder doch zumindest einen Ausweg aus Gewissenskonflikten. Die äußerst vielschichtigen Beziehungen zwischen der Nahrungskultur und der Religion bzw. Magie und Mythos als ihr Vorläufer sollen im Rahmen dieses lose skizzierten theoretischen Bezugsrahmens näher betrachtet werden. Verständlicherweise kann dies hier nur anhand einiger ausgewählter Beispiele geschehen.

Blickt man zunächst in die vor- und frühgeschichtliche Zeit zurück, so kann man aus den überlieferten Quellen schließen, daß sich die Ernährung zunächst weitgehend der Umgebung anpassen mußte. Mensch und Natur befanden sich offensichtlich noch in weitgehender Übereinstimmung, d.h. Essen und Trinken waren vermutlich lange bloße Akte physiologischer Bedürfnisbefriedigung, über die wie beim ungeborenen Kind im Mutterleib noch keine höheren geistigen Reflexionen angestellt wurden. Obwohl sich die Menschen auf den niederen Entwicklungsstufen gleich den Tieren ständig auf Nahrungssuche befanden, wurde dies viele Millionen Jahre lang offenbar nicht als geistig bewußtes Problem empfunden. Bezeichnenderweise finden sich in fast allen Religionen der Welt Erzählungen von einem längst vergangenen paradiesischen Zustand, in dem man alles im Überfluß hatte, was man zur täglichen Leibesnotdurft benötigte. Möglicherweise sind das mythische Erinnerungen an jene Zeiten, als man über die Nahrung noch nicht nachzudenken gewöhnt war.

Mit fortschreitender Differenzierung der Sinneseindrücke und Ausbildung körperlicher Funktionen, insbesondere des Gehirns, mußten sich zwangsläufig auch die Eindrücke von der Welt erweitern. Vor allem lernte der Mensch zwischen äußerer Natur und innerer geistiger Vorstellungswelt zu unterscheiden. Durch selbständiges Verstehen und Experimentieren versuchte er, die Welt draußen wie drinnen erstmals zu systematisieren. Die Andersartigkeit der Natur,

² HANS J. TEUTEBERG/GÜNTER WIEGELMANN, *Unsere tägliche Kost. Geschichte und regionale Prägung*, Münster 1986 (Studien zur Geschichte des Alltags 6), S. 7ff. Vgl. zu diesen allgemeinen Überlegungen auch ULRICH TOLKSDORF, *Development and Decline of Preferences and Taboos of Food and Drink*. In: ALEXANDER FENTON/TREFOR M. OWEN (Hgg.), *Food in Perspective. Proceedings of the Third International Conference of Ethnological Food Research*, Cardiff (Wales) 1977, Edinburgh 1981, S. 325-332; CLAUDE LÉVI-STRAUSS, *Mythologica*, Bd. 3: *Der Ursprung der Tischsitten*. A.d. Franz., Frankfurt/M. 1973; M.E. LOWENBERG, *Food and Man*, New York/London/Sydney/Toronto 1974.

besonders ihrer lebenden Teile, erschien ihm nun vielfach fremd, nicht durchschaubar, bisweilen unheimlich und unantastbar. Die Religionswissenschaft hat im Rahmen dieses Prozesses geistiger Bewußtwerdung die Entstehung jenes Phänomens zu erklären versucht, das mit dem Begriff „Tabu“ umschrieben wird. Mit ihm lassen sich die Einflüsse von Magie, Mythos und Religion auf die Nahrungskultur zunächst am besten darstellen.

Unter einem Tabu wird jedes in ungeschriebenem Brauch oder ausdrücklich formulierten Gesetzen niedergelegte Gebot magisch-religiösen Ursprungs verstanden, das Berührung, Gebrauch, Anblick oder Nennung bestimmter Personen oder Gegenstände verbietet. Unter dem aus dem Polynesischen stammenden Ausdruck wird damit eine soziale Norm verstanden, die es allen oder auch nur einigen Individuen zur Pflicht macht, gewisse Menschen, Tiere oder leblose Sachen sowie Worte zu meiden. Es werden damit sowohl die Assoziationen „heilig“, „geweiht“ und „rein“ als auch „unheimlich“, „gefährlich“, „verboten“ und „unrein“ verbunden³. Bei einem Tabu handelt es sich also um ein unbedingtes Verbot ohne jede Ausnahmen, das sich auf den ersten Blick einer logisch-kausalen Erklärung entzieht und affektiven Charakter besitzt. Personen und Dinge, die zum Tabu erklärt worden sind, lassen sich mit elektrisch geladenen Objekten vergleichen, deren Berührung man unbedingt zu meiden hat; sie erscheinen als Sitz einer furchtbaren dämonischen Kraft, die sich durch Berührung mitteilt, die dann Unheil und Tod bringt. Heiliges wie Unreines lassen sich auf den Berührer übertragen. Tabuisierungen haben nichts mit zeitweiligem persönlichem Ekel oder geschmacklicher Abneigung zu tun, sondern beruhen auf einem kollektiv empfundenen irrationalen Untergrund⁴.

Der Anthropologe Heinrich Schurtz sah die Wurzel aller Tabuisierungen in den Beziehungen zu den Toten, da sich die Berührungsscheu vor menschlichen Leichen am frühesten ausbildete, womit der erste Rückgang vom Kannibalismus eingeleitet wurde. Die Furcht vor den Toten hinderte am wirksamsten den Bruch eines Tabus. Wer mit den Toten und ihren Geistern in Verbindung stand

³ MARY DOUGLAS, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigungen und Tabu. A.d. Amerikanischen, Berlin 1986. Vgl. HANS GLÄTZEL, Verhaltensphysiologie der Nahrung, München 1973, S. 284; A. HUBERT/W. FELDHEIM, Ernährungstabus. Versuch einer Deutung. In: Ernährungs-Umschau 21 (1974), H. 3, S. 74-76; FRIEDRICH PFISTER, Tabu — ein Beitrag zu Wörtern und Sachen. In: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 6 (1932), S. 131-139; WILHELM WUNDT, Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte, Bd. 4: Mythos und Religion, 2. neubearb. Aufl., 2 Bde., Leipzig 1910-1914; SIGMUND FREUD, Totem und Tabu, Leipzig-Wien 1913 (Neudruck Frankfurt a.M. 1961); FREDERICK SIMOONS, Eat not this Flesh. Food Avoidances in the Old World, 2. Aufl., Madison/Milwaukee/London 1967; ROY WAGNER, Art. „Taboo“. In: MIRCEA ELIADE (Hg.), The Encyclopedia of Religion, New York/London 1986; REAY TANNAHILL, Flesh and Blood. A History of Cannibal Complex, New York 1975; H. VISSCHER, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern, 2 Bde., Bonn 1911.

⁴ HEINRICH SCHURTZ, Die Speiseverbote, Hamburg 1893.

(Häuptlinge, Priester), konnte daher am ehesten seinen Willen gegenüber anderen durchsetzen, blinden Gehorsam finden und Macht ausüben. Der Aufbau einer hierarchischen Gesellschaft mit Befehlenden und Ausführenden war so möglich. Tabugebote gehören zu den frühesten soziokulturellen Normen, zumal hier auch die Entstehung der Ethik und des Rechtssystems berührt wird. Durch Berührungs- und Gebrauchsgebote sollte die jeweilige Gesellschaft vor übernatürlichen Gefahren geschützt werden. Unter dieser Begründung war freilich auch die Möglichkeit gegeben, diese als Mittel materieller Bereicherung einzusetzen und etwas zu erzwingen, was mit einem „vernünftigen“ Verbot sonst niemals zu erreichen gewesen wäre. Ein übernatürlich verankertes Berührungsverbot von gewissen Feldfrüchten oder Tieren verhinderte am wirksamsten Diebstahl oder Raub, da beim Übertreten schwerste Strafen für das diesseitige wie jenseitige Leben drohten. Jeder, der einen tabuisierten Gegenstand berührt hatte, mußte sich rituellen Reinigungsoffern unterziehen. Wie Wilhelm Wundt, Sigmund Freud und andere gezeigt haben, gibt es anscheinend keine Kultur, in der es nicht irgendwann solche Tabuisierungen gegeben hat. Sie legten unantastbare Selbstverständlichkeiten fest, die die jeweiligen Gesellschaften dann mitformten und die Kultur beeinflussten.

Die Wirkung des Tabus beruhte ursprünglich wohl auf der bloßen Furcht vor Dämonen der Natur, die der Mensch nicht durchschauen konnte; kreatürliche Angst verbot es, die Rache solcher geheimnisvollen Mächte herauszufordern. Erst im Laufe der Zeit trat an die Stelle der primitiven Dämonenfurcht der rationalisierte Zwang von Gebräuchen, Konventionen, Sitten und Gesetzen. Zum Kennzeichen dieser Entwicklung gehört es offenbar, daß das Tabu noch keine Scheidung der Begriffe „heilig“ und „unrein“ kannte. Die mit dem Tabu verbundene Berührungsscheu umfaßte gleichzeitig beide Gefühlskomplexe. Auch die Bereiche Ehrfurcht und Abscheu haben sich erst auf den höheren Stufen der Kultur auseinanderentwickelt. Das ursprüngliche Zusammenfallen beider Affektbereiche läßt sich so erklären: Wenn ein tabuisierter Gegenstand berührt wurde, so war er „entheiligt“. Die Entweihung des magisch-religiösen Zaubers bedeutete zugleich Unreinheit. Die Verpflanzung des Tabugebots aus dem Reich der Dämonen in das der Göttervorstellungen hat das Scheuerlebnis gleichsam verfeinert und dann neue Begriffe geboren.

