

3. Zur Heiligkeit des abendlichen Mahls oder Jesus essen

VORBEMERKUNG

Das christliche Abendmahl ist zu einem der wirkungsmächtigsten Kultursymbole der westlichen Welt geworden. Das frugale Mahl, das dabei von Bedeutung ist – Brot und Wein –, setzt den asketischen Geschmack der platonisch-stoischen Magerküche fort und radikaliert ihn. Entsprechend erfährt die Nachwelt aus den Berichten der Jünger Jesu nicht viel über das, was an diesem »Gründungsakt des Christentums«¹ wirklich gegessen wurde. Und wir werden sehen, dass da mehr als Brot und Wein aufgetischt war. Ein sättigendes Mahl bildet ein unersetzbares, religionsstiftendes Fundament des christlichen Glaubens. Das Essen ist ein wenig bedachtes, aber äußerst zentrales und vielleicht sogar *das* entscheidende Thema in einer der verbreitetsten Religionen der Welt, deren Mahl-Philosophie einen entsprechenden globalen Einfluss auf die menschliche Esskultur ausübt. Mit Blick auf die große Bedeutung des Essens für die christliche Theologie spricht der Religionsphilosoph Ludwig Feuerbach in seiner Auseinandersetzung mit dem *Wesen des Christentums* deshalb von einer Gastrotheologie. (Siehe II.4)

Die Gastrotheologie des christlichen Glaubens hat die Genealogie des diätmoralischen Denkens maßgeblich beeinflusst. Deutlicher als in der philosophischen Ernährungslehre bei Platon, Aristoteles und Seneca tritt in der Gastrotheologie von Jesus und Augustinus jene »gestörte« Denkweise hervor, welche das Essen zwar thematisiert, jedoch nur um es als etwas Unwertes und dem Menschen Unwürdiges zu degradieren. Bei dem buchstäblichen Hokusokus dieser Gastrotheologie² ist das Gute des Essens symbolisch allgegenwärtig, weil ihm real

1 | Böhme, Transsubstantiation und symbolisches Mahl, 140f.

2 | Der Erzbischof John Tillotson bezeichnet in seinem *Discourse against Transsubstantiation* die magisch-mystische Annahme der eucharistischen Abendmahllehre, dass Jesus sich in das Brot verwandle und dieser Laib »sein Leib sei, *hoc est corpus*, als theologischen *hocuspocus*, was sich davon ableite. Vgl. Tillotson, *Discourse against Transsubstantiation*, 35.

keine ethische bzw. religiöse Bedeutung zugesprochen wird; weil der christlichen Abendmahllehre das abendliche Mahl an sich nicht heilig ist.

Ausgehend von ihrem Begründer Jesus von Nazareth sind zwei gegenläufige Grundzüge der christologischen Philosophie nachzuzeichnen: Einerseits begründet die christliche Theologie den Glauben an ein symbolisches Essen. Dieser gastrotheologische Symbolismus mündet in einem ›eucharistischen‹ Verständnis der Abendmahlpraxis, bei der das Essen nur sinnhafter Zeichenträger ist. Insofern muss es nicht wundern, wenn sich der Protestant Hegel, ein profunder Kenner der Materie, kaum an der eucharistischen Reduktion des Essens auf eine bloße Symbolfunktion stört und sich stattdessen in seiner frühen Abhandlung zum *Geist des Christentums* ausschließlich mit dem Brot und Wein als »mystischen Objekten« beschäftigt.³

Doch Hegel versucht immerhin aus einem säkularisierten Selbstverständnis heraus – und das gilt erst recht für Feuerbach, Nietzsche und die folgende Interpretation – den *philosophischen* Geist des christlichen Abendmahls zu destillieren. Insofern bemüht sich die Religionskritik der Philosophen um die Aufklärung der heilosen Kryptik des ›Heiligen Abendmahls‹. Andererseits lässt eine religionskritische Aufklärung der lebenspraktischen Form⁴ der frühchristlichen Mahlkultur erkennen, in welchem Maße Jesu Tischgemeinschaften einen wesentlichen Grundzug einer gastrosophischen Ethik aufweisen, die das Essen und das Mahl als das höchste Gut heiligt oder, philosophisch gesprochen, gut heißt.

Es wird sich darüber hinaus zeigen, dass die christliche Abendmahlpraxis ein komplexes, synkretistisches Gemisch aus diversen Sinnbezügen ist: Das jüdische Passahmahl, die archaischen Opferrituale, die griechischen Mysterienkulte, die römischen Gastmähler, das philosophische Symposienwesen, naturreligiöse Fruchtbarkeitsfeiern – all diese Mahlkulte der Antike beeinflussen das christliche Herrenmahl und sind als sozialutopische, opfertheoretische und ebenso alltagspraktische wie gesellschaftspolitische Implikationen in dessen Mahltheologie eingegangen. Gewöhnlich jedoch werden diese vielseitigen Einflüsse nicht mitgedacht und dadurch ein mystifizierendes Abendmahlverständnis im Sinne des ›Mysteriums der Eucharistie‹ gefördert. Denkt man jedoch diese ›weltlichen‹ Einflüsse mit, eröffnet sich ein unter religiösem Vorzeichen bloß verworrenen, kryptogastrosophischer Sinn eines heiligen Abendmahls, dessen Heiligkeit gar nicht so geheimnisvoll ist.

3 | Vgl. Hamacher, Pleroma.

4 | Während ›Praxis‹ gewöhnlich mit ›Handeln‹ gleichgesetzt wird und das Praktische (praktisch sein etc.) im weitesten Sinne von allem Theoretischen abgegrenzt wird, verstehe ich unter ›Praxis‹ im Sinne einer Praxologie ein (praktisches) Tätig-Sein, eine tätige Seinsweise. Entsprechend meint ›Lebenspraxis‹ den Vollzug, in Form von bestimmten Tätigkeiten bzw. auf eine bestimmte Tätigseinsweise zu leben. Ich greife hier auf Ausführungen zurück, die ich an anderen Stellen zum Konzept der Praxologie (und ihrer Abgrenzung zur Praxeologie Bourdieu und anderen Praxistheorien) entwickelt habe; vgl. Lemke, Freundschaft, 82-86; Lemke, Was ist Praxologie?

Wobei es einer solchen religionsgastrosophischen Interpretation der Heiligkeit des Mahls weder darum geht, die ›ursprüngliche Wahrheit des Christentums‹ zu Tage fördern zu wollen noch darum, die christliche Diätmoral durch gastronomisches Gedankengut zu ›reformieren‹. Diese religionsgastrosophische Reformation des Christentums wird gegenwärtig von einigen Theologen ernsthaft erwogen und zur Angelegenheit eines gesamtkirchlichen Reflexionsprozesses erklärt, der sich den veränderten religiösen, philosophischen und soziokulturellen Bedingungen der Gegenwart stellt. Explizit wird »die Frage nach dem gustativen Element in der Liturgie«⁵ aufgeworfen und an eine ethische Wiederbelebung des Heiligen Abendmahls als einer alltäglich kultivierten Mahlpraxis gedacht.⁶

Stattdessen soll hier an den Anfängen der Abendmahlpraxis des frühen Christentums herausgearbeitet werden, wie Jesus selbst jenes Mysterium einer Theophagie, eines christlichen Gott-Essens ›einsetzt‹, um in der Konkurrenz mit den andersgläubigen und den philosophischen, hellenistisch-römischen Mahlgemeinschaften der Zeit die eigene Mahlpraxis mit einer eigenen, spezifischen Mahllehre auszustatten (um ihr einen christlichen Sinn zu verleihen). Außerdem wird anhand von Paulus' ›theologischer Lösung‹ der Probleme der Korinther Mahlgemeinde nachzuzeichnen sein, wie eine eucharistische Abendmahllehre die reale Mahlgemeinschaft auflöst und das wirkliche Essen und Trinken vergessen macht. Das Essen und Trinken, das seitdem im Mittelpunkt der kirchlichen Liturgie des Heiligen Abendmahls steht, vergeistigt sich gemäß der paulinischen Christologie zu nicht mehr als symbolischem Brot und symbolischen Wein – deren undurchschauter Gehalt von einer Moral des Essens lebt, welche *ohne Glauben*, ohne ein christliches *credo quia adsurdum*, *nicht denkbar* ist.

DAS LETZTE MAHL DES HERRN

Im Sinne einer ersten phänomenologischen Annäherung an das Heilige Abendmahl ist zunächst festzustellen, dass im Mittelpunkt der biblischen Beschreibung dieses letzten Mahls, welches am Vorabend der Kreuzigung Jesu stattfindet, jene mysteriöse Rede steht – die so genannte ›Einsetzungsformel‹ oder Konsekration –, mit der Jesus das gemeinsame Abendessen im Kreise seiner Jünger bedenkt. Das Evangelium des Matthäus berichtet über die allgemein bekannten Ereignisse. »Während des Mahls nahm Jesus das Brot und sprach den Lobpreis; dann brach er das Brot, reichte es den Jüngern und sagte: ›Nehmt und esst; das ist mein Leib. Dann nahm er den Kelch, sprach das Dankgebet und reichte ihn den Jüngern mit den Worten: ›Trinkt alle daraus; das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden.‹«⁷

5 | Fuchs, Mahlkultur, 219.

6 | Vgl. Hake, Eucharistische Gastfreundschaft als Weg zur vollen Abendmahlsgemeinschaft

7 | Matthäus, 26-28.

Die Tatsache, dass die Erinnerungen des Jüngers Lukas zu diesem Abend etwas anders ausfallen – nämlich so, dass dieses Essen und Trinken nicht der Vergebung der Sünden diene, sondern es um Jesus zu gedenken getan wird⁸ – sei hier bereits als erster Hinweis auf die Undeutlichkeit des Sinns der Abschiedsrede markiert.⁹ Die kulturgeschichtliche Vertrautheit mit diesem legendären Ereignis macht es schwer, sich das ganze Ausmaß ihres Inhaltes vor Augen zu führen. Denn von außen und unbefangen betrachtet, präsentiert die Abendmahlsszene die bemerkenswerte Vorstellung, dass der Christ sich seines Gottes, also des höchsten Guten, über Essen und Trinken vergewissert. Durch das Theogem einer ›heiligen Kommunion‹ nimmt das Mahlhalten nicht nur eine fundamentale Bedeutung in der Christologie ein. Im Verlaufe der Geschichte des Christentums wird das letzte Mahl, als so genannte ›Eucharistiefeier‹, sogar zu dem zentralsten liturgischen Element dieses Glaubens.¹⁰

Dementsprechend hat das Zweite Vatikanische Konzil verkündet, dass das Abendmahl »Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens« sei. Und weiter: »Die heiligste Eucharistie enthält ja das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle, Christus selbst, unser Osterlamm und das lebendige Brot.«¹¹ Bis heute ist innerhalb des römisch-katholischen Gottesdienstes die Eucharistie der sakramentale Akt, bei dem eine mysteriöse Vereinigung (Kommunion) von Mensch und Gott durch die Einverleibung von Wein und Brot stattfinden soll. In den Worten von Johannes Paul II: »Die Kirche lebt von der Eucharistie. Diese Wahrheit drückt nicht nur eine alltägliche Glaubenserfahrung aus, sondern enthält zusammenfassend den Kern des Mysteriums der Kirche [...] Die Kirche lebt vom eucharistischen Christus. Von ihm wird sie genährt.«¹²

Die Glaubenswahrheit einer solchen wundersamen Nahrung durch die ebenso geheimnisvolle Wesensverwandlung von Brot in den Leib Christi beziehungsweise von Jesus in einen Laib Brot bildet den theologischen Kern der so genannten Transsubstantiationslehre. Der ideengeschichtliche Ursprung des Glaubens an eine solche Transsubstantiation liegt vermutlich bei Paschiasius Radbertus. Dessen im Jahre 831 erschienene Abhandlung *De Sacramento Corporis et Sanguinis Christi* behauptet, dass Brot und Wein wirklich und wahrlich in Leib und Blut

8 | Lukas 22,19.

9 | Weitere Berichte sprechen vom Genuss des christlichen Abendmahls als »eine Erinnerung an seine Wunderschaffend« (Ps 111,4); oder als die »Verkündung seines Todes« (1 Kor 11,26) als Beweis seiner ›herrlichen Existenz‹.

10 | Vgl. Josuttis und Martin, *Das heilige Essen*; Hilberath und Sattler, *Vorgeschmack*. Ansätze zu einer Kulturgeschichte des Abendmahls bieten u.a.: Neumann, *Geschmack-Theater*; Hörisch, *Brot und Wein*.

11 | II. Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen gentium* (11) und das Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum ordinis* (5).

12 | Johannes Paul II, *Enzyklika Ecclesia de Eucharistia*.

Christi transsubstanzieren.¹³ Diese Annahme einer geheimnisvollen Verwandlung wurde auf dem 4. Laterankonzil 1215 zum Dogma erhoben und 1551 durch das ›Konzil von Trient im Dekret über das Sakrament der Eucharistie‹ bekräftigt und gilt, wie eben erwähnt, bis heute als offizielle Glaubenswahrheit. Sie besagt: »Durch die Konsekration des Brotes und Weines geschieht eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes Christi, unseres Herrn, und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes.« (Kap. 4)

Aus diesen metaphysischen ›Gottesbeweis‹ entstehen die fundamentalen Fragen und Irritationen, die über Jahrhunderte hinweg die Theologen und Philosophen beschäftigen. Beispielsweise von welchem Zeitpunkt an Jesus im Brot ist; ob er stürzt, wenn Brotkrumen achtlos auf den Boden fallen, oder ob Gott beim Kauen leidet.¹⁴ Selbst nach Jahrhunderten des theologischen Disputs über den Sinn des Letzten Abendmahls bekommt die katholische Christologie den harten Brocken dieser Mysterienlehre immer noch nicht verdaut.¹⁵ Trotzdem vertritt die heute gültige kirchliche Lehrmeinung mit der Transsubstantiationslehre weiterhin den Glauben an ein mysteriöses Gott-Essen, wonach der Heilige Geist in den sinnfälligen Dingen der Abendmahlspause real gegenwärtig ist und mithin die Teilnehmenden an der Eucharistiefeier durch das Essen und Trinken ihrem Gott teilhaftig werden.

Die Unklarheit, wie diese Teilhabe, diese Epiphanie des Göttlichen im Kulinarischen, zu denken sei, beherrscht die lange Geschichte der religiösen Uneinigkeit der Christen. Seit der Reformation gibt es unter ihnen keine von allen Konfessionen gleichermaßen anerkannte Interpretation der Eucharistie. Während die Dogmatik in der orthodoxen, katholischen, anglikanischen und lutherischen Kirche lehrt, dass im Brot und Wein Christus mit seinem Leib und seinem Blut real gegenwärtig ist und mithin die Teilnehmenden am Abendmahl durch das Essen und Trinken leiblich an Christus Anteil bekommen, wird diese Realpräsenz-Transsubstantiation von protestantischen Christen weiterhin bestritten. Diese interpretieren die Wesensverwandlung, die in der Eucharistie durch das Essen Gottes stattfindet, als ein reines Symbol: Christus ›ist‹ nicht real präsent im Brot, vielmehr ist die Einverleibung des Brotes die gleichnishaft Annahme der christlichen Botschaft (durch die reale Aufnahme von Symbolbrot). Für diese so genannten Symbolikern – im Unterschied zu den oben genannten Metabolikern – hat das Essen im Abendmahl den Wert und Sinn eines Zeichens.

