

Horst Jürgen Helle:

Über die einende Wirkung des Teilens beim Essen Die Mahlzeit als Ausgangspunkt für soziale Beziehungen

Am 10. Oktober 1910 erschien im Berliner Tagblatt ein Aufsatz des Philosophen und Soziologen Georg Simmel mit dem Titel »Soziologie der Mahlzeit«. Simmel geht von der abstrakten Überlegung aus, daß etwas, das allen Menschen gemeinsam ist, seinem Kultivierungsgrad nach eher niedrig als hoch einzustufen sein wird. Er begründet das damit, daß im Erbgang »diejenigen Formen und Funktionen am sichersten auf jedes Individuum« (Georg Simmel 1957, 243) übertragen werden, die phylogenetisch am ältesten sind. Diesen Gedanken verfolgt Simmel dann aber nicht weiter, obwohl sich daran sehr interessante Überlegungen anschließen ließen.

Statt dessen weist er darauf hin, daß alle Menschen essen und trinken müssen, um überleben zu können. So sehr diese Notwendigkeit allen gemeinsam ist, so sehr wohnt ihr nach Simmel die Möglichkeit inne, gerade nicht wegen der Gemeinsamkeit zum Anknüpfungspunkt für soziale Beziehungen zu werden, sondern im Gegenteil in den äußersten Egoismus und damit den Kampf aller gegen alle zu führen. Simmel schreibt: »Was ich denke, kann ich andere wissen lassen; was ich sehe, kann ich sie sehen lassen; was ich rede, können Hunderte hören – aber was der einzelne ißt, kann unter gar keinen Umständen ein anderer essen« (243).

Der Natur der Sache nach stellt sich die Notwendigkeit, essen und trinken zu müssen, als Ausgangspunkt für Konflikt und Kampf dar. Wenn aber tatsächlich die menschliche Mahlzeit innere Nähe und das Erlebnis friedlicher Verbundenheit schafft, dann ist das überraschend, nicht ohne weiteres einleuchtend und einer besonderen Erklärung bedürftig. So stellt sich vor dem Hintergrund von Simmels Gedanken die Frage, ob das Phänomen menschlicher Verbundenheit bei der Mahlzeit das Ergebnis eines langwierigen Kultivierungsprozesses ist, in dessen Verlauf eine urwüchsige Kampfsituation des Futterneids überwunden wurde, oder ob umgekehrt die soziale Dimension der Mahlzeit ebenso wie z. B. das Inzesttabu auf eine Urinstitution verweist, die seit dem fernsten Beginn jeder Form der Kultur als gegeben unterstellt werden muß. Hier soll in Richtung der zweiten Alternativen argumentiert, also eine Meinung vertreten werden, der wohl auch Simmel zuneigt, wenn er schreibt: »Personen, die keinerlei spezielles Interesse teilen, können sich bei dem gemeinsamen Mahle finden – in dieser Möglichkeit, angeknüpft an die Primitivität und deshalb Durchgängigkeit des stofflichen Interesses, liegt die unermeßliche soziale Bedeutung der Mahlzeit« (244).

Mit Recht erinnert Simmel in seiner »Soziologie der Mahlzeit« daran, daß die herausgehobene Bedeutung der Mahlgemeinschaft in zweierlei entgegengesetzte Richtungen wirkt: Nach innen zwischen den am Mahl Beteiligten schafft sie Bindung und Nähe, nach außen, gegenüber den von der Mahlgemeinschaft Ausgeschlossenen, werden strikte soziale Schranken errichtet und stabilisiert. So sprechen viele Religionen strenge Verbote aus, mit bestimmten Personen zu essen. Am wirksamsten kann ein solches Verbot durchgesetzt werden, wenn zugleich der Verzehr einer bestimmten Speise verboten wird. Im Ergebnis wird dann der eine Personenkreis diese Speise essen, der andere aber sie gerade nicht essen dürfen, und folglich wird eine Mahlgemeinschaft zwischen beiden undenkbar.