Mit der Tabuverletzung war stets das Reinigungsgebot verknüpft. Reinigungsriten waren nicht nur symbolische Handlungen, sondern zugleich eine Abwehr unheilig-schädigender Einflüsse. Die rituellen Säuberungen, die in allen Religionen eine Rolle spielen, wurden in den niederen Entwicklungsstufen als Gegenzauber zum Tabu verstanden, wobei Wasser und Feuer die wirksamsten Mittel darstellten. Eine rituelle Reinigung (Lustration) mit Wasser, begleitet vom Aussprechen heiliger Beschwörungsformeln und anderer magischer Zeremonien, läßt vermuten, daß der Begriff der körperlichen Reinigung auf das magisch-religiöse Gebiet übertragen wurde. Die peinliche Befolgung von Hygienevorschriften, besonders des Waschens, sollte Leib wie Seele vom Unreinen und Dämonischen befreien. Die Taufe des Neugeborenen wie das Besprengen mit

Weihwasser haben hier ihre tieferen Wurzeln⁵. Durch verschiedene Opfer konnte das Wohlwollen übermächtiger Geister und Götter ebenfalls gewonnen werden.

Wie diese Ausführungen zeigen, ist der Bereich der Tabus viel weiter als die späteren Begriffe *sanctus*, *sacer* oder *religiosus* — er umfaßte nämlich Profanes wie Religiöses. Sigmund Freud hat dazu angemerkt, daß Tabus über die religiös-moralischen Gebote hinausreichen, sie gehen nicht auf göttliche Weisung zurück, sondern verbieten sich von selbst. Sie unterscheiden sich von den späteren Moraleboten, weil die Einreihung in ein plausibles System fehlt, das die Enthaltungen erklärt⁶. Die Kraft, die von einem Tabueffekt ausgeht, ist ethisch wertneutral, sie kann böse oder gut sein. Tabuisierungen können daher entweihen oder reinigen, Nutzen wie Schaden stiften. Sie können als Besitzstand von Generation zu Generation weiter vererbt werden, aber auch durch stärkeren Gegenzauber gebrochen werden.

Der Ernährungsbereich ist frühzeitig mit Tabus durchsetzt worden, die bei der Ausformung der Speisesysteme und Mahlzeitregeln mitwirkten. Das tabuisierte Nichtberühren drückte sich konkret in Unlustgefühlen aus, die das Geschmacks- und Geruchsempfinden berührten. Antipathien gegenüber Speisen und Getränken reichen von gelegentlicher Abneigung über stärkeren Widerwillen und Abscheu bis zum Ekel, auch die Tabugebote sind in diesem weiten Spektrum angesiedelt. Soweit man erkennen kann, erstreckte sich die Meidung in der mitteleuropäischen Nahrungskultur auf das Fleisch von Pferden, Katzen, Hunden, Ratten, Würmern und Insekten, aber auch auf frisches Blut, Aas und alle Speisen, die mit menschlichen Exkrementen oder Schleimabsonderungen in Berührung gekommen waren bzw. faulig oder angebrannt schmeckten. Die Tabuisierungen finden sich teilweise auch in anderen Hochkulturen, doch bedeutet dies nicht, daß sich diese Aversionen zur gleichen Zeit mit gleichen Motivationen ausgebildet haben. Anscheinend geht die Abscheu gegen bestimmte Ernährungselemente auf jeweils historisch bestimmbare Meidungsursachen zurück⁷. Die angeführten Gründe für Speisemeidungen erscheinen heute

⁵ JOHANNES DÖLLER, Die Reinheits- und Speisegebote des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, Münster 1907, S. 259-280; EDVARD WESTERMARCK, Reinlichkeit, Unreinlichkeit, Askese. In: *Globus* 43 (1908), S. 110; J. GOLDZIEHER, Wasser als Dämon abwehrendes Mittel. In: *Archiv für Religionswissenschaft* 13 (1910), S. 28ff.; H. PFANNENSCHMIDT, Das Weihwasser im heidnisch-christlichen Cultus unter besonderer Berücksichtigung des germanischen Altertums, Hannover 1869; JOHANNES STEINBECK, Kultische Waschungen und Bäder im Heidentum und Judentum und ihr Verhältnis zur christlichen Taufe. In: *Neue kirchliche Zeitschrift* 21 (1910), S. 793ff.; BERNHARD SCHÄFER, Die religiösen sowie wichtigsten häuslichen und politischen Alterthümer der Bibel, 2. verb. und erw. Aufl., Münster 1891.

⁶ FREUD (wie Anm. 3), S. 26.

⁷ MICHAEL HABERLANDT, Über Gebräuche und Aberglaube beim Essen. In: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* 17 (1887), S. 378ff.; H. DEUTSCH-RENNER, Ernährungsgebräuche. Ursprung und Wandel, Wien 1947, S. 85.

rückblickend in der Hauptsache als nachträgliche Rationalisierungen traditioneller Emotionen. Die Speisetabus dienen damit zur Verstärkung und Formung der Nahrungssitten, haben sie aber nicht selbst begründet. Sie sind durchweg magisch-religiösen Ursprungs und konnten sich durch die Macht des Nachahmungstriebes durch die Jahrhunderte hinweg erhalten.

Speisetabus sind vielfach am Beispiel heutiger Naturvölker erklärt worden. Aber die spezifischen Berührungsgänge von Bantunegern, Hindus oder Indios haben wenig Erklärungswert für die mitteleuropäische Ernährungsgeschichte, weil dahinter ganz andere Kulturverläufe stecken. Ernährungsphysiologen und Völkerkundler haben hier manchmal Gemeinsamkeiten konstruiert, die historisch unhaltbar sind. Äußerlich scheinbar ähnliche Verhaltensweisen können nämlich auf verschiedene Ursachen zurückgeführt werden. Eine alle Kulturen umgreifende Einsicht scheint lediglich zu sein, daß der Mensch durch den Verlust seines Nahrungsinstinktes im Laufe von Millionen Jahren die Natur als Gefahr zu begreifen lernte. Um den davon ausgehenden Bedrohungen zu entgehen, sammelte er seine Erfahrungen mit der feindlichen Natur, wobei die gefährlichen Situationen durch Tabuisierungen belegt wurden. Durch die Tabus, die mit den späteren religiösen Gelübden auch verglichen werden können, wurde ein Ventil für tiefersitzende Angstzustände geschaffen und durch Darbringen von Opfern die Gefahren abgewendet⁸. Ernährungstabus hatten damit stets die Aufgabe, den Menschen vor gefährlichen Einflüssen zu schützen, die Gemeinschaft vor gefährlichen Personen, Tieren und Sachen zu bewahren.

Als früheste bekannte Nahrungstabus werden die Speisegesetze des Alten Testaments angesehen, die bekanntlich auch heute noch von orthodoxen Juden befolgt werden⁹. Hier springt zunächst das Verbot des Schweinefleischessens ins Auge (2. Makk. 6,18 und 7.1.), das hier aber nicht behandelt werden soll, da es in Mitteleuropa keine Rolle spielte. Viel kulturprägender war dagegen die Tatsache, daß das Pferd bei Indogermanen wie Germanen eine ungewöhnliche Verehrung genoß¹⁰. Das Wiehern der Tiere galt als Vorzeichen für Kampf oder Glück. Die

⁸ H. KAUNITZ, Magische und wissenschaftliche Elemente in der Ernährung. In: Wiener Klinische Wochenschrift 80 (1968), Nr. 14, S. 260f.; EMILE GRILLOT DE GIVRY, Illustrated Anthropology of Sorcery, Magic and Alchemy, 2. Aufl. New York 1973. Vgl. GEORG CONRAD HORST, Zauberbibliothek oder von Zauberei, Theurgie und Mantik, Zaubern, Hexen und Hexenprozessen, Dämonen, Gespenstern und Geistererscheinungen ..., 6 Theile, Mainz 1821-1826.

⁹ DÖLLER (wie Anm. 5), S. 168ff. und S. 184ff.; JULIAN HIRSCH, Über traditionelle Speiseabscheu. In: Zeitschrift für Psychologie 88 (1912), S. 344-345.

¹⁰ G. KLEMM, Handbuch der germanischen Alterthumskunde, Dresden 1836, S. 75; BERNHARD LANGKAVEL, Pferde und Naturvölker. In: Internationales Archiv für Ethnographie 1888, S. 53; KARL ANTON OBERLE, Überreste germanischen Heidentums im Christentum, Baden-Baden 1883; K. BÖCKENHOFF, Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten, Paderborn 1903; KARL HELM, Altgermanische Religionsgeschichte 2, Teil 2, Heidelberg 1953, S. 189ff.; ADOLF WAAS, Der deutsche Mensch im Mittelalter, 2. Aufl. Graz 1964, S. 79ff. Vgl. WILHELM CAPELLE (Hg.), Die

Rosse waren in den Totenkult eingebunden, indem sie Leichen zogen, Verbrecher zu Tode schleiften oder mit ihren Herren verbrannt und bestattet wurden. In Sagen und Märchen besaßen Pferde die Gabe des Redens, wobei Roß und Reiter zu einer mystischen Einheit verschmolzen (z.B. der einäugige Gott Wotan (Odin) mit seinem achtfüßigen Hengst Sleipnir). Der germanische Totengott erschien als menschliche Hypostase eines Dämons in Pferdegestalt. Das Pferd, halb menschlich und halbgöttlich, war scheinbar ein Gehilfe wie Verbündeter des Todes. Es konnte stutzen und sich erschrecken, nervös-ungebärdig reagieren, schaudern und sogar in Angstschweiß ausbrechen. Im Volksglauben blieben Vorstellungen von der unheimlichen „Wilden Jagd“ und dem „Wilden Jäger“ zurück. Das Haupt der Tiere, Sitz der Seele, wurde abgeschnitten und als Heiligtum auf Stangen gesteckt. Am Haustor, an der Stallkrippe oder auf dem Dachfirst sollten Pferdeschädel Unheil von den Lebenden abwenden. Die gekreuzten hölzernen Pferdeköpfe an niederdeutschen Bauernhäusern hielten sich wie das Hufeisen als Glücksbringer viele Jahrhunderte¹¹.