Im Kontext einer ernährungsphilosophischen Betrachtung ist dieser alte Disput der christlichen Theologie von keinem Interesse. Denn wie auch immer es sich mit dem metabolischen oder symbolischen Verständnis der Heiligen Kommunion verhalten mag, beide Hauptströmungen des christologischen Denkens sind sich in einem Punkt einig. Dass nämlich beim christlichen Abendmahl in

13 | Vgl. Rubin, Corpus Christi.

14 | Vgl. Coveney, Food, Morals and Meaning, 46.

15 | Vgl. Slenczka, Realpräsenz und Ontologie.

jedem Fall nur symbolisch gegessen wird und das Kulinarische an sich (Lebensmittel, Kochkunst, Geschmacksreflexion, Küche, Genuss, Einkauf, Anbau usw.) nicht von Bedeutung ist: Man trifft sich nicht, um zu speisen und gemeinsam gutes Essen zu genießen, sondern um dem ›himmlischen Gott‹ zu ›dienen‹.

Deshalb genügt dem *gustus mysticus* des christlichen Glaubens allemal die symbolische Speise: trockenes Brot, ein Schlückchen Wein; wenn nicht noch weniger: künstliche Brotoblaten und unechter Wein.¹⁶ Die theologische Entwertung des Essens zum Zeichenträger verbindet sich aufs effektivste mit dem platonischen Idealismus, der das Essen als mögliche Praxisform einer Ethik des guten Lebens entwertet. Durch die ›Heiligkeit‹ einer solchen Symbolnahrung und zeichenhaften Kost hat die christliche Abendmahllehre ganz maßgeblich mit zu den kulturellen Grundlagen für die gegenwärtige Esskultur beigetragen, weil sie das reale Essen vergessen macht. Sie nährt eine fromme Einstellung, die bereit ist, sich bloß mit einer geheimen Botschaft des Essens zufrieden zu geben, anstatt sich für den wahren Gehalt der Speisen zu interessieren und anstelle einer symbolischen Mahlzeit ein wirklich gutes Mahl zu heiligen.¹⁷

Zugespitzt gesagt: Ohne die religiöse Opferbereitschaft, sich vor allem symbolisches Essen und – wahrlich – künstliche Zusätze einzuverleiben, wäre die gegenwärtige Esskultur kaum denkbar. Eine Kultur des Essens, die mehr von phantastischen Zeichen und imaginären Bedeutungen lebt und lieber an »kulinarische Codes«¹⁸ glaubt, als gastosophische Wahrheiten zu ergründen. Diesen buchstäblich wundervollen Mehrwert des Essens als Zeichenträger bringt Jesu gastrotheologischer Symbolismus ins Spiel, der sowohl in der Magie seiner Speisewunder als auch in der Theologie seiner mysteriösen Nahrungs metaphorik ›eingesetzt‹ wird; und der nicht zuletzt den diätmoralischen Sinn der christlichen Abendmahllehre aufklärt.

16 | Vgl. Seifert, *Panis Angelorum*.

17 | Freilich machen sich semiologische Esskulturtheorien diese christlichen Hintergründe zunutze. (Vgl. Karmasin, *Die geheime Botschaft unserer Speisen*; Douglas, *Deciphering a Meal*) Mit dem Ausspruch »Jede Nahrung ist ein Symbol« hat Jean-Paul Sartre nicht zuletzt auch nolens volens ein ›Bekenntnis‹ seiner christlichen Diätmoral abgelegt. (Vgl. Onfray, *Der Bauch der Philosophen*) Um so bedauerlicher erscheint daher der Versuch von Gerhard Neumann, unter dem Sartreschen Vorzeichen, eine neue Kulturwissenschaft des Essens zu begründen. Vgl. Neumann, »Jede Nahrung ist ein Symbol«.

18 | Karmasin, *Die geheime Botschaft unserer Speisen*, 17.

GASTROTHEOLOGISCHE SYMBOLIK

Jesu Speisewunder haben für das frühe Christentum nachweislich religionsstiftende Effekte. Der Genuss von irgendwie herbeigezauberten, aber leckeren Mahlzeiten wird von ersten Christen nicht als Sünde und gefährliche Verfehlung problematisiert, wie später beispielsweise beim Kirchenvater Augustinus. Insbesondere im Einsatz von kulinarischen Mitteln bestätigt sich das älteste und am weitesten verbreitete Jesus-Bild, welches die biblische und außerbiblische Überlieferung bietet – des Religionsstifters als eines »Wundertäters«.¹⁹ Aus einschlägigen Berichten des Neuen Testaments geht hervor, dass die Speise- und Heilwunder von einigen (Leichtgläubigen) tatsächlich als übermenschliche Beweise der »Existenz Gottes« verstanden wurden. Jesus' Wunderküche macht sich die Tatsache zunutze, dass bereits das Alte Testament das Speisewunder als »glaubwürdiges Zeichen« des »himmlischen Vaters« benutzt. Aus dem traditionellen Selbstverständnis einer solchen gastrotheologischen Symbolik heraus stellt das jüdische Volk den jungen Wanderprediger aus Nazareth, der behauptet »Christus« zu sein, der gesandte Sohn Gottes und Heiland der Menschheit, entsprechend zur Rede. »Was tust du denn für ein Zeichen, auf dass wir sehen und glauben dir? Was wirkst du? Unsre Väter haben Manna gegessen in der Wüste, wie geschrieben steht: »Er gab ihnen Brot vom Himmel zu essen.««²⁰

Die Israeliten erwarten eine göttliche Kostprobe der christlichen Kulinarik. Dieser Erwartung wird Jesus mit seinen Speisewundern entsprechen. Bevor einige Geheimnisse dieser übermenschlichen Zauberküche aufgeklärt werden, sind kurz die Ereignisse des angesprochenen Wüstenmahls in Erinnerung zu rufen. Denn es wird oft ein markanter Teil der Geschichte ausgelassen und vergessen, dass man schon damals – wie dann beim Heiligen Abendmahl auch – nicht nur himmlisches Brot und Manna isst. Womit also fütterte der Himmlische Vater seine Kinder? Die ganze Gemeinde der Israeliten wanderte durch die Wüste auf der Suche nach dem gelobten Land. »Es war der fünfzehnte Tag des zweiten Monats nach ihrem Auszug aus Ägypten«²¹, als die Abgemagerten und Ermüdeten murrten, weil sie hungrig waren. Und ihr Zweifel wuchs, ob es richtig war, aus Ägypten zu fliegen, wo sie »an den Fleischtopfen saßen und Brot genug zu essen hatten.« (Ebd., 16, 3)

Dieses Aufruhr seines kulinarisch verwöhnten Volkes vernahm der Herr und versprach daraufhin dem Mose, »Brot vom Himmel regnen« zu lassen, so dass das Volk wieder genug zu essen habe und zufrieden sei. Diese frohe Botschaft verkündeten Mose und Aaron allen Israeliten mit den Worten: »Heute Abend sollt ihr erfahren, dass der Herr euch aus Ägypten geführt hat und morgen werdet ihr die Herrlichkeit des Herrn schauen.« (16,7) Indessen beschert der Herr noch ganz

19 | Lang 1998, 323.

20 | Johannes 6, 31.

21 | Exodus 16,1.

andere Kostproben einer göttlichen Küche. Aus einer Wolke lässt er Mose wissen: »Sag ihnen: Am Abend werdet ihr Fleisch zu essen haben, am Morgen werdet ihr satt sein von Brot und ihr werdet erkennen, dass ich der Herr, euer Gott, bin.« (16,12) So steht es geschrieben, dass an diesem Abend das Lager von Wachteln »bedeckt« wurde. Am Morgen legte sich eine Schicht von Tau rings um das Lager und als sich die Tauschicht gehoben hatte, lag auf dem Wüstenboden »etwas Feines, Knuspriges, fein wie Reif auf der Erde«. (16,14) Die angesichts dieses Wunders irritierten Israeliten fragten sich, was dies sei. Da sagte Mose zu ihnen: »Das ist das Brot, das der Herr euch zu essen gibt.« Dieses Brot, welches das Volk Israel Manna nannte, war »weiß wie Koriandersamen und schmeckte wie Honigkuchen.« (16,31)²²

Schon in dieser Geschichte deutet sich an, dass das gottfromme Denken bei der Rede von »himmlischem Brot« auf alle Fälle Symbolbrot meint und weit mehr im Sinn hat als bloß trockenes Brot – zum Beispiel den »herrlichen« Genuss von feinem Honigkuchen oder knusprigen Wachteln.²³ Aber was ist schon dieses Brot gemessen an Jesu zauberhaften Kochkunst, mittels deren Hilfe er glaubwürdige Zeichen bietet, damit das Volk ihm abnimmt, dass er wahrlich Gottes Sohn sei: Die Speisewunder, die er angeblich bei verschiedenen Anlässen bewirkt, lassen sich – bei aller unfreiwilligen Ironie in der Sache – im wahrsten Sinne als *geschmackvolle Gottesbeweise* und imponierend *volksnahe Kostproben* dafür verstehen, dass er »ein Heiland« sei, den Gott, der Schöpfer, zur Rettung der Menschheit geschickt habe. Dessen Speisewunder sollen das wohlgefällige Zeichen in Umlauf bringen, dass dieser junge Wanderprediger die alttestamentlichen Wundergaben zu überbieten vermag. Und tatsächlich gelingt es Jesus mithilfe seiner zauberhaften Volksküche, dass »seine Jünger an ihn glaubten«.²⁴ Die erste herrliche Offenbarung von diesem göttlichen Wirken ist die wundersame Verwandlung von Wasser in »guten Wein«, so dass die Hochzeit zu Kana doch noch zu einem Vergnügen werden konnte. (Vgl. ebd., 2,1-12) Johannes erinnert sich: »Das ist das erste Zeichen, das Jesus tat, geschehen zu Kana in Galiläa, und offenbarte seine Herrlichkeit.« Ein ähnliches gastrotheologisches Zeichen seiner Herrlichkeit setzt Jesus bei der Speisung der Fünftausend ein (ebd., 6,1-14), wo er mit dem Wunder beeindruckt, aus ursprünglich »fünf Gerstenbroten und zwei Fischen« die vielen hungrigen Schaulustigen, die unerwartet gekommen waren, zu sättigen. Diese essen sich

22 | Der Esskulturforscher Heckmann erläutert in diesem Zusammenhang: »Man nimmt heute an, dass das biblische Manna nichts anderes als die Exkrettropfen zweier Schildlausarten war, die häufig auf den Tamariskenstauden zu finden sind. Die ausgeschiedenen Tropfen sind sirupartig und durchsichtig. In der Sonne trocknen sie zu erbsengroßen Körnern von milchweißer, dann hellgelber bis bräunlicher Farbe und fallen ab. Sie schmecken nach Honig und können unbeschränkt aufgewahrt werden. Man sammelt sie auf der Sinalihalbinsel und benutzt sie als Gewürz für verschiedene Speisen und Gebäck.« Vgl. Heckmann, Die Freud des Essens, 208

23 | Vgl. Berger, Manna, Mehl und Sauerteig.

24 | Johannes 2,11.

nicht nur herrlich satt; Christus überbietet einen Geschmack der Notwendigkeit durch eine göttliche Fülle und einen paradiesischen Überfluss: Seine Jünger können nach der Verköstigung der Fünftausend noch »zwölf Körbe« mit Brocken von den Resten der übrig gebliebenen Gerstenbrote füllen.

Diese üppigen Kostproben eines wundervollen Erfülltseins als reale Erfahrung einer göttlichen Seinsfülle haben die gewünschte Wirkung, dass die Menschen anfangen, tatsächlich an Jesus zu glauben. »Da nun die Menschen das Zeichen sahen, das Jesus tat, sprachen sie: Das ist wahrlich der Prophet, der in die Welt kommen soll.« (Ebd., 6,14) Die weiteren Reaktionen auf diese kulinarischen Offenbarungen des christlichen Gottes belegen diese allgemeine Begeisterung. Denn die so glücklich erfüllten und gut gesättigten Menschen, die sich freilich zu diesem Zeitpunkt Jesus gegenüber noch – das ist angesichts einer zweitausend Jahre währenden Wirkungsgeschichte des Christentums als Religion zu betonen – als einer historischen Person verhalten (die sich eben erst als Religionsstifter zu beweisen hat), wollen diesen bewundernswerten Speisemagier und ›Megagastronom‹ als Wohltäter konsequenterweise zu ihrem König erheben. (Vgl. ebd., 6,14)

Die nahe liegende (aber, wie wir wissen, letztlich falsche) Deutung, dass der christliche Gott ein weiser Gott des Bauches sei, dessen Güte sich mitunter darin zeige, dass er den Menschen ein seliges Wohlleben bereite, wird von Jesus selbst genährt. Wiederholt frohlockt er, dass in Gottes Königreich auf die Gläubigen eine reichhaltige und weinselige Tafelgemeinschaft warte. Tatsächlich ist der Wunsch des jüdischen Volkes, Jesus in der Folge seiner ›Versorgungskompetenz‹ zu ihrem Oberhaupt zu machen, nicht ungewöhnlich, insofern damals Brotpeisungen und Korngaben bewährte Strategien der Herrschaftslegitimation waren. Besonders in Notzeiten machte sich der Herrscher beim Volk auf diese Weise beliebt.²⁵ Der Religionsstifter scheint sich mit seinen öffentlichen und öffentlichkeitswirksamen Speisewundern diese übliche und populäre Praktik zu nutze gemacht zu haben.

Ein Grund dafür, warum die christliche Ethik trotz der großen Bedeutung des Essens nicht zu einer gastrosophischen Entwicklung der abendländischen Esskultur beigetragen hat, ist leicht ausgemacht: Jesus setzt seine von unheilvollem Hunger befreien, geschmackvollen Mahlzeiten nur symbolisch und strategisch ein, um unter den Menschen, die gerade an das Gute eines kulinarisch erfüllten Wohllebens glauben, Anhänger für seinen Glauben zu gewinnen, einen Glauben, der letztlich paradoxalement eine diätmoralische Geringschätzung und Entwertung des Essens (als konstitutive Komponente eines guten, menschenwürdigen Lebens) begründet. Der Sohn des christlichen Gottes lehrt andere ›höhere‹ Werte und Heiligtümer; er will seine Speisungen als Zeichen richtig verstanden wissen. »Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Ihr suchet mich nicht darum, dass ihr Zeichen gesehen habt, sondern dass ihr von dem Brot gegessen habt und seid satt

25 | Seit Caesar waren die ursprünglich privaten Korngaben dem Princeps vorbehalten, um zu verhindern, dass sich ein anderer als der Kaiser als Retter und Wohltäter des Volkes gerieren könnte. Brotgaben waren nur im Namen des Kaisers erlaubt.

geworden.«²⁶ So erklärt sich der weitere Verlauf der Ereignisse: Statt dem Wunsch des Volkes nachzukommen und sich als wohltätiger König im Hier und Jetzt angesichts des Elends der Welt anzunehmen und alle Hungrigen dieser Erde mit einer gleichen kulinarischen Fülle des Lebens zu beschenken – »entwich er auf den Berg, er selbst allein.« (Ebd., 6,15)

Sogar die anschließende Bergpredigt, die bei dieser Gelegenheit in Erinnerung zu rufen ist, ist von missverständlichen, kryptogastrosophischen Reden geprägt. Jesus verheiñt dort denjenigen wohltruende Sättigung, die es wahrlich verdient hätten: »Selig sind, die da hungrig und dürftet nach der Gerechtigkeit; denn sie sollen satt werden.«²⁷ Auch dieses Manna einer besseren Welt der Gerechtigkeit bleibt aus und die schönen Versprechungen erweisen sich angesichts des unzähligen Unrechts als bloße Zeichen für eine andere ›höhere Gerechtigkeit‹, obwohl Jesus diesen Hunger, wie jeden anderen Hunger, abschaffen und als Wundertäter alle satt werden lassen könnte.