Das ist nun genau die soziale Wirkung, die vom Totem ausgeht, wie der französische Klassiker der Soziologie, den auch die Völkerkunde beachtet hat, Emile Durkheim, sie behandelt. Er hat im Jahre 1912 sein religionssoziologisches Hauptwerk »Les formes elemen-

taires de la vie religieuse« veröffentlicht, in dem er den Totemismus als einfachste Form der Religion vorstellt. Interessant ist zunächst schon die Tatsache, daß das Totem sowohl bei den Ureinwohnern Australiens als auch bei den Indianern Nordamerikas vorkommt. Durkheim weist auf die größere Komplexität des Totemismus bei den Indianern hin und will deshalb seine Untersuchung auf die Australier konzentrieren, dabei allerdings die Verhältnisse in Nordamerika von Fall zu Fall heranziehen, um auf den ersten Blick unverständliche Aspekte des australischen Totemismus besser deuten zu können (Emile Durkheim 1976, 97).

Durkheim beschreibt als soziale Elementareinheit bei den Australiern das, was er Clan nennt (107). Die Mitglieder eines Clans erkennt man daran, daß sie denselben Namen führen, nämlich den Namen ihres Totems. Sie sind, wie Durkheim erklärt, tatsächlich nicht Väter, Mütter, Söhne, Töchter, Onkel, Neffen usw. in dem Sinne, wie wir diese Begriffe verwenden. Dennoch bilden sie so etwas wie eine große Familie insofern, als sie einander die Zeichen der Solidarität und gegenseitigen Verpflichtung bezeugen, die wir mit dem Gedanken an Verwandtschaft durchwegs verbinden. Bei den Ureinwohnern Australiens findet das Ausdruck als gegenseitige Hilfeleistung, Rächung eines Vergehens an einem Mitglied durch die übrigen Mitglieder, Trauer um den Tod, und vor allem das Verbot, untereinander zu heiraten.

Die große Mehrheit der Totems bezeichnen ein konkretes Tier oder eine gutbekannte Pflanze. Bei den über 500 damals bekannten Totems der südostralischen Clans, über die Durkheim 1912 berichtet, stellten nur 40 Ausnahmen davon dar. Abgesehen von solchen vermutlich neueren Totems wie Wolke, Regen, Mond und Sonne, sind die vorherrschenden und wohl älteren Totems Namen für etwas, das grundsätzlich essbar ist, eben Tiere oder seltener auch Pflanzen. Obwohl es also zunächst so scheinen mag, als ob das Totem nur ein Name für eine Erscheinung des Alltags der Eingeborenen sei, ist es doch mindestens für die Mitglieder desjenigen Clans, der den betreffenden Totemnamen trägt, der Prototyp eines sakralen Dinges (119). Vom Totem leitet sich die Klassifikation aller übrigen Dinge in profan und sakral ab. Das Totem ist das Heilige schlechthin – und ich konstruiere jetzt idealtypisch und gehe dabei über Durkheim hinaus: es bezeichnet sowohl das sakrale Nahrungstier als auch die Mahlgemeinschaft des Clan, als auch schließlich den einzelnen Menschen als Mitglied seiner geheiligten Mahlgemeinschaft.

Dabei fällt in Durkheims Bericht über die Feldforschung der Völkerkunde aus dem letzten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts auf, daß das Totem keineswegs grundsätzlich nicht essbar ist. Vielmehr gilt, daß es unter ganz bestimmten Umständen mit großer Scheu und Andacht doch verzehrt werden darf. Die kulturstiftende Bedeutung des Totem ist nach Durkheim, und darin sollte man ihm wohl folgen, die Bewußtmachung der lebenserhaltenden Bedeutung der überschaubaren Gruppe, in der der einzelne aufgewachsen ist. Die Erfindung und Heiligung der Kleingruppe steht so gesehen am Beginn der Kultur. Die folgende theoretische Konstruktion soll plausibel machen, was das mit Essen und Trinken zu tun hat.