Bei dieser Mystifizierung des Pferdes war es kein Wunder, daß der Genuß des Pferdefleisches eine kultische Handlung darstellte. Christliche Missionare haben daher versucht, das Pferdefleischessen als „Wurzel des Heidentums“ auszurotten¹². Wahrscheinlich sind die Versuche zur Tabuisierung des Pferdefleisches durch die irisch-schottischen Missionare nach Mitteleuropa gelangt. In der älteren Kirchengeschichte wird behauptet, es habe anfangs starken Widerstand gegen dieses Verbot gegeben und die Isländer hätten sich bei ihrer Christianisierung ausdrücklich vorbehalten, weiterhin Pferdefleisch zu essen¹³. Die vielen kirchlichen Verbote des Pferdefleischessens können hier nicht im einzelnen verfolgt werden. Wie akribische Durchforschungen von Papstbriefen, Synodalakten, Bußordnungen und Heiligenviten zeigen, hat es zwischen dem 4. und 18. Jahrhundert zahlreiche Stellungnahmen des Vatikans gegeben, von einer totalen Unterdrückung läßt sich aber wohl kaum reden. Es stellt sich vielmehr heraus, daß fast alle Nachrichten über die endgültige Aufgabe des Pferdefleischkonsums erst aus dem 18. Jahrhundert stammen. Wie eine schwedische Dissertation von Brita Egardt festgestellt hat, ist die These von der früh-

geistige Welt der Germanen. Die Nachrichten der griechischen und römischen Schriftsteller, Jena 1937; JAN DE VRIES, Die geistige Welt der Germanen, 1964.

¹¹ JULIUS VON NEGELEIN, Das Pferd im Seelenglauben und Totenkult. In: Zeitschrift für Volkskunde 11 (1901), S. 406-420, und 12 (1902), S. 14-24 und S. 377-390; Art. „Pferd“. In: HANNSFERDINAND DÖBLER, Die Germanen. Legende und Wirklichkeit von A-Z. Ein Lexikon zur europäischen Frühgeschichte, o.O. [Gütersloh] 1975, S. 229-230.

¹² DÖLLER (wie Anm. 5), S. 172. Vgl. ELARD HUGO MEYER, Mythologie der Germanen, Straßburg 1903; GERHARD MILDENBERGER, Sozial- und Kulturgeschichte der Germanen, o.O. 1972.

¹³ DAGOBERT SCHÖNFELD, Der isländische Bauernhof und sein Betrieb zur Sagazeit, Straßburg 1902, S. 124; PETER HALLBERG, Die isländische Saga, München 1965.

christlichen Verfemung des Pferdefleisches Bestandteil einer Propagierung für größeren Pferdefleischgenuß gewesen. Im Zeitalter der Aufklärung wollte man besonders in den protestantischen Ländern das alte kirchliche Gebot als Vorurteil, „papistische Willkür“ bzw. als „finsternes Mittelalter“ und damit als ethisch wertlos entlarven. Wie weit sich das Pferdefleischtabu in Mitteleuropa aber wirklich im Mittelalter und der frühen Neuzeit durchsetzte, bleibt daher vorläufig offen. Bei den vielen Hungersnöten ist es unwahrscheinlich, daß man sich streng an dieses Speiseverbot gehalten hat¹⁴. Wahrscheinlicher ist, daß mit wachsender Dauer des Meidungsgebots erst die Abscheu gegen das für den menschlichen Verzehr an sich völlig geeignete Pferdefleisch allmählich gewachsen ist. Ähnlich wie bei der Tabuisierung des Schweinefleisches im Judentum und Islam wurde eine traditionell geübte emotionale Ablehnung später dann logisch rationalisiert.

Ganz offensichtlich übernahm die frühe christliche Kirche aus der älteren jüdischen Lehre aber andere Speiseverbote. Eine große Rolle spielte dabei eine Stelle in der Apostelgeschichte XV, 26, wo es heißt: *Es ist des heiligen Geistes und unser Beschluß, euch keine weitere Last aufzuerlegen als die folgenden unerläßlichen Dinge: euch zu enthalten des Götzenopfers und des Blutes und des Erstickten und der Unzucht.*

Die vom Apostelkonvent 25 n.Chr. erlassenen Gebote sollten den zum Christentum übergetretenen Juden hier offenbar einige Zugeständnisse machen¹⁵. Den alten Hebräern war es nämlich verboten gewesen, das Fleisch solcher Tiere zu essen, die eines natürlichen oder gewaltsamen Todes durch andere Tiere in der Wildnis verstarben, also nicht durch Menschenhand geschlachtet worden waren. Zugleich sollte kein Tier verzehrt werden, daß bei der Tötung nicht den größten Teil seines Blutes verloren hatte. Wer Blut trank oder blutiges Fleisch aß, war der Gefahr ausgesetzt, selbst hingerichtet zu werden¹⁶. Blut galt als ein Bestandteil des Lebens, das zu Gott zurückkehren müsse. Das Blut von Tieren war damit heilig, ebenso der Platz, wo es im Sand versickerte. Erst durch den Blutverlust wurde das Fleisch „koscher“ und für Gläubige genießbar. Blut galt nicht als „unrein“, sondern *weil das Leben eines jeden Leibes aus Blut besteht, soll ein jeder weggetilgt werden, der es genieße* (Moses, 3. Buch, 17-14). Blut stand damit zwischen heilig und unrein, es war tabuisiert. Hinter diesen alten Regeln standen offenbar hygienische Einsichten: Jüdische Priester wußten schon relativ viel über Medizin und seziierten regelmäßig

¹⁴ BRITA EGARDT, Hästlakt och rackarsham [Pferdeschlachtung und Abdeckerschande], Stockholm 1962. Es gibt auch zu denken, daß in den Speisesegnungen Meister Ekkehards für das Kloster St. Gallen das Pferdefleisch ausdrücklich erwähnt wird. Vgl. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 7, Berlin/Leipzig 1935/36, Sp. 1654.

¹⁵ ADOLF HARNACK, Das Aposteldekret, Berlin 1899 (Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften 1), S. 150ff.; BÖCKENHOFF (wie Anm. 10).

¹⁶ BÖCKENHOFF (wie Anm. 10), S. 84ff.; ADOLF FRANZ, Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters, Bd. 1, 2. Aufl. Graz 1960, S. 613; WUNDT (wie Anm. 3), S. 395.

Opfertiere. Dabei gewannen sie Einsichten in die beste Zerlegung, Konservierung und Zubereitung des Fleisches. Sie machten die Erfahrung, daß Aas und Blut im heißen Klima schnell verderben und von Parasiten durchsetzt werden. Die Gebote, verendete Tiere und Blut als unantastbar anzusehen, sind möglicherweise bei den Wanderungen des Volkes Israel entstanden und können als magisch-religiös überhöhte Hygienevorschriften gedeutet werden¹⁷.

Mit dem Blutverbot im Alten Testament korrespondiert auffälligerweise der Blutaberglaube im germanischen Bereich¹⁸. Auch hier war frühzeitig die Beobachtung gemacht worden, daß mit dem Blut zugleich das Leben verströmt. Die Furcht vor der Gefährlichkeit des Blutverlustes und des Genusses von rohem Blut verband sich mit dem mystischen Glauben an die segensvolle Verwendung, z.B. beim Opfern von Menschen und Tieren. Durch das Medium Blut wurden scheinbar geheimnisvolle Kräfte übertragen. Frisches rauchendes Blut konnte die Sinne erregen, auch wenn an keinen Genuß gedacht war. Der bloße Anblick löste Schauer, Ehrfurcht und Abscheu zugleich aus. Die dämonische Scheu vor Blut — aber auch vor Haaren und anderen Teilen des Schädels als Sitz der Seele — läßt sich auch bei anderen großen Weltreligionen finden. Schon die ersten Kochbücher in Europa im 14./15. Jahrhundert enthielten gewisse Speisetabus, denn dort wurde das Fleisch „unreiner“ Tiere als ungenießbar bezeichnet oder einfach nicht erwähnt.

Die weitgehende Tabuisierung des Pferdefleisches und aller tierischen Kadaver zeigte sich in der verbreiteten Diskriminierung des Abdeckers in allen städtischen Zunftordnungen. Er galt wie seine Familie und Nachkommen als „unehrlich“ und damit als „Unberührbarer“. Die gesellschaftliche Verfemung drückte sich in folgenden Sanktionen aus¹⁹:

- Der Abdecker durfte die Schwelle eines „ehrbaren“ Hauses nicht überschreiten oder nur bis zu einem bestimmten Punkt eintreten.
- Niemand durfte am gleichen Tisch mit ihm essen und trinken, bzw. das Tischtuch wurde zwischen ihm und anderen symbolisch zerschnitten, sein Brot getrennt von dem anderer aufbewahrt.

¹⁷ KARL CHRISTIAN WILHELM FELIX BÄHR, *Symbolik des mosaischen Cultus*, 2 Bde., Heidelberg 1837-1839; H. EWALD, *Die Alterthümer des Volkes Israel*, Göttingen 1848; J.L. SAALSCHÜTZ, *Archäologie der Hebräer*, 2 Bde., Königsberg 1855; DANIEL BONIFATIUS VON HANEBERG, *Die religiösen Alterthümer der Bibel*, 2. Aufl. München 1869; LEO KATZENELSON, *Reinheitsgesetze in der Bibel und im Talmud*. In: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* NF 7 (1899), S. 103ff.; W.R. SMITH, *Die Religion der Semiten*. Deutsch von R. Stübe, Frankfurt a.M. 1899; JULIUS PREUSS, *Biblisch-talmudische Medizin*, Berlin 1911; J. ABRAHAMS, *Jewish Life in the Middle Ages*, 2. Aufl. New York 1969.

¹⁸ HERMANN LEBERECHE STRACK, *Der Blutaberglaube bei Christen und Juden*, München 1891 (Schriften des Institutum Judaicum in Berlin 14).