Zu der rein instrumentellen Haltung gegenüber der kulinarischen Realität passt auch, dass der Heiland zwar gerne mit mysteriösen Fertiggerichten die hungrige Menge imponiert. Aber darüber, dass ›der Herr‹ wirklich selbst kocht, ist nichts bekannt – keine sonderlich frohe Botschaft. So wundert es nicht, wenn der Antichrist Nietzsche darauf besteht, dass das Abendmahl, das er gutheiñt und Zarathustra lehren lässt, selbst zubereitet ist. (Siehe II.5) Selbst noch das Alte Testament bewahrt eine Ahnung von der Heiligkeit der kulinarischen Praxis als einer herrlichen, männlichen Tugend. Dort werden »sanfte« Männer wie Jakob erwähnt, die Hausarbeit machen und am Herd stehen. Beispielsweise kocht Jakob dem erfolglosen und ausgehungerten Jäger Esau ein Linsengericht mit Brot.²⁸ Bei anderer Gelegenheit wird dieser untadelige Hausmann seinem feinschmeckerischen Vater die gewünschten zwei »guten Ziegenböckchen« zur Speise servieren. (Ebd., 27, 9)²⁹ Mit anderen Worten: Wie einige der alten Griechen, so wussten unter den alten Judenchristen einige Herren selbst zu kochen und diese göttliche Kunst zu leben.³⁰

26 | Johannes 6,26.

27 | Matthäus 5,6.

28 | 1. Mose 25,29.

29 | Freilich hilft in dieser Szene Jakobs fürsorgliche Mutter Rebekka aus. Letztlich ist sie es, die sich in die Küche stellt, um das Wildbret für den Vater zuzubereiten. Aber dieser Sachverhalt ist – wenigstens wäre dies als gut gemeinte Mutmaßung vorstellbar – kein zwingender Beleg für die ansonsten offenkundigen traditionellen Geschlechterrollen der alttestamentlichen Welt, sondern eventuell dem Umstand geschuldet, dass Jakob Vegetarier war und sich daher weigerte, dieses blutige Gericht zu kochen.

30 | Vgl. Hutt und Klein, Einfach Göttlich.

EXTRABEILAGE: DAS THERAPEUTENMAHL

Hier ist an eine historische Entwicklungslinie des Platonismus zu erinnern, die parallel zur Jesusbewegung fortläuft und in der die diätmoralische Asketik der antiken Philosophen in Form des frühen Mönchtums religiös radikalisiert wird. Die von Philon von Alexandrien verfasste Schrift *De Vita Contemplativa* gilt in diesem Zusammenhang als die erste jüdische Theologie, die stark von griechischer Philosophie beeinflusst ist. Mit dem Bildungsgut der klassischen Antike bestens vertraut hält Philon, der »jüdische Platon«, dennoch am Glauben seiner Väter mit unbedingter Treue fest. So geht es ihm darum, den Sinn der alttestamentarischen Schriften mit philosophisch-rhetorischen Mitteln allegorisch auszulegen. Im Mittelpunkt dieser Allegorese steht indessen keine Gastrotheologie, sondern der platonische Aufstieg der von allem Sinnlichen gereinigten Seele zum Weltlogos, zu Gott. Bei dieser sinnlich-weltlichen Abmagerung und theologischen Vergeistigung wird das Essen folglich nicht symbolisch behandelt, sondern strikt mit Blick auf das asketische (diätmoralische) Ideal problematisiert.

Dazu beschreibt Philon eine jüdisch-christliche Urgemeinde in Ägypten, die Therapeuten, deren kontemplative Lebensform erkennbar das Lebensideal der heidnischen Philosophen variiert.³¹ Die Frömmigkeit ihrer religiösen Lebensmoral³² idealisiert Philon dahingehend, dass sie besonderen Wert auf eine anorektische Selbstbeherrschung gegenüber dem Essen legen: Mahlzeiten werden nur nach Sonnenuntergang eingenommen, bei einigen sogar nur alle drei oder sechs Tage – sie leben, wie die Zikaden, von Luft (§ 34f.); zum gemeinsamen wöchentlichen Sabbatmahl gibt es Brot, Salz, Hysop und Wasser (§ 36f.). Neben dieser asketischen Küche kommt der Mahlfeier namens Pannychis bei den Therapeuten große Bedeutung zu. Sie findet alle 49 bzw. 50 Tage statt; zum Mahl gibt es wieder nichts anderes als die übliche, auch auf jegliche Fleischspeise verzichtende Magerkost aus Brot, Salz und Hysop, sowie für die Mehrheit kaltes, für ältere Mitglieder gewärmtes Wasser (§ 73f.). Weibliche Mitglieder nehmen an dem Mahl teil, allerdings haben sie sich getrennt von den Männern zu lagern (§ 67-69). Philon definiert

31 | Am Anfang seiner Schrift stellt Philon das asketisch-kontemplative Leben (die *vita contemplativa*) der Therapeuten der *vita activa* der Essener, einer philosophisch-religiösen Bewegung, die sich einer praktischen Ethik verpflichtet fühlten, gegenüber. Dies ist hier insofern von Belang, als Jesus aufgrund seiner Taufe durch Johannes (der der Essener-Sekte zugeordnet wird) eher unter dem Einfluss dieser aktiven Praxisethik stand als unter dem der platonischen Ideale solcher religiösen Bewegungen wie den Therapeuten – mit der möglichen Konsequenz einer entsprechend gegensätzlichen Haltung zum Essen.

32 | Philon von Alexandrien, *De Vita Contemplativa*, § 2.

und verteidigt diese Mahlfeier in ausführlicher Abgrenzung von anderen hellenistischen, speziell den »philosophischen Mählern« (§ 40-63). Sicherlich nicht ohne polemische Übertreibungen tritt in seiner Schilderung der Symposien der Philosophen, darunter und allen voran Sokrates, eine interessante Wahrheit zutage, die erahnen lässt, in welchem Maße das platonische (diätmoralische) Symposienverständnis über deren wahre Realität hinwegtäuscht: Bei den philosophischen Mahlfeiern komme es zu Exzessen durch Genuss von unvermischttem Wein und zum Streit unter den angetrunkenen Mahlteilnehmern; es werde übertriebener Luxus von großen Speisezimmern, vielen und reichen Geschirren, von ausgesucht hübschen und aufreizend frisierten und gekleideten Sklaven, von Unmengen von Backwerk und Speisen zur Schau gestellt und nach dem Mahl ende alles zwangsläufig in zügelloser Sauferei.

Ausdrücklich kritisiert Philon Xenophons Symposion wegen der Flötenspieler, Tänzer, Gaukler und Spaßmacher, die die ›niederen Triebe‹ erregten; Platons Symposion wird wegen der Eros-Thematik gerügt, weil sie sich mit homosexuellen Regungen und Liebesverhältnissen beschäftige. All diese schimpflichen Eigenschaften der philosophischen Gastmähler würde die wirklich asketische Mahlfeier der Therapeuten nicht aufweisen (§ 64-89). Die von den Griechen bloß idealisierte *vita contemplativa* einer rein geistigen Selbsterfüllung wird in der klosterähnlichen Lebensform des frühen Mönchtums und deren essentiellen Selbstkasteiung real. Aber nicht nur im Vergleich zu den asketischen Idealen der platonischen Philosophie, sondern auch gegenüber den späteren Kirchenvätern erweisen sich die Therapeuten als mustergültige Diätmoralisten: Gemessen an der Willensstärke ihrer anorektischen Mentalität eines rigorosen Fastens ›im Geiste Gottes‹ wirkt die Tatsache (auf die näher einzugehen sein wird), dass Augustinus die unbekümmerte Genussgier als eine unabänderbare Folge ›der Erbsünde‹ rechtfertigt, geradezu wie eine Gotteslästerung.

BROTRHETORIK ODER JESUS DAS BROT

Nicht nur in der populären Form von Speisewundern nutzt Jesus das Essen bloß symbolisch – wohlgemerkt als Zeichen für Göttliches, für das höchste Gut. Er tut sich auch damit leicht, mittels einer Mahlmetaphorik die eigene Gotteslehre Anderen zu unterbreiten. Mit dem Einsatz dieser Mahlmetaphorik werden die bereits angesprochenen Missverständnisse bezüglich des wahren Sinns seiner Gotteslehre bewusst in Kauf genommen. Jesus macht von solcher Wortwunder-Zukost exzessiven Gebrauch; er füllt und würzt seine Reden mit Mahlmetaphern, um ihre Botschaften seinem Publikum auf diese Art schmackhaft zu machen. Zweifellos ist der spektakulärste Einsatz dieser rhetorischen Übertragung des

gastrosophischen Logos (Essen als etwas an sich Gutes, Genießbares) in die christliche Gastrotheologie die im Kontext des Abendmahls ausgesprochene Eucharistie, dass er, wie Brot (»dies ist mein Leib...« etc.), etwas Genießbares sei.

Für ein philosophisches, also religionskritisches Verständnis der christlichen Abendmahllehre ist besonders die Tatsache relevant, dass die mysteriöse Tischrede, die Jesus während seines letzten Mahls vor seinen Jüngern hält, im Kontext eines häufigeren Gebrauchs solcher Mahlmetaphorik steht. Nicht erst bei dem denkwürdigen Ereignis des letzten Abends vor seiner Hinrichtung, sondern auch vorher schon wählt der Religionsstifter in vielen anderen Situationen eine Brot rhetorik, mittels derer er seine Theologie lehrt. Beispielsweise erwidert er bei einer Wanderung während einer Rast seinen zahlreichen Anhängern, die ihm einen Imbiss anbieten, zurückweisend: »Ich lebe von einer Speise, die ihr nicht kennt.«³³ Ein ungläubiger Geist oder ein einfaches Gemüt könnte darin die in ihrer mutwilligen Rhetorik wichtigtuerische Ankündigung eines neuen Rezeptes sehen wollen. Doch der Wundertäter aus Nazareth meint es ernst und knüpft die subtile Allegorie an: »Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat, und sein Werk zu vollenden.« (Ebd., 4,34)

Noch stärker als an dieser Stelle macht die folgende Formulierung greifbar, in welchem Maße sich Jesus der platonischen Poesie einer »Seelennahrung« und des logozentrischen Ideals einer »wahren Anfüllung« durch das »Sein des Geistes« bedient (wogegen, wie bei Platon, der Genuss von Nahrungsmitteln »nichts« bedeutet). Also spricht der theistische Platoniker: »Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Mose hat euch nicht das Brot vom Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das rechte Brot vom Himmel.« (Ebd., 6,32) An dieser Passage wird deutlich, dass die Brotworte, die gewöhnlich mit dem Mysterium des eucharistischen Abendmahls in Verbindung gebracht werden, sogar in Nicht-Mahlsituationen zum Einsatz kommen. Gerade dann, wenn die kontextuelle Referenz zwischen wirklichem Essen und (gastro)theologischen Reden, wenn die situative Präsenz von Brot und »Brot«-Worten fehlt,³⁴ tritt der rhetorische, nämlich der bewusst mystifizierende Sinn der Mahlmetaphorik deutlich hervor.

Zumindest fällt es Ungläubigen nicht schwer, in Jesu Brotreden die Zeichenfunktion des Essens zu erkennen: Unter dem »rechten Brot« versteht Jesus offensichtlich nicht das wirkliche Brot, vielmehr setzt der gastrotheologische Diät-

33 | Johannes 4,31.

34 | Die Einsetzungsformel der Eucharistie macht sich die situative Präsenz von Brot und Wort deiktisch – in dem unbestimmten Deutewort »dies« (...ist mein Leib) – bewusst zu nutzen. Denn was hier »dies« bedeutet (dieses Brot, diese Geste des Gebens; dies antizipierte Opfer des eigenen Lebens oder dies geopferte Getreide, dies Produkt der Backkunst oder dgl.), bleibt dadurch offen und ebenso undeutlich wie die vieldeutige Rede von »mein Leib« (meine metaphorisch beschriebene Lehre, meine Lehre der Heiligkeit des Essens, mein Leib als ein göttlicher, naturreligiöser Erdleib, mein Leib in Form der Mahlgemeinschaft oder dgl.).

moralist das echte Brot – das Essen – bloß symbolisch ein, um es gegenüber dem »Brot vom Himmel« – der Verheißung eines himmlischen Lebens und göttlicher Speisen – zu einer unbedeutenden und vergänglichen Speise herabzusetzen. So ist die »wahre Nahrung« nicht das Heiligtum realer Backwerke, vielmehr soll das erfüllte, gute Leben ausschließlich das sein, was jenen Glaubenshunger sättigt, den Jesu Brotworte allererst anregen. »Denn dies ist das Brot Gottes, das vom Himmel kommt und gibt der Welt das Leben.« (Joh 6,33)

Mit Blick auf die spätere Dämonisierung des Kulinarischen durch die Kirchenväter kann man sich klarmachen: In der Gastrotheologie Christi bleibt die Verfluchung des Essens aus, die – der augustinischen Erbsündenlehre zufolge – der paradiesische Sündenfall über die Lust der Leckerbissen verhängt. Die frohe Botschaft, die Jesus verkündet, bietet etwas Anderes, etwas wahrhaft Frohlockendes – sie soll dem Volk schmecken. Und er will alle, die an ihn glauben und bereit sind, seine Kost anzunehmen und sich einzuverleiben, sogar noch besser bewirken, als es schon die jüdischen Väter vor ihm taten. »Eure Väter haben Manna gegessen in der Wüste und sind gestorben. Dies ist das Brot, das vom Himmel kommt, auf dass, wer davon isset, nicht sterbe.« (Ebd., 6,49) Wie seine Speisewunder, so macht Jesus auch mit ›diesen‹ magischen Wortbroten – trotz deren offenkundig metaphorischen Rhetorik – viele seiner Hörer auf das himmlische Paradies begierig: Wieder zieht er viel Bewunderung auf sich.