Die Vorfahren des Menschen lebten wie andere Primaten ganz überwiegend von pflanzlicher Nahrung, also etwa von dem, was in unserem Zoo dem Schimpansen gegeben wird. Damit war der Lebensraum auf enge Grenzen des Klimas und der Vegetation begrenzt. Die Sprengung dieser Lebensraumgrenze wurde möglich, als der Mensch anfang, wie die Raubtiere durch das Töten von Tieren Fleischnahrung zu beschaffen. Dazu paßt die Einsicht, daß der Mensch die Bühne der Geschichte als Jäger betrat. Hinzu kommt, daß er offenbar die Jägerrolle auf dieser Bühne länger gespielt hat als irgendeine andere danach.

Sieht man einmal von Übergangsphasen zwischen Primaten und Mensch ab, weil sie schwer zu rekonstruieren sind, so stellt sich uns die reife Jägerkultur als Mammutjagd, Büffeljagd

oder ähnlich dar, jedenfalls als Jagd nach Tieren von erheblicher Größe. Diese Form der Nahrungsbeschaffung hatte sowohl auf der Produktions- als auch auf der Konsumseite fundamentale soziale Voraussetzungen und Folgen: Auf dem Stand der Steinzeittechnik – heute noch als Elefantenjagd der Pygmäen bekannt – kann ein Jagderfolg nur erzielt werden, wenn eine solidarische und hochgradig kooperative Männerbande gemeinsam jagt. Die Solidarität, die unter den Mitgliedern erforderlich war, kann wohl nur auf der Grundlage der Vermeidung jeder Form von Sexualrivalität erzielt worden sein. Dazu mußte die kulturelle Erfindung des Inzesttabus in seiner einfachsten Form erfolgt sein, das heißt als Tabuisierung aller weiblichen Mitglieder der eigenen Lokalgruppe. Die so erreichbare Ausschließung des Wettbewerbs der Männer um die ihnen gemeinschaftlich am leichtesten zugänglichen Frauen führte innerhalb der männlichen Mitglieder der Lokalgruppe jenen Frieden herbei, der für den Erfolg der Jagd als Gemeinschaftsaufgabe die Voraussetzung war.

Ist das Opfer einmal erlegt, dann ergibt sich aus der gleichzeitig anfallenden Menge der Fleischnahrung eine Situation, in der nun egoistische Antagonismen, von denen Georg Simmel angenommen hatte, daß sie naturwüchsig wären, jeder materiellen Grundlage entbehren würden. Das geht soweit, daß sogar Simmels Überlegung zur naturwüchsig exklusiven und individualistischen Qualität der Mahlzeit hinfällig wird. Wir lesen bei Simmel den Satz: »... was der einzelne ißt, kann unter gar keinen Umständen ein anderer essen« (243). Das klingt zwar plausibel, wenn man an ein auf einem Teller vor dem einzelnen Esser liegendes Stück individuell zugeteiltes Fleisch denkt. Die Vermutung einer ähnlich präzisen Alternative nach dem Muster »dies kann nur entweder ich oder ein anderer essen« in der Situation der Jägerkultur beruht aber wohl auf einer Projektion unserer Eßkultur in eine Epoche hinein, in der die einende Wirkung der Mahlzeit eine gänzlich andere Qualität hatte.

Denn angesichts der von der Großwildjagd zum Wohnplatz der Lokalgruppe geschleppten Fleischbeute paßt der Simmelsche Satz nicht mehr in die Situation: Konsument ist der Clan, also eine überschaubare Zahl von Menschen mit deutlich begrenzter Aufnahmekapazität ihrer Mägen. Ebenfalls begrenzt ist die Haltbarkeit des erbeuteten Fleisches. Wenn der Jagderfolg ausbleibt, sind alle Mitglieder des Clans gemeinsam vom Verhungern bedroht, wenn ein Großtier erlegt worden ist, leben alle gemeinsam im Schlaraffenland auf Zeit. Aber der Gedanke, daß sich *einer* rücksichtslos auf Kosten des *anderen* satt essen könnte, paßt überhaupt nicht in die Situation.