¹⁹ Vgl. WERNER DANCKERT, *Unehrlische Leute. Die verfemten Berufe*, Bern 1963; SIEGFRIED SELIGMANN, *Der böse Blick und Verwandtes*, 2 Bde., Berlin 1910.

- Man gab ihm nicht die Hand, umwickelte Türklinken aus Angst vor Berührung, bot ihm keinen Stuhl an und warf ihm glühende Kohlen nach.
- In der Kirche hatte er ganz hinten zu sitzen, erhielt kein Abendmahl oder den Abendmahlswein aus dem Fuß des Kelches sowie ein Begräbnis wie ein Selbstmörder.
- Niemand spielte für seine Kinder den Paten oder wollte sein Zeuge sein, selbst der Soldatenberuf war ihm versagt.

Die Unehrllichkeit des Abdeckers muß damit in Verbindung gebracht werden, daß er ständig mit Blut und Kadavern zu tun hatte. Unter anderem hatte er tote Hunde, Katzen, Ratten und Mäuse oder Köpfe von geschlachteten Tieren wegzuräumen. Nur Leute aus dem allergeringsten Stande oder auswärts Geborene versahen diesen verfeimten Beruf. Es wird angenommen, daß sich diese Tabuisierung erst im 15./16. Jahrhundert voll ausgebildet hat. Erst durch ein Kaiserliches Edikt von 1772 wurden die Kinder von Abdeckern und Wraseameistern von Reichs wegen als „ehrlich“ erklärt und durften damit nicht länger vom Handwerk ausgeschlossen werden²⁰. Bemerkenswerterweise hat die neue, von England ausgehende Propagierung des Pferdefleischgenusses im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert die jahrhundertealte Tabuisierung nicht beseitigen können. Die Einrichtung besonderer Roßschlachtereien nach 1850 in einigen deutschen Großstädten blieb eine vorübergehende Randerscheinung. Nach § 18 des Reichsfleischbeschaugesetzes mußten diese wegen der zugleich betriebenen Abdeckerei von den übrigen Schlachthäusern weiterhin getrennt bleiben. 1926 gab es im ganzen Deutschen Reich zwar nicht wenige Pferdeschlachtereien, aber ihr Umsatz blieb, gemessen am übrigen Fleischverzehr, gering. Mit steigendem Wohlstand ging der Pferdefleischgenuß wieder ganz zurück, was die jahrhundertealte Tabuisierung erneut bestätigte. Die Abneigung macht deutlich, daß sie im Kern auf einer tiefgehenden emotionellen Entfremdung, auf einer Angst vor unbekanntem Gefahren beruht. Nahezu alle Menschen, die sich vor dem Pferdefleisch ekeln, haben es nie gegessen. Die Meidung des Pferdefleisches geht daher nicht auf Abscheu, sondern die Abscheu auf ein gesellschaftlich tradiertes Tabu zurück, das aus magisch-mythischen wie religiösen Motiven entstand.

Wann und wie es zur Tabuisierung des Katzen- und Hundefleisches gekommen ist, läßt sich noch schwieriger erkennen. Die Katze ist aus Ägypten, wo sie bereits als heiliges Tier verehrt wurde, wahrscheinlich schon mit einem gewissen Nimbus der Unberührbarkeit nach Mitteleuropa gekommen²¹. Sie galt

²⁰ Vgl. RUDOLF WISELL, *Des alten Handwerks Recht und Gewohnheit*, Bd. 1, Berlin 1929; WILHELM WERNET, *Kurzgefaßte Geschichte des deutschen Handwerks in Deutschland*, 2. Aufl. Dortmund 1956.

²¹ N.W. THOMAS, Art. „Animals“. In: JAMES HASTINGS (Hg.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Bd. 1, Edinburgh 1908, Sp. 505; ROBERT WUTTKE, *Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart*, Berlin 1900, S. 127ff.; ANNEMARIE SCHIMMEL, Art. „Cats“. In: ELIADE (wie Anm. 3); STANLEY WALLEN, Art. „Animals“. In: ELIADE (wie Anm. 3); VICTOR HEHN, *Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach*

wie alle auf Tatzen gehenden Vierfüßer als unrein. Im deutschen Volksglauben wohnte der Katze stets etwas Dämonisches bei, weshalb man sie mit Scheu behandelte. Schwarze Katzen, die über den Weg liefen, bedeuteten nichts Gutes. Sie standen nämlich im Verdacht, mit Hexen und Teufeln im Bunde zu stehen, konnten aber auch Künftiges vorhersehen. Fraß eine Katze Gras, so besagte dies nach einer Bauernregel Regen; begann sie sich zu putzen, so kündete dies Besuch an. Das kleine Raubtier hatte „sieben Leben“ — wer sie tötete, bekam Unglück. Wo sich Katzen aufhielten, herrschte umgekehrt Segen. Zog man in ein neues Haus, so jagte man erst die Katze hinein, damit sie alles Unglück auf sich ziehe. Beim Bauen, beim Johannis- und Fastnachtsfeuer, besonders aber beim Ausbruch von Seuchen, wurden schwarze Katzen als Sühneopfer dargebracht — ein Katzenfleischverzehr war daher in der Regel ausgeschlossen²².

Demgegenüber spielte der Hund im germanischen Volksglauben keine so große Rolle. Der Hypothese, man habe den treuen Vierbeiner frühzeitig aus der Alltagskost ausgegliedert, weil er als Begleiter, Beschützer, Viehhirte und Kinderersatz wichtige Gehilfenfunktionen übernahm, steht der widersprüchliche Umstand entgegen, daß nicht nur außereuropäische Hochkulturen (z.B. Islam und altamerikanische Völker), sondern auch die Römer Hundefleisch als Leckerbissen ansahen. Auch ist daran zu erinnern, daß Rinder und Ziegen ebenso früh treue Hausgenossen des Menschen wurden, was dem Verzehr aber keinen Abbruch tat. Volkstümliche Anschauungen über den Hund verraten wie bei Pferd und Katze frühzeitig eine gewisse Scheu. Wegen seiner feinen Witterung, seines Spürsinns und seiner Empfindlichkeit gegenüber allen äußeren Einflüssen wurde ihm offenbar eine gewisse Geistersichtigkeit beigemessen. Sein Winseln, Heulen und Bellen konnte Unheil ankünden. Das Opfern eines Hundes bei Viehkrankheiten oder als Grabbeigabe war daher nicht ungewöhnlich. Wegen seiner Vorliebe für Aas und Leichenteile galt er aber auch als Totentier und Seelenbegleiter. Dämonische Hunde (Höllenhunde) bewachten den Eingang zur Unterwelt. Im Alten Testament wird vom Hund stets mit Verachtung gesprochen. Er gilt wie im Neuen Testament und der nachfolgenden christlichen Literatur stets als Gegensatz zu allem, was rein und heilig ist. Dabei wies man auf sein streitbares Wesen und den ungezügelten Geschlechtsverkehr hin, womit er in eine Reihe mit dem Schwein gestellt wurde. Schon in einer irischen Kanonsammlung des 8. Jahrhunderts ist der Hund unter Berufung auf Hieronymus als total „unrein“ bezeichnet worden²³. Heutige Begründungen zur Meidung des Hundefleisches klingen eher nach nachträglichen Rechtfertigungen des alten Abscheugefühls. Wilhelm Wundt hat in seinem Kapitel „Der Be-

Griechenland und Italien sowie das übrige Europa (1870), 8. Aufl. hg. v. OTTO SCHRADER, Berlin 1911.

²² Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 4, Berlin/Leipzig 1931/32, Sp. 1107f.

²³ DÖLLER (wie Anm. 5), S. 190-193; Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 4, Berlin/Leipzig 1931/32, Sp. 470-479.

deutungswandel der Sitten“ in seiner „Völkerpsychologie“ darauf aufmerksam gemacht, daß Bräuche noch lange andauern, wenn das Motiv für ihre Institutionalisation dem allgemeinen Gedächtnis längst entschwunden ist. Die Nachahmung und Wiederholung muß häufig an die Stelle der ursprünglichen Begründung treten. Wahrscheinlich ist, daß der Hund in Europa, ähnlich dem Pferd, wegen seiner vielen Dienste allmählich aus der Kategorie der normalen Schlachttiere ausschied. Bei dem dann häufig eintretenden Selbstverenden geriet er aber in den Bannkreis von tierischem Aas, das nicht angerührt werden durfte. Die Abstinenz von Pferde-, Katzen- und Hundefleisch hat also weniger mit altruistischen Sympathiegefühlen als mit magisch-mythischen bzw. religiösen Hintergründen zu tun, die sich durch ständige Wiederholung in das tägliche Nahrungsverhalten allmählich einschleiften und schließlich logisch neu begründet wurden. Die Tabuisierung dieser drei Fleischarten steht damit auf einer Stufe mit dem Glauben der schwangeren Bäuerin, die noch im späten 19. Jahrhundert daran glaubte, beim Essen von zusammengewachsenem Obst würde sie Zwillinge gebären²⁴.

Während Rind, Schaf, Ziege und *alle Vierfüßer, die gespaltene Klauen haben und widerkäuen* (Altes Testament, 3. Buch Moses, 11.1 und 22.17), als besonders rein und daher als verzehrbar galten, waren Mäuse und Ratten höchst unrein. Wie germanische Sagen belegen, stand die Maus mit Zwergen und Elfen, aber auch mit den Göttern Donar, Wotan und Frigga in Verbindung. Sie half gegen Zahnweh, Bettnässen der Kinder und Fallsucht, zog das Fieber auf sich und hatte als Hexentier überhaupt dämonische Kräfte. Aus ihrem Verhalten wurden Vorhersagen über Krieg, Pestilenz und Teuerung bei der bäuerlichen Bevölkerung bis zum 19. Jahrhundert abgeleitet²⁵. Das Volk sah in den kleinen huschenden Nagetieren in Erdlöchern hausende Seelen, da das Innere der Erde alle Toten barg. In weißen Mäusen erblickte man die Seelen von Kindern oder besonders Frommen, weshalb sie nicht getötet werden durften. Der Anblick von Mäusen löste stets Schauer aus, was auch in der modernen Gesellschaft noch nicht verschwunden ist. Die zwischen Unreinheit und Heiligkeit schwankende Tabuisierung wurde auch auf die nach Europa einwandernde Ratte übertragen. Der Abscheu verstärkte sich hier noch, weil sie die Eigenschaften der Maus in vergrößerter Form verkörperte und bei der Ausbreitung von Seuchen eine Rolle spielte. Die Speiseabscheu rührte aber sicher auch daher, daß beide Nagetiere Aasfresser sind und von menschlichem Unrat sowie verdorbenen Speisen angezogen werden.