Johannes berichtet über die unmittelbare Reaktion, die solche gastrotheologische Reden bei den Anwesenden hervorrufen. »Da sprachen sie zu ihm: Herr, gib uns allewege solch Brot.« (Ebd., 6,34) Freilich klingt in dieser Forderung der gesunde Menschenverstand der Anwesenden durch, die dabei an echtes Brot denken, wie im Wunsch des Vaterunser (»unser täglich Brot gib uns heute«), bei dem die Sorge um die tägliche Nahrung und um gut erfülltes Sein noch durch den Pleonasmus von »täglich« und »heute« verstärkt wird. Wahrscheinlich wird bei dieser lebensfrohen Essbegierde sogar auch an jenes Manna-gleich sättigende »fette Brot« gedacht, wie es damals in der Wüste vom Himmel geregnet sein soll, das sich freilich, wie wir bereits sahen, aus weit mehr als nur aus Brot zusammensetzte – nämlich aus allerlei Süßem und Knusprigem.

Es zeigt sich, dass das »himmlische Brot«, von dem Jesus in vielen Situationen außerhalb des Kontextes eines gemeinschaftlichen Mahls spricht, einen noch deutlich metaphorischen Sinn aufweist. Doch lässt sich daran studieren, dass der Wanderprediger und Sprachkünstler weit raffinierter mit trophischen Tropen arbeitet und seine Rede subtiler würzt als der Bauchredner Platon. Verschiedene rhetorische Techniken kreieren ein allenthalben verwirrendes Sinngemisch, das Feuerbach dazu bewegt, in diesem Zusammenhang von einer »Sophistik«³⁵ zu sprechen: Erstens wird ein semantisches Gleichnis durch eine bedeutungslogische Gleichsetzung erzeugt – Jesus verkörpert seine geistvollen Reden, gleich wie Brot eine Verkörperung von materiellen Stoffen ist. Außerdem, zweitens, hat ›Je-

35 | Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 368.

sus« eine allegorische Bedeutung, sofern sein ›Leib‹ (seine lebendige, leibhaftige Person) sinnbildlich seinen ›Geist‹ (seine Religion, seine Lehre) meint. Darüber hinaus, drittens, basiert die Brotmetaphorik auf einer Synekdoche: ›Brot‹ steht für das Ganze seiner Worte, ›dieses Brot‹ ist das pars pro toto für sein Leben und Wirken. Schließlich, viertens, werden diese rhetorischen Zutaten noch mit einer Metonymie vermischt: Der Wanderprediger ›gibt‹ den Menschen ›etwas‹ zu verstehen, das sie wie Speisen ›annehmen‹ und ›verinnerlichen‹ sollen. So gesprochen, ›essen‹ sie seine Worte, wie er selbst (in diesem metonymischen Sinne) von Gottes Willen als einer ›Speise‹ geistig ›genährt‹ wird und von ihr ›lebt‹, weil Jesus aus diesem Glauben seine geistige Kraft schöpft und darin sein religiöses Leben besteht.

Aus einer solchen Backkunst und raffinierten Begriffsküche entstehen seine Worte. »Ich bin das Brot des Lebens. Wer zu mir kommt, den wird nicht hungrig; und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürften.«³⁶ An sich betrachtet, ist die gastrotheologische Symbolik dieser Reden nur rhetorisch und sophistisch, gewissermaßen kryptogastrosophisch (das Essen als Zugang zum Göttlichen, höchsten Guten) und gar nicht mal mystisch: Jesus unterbreitet seinem Umfeld, dass sein Gott auch sättigt und tägliches Brot gibt, das am Leben erhält und ein wohliges Erfülltsein verspricht. Doch sind diese Labsal verheißenden Worte nur Drogen, nämlich Futter fürs Volk, das elendig hungrig und davon angelockt wird. In Wirklichkeit ›sättigt‹ diese Speise nicht, wie Brot sättigt (denn sie verfolgt nicht wirklich das Gute, die Ernährungsverhältnisse der Menschen zu verbessern). Sein Brot, Jesu Lehre, ist ungenießbar und für die diätmoralische Heiligkeit seiner Speisen sind die wirklichen Mahlzeiten wertlos oder, genauer, nur von Wert als bloße Zeichenträger.

CHRISTOLOGISCHE MYSTIFIZIERUNG

Eine bewusste Mystifizierung der Gastrotheologie findet dann statt, wenn Jesus sich selbst ohne ersichtliche Metaphorik als Brot bezeichnet und einfach sagt: »Ich bin das lebendige Brot, vom Himmel gekommen.« (Joh. 6,51) Am letzten Abend, wo nur seine treuen und ihm ergebenen Jünger versammelt und keine

36 | Johannes, 6,35. Die gleiche Metaphorik gilt für das Trinken, wie beispielsweise aus der Geschichte am Jakobbrunnen hervorgeht. Dort (Joh 4,13-15) fragt die Samariterin: »Bist du etwa größer als unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gegeben und selbst daraus getrunken hat, wie seine Söhne und seine Herden? Jesus antwortete ihr: Wer von diesem Wasser trinkt, wird wieder Durst bekommen; wer aber von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, wird niemals mehr Durst haben; vielmehr wird das Wasser, das ich ihm gebe, in ihm zur sprudelnden Quelle werden, deren Wasser ewiges Leben schenkt. Da sagte die Frau zu ihm: Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich keinen Durst mehr habe und nicht mehr hierher kommen muss, um Wasser zu schöpfen.«

kritischen Geister oder Ungläubige anwesend sind, wird eine solche mystische Rede selbstverständlich ›aufgenommen‹ und ›geschluckt‹. Dass dies ansonsten keineswegs so selbstverständlich ist, sondern im Gegenteil solche unbegreiflich-geheimnisvollen, übervernünftigen Worte auf Unverständnis stoßen, ist uns überliefert. Denn im Widerspruch zur eucharistischen Tischrede während des letzten Abendmahls verläuft beispielsweise die Gesprächssituation, in der Jesus bei seiner Rast auf dem Weg nach Galiläa von zahlreichen Anhängern, aber auch von (noch) ungläubigen und skeptischen Neugierigen umgeben ist, durchaus anders. Seine wunderlichen Worte führen dann schnell zu heftigen Reaktionen. »Da murrten die Juden darüber, dass er sagte: Ich bin das Brot, das vom Himmel gekommen ist.« (Ebd., 6,41)

Was passiert hier: Die Anwesenden nehmen den augenscheinlichen Unsinn solcherlei unglaubwürdiger Anmaßungen nicht hin. Sie geben vielmehr zu bedenken, Jesus sei nicht vom Himmel gekommen und nicht Sohn eines Gottes, sondern als Mensch, als leiblicher Sohn von Joseph und Maria, »des Vater und Mutter wir kennen« (ebd., 6,42), geboren. Um diese bodenständige Skepsis vorzutragen und einen begründeten Unglauben zu empfinden, muss man offensichtlich kein überzeugter Religionskritiker und Antichrist sein und wie Nietzsche bekennen, »dass ich wenige Bücher mit solchen Schwierigkeiten lese wie die Evangelien.«³⁷ Sogar ein moderater Religionsphilosoph wie Karl Jaspers notiert, Jesu Angehörige »hielten ihn für wahnsinnig.«³⁸ Doch Jesus lässt sich von solchem Irrglauben nicht beeindrucken und vertritt weiter das Unglaubliche eines realen Brot-Ichs sowie die Forderung, man möge ihn essen.

»Ich bin das Brot des Lebens. [...] Wer von diesem Brot essen wird, der wird leben in Ewigkeit. Und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt.«³⁹ Indessen ist an diesen Formulierungen der gleichnishaft Sinn der Rede, derer sich Jesus bedient und die auch in der Einsetzungsformel des Abendmahls wieder vorkommt, immer noch greifbar. Und weil er kein Brot, sondern lebendiges Fleisch ist, kann das ›Brot‹, das er verkörpert und wirklich als Opfer hingibt, auch nichts anderes sein als sein Fleisch. Wenn er sein Fleisch, sein physisches Leben, für »das Leben der Welt« opfert, dann nicht damit es gegessen werden sollte, wie man Brot oder Fleisch als geopferte Natur verspeist. Nicht als ›Speiseopfer‹ opfert sich Jesus, vielmehr opfert er das eigene Leben, um der Welt ein glaubhaftes Zeichen für das christliche Leben zu geben, gleich wie Brot und Fleisch geopfert werden, um den Menschen sichtbar ihr physisches Leben zu geben. In einer solchen, strikt metaphorischen Rede lässt sich sinnbildlich von Jesus als Brot oder Jesus als Osterlamm sprechen und ein kryptogastrosophisch sinnvolles Bild des höchsten Guten ›einsetzen‹, um den christlichen Gott symbolisch zu veranschaulichen.

37 | Nietzsche, Der Antichrist, 6, 199.

38 | Jaspers, Die maßgebenden Menschen, 174.

39 | Johannes 6,47-51.

Trotzdem suggeriert eine solche Mahlmetaphorik die mysteriöse Vorstellung, dass Jesus, wenn er sagt, er sei Brot und er gebe sogar sein Fleisch den Anderen zu essen, dies wirklich so meint. Die mystifizierenden Worte des Religionsstifters lösen regelmäßig große Aufregung, ja Empörung, aus angesichts ihres gottlosen Geistes. »Da zankten die Juden untereinander und sprachen: Wie kann der uns sein Fleisch zu essen geben?« (Joh. 6,52) Trotz der vehementen Ablehnung seiner unglaubwürdigen Rede insistiert Jesus auf die Wahrheit seiner Worte und konfrontiert sein beunruhigtes Umfeld mit der unglaublichen Erwiderung: »Wahrlich, wahrlich ich sage euch: Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschensohnes und trinken sein Blut, so habt ihr kein Leben in euch. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag. Denn mein Fleisch ist die rechte Speise, und mein Blut ist der rechte Trank. Wer mein Fleisch isst und trinkt mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm.« (Ebd., 6,56)

Man stößt hier auf den absoluten Rohzustand von Jesu Gastrotheologie: Ihr wörtlicher Sinn fordert zum Kannibalismus auf. Im Unterschied zum fraglosen Verlauf des letzten Abendmahls und der offiziellen Doktrin der Eucharistie der christlichen Kirche, die diesen wörtlichen Sinn wohlweislich zur Glaubenswahrheit eines »Mysteriums« entschärft, führt die spektakuläre Aufforderung, ihn, Jesus zu essen, unter den Anhängern – jedenfalls damals noch – zu allgemeiner Enttäuschung und offener Gegenrede. »Viele nun seiner Jünger, die das hörten, sprachen: Das ist eine harte Rede; wer kann sie hören?« (Ebd., 6,60) Wegen solcher unerhört harten, pro-anthropophagen Reden sprechen Antichristen wie Nietzsche von den »barbarischen Begriffen und Werten« des Christentums. Dass die Bibel mit all ihren »harten Reden« und Ungereimtheiten, Grausamkeiten, Verwirrungen, Phantasien, Geschichtsklitterungen, Fälschungen etc. kaum in allem umstandslos als »das Wort« und die »Offenbarung Gottes« aufgefasst werden sollte, ist heute jedenfalls in der wissenschaftlichen Religionskritik unbestritten.⁴⁰

40 | Vgl. Lüdemann, Der große Betrug; Flamm, Die Orientierungsnot der Christen.

EXTRABEILAGE: ANSTIFTUNG ZUM KANNIBALISMUS

Versteht man Jesu Mahltheologie wörtlich, weil man an dessen mystische Wahrheit nicht glauben mag, hat sie zwangsläufig die Bedeutung einer Anstiftung zu kannibalischen Untaten. Wenn Jesus sich in das Brot (oder in die Hostie) verwandelt und wirklich in dem gegenwärtig wäre, was die Herrenmahlteilnehmer essen, dann verzehren sie Fleisch von einem Menschen. Freilich bricht eine Religion, die das theophagie Motiv des Gott-Essens ins Kannibalische wendet, mit dem elementarsten Tabu der menschlichen Zivilisation.⁴¹ Wenn behauptet wurde, der christliche Gottesdienst sei ein »heiliges Spiel« (Lang), dann wird in diesem Zusammenhang erkennbar: Jesu Essensmetaphorik spielt tatsächlich mit dem, was der überlieferten Menschheitsmoral hoch und heilig ist. Denn die mysteriöse Gastrotheologie seiner Reden spielen mit dem moralischen Ideal, das dem traditionellen jüdischen Glauben wirklich heilig ist.

Dass Kannibalismus eine heilose Sünde ist, wird in der Bibel vielfach thematisiert. König Ben Hadad, der sich dafür ausspricht, dass die jungen Söhne in seinem Reich während einer Hungersnot aufgegessen werden, wird am Ende selbst durch sein Volk getötet.⁴² Außerdem ist es das Verwerlichste schlechthin, wenn Frauen »ihre Leibesfrucht essen, ihre sorgsam gehegten Kinder«.⁴³ Ein ausbrechender Kannibalismus dient auch als Drohung angesichts gottfeindlicher Lebenspraktiken. »Und wenn ihr daraufhin noch immer nicht auf mich hört und mir immer noch feindlich begegnet, begegne ich euch im Zorn und züchtige euch siebenfach für eure Sünden. Ihr esst das Fleisch eurer Söhne und Töchter«.⁴⁴ Vor diesem Hintergrund haben die Worte des Paulus einen schalen Beigeschmack, wenn er sagt: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! Wenn ihr euch aber untereinander beißt und fresst, so seht zu, dass ihr nicht einer vom andern aufgefressen werdet.«⁴⁵

Indessen hat dieses makabre Spiel mit dem Kannibalismus auch einen tieferen Sinn. In der Antizipation seiner unmittelbar bevorstehenden Kreuzigung beugen Jesu Opferreden dem nahe liegenden Erschrecken gegenüber einem Gott vor, der Menschenopfer will. Denn im krassen Unterschied zu anderen Religionen, in denen Opfergaben gewöhnlich irgendwelche symbolischen Dinge oder Nahrungsmittel, wie Brote und Getreide oder eventuell auch Tiere, den Gottheiten dargebracht werden, um sie für das Wohl der Menschen gütig zu stimmen, will der Vater im

41 | Vgl. Schulte, Die grausame Wahrheit der Bibel.

42 | 2. Buch der Könige, 6, 24-7,20.

43 | Klagelieder, 2,20.

44 | 3. Mose 26,27-29.

45 | Paulus, Brief an die Galater 5,15.

Himmel und der Herrscher über allem seinen Sohn als Speiseopfer. Die am Tage nach dem letzten Mahl stattfindende grausame Szene der Kreuzigung, bei der ein Mensch aufgespießt wird, versteht sich als Opfermahl für eine Menschen töten-lassende Gottheit: Jesus stirbt stellvertretend für die ganze Menschheit, damit Gott im Tausch gegen diese geopferte Gabe ihr die Sünden vergibt.