Die Exklusivität des Essens trifft nur zu, wenn man in kleinen Größenordnungen, in Gramm oder Bissen denkt. Die 10 Gramm Fleisch, die ich esse, kann selbstverständlich niemand anders essen. Denkt der Mensch jedoch in der Größenordnung von Tierkörpern, und ich unterstelle das für die Jägerkultur, dann kann den Höhlenbär und selbst noch das Schwein als Großmahlzeit der isolierte einzelne auf sich allein gestellt weder jagen noch auch essen. Er braucht im Gegenteil die Mahlgemeinschaft, weil die Tätigkeiten des Häutens, Zerlegens, Feuermachens, Bratens und endlich auch Verzehens eben nur als soziale Aktionen gelingen können.

Dies klingt nach einer funktionalistischen Argumentation, und es ist wohl auch aus dem Zusammenhang genommen eine solche. Es soll aber nicht unterstellt werden, daß der frühe Mensch, wie Rousseau gemeint hat, edel, hilfreich und gut gewesen sei. Gewiß hat es immer schon die Neigung zu Rücksichtslosigkeit gegeben. Darum spricht vieles dafür, mit Arnold Gehlen die Entstehung von Institutionen und religiösen Ritualen schon am Beginn der Geschichte menschlicher Kultur anzunehmen, weil so die egoistischen und rücksichtslosen Neigungen und eben all das, was Gehlen die »Verfallsbereitschaft des Menschen« nennt,

gebändigt oder doch gemildert werden konnten. Das Essen von dem einen Tierleib wird wohl als heilige Handlung feierlich vollzogen worden sein zur Sakralisierung der eigenen Gruppe und zur Stärkung der Bindungen der Gruppenmitglieder aneinander. In der Mahlerfahrung wird die Gemeinschaft der anwesenden Mitessenden einschließlich der unsichtbar ebenfalls am Mahl teilnehmenden Gottheit zum Subjekt des heiligen Geschehens: denn gerade durch die Teilung des ursprünglich ganzen Tierleibes wird die geheimnisvolle innere Verbindung der am Fleischkonsum beteiligten Personen anschaulich gemacht.

Doch schon aus unseren Überlegungen zur Urform des Inzesttabus ergibt sich die Konsequenz, daß die isolierte Lokalgruppe nicht auf Dauer lebensfähig ist. Wenn nämlich die eigenen Frauen für die männlichen Mitglieder wirksam tabuisiert wurden, stellte sich das dann ungelöste Problem der Fruchtbarkeit. Wenn aber aus Anlaß des Jagderfolges einer Lokalgruppe der plötzlich anfallende Fleischvorrat zu groß war, als daß die isolierte Gruppe allein ihn hätte verzehren können, wird eine befreundete andere Lokalgruppe mit Hilfe der Buschtrommel oder einem ähnlichen Medium der Nachrichtenübermittlung zum Schmause dazugeladen worden sein. Im Umkreis des sich so ergebenden Festmahls dürfte dann auch Gelegenheit geboten worden sein, orgiastische Bräuche zu pflegen, die der Fruchtbarkeit der Frauen beider Gruppen dienen, ohne das Prinzip des Inzesttabus zu durchbrechen.