Bis ins späte Mittelalter bestanden bei der christlichen Kirche Speisesatzungen, deren Übertretungen mit harten Bußen belegt wurden. So mußten ein Kochherd eingerissen und ein Gefäß zerbrochen werden, wenn sie mit unreinen

²⁴ WUTTKE (wie Anm. 21), S. 376.

²⁵ MEYER (wie Anm. 12); Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 6, Berlin/Leipzig 1934/35, Sp. 39-40.

Speisen in Berührung gekommen waren (vgl. Altes Testament, 3. Buch Moses, 11.29-35). Als besonderes Übel wurde es angesehen, wenn tote Mäuse in flüssigen oder festen Speisen oder bei Lebensmittelvorräten gefunden wurden. Die Nahrungsmittel mußten dann sofort vernichtet werden; Gefäße und Räume konnten nur durch Buße und kirchliche Segenssprüche wieder „gereinigt“ werden. Die Bußordnungen sahen dafür besondere Lustrationsriten vor. Strenge Strafen waren auch für das Verunreinigen von Brunnen vorgesehen²⁶. Wenn gleich nach der Reformation und Gegenreformation die kirchlichen Reinigungsriten allmählich zurückgingen, so blieb im Volk aber viel traditioneller Abscheu zurück. Fielen z.B. kleinere Insekten in Getränke oder wurden gar in Speisen mitgekocht, dann stellten sich ebenfalls automatisch Abscheu- und Ekelgefühle ein. Auch menschliche Haare lösten wie Holz- und Strohteile Widerwillen aus, was sich in dem Ausspruch „ein Haar in der Suppe finden“ noch heute widerspiegelt. Haare galten ebenso wie Finger- und Zehennägel, Speichel oder andere menschliche Exkreme als Bestandteile des menschlichen Körpers und hatten von daher eine magisch-religiöse Bedeutung. Besonders tabuisiert waren die Haare, da sie vom Kopf stammten. Das Schneiden oder Nichtschneiden des Haupthaars hat bei den christlichen Kirchen wie bei anderen Religionen seine symbolische Rolle behalten. Die Abscheu vor Speiseresten ließ sich nach primitiver Vorstellung wohl auch darauf zurückführen, daß diese schon einmal einem anderen gehört hatten. Wie bei anderen trennbaren Körperteilen durfte man nun nicht mehr damit in Berührung kommen.

Unter die zeitweiligen Speiseverbote fielen auch Esel, Hasen, Wiesel, Dachse und Biber, ferner alle Kriech- und Wassertiere ohne Schuppen und Flossen sowie bestimmte „heilige“ bzw. dämonische Fluchtiere (Adler, Habichte, Falken, Raben, Störche, Schwalben usw.). Auch hier waren viele Tabuisierungen mosaischen Ursprungs, die sich mit altgermanischen Überlieferungen kreuzten und sich letztlich im Nebel der archaischen Kulturen verlieren.

Bei der bewußten oder unbewußten Verletzung eines magisch-religiösen Speisegebots waren, wie schon erwähnt, rituelle Reinigungen oder Opfer als Bußhandlungen erforderlich, wollte man sich nicht der Rache von Dämonen oder Göttern aussetzen²⁷. Beides waren Sühnezeremonien, die nicht zu den ursprünglichen Lebensverhältnissen gehörten, sondern sich erst durch den Aufbau der Kultur heranbildeten. Das Opfern von tierischem Fleisch oder von Feldfrüchten setzte nämlich eine bestimmte Entwicklungsstufe und Landwirtschaftstechnik voraus. Über die Entstehung der Speise- und Getränkeopfer lassen sich aber nur Vermutungen anstellen, da sie wie die Speisetabus weit in die Anfänge der Menschheit zurückreichen. Soweit sich aus den Quellen erkennen

²⁶ BÖCKENHOFF (wie Anm. 10), S. 30-35; JOHN GREGORY BOURKE et al., *Der Unrat in Sitte, Brauch, Glauben und Gewohnheitsrecht der Völker*, Leipzig 1913.

²⁷ EMIL FRIEDBERG, *Aus deutschen Bußbüchern*, Halle 1868; H.J. SCHMITZ, *Die Bußbücher*, 2. Aufl. Düsseldorf 1898.

läßt, kannten die germanischen Stämme in Mitteleuropa wie die mittelmeeerischen Völker der Antike bereits zahlreiche Opferbräuche, die sowohl einzelne Lebensmittel und Speisen wie auch ganze Mahlzeiten betrafen²⁸. Die Motive für das Opfern scheinen vielfältig verwoben: Neben dem engeren zentralen Sühneopfer zur Abwendung eingetretener oder befürchteter Gefahren sind Bitt- und Dankesopfer für Jagd, Aussaat und gute Ernte zu erkennen. Allen Opferbräuchen war gemeinsam, daß man die Gunst überirdischer Mächte zu erringen hoffte. Bei dem engen Zusammenhang mit dem Tabu kann vermutet werden, daß die Wurzeln beider Brauchhandlungen dicht beieinander liegen: Speiseverbote konnten Sühneopfer sein und umgekehrt. Bei kultischen Schmäusen und Gelagen, die dem Opfergang folgten, wollte man zu Ehren der Dämonen und Götter etwas zu sich nehmen, zum anderen diese am Genuß teilhaben lassen. Opfervorgang wie Opfermahl umschloß für kurze Zeit Diesseits und Jenseits. Dahinter stand die Einsicht, daß mit der Nahrung neue Kräfte verliehen werden. In klassischen Sagen ist viel vom gewaltigen Eß- und Trinkvermögen der Götter und ihrer Helden die Rede. Herakles, Loki, Thor und Siegfried waren ebenso eß- und trinkfreudig wie andere mythische Riesengestalten²⁹. Wer viel leistete und über übernatürliche Kräfte verfügte, mußte auch große Mahlzeiten verteilen. Speisen und Getränke waren daher gut geeignet, eine Verbindung zu überirdischen Mächten herzustellen. Als Opfer kamen vor allem jene Fleischteile in Frage, die als Träger der Seele galten (Kopf, Herz, Haare, Nägel, Zähne). Aber auch das Blut, Fett und bestimmte Innereien waren gottgefällige Speisen. Mit der Verbreitung der Landwirtschaft traten wahrscheinlich neben das ursprüngliche Menschen- und Tieropfer pflanzliche Nahrungsprodukte, insbesondere Brot, Wein und Bier, wobei aber die blutigen Fleischopfer wahrscheinlich noch lange den Vorrang behielten. Der freiwillige Opfertod eines Menschen, der die Verfehlungen der Gemeinschaft auf sich nimmt, blieb das höchste denkbare Sühneopfer. Der Kreuzestod Jesu Christi ist so verstanden worden.

Mit den Opferhandlungen konnte und wollte kein Zwang auf die Götter

²⁸ ULRICH JAHN, *Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht*, Breslau 1884; LUDWIG PRELLER, *Die römische Mythologie*, 3. Aufl. hg. v. H. JORDAN, 2 Bde., Berlin 1881-1883; PAUL STENGEL, *Die Opfergebräuche der Griechen*, Bielefeld 1910. WILHELM MANNHARDT, *Wald- und Feldkulte*, 2 Bde., 2. Aufl. Berlin 1904; ALFRED BERTHOLD, *Der Sinn des kultischen Opfers*. In: *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften* 1942, Nr. 2; WALTER BURKERT, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin 1972; MIRCEA ELIADE, *Schamamismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich/Stuttgart 1977; J. MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion*, Einsiedeln 1956; A.E. JENSEN, *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden 1960; VIKTOR VON BRASCH, *Abendmahl und Opfer*. Aus der Sicht der analytischen Psychologie. In: M. JOSUTTIS/G.M. MARTIN (Hgg.), *Das heilige Essen*, Berlin 1980, S. 95-110.

²⁹ D.S. ROBERTSON, *The Food of Achilles*. In: *Classical Review* 59 (1940), S. 177.

ausgeübt werden. Sie vermitteln nur die vage Hoffnung auf das Wohlwollen der angerufenen undurchschaubaren Mächte. Die Opferungen mußten daher ständig wiederholt werden. In der Theorie des Opfers hat man sich lange mit dem Problem beschäftigt, warum das Blut darin eine so große Rolle spielt. Die Tabuisierung hat hier, wie schon erwähnt, sicher eine große Rolle gespielt. Vom frischen Blut geht zudem, wie schon erwähnt, eine stark erregende Wirkung aus, die zur Steigerung der religiösen Erlebnisfähigkeit bis zur Ekstase führen kann³⁰. Die Ersetzung des Opferblutes durch den berausenden Wein steht offenbar in dieser Tradition. Bei der Transsubstantiation des Weins in das Blut Christi wird etwas ähnliches wie bei früheren Opferbräuchen sichtbar: Gott wird in den Trank verlegt, den man nun für sich zu gewinnen trachtet, indem man ihn sich einverleibt. Die uralte Vorstellung von der magischen Aneignung übernatürlicher Kräfte durch Einnehmen von Speisen und Getränken schimmert hier deutlich durch. Durch das Verspritzen des Blutes auf dem Opferstein wurde ferner eine geheimnisvolle Blutsbrüderschaft zwischen Menschen und Göttern gestiftet. Nur in dieser Form war die Annahme des Opfers nach damaliger Sicht möglich. Im anschließenden gemeinsamen Mahl wurde eine heilige Handlung gesehen, die die Beteiligten zu „Brüdern“ machte. Das Zutrinken war ein Unterpfand solcher brüderlichen Freundschaft. Darum galt ein Gastfreund stets als heilig. Während des Mahls mußten die Waffen und alle Feindschaften ruhen, wollte man nicht den Zorn der Götter heraufbeschwören. Nichts lag näher, als eine Verbindung zu den Überirdischen in dieser Form zu suchen. Primitiver Beschwörungszauber, blanke Dämonenfurcht sowie Bitt-, Dankes- und Sühneopferzeremonien haben sich so in die Speise- und Getränkeopfer gemischt. In welcher Weise in der germanischen Kultur Nahrungsoffer dargebracht wurden, ist durch Ausgrabungen und die Sagenliteratur vielfach bezeugt. Ebenso ist über die verschiedenen Opferfeste (Julfest, Ostern, Johannis und Michaelis) viel geschrieben worden, so daß hier auf die Darstellung von Einzelheiten verzichtet werden kann³¹.