Das apokryphe Evangelium des Jüngers Philipp spricht diese eher monstrose als mysteriöse Möglichkeit ausdrücklich an: »Gott ist ein Menschenfresser. Aus diesem Grund werden Menschen ihm geopfert. Vor den Menschenopfern wurden Tiere geopfert, da jene, für die sie geopfert wurden, keine Götter waren.«⁴⁶ Dass die Gastrotheologie einer eucharistischen Kommunion, die die bevorstehende Kreuzigung des Fleisches Jesu als Opfermahl mit dem Speiseopfer beim Abendmahl assoziiert, mit archaischen Vorstellungen eines Menschenopfers »spielt«, hebt auch Sigmund Freud hervor. Freud weist in seiner Analyse des christlichen Abendmahls die Imitation altertümlicher Totemwahlzeiten nach.⁴⁷ Mit solchen religionsgeschichtlichen Hintergründen lässt sich selbst noch der mystische Sinn ihrer Mahltheologie auf einen profanen Sinn zurückführen. So muss bezogen auf den Stellenwert, den die christliche Abendmahllehre in der Genealogie des ernährungsphilosophischen Diskurses einnimmt, weder an eine heilige Transsubstantiation geglaubt noch mit einem heillosen Kannibalismus gespielt werden, damit (sich gleich zeigen wird) die diätmoralisch verzerrte, kryptogastrosophische Heiligkeit des Abendmahls verständlich wird.

DER SITT DER TISCHREDE

Wie kommt es, dass nicht weit mehr Christen und solche, die sich dem Gebot verpflichtet fühlen, den Nächsten zu lieben, statt ihn zu essen, ähnlich heftigen Anstoß an der besagten harten Rede genommen haben, wie Christi Zuhörer von einst? Damals jedenfalls entscheiden sich die Anwesenden für den wörtlichen Sinn der Worte des »Herrn«, mit der verständlichen Folge, dass sich »daraufhin viele Jünger zurückzogen« und sich im Unglauben an die barbarischen Wahrheiten dieses wunderlichen Wanderpredigers abwandten und fortan »nicht mehr mit ihm umherwanderten«.⁴⁸ Dieser anfängliche Mitgliederverlust hätte das Ende der jungen christlichen Religionsgemeinschaft bedeuten können – gäbe es nicht mysterienhungrige Barbaren, die die monströse Anthropophagie des wörtlichen

46 | Das Philippus-Evangelium, Spruch 50, 62,35-63,5; vgl. Gaffron, Studien zum koptischen Philippusevangelium

47 | Vgl. Freud, Totem und Tabu, 43.

48 | Johannes 6,66.

Sinns des Herrenmahls nicht wahrhaben wollen; gäbe es nicht gastrotheologische Kannibalen, die stattdessen lieber an das Mysteriöse glauben, dass man mit Jesus ist, indem man bloß symbolisch isst und dies, wie wir feststellen mussten, nicht ohne äußerst bedenkliche Zusätze und reichlich raffinierte Geschmacksverstärker.

Solchen »Armen im Geiste«⁴⁹, für die es zum Glück, wie es geschrieben steht, »das himmlische Reich« gibt, schmeckt harte Rede gut wie hartes Brot. Man muss hier durchaus keinen polemischen Ton heraushören, auch wenn so klingt. Es sind die Fakten, die hier sprechen: Nachdem anfänglich viele Menschen von dem (Speise-)Wundertäter aus Nazareth begeistert waren, blieben als Folge seiner mysteriösen Mahlmetaphorik nur noch eine kleine Gruppe von Anhängern übrig – bekanntlich genau zwölf an der Zahl. Diese zwölf »Jünger« werden mit ihren verschriftlichten Erinnerungen an Jesus, die uns als das Neue Testament überliefert sind, zur Genüge beweisen, dass sie wirklich kritiklos und erlösbegierig alles schluckten, was »ihr Meister« ihnen in den Mund legte.⁵⁰ Insbesondere die Abendmahl-Abschiedsrede ruft in ihren Berichten keine vergleichbare Verwirrung, Verärgerung und Verweigerung hervor, die, wie sich zeigte, Jesus durchaus entgegengebracht wurde, wenn er seine unglaubwürdigen Reden den Menschen unterbreiten wollte, die nicht nur glaubenshungrig waren, sondern sich vom (Repräsentanten des) höchsten Guten auch wirklich besseres Essen wünschten.

Demgegenüber waren die Jünger mit einem symbolischen Verständnis der christlichen Mahlgemeinschaft zufrieden und sie murnten auch angesichts der Vorstellung eines Menschenopfers nicht. Dass also am letzten Abend der Corpus Christi nur noch aus den treuen Gefährten bestand, ist ein Sachverhalt, der für den widerspruchlosen Verlauf des Mahls von fundamentaler Bedeutung ist. So kann der Religionsstifter auch – und erst recht an diesem Abend – von seinem gastrotheologischen Symbolismus und seinen mystifizierenden Brotzusätzen Gebrauch machen. Mit dem entscheidender Unterschied, dass in dieser ungewöhnlichen Mahlsituation, die unter dem Vorzeichen seines Todes am nächsten Tag stattfindet, die Zeichensprache der Speisemetaphorik mit einem realistischen und glaubhaften Zeichen verbunden ist. Denn das Mahlopfer, das im physischen Leben der Jünger fortlebt, kann tatsächlich für den Sachverhalt stehen, dass Jesus sich selbst (sein Leben) in dieser Situation glaubwürdig opfert, damit er im christlichen Leben seiner Mitmenschen und deren Religiösität fortlebt.

49 | Matthäus 5,3.

50 | Selbst noch das Auferstehungsmysterium steht im Zeichen des Brotes: Der Auferstandene offenbart sich in Gestalt eines Fremden (vgl. Markus 16,9-12), dem Markus und Lukas bei einem Abendmahl begegnen, das sie in einem Gasthaus auf ihrem Weg über das Land in Emmaus einnehmen. »Als er mit ihnen zu Tische war, nahm er das Brot, brach und gab es ihnen. Da wurden ihnen die Augen aufgetan, und sie erkannten ihn; er aber entschwand vor ihnen.« Vgl. Lukas 24,13-35.

Als ein reales Gastmahl betrachtet und ganz unabhängig von der anschließenden Tötung unterscheidet sich das christliche Abendmahl von den heidnischen Abendmählern zunächst nur durch eine eigenwillige Modifikation der Tischrede. Denn bei der hellenistisch-römischen Mahlpraxis war zu Beginn des Essens eine Götterakklamation üblich, sodann widmete man sich den Speisen (*deipnon*), um abschließend, mit Ausklang im Trinkgelage (*symposion*), einen Schluck ungemischten Weins für die guten Geister (*agathon daimon*) zu opfern. Dabei kam es zu einer Mahlabschlusslibation als einer Art Nachtischgebet.⁵¹ Diese Danksgung oder *Eulogie* der heidnischen Mahltheologie modifiziert Jesus durch das christologische Spezifikum seines Nachtischgebets, eben der so genannte *Eucharistie*. Seither überstrahlt die eucharistische Tischrede des Abendmahls alle anderen Aspekte dieses Mahls.

Zwar ist in dieser ideellen Ausrichtung auf die Tischrede, auf den Logos statt auf das Essen beziehungsweise auf das Reden nach dem Essen, wiederum eine Nähe zum platonischen *Symposion* zu erkennen. Im spezifischen Unterschied aber zur eucharistischen Tischrede Jesu dienen die Reden beim philosophischen Mahl keiner verwirrenden Rhetorik, die das Heilige ›herbeiredet‹. Den philosophischen Abendmählern ist das philosophische Gespräche und die geistreiche Unterhaltung der Mahlteilnehmer heilig, das höchste Gut. Die Tischreden verkörpern die reale Präsenz dieser Heiligkeit; sie *sind* das wahre Gute eines geistigen Menschseins und guten Lebens zu Tische. Gerade eine alltäglich gelebte Geistigkeit von freien und ebenso heiteren wie anregenden Tischgesprächen wird der religionskritische Aufklärer Immanuel Kant als das höchste Gute lobpreisen: Die »Humanität einer guten Tischgesellschaft«, die Kant als *Gastrosoph* gutheißen, ist durch und durch unchristlich. Denn im diametralen Gegensatz dienen in der Christologie des Heiligen Abendmahls sowohl die Rede als auch das Zusammensein und das Essen anderen, symbolischen Zwecken.

Jesus' eucharistische Tischrede will ein Weltbild schmackhaft machen, bei dem die Mahlfeier und geistreiche Tischgespräche keine wirkliche Bedeutung für die ethische Lebenspraxis haben – und das, wie sich gleich zeigen wird, trotz deren realen Heiligkeit in der liturgischen Praxis von Jesu eigenen wirklichen Mahlgemeinschaften. Also sprach Jesus an diesem Abend die bei vielen ähnlichen Gelegenheiten eingesetzten Worte: »Nehmet, esset, dies ist mein Leib, der für euch gegeben wird...«

Indessen ist für den Religionsstifter das letzte Mahl die letzte Gelegenheit, um der eigenen ›christlichen Mahlgemeinschaft‹ durch eine entsprechende Mahltheologie eine spezifische Identität zu verleihen. Denn die Tatsache, dass sich die korporale Identität dieser neuen religiösen Bewegung wesentlich einer Aneignung der antiken Mahlkultur verdankt, bringt die ideologische Notwendigkeit mit sich, sich gegen die multikulturelle und multireligiöse Konkurrenz innerhalb der hellenistischen Gesellschaft zu positionieren. Gerade in dieser Aus-

51 | Vgl. Klinghardt, *Mahlgemeinschaft*.

einandersetzung, das zeigt die paulinische Abendmahllehre besonders deutlich, schärft das Urchristentum das eigene theologische Profil. Was aber besagt diese urchristliche Mahlphilosophie und warum kommt sie nicht ohne Geheimnisse, nicht ohne ein Mysterium, aus? Man bekommt es hier mit dem unlösabaren Problem zu tun, dass Jesus selber keine systematische Philosophie der Mahlgemeinschaft vorgelegt hat, die den konkreten Sinn und den ethischen Zweck seiner Mahlpraxis erklärt: Darum bleibt der Geist des christlichen Abendmahls für immer undeutlich.

Im Prinzip jedoch eignete sich die Situation des letzten Mahls besonders gut für die Sinngebung und Identitätsstiftung einer spezifisch christlichen Mahlgemeinschaft, weil durch die kontextuellen Bezüge eines gemeinsamen Essens Jesus' üblichen Brotworte und mithin die metaphorischen Implikationen seiner Gastrotheologie realer erscheinen als in anderen Situationen. Er wird sich selbst tags drauf als glaubwürdiges Zeichen für die Existenz eines himmlischen Über-Lebens der Menschen wirklich opfern – ganz so, wie in der Situation einer abendlichen Mahlzeit das physische Leben all dessen, was sie essen, wirklich geopfert werden muss, damit sie in ihrer irdischen Existenz überleben. Und wie sich schließlich das getötete Speise- oder Mahlopfer in ihrem physischen Überleben tatsächlich transsubstanziiert, indem das Einverleibte in einem metabolischen Sinne im Menschen aufersteht, so wird im christlichen Glauben der Menschen an ein Leben nach dem Tode, den die Anwesenden bei diesem Mahl aufgefordert werden (mit) anzunehmen, auch der getötete Jesus in einem religiösen Sinne auferstehen, sofern die Jünger auch in Zukunft und in anderen Mahlsituationen an Jesus glauben und ein entsprechendes christliches Leben erfüllen.

Die performative Vermittlung der Wahrheit der christlichen Hoffnung auf eine solche künftige Auferstehung kann sich auf die real präsente Tatsache stützen, dass Jesus, indem er den Menschen bzw. in dieser Situation ganz konkret seinen Jüngern das Brot reicht, wirklich ihr *künftiges Heil ist*, weil sie so den nagenden Tod durch Verhuntern überleben und, durch ihn gesättigt und erfüllt, den kommenden Morgen wieder auf(er)stehen werden. Mit dem Mahl, was auch immer dabei oder danach geredet wird, wird das metabolische Geheimnis einer solchen künftigen Auferstehung angenommen und verinnerlicht. Wenn also der heilige Ignatius von Antiochien das Mahlopfer als »Medizin der Unsterblichkeit, Gegengift gegen den Tod« preist, dann hat dies ganz reale Gründe. Religionsgastrosofisch ausgedrückt: Wer das Mahlopfer und das täglich Brot annimmt, der wird bis an das Ende aller Tage nicht den Hungertod sterben und sein irdisches Leben als tagtägliches Zeichen für diese seine reale Unsterblichkeit begreifen können.

Indessen gibt diese quasi-gastrosofische Interpretation nicht den christologischen Sinn wieder, den Jesus mit seiner eucharistischen Abendmahllehre verbunden wissen wollte. So verlangt die christliche Mahlphilosophie für ihre Glaubenswahrheit einer künftigen Auferstehung als Beweis für die Existenz eines himmlischen Lebens ein anderes, eigenes Zeichen und ein anderes, eigenes

Opfer. Dieses Opfer muss also zwangsläufig etwas anderes sein als die geopferte Speise und das verspeiste Opfer; aber es muss darüber hinaus auch – angesichts der letzten Gelegenheit, ein glaubwürdiges Zeichen zu geben – ein anderes und glaubwürdigeres Zeichen sein als bloße (Brot-)Worte. Was aber ist der spezifische Eigensinn des Opfers, den Jesus beim letzten Abendmahl einsetzen kann?

Dies ist sein realer Opfertod, der im Kontext des gemeinsamen Essens als Opfermahl präsent ist. Jesus opfert sich selbst (sein Leib, sein Fleisch) wie ein Lamm – nämlich eigens als religiöser Ersatz für das traditionelle Lammopfer. So steht es geschrieben: »Christus ist ein für allemal in das Heiligtum hineingegangen, nicht mit dem Blut von Böcken und jungen Stieren, sondern mit seinem eigenen Blut«.⁵² Deutet man das Mysterium, den geheimnisvollen Sinn der spezifisch christlichen Abendmahllehre auf diese Weise und sogar in Anlehnung an Jesus' moralische Ablehnung des traditionellen Tieropfers, ist sein Selbstopfer nicht nur ein symbolisches Zeichen der Sühne für eine sündhafte Menschheit, wie es in der Offenbarung heißt. »Die Rettung kommt von unserem Gott, der auf dem Thron sitzt, und von dem Lamm!«⁵³

Wenn, wie Ludwig Feuerbach behauptet, das wahre (mythologische) Geheimnis des religiösen Speiseopfers ist, die »Götter zu speisen«, indem ihnen Speisen wie beispielsweise Lämmer geopfert werden, dann besteht gemäß dieser religions-gastrosophischen Interpretation das wahre Mysterium des Opfers Jesu daran, das reale Speiseopfer an eine Gottheit zu sein, die im Gehorsam »bis zum Tod«⁵⁴ nach solchem Menschenopfer verlangt. Den Glauben daran vorausgesetzt, lebt ein anthropophager Gott, der dieses Unheil mit einer geheimnisvollen Auferstehung und einer spirituellen Unsterblichkeit im himmlischen Heiligtum »belohnt«. Und in der Tat spricht vieles dafür, dass Jesus' mysteriöse Tischrede während des letzten Mahls sich entsprechende archaisch-heidnische Mythologien eines Gott-Essens synkretistisch zueigen machte. Indessen geht die im christlichen Abendmahl herbeigeredete Einheit von Essen und Gott, von Jesus als Lamm, als Brot, als Blut usw. und Gottheiten, die dergleichen speisen, sogar einem spekulativen Dialektiker (und gläubigen Protestanten) wie Hegel zu weit. Für ihn steht außer Zweifel, dass eine solche Einheit und überhaupt die Idee eines Gott-Essens und das ganze gastrotheologische Gerede, in das Reich der Phantasie gehören. Denn: »Dem Glauben ist der Geist gegenwärtig, dem Sehen und Schmecken das Brot und der Wein; es gibt keine Vereinigung für sie.«⁵⁵

Der Idealist Hegel gibt sich keiner Illusion hin. Die geistige Speise, die Jesus in seiner Abschiedsrede während des letzten Nachtmahls auftischt, bleibt für immer ungenießbar. Man kann den absoluten oder den Heiligen Geist nicht essen, mag man nach ihm noch so begierig sein. Diesen Hunger, den Glaubenshunger,

52 | Brief an die Hebräer 9,11-12.