Die Beziehungen zwischen den befreundeten Gruppen werden reziprok gewesen sein, so daß sie sich in der Rolle von Gast und Gastgeber jeweils ablösten. Das hatte auch die Wirkung, daß die Fleischversorgung nicht mehr vom Jagderfolg nur der eigenen Männerbande abhing. Unsere gedankliche Konstruktion wird gestützt durch Berichte von den Dieri, einem Stamm der Ureinwohner Australiens, bei denen Rudolf Grau (1931) das Nebeneinander von quasi Ehebeziehungen und auf erotische Kontakte konzentrierte »pirrauru-Verhältnisse« beobachtet hat. Zu unserer Vermutung über die Verbindung der Urform des »Inzesttabus« mit der Errichtung von Bündnissen zu anderen Lokalgruppen paßt die von Grau dokumentierte Besonderheit: »Besonders kommt das pirrauru-Verhältnis zum Ausdruck bei Gesandtschaften an Nachbarstämme oder auch fremde Stammesabteilungen. Die damit beauftragten Männer nehmen nicht ihre eigentlichen Frauen mit, sondern ihre pirraurus. Es ist nämlich üblich, daß bei Annahme der überbrachten Botschaft ein allgemeiner Verkehr der Männer des fremden Stammes mit den mitgebrachten Weibern stattfindet, der sogar nicht durch Klassen- oder Totemzugehörigkeit beschränkt ist, und man fürchtet, daß es sonst Reibereien geben könnte, wenn die eigentlichen Frauen dabei in Betracht kämen. Gern werden zu solchen Gesandtschaften Frauen verwendet, da diese nicht aus dem Hinterhalt niedergemacht werden, und diese nehmen aus dem obigen Grunde ihre pirrauru-Männer mit« (Rudolf Grau 1931, 77). Die Deutung dieses Berichts ist gewiß nicht leicht. Doch vielleicht stellen die Verhältnisse bei den Dieris ein Beispiel für die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen dar: ältere Institutionen mögen an der Seite von jüngeren erhalten geblieben sein. Immerhin wird in Graus Beschreibung der Vorgänge bei Gesandtschaften deutlich, wie eine Männerbande einer anderen ihre Frauen vorübergehend zum Geschlechtsverkehr überläßt.

Auf dem Entwicklungsstand der Jäger- und Sammlerkultur, die für die vielen Jahrzigtausende der Altsteinzeit typisch war, muß wohl die einende Wirkung des Teilens beim Essen darin gesehen werden, daß eine hier gedanklich konstruierte Urinstitution im Umkreis des gemeinschaftlichen Verzehrs eines großen Tierkörpers all das umfaßte, was auf späteren Entwicklungsstufen der Kulturrevolution zu Gastmahl, Hochzeitsfest und Opferritual ausdifferenziert wurde. So wird schon auf der Jägerstufe die Urinstitution des Opfermahls vorbereitet, die später wohl in der Agrarkultur als auch in der Hirtenkultur erhalten bleibt. Walter

Burkert (1972) hat in einer viel zuwenig beachteten Untersuchung die Spuren des Jägerrituals bis in die Opferriten und Mythen des alten Griechenlands hinein verfolgen können.

In der Bibel (Genesis 4, 1–8) vertritt der Ackerbauer Kain die eine, der Hirte Abel – gleichsam der Erfinder der Opferkerze, bei der es sich ja auch ursprünglich um Talg, also um Tierfett, handelt – die andere Form: beide wollen opfern. Gott hat den Bratenduft dem Geruch verbrannter Feldfrüchte vorgezogen. So bringt der Ackerbau die Gottlosigkeit in der Form des Brudermordes, eine Deutung, die den Hebräern, die ja Hirten waren, sehr einleuchten mußte.

In dem zu Beginn zitierten Aufsatz bezieht auch Georg Simmel (1910) sich auf das Opferritual: »Die Kulte des Altertums, die sich im Gegensatz zu den Weltreligionen nur an begrenzte Kreise lokal Zusammengehöriger zu wenden pflegten, konnten sich deshalb im Opfermahl zusammenfassen. Insbesondere im semitischen Altertum bedeutete dies das brüderliche Verhältnis durch den gemeinsamen Zutritt zur Tafel Gottes. Das gemeinsame Essen und Trinken, das selbst dem Araber den eben noch todfeindlichen Fremden in einen Freund verwandelt, löst eine ungeheure sozialisierende Kraft aus, die übersehen läßt, daß man ja gar nicht wirklich ›dasselbe‹, sondern völlig exklusive Portionen ißt und trinkt und die primitive Vorstellung erzeugt, man stelle hiermit gemeinsames Fleisch und Blut her. Erst das christliche Abendland, das das Brot mit dem Leib Christi identifiziert, hat auf dem Boden dieser Mystik die wirkliche Identität auch des Verzehrten und damit eine ganz einzige Verknüpfungsart unter den Teilhabenden geschaffen« (Georg Simmel 1957, 244).