Met und Bier spielten, besonders beim Julfest, eine große Rolle. In Volksliedern und Märchen ist immer wieder darauf Bezug genommen worden, wie diese berausenden Getränke mit Magie, Mythos und Religion zusammenhängen. Das Brauen des Bieres war ein wichtiges Geschäft des Hausherrn, in das

³⁰ THEODOR TACZAK, *Dämonische Besessenheit*. Ein Kapitel aus der katholischen Lehre von der Herrschaft der Fürsten der Sünde und des Todes. Theol. Diss., Münster 1903.

³¹ PAULUS CASSEL, *Weihnachten*. Ursprünge des Festes, Namen, Bräuche, Weihnachtsaberglaube, 2. Aufl. Berlin 1980; MONTANUS [d.i. Vinzenz von Zuccamaglio], *Die deutschen Volksfeste, Volksbräuche und deutscher Volksglaube in Sagen, Märchen und Volksliedern*, 2 Bde., Iserlohn 1854-1858; R. WOLFRAM, *Weihnachtsfest und „Heiliges Mahl“*. In: *Zeitschrift für Volkskunde* 58 (1962), S. 1-31; MANFRED JOSUTTIS/GERHARD MARCEL MARTIN (Hgg.), *Das heilige Essen*. Kulturwissenschaftliche Beiträge zum Verständnis des Abendmahls, Berlin 1980.

viele geheimnisvolle Dinge hineinspielten³². Wie beim Backen von Brot mußte hier auf Dämonen und den „bösen Blick“ geachtet werden. Zwerge, Kobolde und Berggeister trieben in Braukesseln ihr Unwesen und tranken heimlich aus den Bierkannen. Sie mußten daher vorher ausgetrieben werden. Die Anrufung besonderer Bierheiliger, wie z.B. des St. Gambrinus, gehen darauf zurück. Braukessel wurden geweiht, indem man vorher ein Holzkreuz hineinlegte. Eine femina menstruanda mußte dem Brauvorgang ferngehalten werden, da sonst das Bier sauer wurde. Bestimmte Kräuter, auf den Braukessel gelegt, oder das Absingen von Brauliedern waren dem Gelingen dagegen günstig. Natürlich mußte ein Teil des Bieres geopfert werden. Fischer gossen Starkbier ins Meer oder besprengten damit ihre Boote vor dem Ausfahren. Nach der Christianisierung wurde es üblich, das Julbier einzusegnen. Auch Pferde erhielten das geweihte Julbier und Julbrot. Bei allen Festtagen war das Bier fest in die Zeremonie eingebunden.

Auch beim Brotverzehr reichen die magisch-religiösen Beziehungen weit zurück. Schon bei den Evangelisten ist vom besonderen Segnen der Brote und Fische anlässlich des Speisewunders des Heilandes die Rede³³. In der Eucharistie hat das Brot, das sich dann beim Abendmahl in den Leib des Herrn verwandelt, seinen zentralen Platz in der christlichen Liturgie gefunden. Aber es werden noch viele andere religiöse Bezüge hier sichtbar: So wurde in der lateinischen Kirche frühzeitig der von den Griechen entlehnte Ausdruck „eulogie“ im Sinne „frommes Geschenk“ übernommen. Seit dem 4. Jahrhundert ist die Austeilung von Eulogiebroten als Ausdruck der Volksfrömmigkeit nachweisbar. Durch die Aussendung bzw. den Empfang geweihter Brote sollte die brüderliche Einigkeit der Kirche demonstriert werden. Das mittels Bekreuzigung geweihte Brot wurde vom Priester nach der Messe in der Kirche oder auch in Privathäusern, z.B. an Sterbende, ausgeteilt. Die Verweigerung des Eulogiebrotes bedeutete im fränkischen Reich, jemanden aus der Kirche auszustoßen. Die Eulogie galt vielfach als Ersatz für die Kommunion oder das Almosengeben, ohne aber damit identisch zu sein. Daneben stand die Austeilung besonderer „Wunderbrote“ in hohem Ansehen³⁴. Diesen wurde eine besondere Heilkraft für Kranke und

³² Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 1, Berlin/Leipzig 1927, Sp. 1255; F. LOSCH, Deutsche Segens-, Heil- und Bannsprüche. In: Württembergisches Vierteljahrsheft für Landeskunde 3 (1890), S. 157-254.

³³ FRANZ (wie Anm. 16), S. 239ff. Vgl. allgemein H. SCHAUERTE, Das Brot im Glauben und Brauch des Volkes. In: Brot und Gebäck 1 (1957), S. 3-8; H.E. JACOB, 6000 Jahre Brot, Hamburg 1950; J. DIETZ, Das Brot im kirchlichen Brauch des Bonner Landes. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde 7 (1960), S. 18-27; F. TILLMANN, Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. 3: Die Idee der Nachfolge Christi, Düsseldorf 1953.

³⁴ Ebd.; vgl. MAX WÄHREN, Das Brot in frühchristlicher Zeit. In: Brot und Gebäck Jg. 1964 (Nov.Heft); MARGARET ARNOTT, Ein griechisches Weihnachtsbrot. In: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 51 (1955), S. 243-245; JAMES E. LATHAM, Art. „Bread“. In: ELIADE (wie Anm. 3).

Besessene zugeschrieben. Da Wunderbrote als Ausfluß der Macht eines Heiligen angesehen wurden, konnten sie auch durch Laien verteilt werden. Schließlich fand unabhängig davon eine allgemeine kirchliche Brotweihe statt, d.h. das wichtigste tägliche Nahrungsmittel wurde unter den besonderen Schutz der Kirche gestellt.

Mit der besonderen Heiligung des Brotes war auch der Ritus der Brotprobe bzw. des „geweihten Bissens“ verbunden³⁵. In fränkischen und alemannischen Handschriften des 9. Jahrhunderts sowie in Liturgiebüchern von Klöstern im bayerisch-österreichischen Raum des 11. Jahrhunderts ist folgendes Gottesurteil aufgezeichnet: Auf ein trockenes Gerstenbrot und einen ebenso trockenen Ziegenkäse wurden ein pater noster oder eine Psalmstelle geschrieben und einige Stücke neben den Altar gelegt. Darauf legte man ein Verzeichnis gestohlener Sachen sowie der Namen angeklagter Missetäter. Nach dem Ende der Messe wurden Brot und Käse geweiht, dann legte man zwei Holzkreuze aus Pappelzweigen auf den Fuß bzw. das Haupt des Verdächtigen und ließ ihn Brot und Käse essen — konnte er beides ohne Mühe verschlingen, dann war seine Unschuld erwiesen. Der Gedanke der rituellen Reinigung wird hier deutlich sichtbar³⁶.

Mit der kultischen Bedeutung des Brotes hing zusammen, daß man das Wegwerfen von Brotresten als Sünde betrachtete. Wer vom Mahl aufstand und seine Brotrinde achtlos liegen ließ, konnte nach dem Volksglauben Schaden nehmen. Fand nämlich jemand diese Brotreste und warf sie über einen Galgen, so war dem achtlosen Brotesser ebenfalls der Galgen sicher³⁷. Alle Speisereste mußten ins Feuer geworfen werden, damit Hexen keine Zaubermittel daraus bereiten konnten. Nach dem Glauben der Tiroler sammelte der Teufel Brot-rinden, um einen Laib Brot daraus zu backen, den die Sünder dann glühend essen mußten³⁸. Wie bei den Opferresten bestand hier die Gefahr eines Schadenzaubers. Auch Wein und Salz sind als alte Nahrungs-, Genuß- und Heilmittel frühzeitig mit liturgischen Akten in Berührung gekommen, was hier aber nicht näher ausgeführt werden kann³⁹.

³⁵ EDGAR REUTERSKJÖLD, Die Entstehung der Speisesakramente, Heidelberg 1912 (Religionswissenschaftliche Bibliothek 4).

³⁶ FELIX DAHN, Studien zur Geschichte der germanischen Gottesurteile, Berlin 1888 (Bausteine 2), S. 1-228.

³⁷ JACOB GRIMM, Deutsche Mythologie (1835), Bd. 3, 4. Aufl. Berlin 1878, S. 440.

³⁸ Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 8, Berlin/Leipzig 1936/37, Sp. 1171.