53 | Die Offenbarung des Johannes 7,10.

54 | Paulus, Brief an die Philipper 2,8.

55 | Hegel, Der Geist des Christentums, 467.

kann echtes Brot nicht befriedigen. Zwar lebt der Mensch, wie der Idealist und jeder Diätmoralist sagt, nicht vom Brot allein – von »himmlischem Brot« (Hegel) aber, auch wenn es frisch von oben herunter regnet oder es Jesus heißt, lebt die Menschheit ewig nicht, ja gar nicht. »Darum«, so Hegels Kritik an der eucharistischen Abendmahllehre, »schwebt dies Essen zwischen einem Zusammenessen der Freundschaft und einem religiösen Akt, und dieses Schweben macht es schwer, seinen Geist deutlich zu bezeichnen.« (Ebd., 463) Daher macht, so glaubt Hegel zumindest, die mysteriöse Tischrede Jesu zuletzt sogar seine anwesenden Freunde ein wenig unzufrieden, denn nach einer »echten religiösen Handlung« wäre »die ganze Seele befriedigt« gewesen. Statt einer solchen spirituellen Befriedigung sei jedoch »nach dem Nachtmahl der Jünger ein Kummer« entstanden, weil etwas Göttliches versprochen worden war, das sich durch das Essen nicht erfüllte. Stattdessen sei die Verheißung, wie echtes Brot und echter Wein, »im Munde zerronnen.« (Ebd., 468)

Ganz anders als Jesus agierte Sokrates, der Freundschaft als eine zentrale Praxis des guten Zusammenlebens und des täglichen Gesprächs wertschätzte. Sokrates wählte an seinem letzten Abend, der sich im Gefängnis zutrug und nicht im Privaten stattfand und folglich kein feierliches Abschiedsmahl bot, vor seiner Selbstaufopferung – seiner Hinrichtung zum Tode, bloß weil seine Lehre angeblich die Jugend verderbe und er, dieser Typ, statt an die üblichen Gottheiten zu glauben, einen eigenen philosophischen Eudämonismus populär mache – der Philosoph wählte bekanntlich schlichte und tröstende Worte des Abschieds, um die Trauer seiner Freunde zu besänftigen und als Zeichen der Stringenz (und der demokratischen Rechtschaffenheit) seiner Ethik eines guten Lebens, die zu guter Letzt die humane Kunst eines guten Sterbens beinhaltet.

Das *Mysterium* der Eucharistiefeier besteht offenbar darin, dass Jesus dieses letzte Mahl mit einer eigentümlich schwebenden Theologie versieht, die »höher ist denn alle Vernunft«.⁵⁶ Auch zum Beginn des 21. Jahrhunderts verkündet der irdische Vertreter des christlichen Gottes: »Die Eucharistie ist wirklich mysterium fidei, ein Geheimnis, das unser Denken übersteigt und das nur im Glauben erfaßt werden kann.«⁵⁷ Doch trotz der Unglaublichkeit von Speisewundern und dem insgeheim schwebenden Sinn des Herrenmahls verbirgt sich in den Brotworten Jesu – ganz gleich, ob sie als realpräsente oder symbolische ›Vermählung Gottes‹ verstanden werden – eine *Benedictio mensae*, eine kryptische Segnung und Heiligsprechung des Essens, wenigstens von Brot und Wein – und Fleisch. Diese kryptogastrosophische Benediktion des Mahls steht im deutlichen Kontrast zu der patristisch-christlichen Malediktion eines Chrysostomos und einer dogmatischen Dämonisierung des Essgenusses als einer Sünde des Fleisches durch die späteren Kirchenheiligen.

56 | Paulus, Brief an die Philipper 4,7.

57 | Johannes Paul II, Ecclesia de Eucharistia, 15.

Ebenso liegt der metaphorischen Übertragung des Essens ins Reden keine geständnispraktische Diskursivierung eines durch und durch vollmundigen Genusslebens zugrunde, wie bei Augustinus. Auch findet bei dem jüdischen Wanderprediger Jesus keine bauchrednerische Idealisierung von Genusserfahrungen statt wie bei dem griechischen Philosophen Platon. Während bei der platonischen Nahrungsmetaphorik und seinen Reden von der »wahren Anfüllung« (Platon) eine unbewusste Sublimierung am Werk zu sein scheint, die von einer selbst auferlegten Asketik zeugt, führt Jesus bewusst und äußerst raffiniert ein Essen voller Geheimnisse und symbolischer Botschaften im Munde, um – glaubwürdig zu sein. Seine diätmoralische Gastrotheologie ist durchweg zeichenhaft und symptomatisch für eine religiös verstellte, kryptische, von sich selbst entfremdete Gastrosophie.

Das, was die Heilige Schrift von Jesus' (offizieller) Einstellung zum Essen berichtet, lässt wenig Zweifel darüber aufkommen, dass das Essen an sich als nichts Heiliges angesehen wird und der Mahlpraxis kein ethischer Wert kommt. Stattdessen dienen das Essen und die Mahlgemeinschaft als Zeichen einer göttlichen Wahrheit, die über sie mystisch hinausweist. Ein solches Symboleessen, das von der eucharistischen Abendmahllehre begründet wird, läuft im wahrsten Sinne auf eine substanzelle Virtualisierung des wirklichen Essens und eine symbolische Marginalisierung des alltäglichen Mahls hinaus. Dieser kulinarische Symbolismus ermöglicht eine Glaubenshaltung, eine christliche Moral des Essens, die sich dann mit Hostien, mit sakralen Speisesimulationen zufrieden gibt. Die diätmoralische Weisheitslehre des Christentums umgibt sich mit einer üppigen Kulinarik, die sich selbst abschafft.

So ist es eine Sache, dass Symbolnahrung etwas schmackhaft macht, was offenbar, nur für sich genommen, nicht schmeckt. Eine andere Sache aber ist es, dass dieser Symbolismus die Sache selbst kostet: Er macht das reale Essen vergessen. Genossen wird nicht der Wohlgeschmack der aufgetischten Speisen und die wohlige Sättigung in guter Gesellschaft – die Christen üben in ihrem Gottesdienst, also in ebenjenen Praktiken, die ihrem Heiligsten gewidmet sind, Verzicht auf diesen Genuss. (Was für die Alltagspraxis ihres Lebens selbstverständlich nicht heißt, sie würden dem Gott des Bauches keinen hingebungsvollen und übereifrigen Dienst erweisen wollen, wie der heilig gesprochene Augustinus – stellvertretend für viele übergewichtige Christen – beichtet.) Ihre diätmoralische Über-Vernunft will nicht an den Heilsweg einer gastrosophischen Vernunft und an die heidnische, sokratische Eudämonie, an das Glück eines kulinarischen Wohllebens glauben. Gläubige Christen sind *per se* gastrosophische Atheisten – Antigastrosophen oder eben bloß gottfromme Gastrotheologen.

MAHLETHISCHE KONTEXTUALISIERUNG DES LETZTEN MAHLS

Neben den gastrotheologischen Implikationen und Vieldeutigkeiten der Eucharistiefeier ist in einem weiteren Schritt die reale Praxis der urchristlichen Mahlgemeinschaft näher zu klären. Dazu ist es unerlässlich, die ausschnitthafte Szene des letzten Mahls in einem größeren historischen Kontext zu verorten und aus einer ideengeschichtlichen Perspektive das Abendmahl zunächst auf die in der antiken Welt verbreiteten, kulturellen Praktiken von Gastmählern und Mahlfeiern zurückzuziehen.⁵⁸ Mit einer solchen gastrosophischen Kontextualisierung jenes gemeinsamen Essens, zu welchem Jesus und seine Freunde das letzte Mal zusammenkommen, nähert man sich einer profanen Heiligkeit auch des christlichen Abendmahls.⁵⁹ Dazu sind zunächst zwei kultische Typen von Mahlfeiern in Erinnerung zu rufen: das jüdische Passahfest und die heidnischen Opfermysterien.

Gewöhnlich wird das christliche Abendmahl mit der jüdischen Kultfeier des Passahmahls in Beziehung gebracht. Ausdrücklich erwähnen Lukas und Markus das »Paschamahl« als äußeren Anlass von Jesu letztem Mahl. Entsprechend der liturgischen Tradition dieser jüdischen Feier dient das Mahl als Zeichen und Medium religiös begründeter Gemeinschaft. Das traditionelle Passahmahl wird mit symbolischen Speisen als Gedächtnismahl zelebriert, das an die Befreiung des Volkes Israels aus der ägyptischen Knechtschaft erinnert: »Dieser Tag soll euch ein Gedenktag sein, und ihr sollt ihn zu Ehren Jahwes festlich begehen. Von Geschlecht zu Geschlecht sollt ihr ihn als eine immerwährende Einrichtung feiern.«⁶⁰

Das Mahl besteht aus ungesäuertem Brot (weil der plötzliche Aufbruch aus Ägypten den Teig nicht mehr aufgehen ließ), mit bitteren Kräutern und salzigem Wasser, weil die ägyptische Gefangenschaft bitter und tränenreich war. Außerdem wird Lammfleisch gegessen, weil sein Blut an Türpfosten versprengt das Volk Gottes vor dem tödlichen Zugriff des Würgeengels bewahren sollte: Der religiösen geschichtliche Ursprung dieses blutigen Kults ist nicht in der archaisch-religiösen Tradition der Speiseopfer zu suchen, sondern in einem alten Hirtenritus aus der Zeit vor der Sesshaftwerdung der israelitischen Stämme. Bevor die Nomaden mit ihren Herden von den Winterweiden in der Steppe aufbrachen, um auf die Sommerweiden am Rand des Kulturlandes überzuwechseln, versuchten sie durch ein Tieropfer die unheilvollen Mächte abzuwehren, die Mensch und Tier auf der Wanderung Gefahr bringen könnten. Zu dieser kultischen Feier gehörte ein besonderes Blutritual an den Zeltposten, das Verzehren ungesäuerten Brotes und die Marschbereitschaft der Stämme.

58 | Vgl. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl.

59 | Vgl. Nielsen and Nielsen, Meals in a social Context.

60 | Exodus 12,16-20.

Obwohl diese ursprüngliche Bedeutung des Passahs verloren gegangen ist, setzten die Israeliten es fort. Freilich in einem gänzlich anderen Sinn: Indem das Ursprungsszenario nach Ägypten verlagert wird, wird es narrativer Bestandteil der Heilsgeschichte.⁶¹ Und so begegnet es uns im Alten Testamente. Von Bedeutung ist dabei, dass der reale Genuss der Speisen und die Erinnerung an den einzigen Auszug aus Ägypten und damit die Überwindung eines unfreien Lebens im jüdischen Passahmahl gleichzeitig gegenwärtig sind. Acht Tage lang feierte Jerusalem zu Zeiten Christi das jährliche Festessen. Das heißt, dass wesentliche Elemente der jüdischen Mahlfeier bilden den rituellen Hintergrund für Jesus' Abendmahl. Dennoch nimmt Jesus einschneidende Veränderungen an der traditionellen Mahltheologie vor, indem er sich unter anderem der heidnischen Sprache des Opfers bedient und durch die mysteriösen Worte seiner Tischrede archaische Mysterienkulte nachahmt.

Die Zusammenhänge zwischen dem christlichen Abendmahl und griechischen Mysterienritualen macht insbesondere das Evangelium des Griechenchristen Johannes deutlich. Denn Johannes trennt die Abendmahlpraxis Jesu von dem rituellen Kontext des jüdischen Gottesdienstes ab. In dieser (allgemein anerkannten) Version hat das letzte Abendmahl vor dem eigentlichen Sabbatmahl des Passahfestes stattgefunden, so dass Jesu Opfertod am darauf folgenden Tag gleichzeitig mit der Schlachtung des Osterlammes eintritt und es tatsächlich zu einer realen Überkreuzung der Hingabe seines Leibes und Blutes mit dem Speiseopfer kommt.⁶² Auch wegen dieser bewussten Vorverlegung ist das letzte Abendmahl keineswegs ein »schlichtes Passahmahl«.⁶³ Der wahre Grund des Essens lässt sich dann nicht auf den traditionellen Anlass judenchristlicher Mahlfeier zurückführen, sondern beruht in der programmatischen Absicht Jesu, dem gemeinsamen Mahl einen eigenen Sinn zu geben.

Neben dem inszenatorisch raffiniert gewählten Zeitpunkt lassen weitere Einzelheiten erkennen, wie das letzte Mahl, das Jesus mit seinen Freunden abhält, von einer opferrituellen Mahltheologie umrahmt wird.⁶⁴ Hinsichtlich dieser Eigenwilligkeit vertritt Jochen Hörisch die Auffassung, dass zumindest die johanneische Abendmahllehre »sich bemüht, Christus und Dionysus einander anzunähern, ja zu verbrüdern«.⁶⁵ So gesehen, variiert Jesus' Opfermahl das griechi-

61 | Vgl. Seifert, Brot in der Bibel.

62 | Dazu erläutert Jochen Hörisch: »Wenn Johannes Jesus so bewusst aus dem Bild- und Verheißungsraum des Passahfestes exiliert, [...] so hat dies einen aufregenden, bis heute immer wieder exegetisch heruntergespielten Hintergrund, den erst Hegel, Hölderlin und Schelling wieder entschieden aufgedeckt haben: Ganz offenbar ist Johannes darum bemüht, Jesus jüdischen Kontexten zu entwenden, um sein Sakrament griechischen Mysterientraditionen anverwandeln zu können.« Vgl. Hörisch, Brot und Wein, 58.

63 | H. Böhme, Transsubstantiation und symbolisches Mahl, 140.

64 | Vgl. Södning, Das Mahl des Herrn, 147.

65 | Hörisch, Brot und Wein, 58.

chisch-archische Motiv einer sakralen Vereinigung mit dem Gott. Dafür versucht die mystische Dramaturgie der ›heiligen Kommunion‹ die griechischen Mysterienkulte zu christianisieren, insbesondere den Kult um den Gott Dionysos – dem Sohn der Göttin der Fruchtbarkeit und der Früchte, Demeter –, der sich den Menschen opfert.