Schon in seinem Buch »Die Religion« von 1906 hatte Georg Simmel die religiöse Bedeutung des Opfers herausgearbeitet. Von den vorchristlichen Epochen schreibt er: »In ihnen nämlich steht die Gottheit dem einzelnen und seinem Kreise nicht *gegenüber*, sondern sie ist in den letzteren einbezogen, ist ein Element der Lebenstotalität, auf die das Individuum angewiesen ist. Im alten Judentum z. B. nimmt der Gott gelegentlich des Schlachtopfers am Schmause teil, es ist nicht nur die Einrichtung eines Tributes« (Georg Simmel 1906, 49).

Vor dem Hintergrund dieser Deutungen erscheint auch die Vorschrift für das Passahmahl aus dem Buch Exodus der Bibel in einem neuen Licht: »Am Zehnten dieses Monats verschaffe sich jeder ein Lamm für eine Familie, ein Lamm für jedes Haus. Wenn aber eine Familie zu klein ist für ein ganzes Lamm, so nehme er eins zusammen mit seinem nächsten Nachbarn nach der Zahl der Personen. Nach dem was jeder ißt, soviel sollt ihr auf ein Lamm zählen« (Exodus 12, 3–4).

Wir hören von der Bedeutung des Schweineritus in segmentären Gesellschaften. In der Tradition unserer Kultur ist es nicht das Schwein, sondern das Lamm, das symbolisch dem Opfermahl entspricht. Wer in unserer Gegenwart an einem Sonntag einen christlichen Gottesdienst besucht, der kann Zeuge werden, wie ein Religionsdiener ein Stück Gebäck feierlich zerteilt und gleichzeitig die erstaunliche Behauptung aufstellt, es handle sich dabei um ein Lamm. Wenn man beginnt, darüber in nüchterner Distanz nachzudenken, kann man zu der Frage kommen, ob vielleicht in ungebrochener Kulturtradition das Prinzip von der einenden Wirkung des Teilens beim Essen in der einen oder anderen Form bis auf uns überkommen ist.

Literatur

Burkert, Walter: Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen. Berlin – New York (Walter de Gruyter) 1972.

- Emile Durkheim: *The Elementary Forms of the Religious Life*, Glencoe, Illinois: The Free Press (no year). 2nd edition. London 1976.
- Rudolf Grau: *Die Gruppenehe. Ein völkerkundliches Problem.* (Dissertation der Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig). Leipzig (Druckerei der Werkgemeinschaft) 1931.
- Georg Simmel: *Die Religion*, Band 2 von »Die Gesellschaft«, *Sammlung sozialpsychologischer Monografien*, herausgegeben von Martin Buber. Frankfurt am Main (Literarische Anstalt Rütten & Loening) 1906.
- Georg Simmel: *Soziologie der Mahlzeit.* In Georg Simmel: *Brücke und Tür. Essays der Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, im Verein mit Margarete Susman herausgegeben von Michael Landmann. Stuttgart (K. F. Koehler Verlag) 1957.

ZOBODAT - www.zobodat.at

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Matreier Gespräche - Schriftenreihe der Forschungsgemeinschaft Wilheminenberg](#)

Jahr/Year: 1984

Band/Volume: [1984](#)

Autor(en)/Author(s): Helle Horst Jürgen

Artikel/Article: [Über die einende Wirkung des Teilens beim Essen Die Mahlzeit ab Ausgangspunkt für soziale Beziehungen 279-284](#)