³⁹ Vgl. aus der reichen Literatur über die religiöse Bedeutung von Wein und Salz u.a. ADOLF HARNACK, Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte, Leipzig 1892, S. 17ff.; GEORG REINHOLD, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente nach ihrer historischen Entwicklung kritisch dargestellt, 2. Aufl. Mergentheim 1899; FRANZ (wie Anm. 33), hier Bd. 2, Graz 1960, S. 281; IGNAZ ZINGERLE, Johannesseggen und Gertrudenminne, Wien 1862; K. KIRCHEN, Die sakrale Bedeutung des Weines, Gießen 1910; FRITZ BAMMEL, Das heilige Mahl im Glauben der Völker, Gütersloh 1950; ERNEST JONES, The Symbolic Significance of Salt. In: Essays in

Als eine Form ritueller Reinigung und des Opfernens wurde auch das zeitweilige oder dauernde Verbot bestimmter Speisen angesehen. Ein wichtiger Schritt in dieser Richtung war die Enthaltbarkeit in Form des Fastens. Die Abstinenz von Speisen, besonders von Fleisch, hat in allen Weltreligionen offenbar eine Rolle gespielt und darf keineswegs als ein Spezifikum der katholischen Kirche angesehen werden. Offensichtlich stand diese Form der Askese in engster Beziehung zum Opfertier: Das Opfer war hier nicht ein fremder Gegenstand, sondern das eigene Selbst. Durch bewußte Enthaltbarkeit von Lebensgenüssen und freiwillig auferlegten Qualen sollte es zu einer subjektiv empfundenen Steigerung des Opfers kommen⁴⁰. Die Fernhaltung irdischer Genüsse galt als sichtbares Zeichen der Unterwerfung unter den Willen übernatürlicher Mächte. Im Ursprung mag wie beim Speisetabu bloße Dämonenfurcht den Antrieb zum Fasten gebildet haben. In späteren Zeiten war der leitende Gedanke, durch Selbstkasteiung den schmerzlich empfundenen Leib-Seele-Gegensatz wenigstens zeitweise aufzugeben. Die betonte Verneinung des Leiblichen befreite die Seele aus dem Kerker des Körpers, sie konnte sich nun aufschwingen und den Menschen Gott näherbringen⁴¹.

Für den Historiker sind rückschauend die Grenzen zwischen selbstgewählter Abstinenz von einzelnen Speisen, Lebensmitteln und Mahlzeiten, ferner den magisch überhöhten Meidungsgeboten sowie dem eigentlich religiösen Fasten zeitlich wie räumlich schwer zu unterscheiden. Das Verbot, bestimmte Fleischarten zu genießen, kann bereits als eine besondere Form des Fastens definiert werden. Auf der anderen Seite besaß das Fasten so viele kirchlich legitimierte Ausnahmen, daß man eigentlich nur von partiellem Fasten reden kann. Der Begriff des Fastens ist auch deshalb so schwer zu fassen, weil hier körperliche wie

Applied Psycho-Analysis, New York 1964, S. 22, 109; PAUL STENGEL, Die griechischen Sakralaltertümer, München 1890; GUSTAV ANRICH, Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluß auf das Christentum, Göttingen 1894; A. PAULY, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft, Bd. 4, 2. Aufl. hg. v. GEORG WISSOWA, Stuttgart 1894, Sp. 1294ff; DÖLLER (wie Anm. 9), S. 40f.; VIKTOR HEHN, Das Salz, Berlin 1973; WERNER KIRST/ULRICH DIEKMEYER, Das Salz, Stuttgart 1972; GEORG SCHREIBER, Deutsche Weingeschichte, Köln 1980; HEINZ GERT WOSCHEK, Der Wein, München 1971; GRIMM (wie Anm. 37), Bd. 2, S. 876; KARL KIRCHER, Die sakrale Bedeutung des Weines. In: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 9, H. 2, Gießen 1910.

⁴⁰ WUNDT (wie Anm. 3), S. 434.

⁴¹ ÅKE HULTKRANTZ, Art. „Leib und Seele“. In: Religion in Geschichte und Gegenwart 4 (1960), S. 286. Vgl. PETER GERLITZ, Das Fasten in religionsgeschichtlichem Vergleich, Phil.Diss. Erlangen 1954; DERS., Fasten als Reinigungsritus. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 20 (1968), S. 212-222; J. BAUER, Bibeltheologisches Wörterbuch 1, Graz u.a. 1962; WALTER O. KAELEBER, Art. „Asceticism“. In: ELIADE (wie Anm. 3); ROSEMARY RADER, Art. „Fasting“. In: ELIADE (wie Anm. 3); K. HÖRMANN, Lexikon der christlichen Moral, Wien/Innsbruck/München 1976; G.S. WAKEFIELD, A Dictionary of Christian Spirituality, London 1983.

geistige Enthaltbarkeit gemeint war. Die Nahrungsaskese ist weit mehr als ein äußerlicher quantitativer Vorgang. Sieht man die verschiedenen Deutungen über die Askese zusammen, dann läßt sich das Fasten mit folgenden Grundphänomenen in Verbindung bringen:

Askese

Askese als Enthaltbarkeit

Enthaltbarkeit vom allgemeinen Essen und Trinken („Fasten“)

Enthaltbarkeit von bestimmten Speisen („Abstinenz“)

Askese als selbstaufgelegte Qual

Enthaltbarkeit von Kleidung, Schlaf, Geschlechtsleben, Vermögen und Geselligkeit

Eigene körperliche Peinigung

Körperliche Peinigung durch andere

Ziel: Abwendung sinnlicher Genüsse,
Hinlenkung auf Gott

Wie dieses Schema zeigt, ist das Fasten in einen größeren Rahmen der religiösen Askese eingebunden und kann nur darin richtig interpretiert werden. Ursprünglich bedeutete Fasten „Festhalten“ am religiösen Ritus. Diese Form der Enthaltbarkeit war ein mehr oder weniger freiwilliger Akt der Buße und inneren Einkehr, stand somit im Gegensatz zum erzwungenen Hungern oder der Krankendiät. Das Fasten verstärkte die schon bestehende Sonderung der Lebensmittel und Speisen in „rein“ und „unrein“, drosselte die Energiezufuhr und schränkte die körperlichen Aktivitäten ein, um das Bewußtsein für höhere religiöse Dinge zu schärfen. Das Fasten kann aber auch umgekehrt als Einsicht der Kirche über den engen Zusammenhang von Leib und Seele angesehen werden, d.h. auch die Kirchenoberhäupter waren sich im klaren darüber, daß eine rein geistige Religionsausübung nicht denkbar sei: Um die Seele zu stimulieren, bedarf es entsprechender körperlicher Handlungsanweisungen.

Die christliche Kirche verstand sich von Beginn an, ähnlich der jüdischen, als eine „Gemeinde der Reinen“, deren Mitglieder nur in sittlicher Reinheit vor Gottes Angesicht treten durften. In zahlreichen Bußbüchern, Beichtspiegeln und anderen kanonischen Regularien wurde im einzelnen festgelegt, wie man solchen Aufstieg zur christlichen Vollkommenheit vollbringen könne, d.h. welche Laster zu besiegen und welche Tugenden zu pflegen seien. Unter den „Lastern des Fleisches“, die mit dem Sündenfall in die Welt gekommen waren, stand die Völlerei neben der Unzucht oben an. Da es sich hier um körperlich-sinnliche Verfehlungen handelte, reichte eine innerseelische Askese nicht mehr aus. Gefordert wurde ein körperliches Selbstopfer, eine den menschlichen Leib betreffende Entsagung und Selbstpeinigung. Neben der Enthaltbarkeit von Geselligkeit, Ehe, Schlaf und Kleidung sowie materiellem Besitz war das freiwillige Hungern nach damaliger Sicht eine der schwersten äußeren Selbst-

hingaben des Menschen an Gott⁴². Das Fasten befreite die geistigen Teile des Menschen von der materiellen Hülle, war aktiver Kampf gegen die durch den Sündenfall ererbte Schwachheit. Über die Geschichte der Fastenordnungen, der Fastenzeiten und Fastenspeisen gibt es zahlreiche Untersuchungen, auf deren Resultate hier nicht detailliert eingegangen werden kann⁴³. Sie handeln fast immer nur von den Geboten; nur selten davon, ob diese auch wirklich eingehalten wurden. Die zahlreichen Fastenmandate mit ihren hohen Strafen lassen darauf schließen, daß immer wieder dagegen verstoßen wurde, weil die Einhaltung schwer zu überwachen war. Fastenbrecher wurden meistens vom Osterfest und Abendmahl ausgeschlossen, es gab aber auch Geldstrafen, Schläge, Prangerstehen und sogar vereinzelt die Todesstrafe.

Beim Fasten war ursprünglich der Genuß von Fleisch, aller Lakzidentien (Milch, Butter, Käse) sowie von Eiern untersagt. Während man sich ursprünglich bis zum Sonnenuntergang bzw. Abendläuten jeder Nahrung zu enthalten hatte, lockerten sich bei der römischen Kirche im Gegensatz zur griechisch-orthodoxen die strengen Gebote durch allerhand Fastendispense seit dem späten Mittelalter allmählich auf. Man zog die Sättigung auf den Mittag vor und gewährte einen kleinen Abendimbiß. Papst Innocenz VIII. erlaubte in einer Bulle 1487 den Genuß von Lakzidentien, so daß sich diese Nahrungsmittel bald auf den klösterlichen Fastenspeisezetteln wiederfanden. Seit dem 15. Jahrhundert waren auch Eierspeisen wieder zugelassen. Offenbar wurde immer das vom Heiligen Stuhl sanktioniert, was sich in der Alltagswirklichkeit schon durchgesetzt hatte. Findige Moraltheologen kamen dann zu dem Schluß, daß außer Fischen auch alles Getier mit „kaltem rotem Blut“ (Krebse, Frösche, Schnecken) sowie Wasservögel, Fischotter und Biber (weil sie sich von Fischen ernähren!) von frommen Christen beim Fasten genossen werden durften. Bei den regionalen Verschiedenheiten der Ernährungsproduktion mußten sich notwendigerweise viele Ausnahmen und Abweichungen ergeben.