Um den liturgischen Sinn der christlichen Mahlpraxis zu erklären, ist neben der jüdischen Passahmahltradition daher auch an diese heidnischen Praktiken zu erinnern. Die dionysischen Mysterienkulte sind Beispiele für die interkulturelle Verbreitung von archaischen Vorstellungen und Riten einer oralen Einverleibung Gottes und seiner irdischen Inkarnationen.⁶⁶ Diese Opferriten verarbeiten die elementare Erfahrung, dass das Leben des einen das Töten anderen Lebens erfordert; dass der Mensch sein eigenes Leben einem von Gott bzw. der Natur gegebenen anderen Leben verdankt, das für ihn geopfert werden muss und in ihm wieder zu neuem Leben ›aufersteht‹. Darüber hinaus sind »die Wiederholung von Passion und Opfer des Gottessohnes, der Mord, die Zerreißung und der Verzehr des Leibes des Stellvertreters [auch] die Garantie für Erntefülle, Fruchtbarkeit und Erneuerung«.⁶⁷ Solche stellvertretende Opfer in Menschengestalt sind in der altgriechischen Mythologie eben Dionysos oder Orpheus und Prometheus. An diese heidnischen Ursprünge der mythologischen Symbolik des christlichen Abendmahls erinnernd, überredet sich Hartmut Böhme zu dem Schluss: »Nicht gerade bereitwillig gesteht man zu, dass das Essen eines Gottessohnes in vielen Religionen praktiziert wurde und wird. Es handelt sich bei diesem Gründungsakt des Christentums um ein durchaus synkretistisches Phänomen.«⁶⁸

TEMPELREINIGUNG UND SUBSTITUTION DES TIEROPFERS

Dementsprechend werden reale ernährungsethische Motive bei Jesus nicht im Kontext des Abendmahls, sondern in vielen anderen Situationen seines Lebens und Wirkens greifbar. Beispielsweise im Zusammenhang mit seiner legendären Tempelreinigung, die den lebensweltlichen (und kryptogastrosophischen) Hintergrund seiner Gastrotheologie erahnen lassen. Bekanntlich ruft diese Protestaktion des jungen Wanderpredigers jene Konfrontation mit der Jerusalemer Priesterschaft hervor, welche schließlich in seiner Verurteilung und Hinrichtung enden wird. Der Hintergrund der Tempelreinigung ist die vehementen Kritik Jesu an der damals geläufigen Verfahrensweise der so genannten ›Privatopfer‹. Dazu wurde als Dank für eine von Gott erwiesene Wohltat (für Genesung von Krankheit, glückliche Heimkehr von langer Reise und dergleichen) ein Lamm oder eine Ziege zum Tempel gebracht, um das Tier dort von den Priestern schlachten zu

66 | Vgl. Kott, Gott-Essen; Zeller, Gedächtnis des Leidens.

67 | Kott, Gott-Essen, 210.

68 | H. Böhme, Transsubstantiation und symbolisches Mahl, 140.

lassen. Diese Schlachtung, die im Inneren der Tempelanlage, dem Schlachthof, stattfindet und unter Ausschluss der allgemeinen Öffentlichkeit nur von den als Schlachter professionalisierten Hohepriestern vorgenommen wird, ist als »Gottesehrung« die eigentliche Opferhandlung. Nach dieser rituellen Opferung wird die Opfergabe, nämlich das Fleisch des geschlachteten Tieres, in einer anschließenden Mahlfeier mit Familienmitgliedern, Freunden und Gästen verspeist.

Was Jesus an dieser traditionellen jüdischen Opferpraxis ablehnt, ist nicht die denkbar blasphemische Tatsache des gemeinsamen Mahls als einem wesentlichen Bestandteil des Gottesdienstes. Er kritisiert daran vielmehr, dass das Volk von einer aktiven Beteiligung an der Opferdarbietung im Tempel, die den Priestern vorbehalten bleibt, ausgeschlossen würde und dadurch keine eigene Beteiligung an der spirituellen Gottesehrung der Priester möglich sei.⁶⁹ Die Anteilnahme der Gläubigen beschränkt sich darauf, ein Opfertier zu kaufen, um es dann bei den Hohepriestern zur Schlachtung abzuliefern. Doch nicht alleine die Tatsache, dass die religiöse Opferhandlung so nichts weiter verlangt als eine Kaufhandlung, ruft Jesus' Widerstand hervor. Darüber hinaus wendet sich seine Rebellion dagegen, dass dieser wenig gottesfromme Opferhandel auch noch im Tempelhof, einem Gott geweihten Ort, stattfindet. Mit anderen Worten: Jesus setzt sich für eine radikale Veränderung des üblichen Privat-Opfermahls (und mithin einer zentralen Praktik des damaligen religiösen Lebens) ein.

Die Abschaffung des liturgischen Tieropfers wird verbunden mit einer Verlagerung des Opfermahls von der Tempelanlage ins private Wohnhaus sowie einer Veralltäglichung der rituellen Mahlfeier zu einer täglichen Mahlpraxis. Wobei diese Veränderung die Substitution des Tieropfers durch andere symbolische Opfergaben zur Folge hat, wenn bzw. weil nicht allen jeden Tag frisch geschlachtetes Fleisch zur Verfügung steht. Freilich verschiebt sich so der Sinn des Opfermahls ganz grundlegend. Denn ursprünglich wird das Tier Gott als Speiseopfer dargeboten – um es letztlich aber selbst zu verspeisen. Das »religiöse Speiseopfer« oder »Opfermahl« dient im Wesentlichen der menschlichen Mahlfeier, bei der nicht auf den Genuss von Tierfleisch verzichtet wird, zur Rechtfertigung und spirituellen Entschuldigung des Tötens von unschuldigen Tieren.

Der Rebell Jesus stellt eine andere Opfergabe als das traditionelle Tieropfer in den Mittelpunkt seiner Mahltheologie: Er plädiert für ein fleischloses oder zumindest unblutiges Mahl, nämlich für die Opferung von Brot und Wein als symbolischer Fleischersatz. Indessen entstellt die symbolische Opfergabe von Brot und Wein statt Fleisch und Blut den (kulinarischen) Sinn der ursprünglichen Mahlfeier. (Über die Uneindeutigkeit seiner Haltung zur vegetarischen Ethik wird zurückzukommen sein.) Weder ersetzen das zeichenhafte Opfer von Brot und Wein die Mahlfeier als einem Fest des Essens noch dient ihre Symbolik der Veranschaulichung des Mahlrituals als einem echten Gottesdienst. So kommt dem neuen, christlichen Opfermahl lediglich der symbolische Sinn zu, auf einen

69 | Vgl. Lang, Heiliges Spiel, 241ff.

neuen christlichen Gott zu verweisen (dessen Sohn zu sein, Jesus alle glauben machen will).

Dennoch bleibt hier festzuhalten: Die urchristliche Mahlethik Jesu macht durch eine Veralltäglichung der Opferhandlung jedem Gläubigen bei jeder Mahlzeit möglich, Gott zu ehren, weil es dazu weder eines Priesters und eines Tempels noch des Fleisches bedarf. Indem Jesus den Verzehr von Brot und Wein zu einem Opfermahl erklärt, setzt er für das Fleischopfer das Brot und für das an den Fuß des Altars gegossene Blut den Wein ein. Die missverständlichen Worte der Eucharistie »Das ist mein Leib...« und »Das ist mein Blut...« haben dann den recht eindeutigen Sinn, Brot und Wein als unblutigen und allen verfügbaren Ersatz für das Tieropfer heilig zu sprechen. Diese neue Mahlpraxis, die der eucharistischen Abendmahllehre eine gastrosophisch relevante (mahlethische) Bedeutung verleiht, führt Jesus zunächst im engsten Freundeskreis ein; er praktiziert sie aber auch öffentlich und beweist so, »dass er mit der Priesterschaft seiner Zeit keinen Kompromiss einzugehen bereit war.« (Ebd.)

HELENISTISCH-RÖMISCHE TISCHGEMEINSCHAFTEN

Es lässt sich eine beachtliche Präsenz von Situationen in den Berichten des Neuen Testaments ermitteln, die Jesu Mahlpraxis dokumentieren: So finden sich in den Evangelien zwölf Gastmahl-Geschichten (in denen dreißig Wunder erwähnt werden); ein Fünftel des Lukasevangeliums befasst sich mit den Mahlgemeinschaften Jesu und seinen Gastmahlgleichnissen; neun von zehn Erwähnungen des Verbs essen (gr. *esthiein*) stehen in Beziehung zu Jesus und seiner urchristlichen Mahlpraxis.⁷⁰ Wird das Abendmahl und dessen Heiligkeit derart kontextualisiert, dass es in den größeren Zusammenhang einer Alltäglichkeit der Mahlpraxis gestellt wird, dann wird deutlich, dass sich Jesus auch die Tradition der römischen Speisevereine und Vereinsmähler zunutze macht, die zeitgleich insbesondere Senecas Kritik hervorrufen. Denn das Neue der urchristlichen Mahlpraxis steht, genauer betrachtet, in einer Kontinuität zu den älteren hellenistischen Tischgemeinschaften.

Die kulturgeschichtliche Kontinuität besteht zunächst in dem Sachverhalt, dass sich Jesus das Mahlritual als Element des Alltagslebens zueigen macht. So finden Vereinsmähler und Tischgemeinschaften in der antiken Welt nicht nur zu außeralltäglichen Feier- und Gedenkanlässen statt, sondern als eine besondere Form der alltäglichen Vergemeinschaftung einer mahlethischen Lebenspraxis. Hinsichtlich eines dergestalt kultivierten Lebens beinhaltet die Alltäglichkeit gemeinsam eingenommener Mahlzeit freilich weder jeden Essakt noch die Notwendigkeit, dass jeden Tag die Hauptmahlzeit mit Anderen geteilt werden muss. Die antike Mahlkultur basiert lediglich auf der Tatsache, dass das Mahl, d.h. das Es-

70 | Vgl. Bolyki, Jesu Tischgemeinschaften, 1.

sen in Gemeinschaft mit Anderen, die *maßgebliche Sitte* und, auf das Ganze aller gegessenen Hauptmahlzeiten gesehen, auch die *formbestimmende Essgewohnheit* ist.

In diesem Sinne ist die Mahlpraxis von Jesu Tischgemeinschaften ihrer Form nach eine alltägliche, dabei aber eine höchst spezielle Erscheinung der hellenistischen Esskultur und deren philosophischen Gastmahl. Denn Tischgemeinschaften und Vereinsmähler, besonders des Roms zu Lebzeiten Jesu, bieten die einzige subkulturelle Form einer außerfamiliären und nichtstaatlichen, freien Vergemeinschaftung von Gleichgesinnten. Aufgrund der hierarchischen Sozialstrukturen ist ein Gemeinschaftsleben jenseits des traditionellen Familienlebens und der öffentlichen Institutionen der Stadt nur »in der Tischgemeinschaft einer zum Mahl versammelten Gruppe möglich und dementsprechend nur hier konkret erfahrbar«.⁷¹

Mit anderen Worten: Ein von den vorherrschenden Machtstrukturen sozialer Integration abweichendes, anderes und egalitäres Gemeinschaftsleben ist in der hellenistisch-römischen Gesellschaft – und dementsprechend auch in den frühchristlichen Gemeinden des ersten und zweiten Jahrhunderts – grundsätzlich ein Mahlgemeinschaftsleben; soziale Gruppen existieren in Form eines gemeinsamen Essens. Deshalb muss sich die Etablierung einer neuen Gruppe, wie beispielsweise die um Jesus, zwangsläufig als Etablierung einer neuen Mahlgemeinschaft erweisen. Entsprechend verkörpert die zustande gekommene (mathethisch erfüllte) Gegenwart einer solchen Tischgemeinschaft die lebenspraktische Realität dieser neuen Gemeinde und vereinsmäßigen Körperschaft: der *Corpus Christi* als ›Kirche Gottes‹ ist im Abhalten des gemeinsamen Mahls real präsent. Das Essen, das Zustandekommen der Mahlsituation, verwandelt die beteiligten Menschen in eine Gemeinschaft im Geiste ihres Gottes.

Die Anwesenden erfahren also eine reale Wesensverwandlung, indem sie im Mahlritual zu Christen werden und ihr Christsein im Mahlhalten kundtun. Die Gemeinschaft erlebt und genießt in der allabendlichen Mahlpraxis die physische Erfüllung ihres sozialen Körpers – »so sind wir viele ein Leib, dieweil wir alle eines Brotes teilhaftig sind«, wie der Kirchenbegründer Paulus seiner Gemeinde klarmacht.⁷²

Dass das gemeinschaftliche Abhalten von Mahlzeiten heilig ist, in dem gastrosoziologischen Sinne, dass dadurch einem höchsten Guten entsprochen wird, hängt unmittelbar mit dem normativen Wert der realen Form dieser Vergemeinschaftung zusammen: Weil die Tischgemeinschaft die praxische Verwirklichung einer freien und gleich berechtigten Vergemeinschaftung verkörpert, ist ihr Zustand-

71 | Klinghardt, Gemeinschaftsmahl, 524.

72 | Kor. 16-18. Die gastrosoziologische Tatsache, dass die reale Präsenz ›des Brotes‹, des geteilten Essens, im synkdochischen Sinn das Dasein eines gemeinsamen Lebens *ist*, begegnet bereits bei Pythagoras. Vgl. Diog. Laertius, Leben und Lehre der Philosophen VIII 35.

kommen an sich schon ein konkret-utopischer Vorschein der Möglichkeit eines anderen, besseren (Zusammen-)Lebens und einer gerechteren Welt angesichts gesellschaftlicher Verhältnisse eines ungerechten und unfreien Lebens, welches sozialen Herrschaftsstrukturen und materiellen Nöten, vor allem dem Hungerleiden, unterworfen ist. Jesu Tischgemeinschaften verwirklichen diese praktische Sozialethik dadurch, dass an seinem Tisch soziale Ungleichheit und politische Ausgrenzung abgeschafft wird: Christus isst mit gesellschaftlich Ausgegrenzten – »Er gibt sich mit Sündern ab und isst sogar mit ihnen.« (Lk 15, 1-2) – als glaubwürdiges Zeichen dafür, dass er sich für Gerechtigkeit und eine bessere Welt einsetzt. Er lässt unterschiedslos alle, die willig sind, an seiner ›christlichen‹ Mahlgemeinschaft teilhaben.

Folglich sieht Hegel einen liturgischen Sinn dieser Mahlpraxis ganz richtig darin, »Mahl der Liebe« zu sein, insofern »das gemeinsame Nachtessen Jesu und seiner Jünger an sich schon ein Akt der Freundschaft« darstellt.⁷³ So erklärt sich auch die Tatsache, warum Jesus das Mahl nur mit seinen Freunden feiert und sich den gesellschaftlichen Gepflogenheiten widersetzt, die Mahlfeiern traditionellerweise für die familiäre Hausgemeinschaft vorsehen. Als vollwertige Mitglieder dieser Mahlgemeinschaft erfahren die Beteiligten im Vollzug des Mahls – in ihrem Gott-Essen – ein christliches Leben. Entsprechend werden diese Freunds- oder Liebesmahle von den ersten Christen als Agapen bezeichnet, um sich von den Symposien der Philia, den heidnisch-philosophischen Gastmählern, christologisch abzugrenzen. Aber mahlpraktisch unterscheiden sich die Abendmahle der frühen Christen nicht von den Mahlfeiern der anderen Tischgemeinschaften und Speisevereinen der antiken Kultur. Insofern ist auch in diesem Punkt Hegels Interpretation des Abendmahls zuzustimmen: »Der Zuschauer, der ihre Freundschaft nicht gekannt und die Worte Jesu nicht verstanden hätte, hätte nichts gesehen, als das Austeilen von etwas Brot und Wein und das Genießen derselben.« (Ebd., 464) In diesem Sinne hat die christliche Mahlgemeinschaft, die mit dem letzten Abendmahl lediglich ein jähes und tragisches Ende findet, in der vorösterlichen Jesusbewegung einen alltagspraktischen Charakter.