Die zahlreichen Fastengebote, die durch Erlasse und Predigten immer wieder eingeschränkt wurden, hatten auch höchst förderliche Auswirkungen auf die Nahrungskultur: Die Köche fürstlicher, bischöflicher und klösterlicher Groß-

⁴² FERDINAND PROBST, *Kirchliche Disziplin in den ersten christlichen Jahrhunderten*. Tübingen 1873; BRUNO ALBERS, *Consuetudines monasticae*, 5 Bde., Stuttgart/Monte Cassino 1907-1912; FRANK XAVER FUNK, *Die Entwicklung des Osterfastens*. In: DERS., *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* 1, Paderborn 1897, S. 241-278; ANTON LINSSEN-MAYER, *Die Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicaea*, Leipzig 1877; HEINRICH FICHTENAU, *Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters*, Wien 1948; F.R. TENNANT, *The Sources and Doctrines of the Fall and the Original Sin*, New York 1968.

⁴³ LUDWIG A. VEIT, *Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter*, Freiburg 1936; FRANZ LEKOSCHEK, *Die Fastenzeit im steirischen Barock*. In: *Blätter für Heimatkunde* (Graz) 24 (1950), H. 2. Für Hinweise auf die Geschichte des Fastens und die Fastenliteratur bin ich Frau Irene Linsenmeier in Wolfenweiler dankbar.

haushalte wurden dadurch gezwungen, sich neuartige Fastenspeisen auszu-denken, bei denen die verbotenen durch erlaubte Speisen ersetzt wurden. Die Palette des Mahlzeitsystems wurde dadurch erweitert. Schon die ersten Kochbücher enthielten zahlreiche Fastenspeisen, die heute nicht einmal dem Namen nach bekannt sind, z.B. Fischwürste, Mandelkäse, Fladen mit Fischroggen und Safran sowie eigenartige Eierspeisen⁴⁴. Einen breiten Raum nahmen auch die Fastensuppen ein, bei denen die verschiedenen Kohlsorten, Rüben und Pastinak, Wurzeln, Lattiche u.a. Verwendung fanden. Ein Fastenspeiseplan des Freiburger Nonnenklosters St. Clara um 1500 sah mittags wie folgt aus⁴⁵:

Sonntag: Erbsen und ein ganzer Hering

Montags: Bohnen oder Erbsen, Suppe und Hering

Dienstags: Suppe, Kraut, Rüben, 1/2 Hering oder Süßwasserfisch

Mittwochs: Bohnen und Erbsen, Suppe und Hering

Donnerstags: Suppe, Kraut und Rüben, 1/2 Hering oder Süßwasserfisch

Freitags: Bohnen und Erbsen, Suppe und Hering

Samstags: Linsen und Erbsen sowie Stockfisch.

Am Abend gab es eine aus Fisch zubereitete Fastensuppe. Zu allen Mahlzeiten wurde Brot und ein Maß einheimischer saurer Landwein (Most?) gereicht. Kranke brauchten nicht zu fasten und erhielten morgens eine zusätzliche Suppe. Bei Festtagen war der Tisch etwas reichlicher gedeckt; als Nachtschisch reichte man z.B. gedörrte Äpfel und Birnen sowie Lebkuchen und Nüsse.

Wie auch dieser Speisezettel zeigt, war der Fisch die beliebteste Fastenspeise. Seine Ausnahme von den Speiseverboten erklärten die Kanoniker damit, daß Gottes Fluch beim Sündenfall die Erde, aber nicht das Wasser betroffen habe (Moses 1. Buch 3.17): Ein Wassertier konnte daher nicht „unrein“ sein, es mußte freilich „Flossen und Schuppen“ haben. Eine Rolle dürfte auch unbewußt gespielt haben, daß Fische nur wenig und vor allem „kaltes Blut“ aufweisen. In konservierter Form hatte das weiße Fischfleisch kaum noch Ähnlichkeit mit dem blutigen Tierfleisch. Im Volksglauben galt Fischessen daher als besonders fromm: Gräten wurden mit den Marterwerkzeugen Christi verglichen. Fast alle Klöster hatten Fischteiche, um eine ausreichende Fastenkost sicherzustellen. Fischbücher lehrten die rechte Fischzucht. Städte führten gern Fische in ihrem Wappen, um auf ihre Fischmärkte hinzuweisen. Teure Süßwasserfische kamen nur selten auf den Tisch des gemeinen Mannes. Nur in der Karwoche war überall ein großes Fischessen (Karpfen, Forelle blau, Hecht) üblich. Klösterliche Grundherren stifteten ihren Hörigen manchmal „Karfreitagsfische“ im Gedenken an das Vorbild Jesu. In der übrigen Fastenzeit mußten sich die Haushalte

⁴⁴ Vgl. ANNA WECKER, *Newes köstliches und nützlich Kochbuch ...*, Amberg 1597. Das Kochbuch enthält zahlreiche Fastenspeisen, unter anderem wird dort ein „Freitagskalbskopf“ erwähnt, der aus Rahm, Eigelb und Mandeln bereitet wurde.

⁴⁵ Der Speiseplan stammt aus ROLF SÜSS, *Vom Freßbände zur armen braven Maria*, Freiburg 1976, S. 31.

mit luftgetrocknetem, geräuchertem oder gesalzenem Hering oder einem anderen billigen Seefisch begnügen.

Als typische Fastenspeise galt auch die Brezel. Heute erscheint sie als Beiwerk des Fastnachtsnarrens, doch wurde sie früher offenbar erst am Aschermittwoch gebacken. Die „Fastenbrezen“, ein aus Weizenmehl, Wasser und Salz hergestellter Fladen, hielt sich monatelang und sollte tagsüber den größten Hunger verscheuchen. In Wasser oder Milch aufgequollen, mit Butter, Käse oder Zwiebeln bestreut, gab sie eine wohlschmeckende „Brezensuppe“. Die Salzbrezen galten auch als Trauergebäck und wurden bei Fieber verabreicht (Ersetzung des Salzverlustes bei Schweißausbrüchen). Die Fastenspeisezetteln enthalten noch manche andere Zukost, doch muß dabei beachtet werden, daß die meisten überlieferten Rezepte erst aus dem 17. und 18. Jahrhundert stammen. Typische Beigaben in der fleischlosen Zeit waren Knödel (Sterz), Hülsenfrüchte, Getreidebreie, Krapfen, Nudeln, „Küchle“ (Pfannkuchen), Kraut und Rüben, Dörrobst und Lebkuchen. Die Fastenmahlzeiten waren zwar eintönig; doch darf die allgemeine Monotonie der früheren Alltagskost nicht übersehen werden, die Unterschiede waren daher wahrscheinlich nicht gravierend. In der Fastenzeit fielen nur die großen „Freß- und Saufstage“ fort, die dann später allerdings umso intensiver nachgeholt wurden.

Auf die kulturräumliche Differenzierung der Fastenkost bei den 65 vollen Fastentagen und 96 Abstinenztagen im Jahr, die zahlreichen Dispense (z.B. durch die käuflich zu erwerbenden „Butterbriefe“), die Aufhebung der Fastenregeln in protestantischen Herrschaften gemäß der „Augsburger Konfession“ und Zwingli's Schrift „Von freyheit der spysen“ (1522), aber auch auf die Neufassung der Fastengebote durch die Konstanzer Diözesansynode 1609 kann hier nicht mehr eingegangen werden⁴⁶. Wir müssen uns auf den Hinweis beschränken, daß die großen religiösen Auseinandersetzungen auch vor dem Kochtopf nicht haltmachten. In den protestantischen Ländern kam es zu einem merklichen Rückgang des Fischverbrauches, weshalb sich der Fischhandel verlagerte. Aber dieser Umbruch ging wie immer bei den Nahrungsgewohnheiten nur sehr langsam vor sich. Vor allem die ländliche Bevölkerung hielt noch lange auch im protestantischen Bereich am fleischlosen Freitag fest. Umgekehrt bedeutete für die katholischen Gegenden die allmählich vordringende Geldwirtschaft, insbesondere verursacht durch das ländliche Verlagsgewerbe, eine größere Freiheit in der täglichen Mahlzeitengestaltung; damit trat auch hier eine langsame Abwendung von den traditionellen Fastenspeisen und Abstinenzgebräuchen ein.

⁴⁶ Vgl. HULDRICH ZWINGLI, Von der Freiheit der Speisen, hg. v. OTTO WALTER, Halle/S. 1900; Die Augsbürgische Confession, 2. Aufl. Gütersloh 1874, S. 48; ALBERT HAUSER, Vom Essen und Trinken im alten Zürich, Zürich 1962, S. 65f.; G. GRÖBER, Zur Volkskunde aus Konziliensbeschlüssen, Straßburg 1893; KARL JOSEF VON HEFELE, Konziliengeschichte, 9 Bde., Freiburg 1873-1890; G. VANN/P. MEAGHTER, The Temptations of Christ, New York 1959.

Das Thema magische, mythische und religiöse Gebräuche in der mitteleuropäischen Nahrungskultur ist damit noch bei weitem nicht ausgeschöpft. Insbesondere wäre hier noch von den verschiedenen Formen der Tauf-, Hochzeits- und Totenmähler zu reden, bei denen sich die innige Verbindung von Glaube und Ernährung bis heute besonders auffällig dokumentiert⁴⁷. Diese umfangreichen Kapitel, zu denen zahlreiche Vorarbeiten bestehen, müssen bei einer anderen Gelegenheit behandelt werden.

⁴⁷ Aus der Fülle der einschlägigen Literatur zu Tauf-, Hochzeits- und Totenmählern seien hier beispielhaft genannt: GÜNTER WIEGELMANN, *Alltags- und Festtagsspeisen. Wandel und gegenwärtige Stellung*, Marburg 1967, S. 123-147, 197-199; ALBERT FREYBE, *Das alte deutsche Leichenmahl in seiner Art und Entartung*, Gütersloh 1909; PAUL SARTORI, *Die Speisung der Toten*, Dortmund 1903; T.R.S. BOASE, *Death in the Middle Ages*, New York 1972.