Letztlich kann der christlichen Eucharestiefeier – entgegen der mysteriösen Undeutlichkeit ihres gastrotheologischen Geistes – sogar ein kryptogastrosophischer Sinn abgerungen werden. Jedenfalls bietet eine gastsophische Interpretation ein profanes Verständnis für das Mysterium, wie *Christus im Brot sein* kann. Die Deutworte »Dies ist mein Leib« beziehen sich dann auf die zustande gekommene Mahlgemeinschaft, die den Geist des Christentums verkörpert, sein realer sozialutopischer Leib ist. Und indem das freundschaftliche Mahl alltäglich praktiziert und als reale Erfüllung eines christlichen Lebens kultiviert wird, kommt dem Essen der religiös-ethische Wert zu, wirklich heilig zu sein. Die Heiligkeit des Abendmahls erklärt sich dann daraus, dass es eine Liebe ist, die durch den Magen geht. Diese heute geläufige Redewendung trifft für kein Essen mehr zu als

73 | Hegel, Der Geist des Christentums, 463 und 468.

für Jesu Mahlpraxis, die – als eine kryptogastrosophische Dimension seiner Religionslehre – am gravierendsten von dem historischen Christentum und dessen diätmoralischem Selbstverständnis abweicht und am deutlichsten eine Nähe zur sokratisch-epikureischen Tradition des gastrosophischen Hedonismus erkennen lässt (die noch ausführlich darzustellen sein wird).

DIE FOLGENREICHE GABE GETEILTEN ESSENS

In welchem Maße die urchristlichen Mahlgemeinschaften den Grundzug einer sokratisch-epikureischen Mahlethik aufweisen, die – im Unterschied zu Platons diätmoralischem Verständnis des Symposions – nicht nur der Gemeinschaft, sondern auch dem eigentlichen Mahl, dem Essen als einem Gut, eine ethische Bedeutung beimisst, lässt sich an der Tatsache ablesen, dass auch Jesus den Akt des gerechten Teilens in den kultischen Mittelpunkt des gemeinsamen Speisens stellt. Im letzten Abendmahl setzt der Religionsstifter ein solches ›brüderliches‹ Teilen bewusst in Szene: Er gibt seinen Becher, er teilt, er »bricht das Brot«, damit jeder etwas davon bekommt.

Das gerechte Teilen und die austeilende Gerechtigkeit des Gebens bilden neben der freien und gleichberechtigten Vergemeinschaftung einen weiteren ethischen Faktor der Tischgemeinschaft und begründet in diesem Guten ebenfalls eine profane Heiligkeit der Mahlpraxis. Die eucharistischen Worte Jesu reflektieren das gerechte Geben und Teilen in der ausgesprochenen Mitteilung (»Nehmet und esset...«). Sie artikulieren die Realität von konvivialen Verhältnissen der sozialen Gleichheit und materiellen (alimentären) Verteilungsgerechtigkeit, so dass nicht jeder seine eigene Portion für sich, sondern allen Gleiches gegeben ist und alle aus Einem essen. Mit Hegel ist festzuhalten, dass zwar schon die Anwesenheit der Freunde eine neue Gemeinschaft stiftet, aber »noch verknüpfender ist das feierliche Essen vom gleichen Brote, das Trinken aus dem gleichen Kelche; auch dies ist nicht bloßes Zeichen der Freundschaft, sondern ein Akt, eine Empfindung der Freundschaft selbst, des Geistes der Liebe.« (Ebd., 464) Neben diesem Bezug auf das verknüpfende Band eines geteilten Seins, als eines vertrauten Rituals antiker Freundschaftsethik, aktiviert Jesus darüber hinaus in der ausgesprochenen Gabe und in der zeremoniellen Übergabe des Brotes das äußerst profane und wirksame Prinzip des verpflichtenden Austausches, eines welchseitigen Tauschens, das wiederum ein Bestandteil der alltäglichen Praktiken des römischen Rechts der damaligen Zeit ist.

Wie der Kulturanthropologe Marcel Mauss zeigt, basiert die antike Ökonomie der Gabe und die hellenistisch-römischen »Bräuche des Gabentausches, wo Personen und Sachen miteinander verschmelzen« (Ebd., 94), auf der Vorstellung, dass der Sache – in diesem Fall: dem Brot – folglich eine personale und normative oder ›Besessenheit‹ erwirkende Kraft innewohnt. Diese ethische Kraft begründet

die rechtliche Verpflichtung zur Gegengabe⁷⁴, so »dass die feierliche Übergabe einer ›hingegebenen‹ Sache ein Rechtsband schafft.« (Ebd., 99) Indem Jesus das Brot an seine Jünger austeilt und davon spricht, dass er es »hingibt«, schafft er eine Verpflichtung zur Gegengabe und veranschaulicht den zwingenden Tauschcharakter eines »neuen Bundes«, den seine Jünger mit ihm eingehen. Wenn er – als existenzielles Zeichen und als Beweis, dass aus ihm die Wahrheit (seines) Gottes spricht – tags drauf sein Leben gibt, so wie er an dem letzten Abend vor seinem Tod den Anwesenden das Brot gibt, dann übernehmen die Empfänger dieser Gabe im Tausch die Pflicht zur Erwiderung: und zwar in Form ihres Glaubens an Gott als Gegengabe zum angenommenen Essen. Allerdings sind das Vertrauen auf freundschaftliche Treue und rechtliche Traditionen des Gabentausches nichts speziell Christliches noch viel weniger verbirgt sich darin ein Mysterium. Vielmehr zeigt sich darin erneut der römisch-heidnische Kontext der christlichen Mahlpraxis, die sich in dieser Hinsicht als eine äußerst übliche – allerdings für religiöse Zweck instrumentalisierte – Erscheinungsform des damaligen Gabenhandels erweist.

SÄTTIGENDE SPEISEN UND ERINNERUNGEN AN DEN PARADIESISCHEN GENUSS

Schließlich ist für eine gastosophische Interpretation des Heiligen Abendmahls die Tatsache hervorzuheben, dass es sich dabei um die Gabe und das Teilen von Essen handelt. Der Grund des letzten Mahls wie aller anderen gemeinsam abgehaltenen Mahle ist nicht zuletzt, was das diätmoralische Selbstverständnis der christlichen Theologie jedoch vergessen macht, die erfüllte und genossene Sättigung der Beteiligten. Dass die christlichen Agapemahle durchaus etwas mit göttlichem Sattwerden und herrlichem Genuss zu tun hatten, wird unmittelbar bei den bereits kurz angesprochenen zahlreichen Speisewundern greifbar, die Jesus vollbringt, um genügend Nahrung auszuteilen, wo wirklicher Hunger herrscht und der leere Magen aus Menschen elendige Wesen macht. Aber auch die Küche des letzten Mahls, zu dem Jesu lädt, präsentiert eine solche üppige Gerechtigkeit und Seinfülle.

So wissen wir von seinem Freund und Jünger Markus, dass es gar nicht so asketisch zuging, wie es die Diätmoral der eucharistischen Abendmahllehre wahr-

74 | Dazu Mauss: »Die Sachen sind nicht jene leblosen Objekte, als welche sie das jüstinianische und unser eigenes Recht verstehen.« Zunächst sind sie ein Teil des Eigenen, der ›Familie‹. Dabei umfasst, wie Mauss hervorhebt, »die römische familia sowohl die res wie die personae.« Dazu ist zu bemerken, »dass je weiter wir in das Altertum zurückgehen, desto mehr das Wort familia die res bezeichnet, aus denen sie besteht, sogar bis hin zu Nahrung und Lebensunterhalt« Vgl. Mauss, Die Gabe., 98; zum Aspekt der Besessenheit: Därmann, Von Derrida über Mauss zu Jean Laplanche.

haben will. Die Eucharestiefeier findet in einem großen Raum im Obergeschoss eines Stadthauses statt, der »für das Festmahl hergerichtet und mit Polstern ausgestattet ist.«⁷⁵ Das Mahl der Freunde ist ein typisches Gelage: Man sitzt nicht zu Tisch, sondern nimmt wie die Römer an Tafelliegen Platz. (Vgl. Lukas 22, 17) Für eine gewisse kulinarische Üppigkeit oder wenigstens dafür, dass das Mahl satt macht, spricht außerdem die Tatsache, dass nicht bloß Brot und Wein als symbolische Speiseopfer zum Einsatz kommen. Bezeichnenderweise bleibt in der bekannteren Überlieferung meist der verspeiste Lammbraten unerwähnt, den sich der Herr ausdrücklich wünschte: »Mich hat herzlich verlangt, dies Passahlamm mit euch zu essen, ehe ich denn leide.«⁷⁶ Zum Braten gibt es auch Zukost und andere Sättigungsbeilagen. So berichtet der Apostel Markus, dass »Schüsseln«⁷⁷ auf dem Tisch stehen – voll von bitteren Kräutern, eingetaucht in Fruchtmus.

Vermutlich handelt es sich dabei um Endivie, Chicoree und Löwenzahn, wozu das Fruchtmus als Kontrast einen süßen Geschmack beisteuert.⁷⁸ In der Folge einer kulturgeschichtlichen Rezeption, die das asketische Ideal und die Sündhaftigkeit der kulinarischen Gelüste ins Zentrum des christlichen Glaubens stellt, ist in Vergessenheit geraten, dass dieser Religion ursprünglich der gastrosophische Gedanke einer Glückseligkeit des physisch-kulinarischen Wohllebens keineswegs fremd ist. Nicht nur im Neuen Testament gibt es einiges zu essen; schon in der Ursprungsmythologie des biblischen Glaubens bildet das »paradiesische« Glück eines bequemen Versortseins und ebenso mühelosen Sattseins ein zentrales Motiv. Daran sei kurz erinnert.

EXTRABEILAGE: DER GÖTTLICHE GENUSS VERBOTENER FRÜCHTE

Das Gottesgeschöpf, so will es bekanntlich die alttestamentliche Erzählung von der Entstehung der Welt, lebte einst in einem gut gepflegten »Garten« in »Eden«, dessen Früchte dem Menschengeschlecht eine unbeschwerete Ernährung gewährten. Alles oder – um die verhängnisvolle Einschränkung nicht zu unterschlagen – beinahe alles war dazu bestimmt, von Adam und Eva gegessen und genossen zu werden. »Gott der Herr« ließ in diesem mythischen Schlaraffenland allerlei Bäume aus der Erde wachsen, die »lustig anzusehen und gut zu essen« waren. Außerdem gedieh »der Baum des Lebens mitten im Garten und der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen«. Weiter heißt es in der Genesis: »Gott der Herr gebot dem Menschen und sprach: Du sollst essen von allerlei

75 | Markus 14, 15.

76 | Lukas 22,15.

77 | Markus 14, 20.

78 | Vgl. Stauffer, Jesus, Gestalt und Geschichte.

Bäumen im Garten, aber von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben.«⁷⁹ Ungläubige und kritische Geister könnten geneigt sein, darin die freundliche Stimme eines um das Heil der Menschen besorgten Ernährungsratgebers zu hören. Denn in der Tat sind manche Nahrungsmittel gesundheitlich höchst bedenklich. Indessen verläuft die Geschichte, die da geschrieben steht, anders – fabelhafter.

So lebt auch in diesem Garten, wie in jedem anderen, Kleingetier. In diesem Fall aber kann das Getier auch reden. So will eine Schlange Evas Speiseplan wissen. Zu den aufschlussreichen historischen Hintergründen für die Bedeutung der Schlange als einer mythogastrosophischen Gottheit erinnert Meyer-Abich: »Die historische Identifikation der Schlange lautet, dass der Jähwist durch die – am Hofe Salomos entstandene – Sündenfallgeschichte eigentlich eine religionspolitische Kritik daran üben wollte, dass Salomo der Tochter Pharaos, die er geheiratet hatte, zuviel Einfluss gewährte. Für den Jähwisten war das ein Ärgernis, weil die Königin ihrerseits auf die ägyptische Göttin Renenutet hörte, welche für die menschlichen Grundbedürfnisse (Nahrung und Kleidung) sorgte und in Gestalt einer Schlange verehrt wurde.«⁸⁰

Die auffällig fromme Antwort, die Eva auf die Frage der Schlange gibt, lässt ihr Verständnis der göttlichen Ernährungslehre erkennen. »Wir essen von den Früchten der Bäume im Garten; aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt: Esset nicht davon, röhret's auch nicht an, dass ihr nicht sterbet.« Eva gibt die Worte Gottes ohne Widerspruch wieder und scheint mit der vorgegebenen begrenzten Rohkost zufrieden zu sein. Aber die listige Schlange weiß es besser und klärt darüber auf, dass der Grund des Speiseverbotes nicht die gesundheitliche Unverträglichkeit sei. »Da sprach die Schlange zum Weibe: Ihr werdet mitnichten des Todes sterben.« Die Problematik scheint nicht in der unbekannten und zu fürchtenden toxischen Wirkung der Früchte dieses Baums zu stecken. Tatsächlich sieht die Schlange den wahren Grund für die Ernährungsvorschriften ganz woanders. »Gott weiß, dass, welches Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgetan, und werdet sein wie Gott und wissen, was gut und böse ist.«

Mit der Eröffnung, dass die Menschheit durch den Genuss von bestimmten Früchten die göttliche Weisheit in der Erkenntnis des Guten und Schlechten erlangen könnte, nimmt der biblische Text eine fundamentale Korrektur gegenüber der vorangegangenen Passage der Genesis vor. Denn in der vorangegangenen Passage der Genesis wird die Gottesebenbildlichkeit der Menschen mit dem Auftrag einer anthropozentrischen

79 | 1. Mose 2,15-17.

80 | Meyer-Abich, Praktische Naturphilosophie, 55.

Herrschaft über die Natur beschrieben (»...machet euch die Erde untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht.«⁸¹ In unserer, daran anschließenden, zeitlich aber älteren Passage kommt es zu einer potentiellen Vergötterung der Menschheit nicht durch eine programmatische Naturbeherrschung, sondern durch das mögliche – mithin im Obst oder in anderen lustig anzusehenden, wohlschmeckenden und klug machenden Früchten steckende – eigene Wissen vom Guten und Schlechten. In dem Maße, wie die Menschen selbst darüber bestimmen und nachdenken, was gut und schlecht ist, werden sie sein wie Gott. Und Eva beginnt zu überlegen – und zu essen.

Die Heilige Schrift dokumentiert diesen denkwürdigen Moment der menschlichen Selbstbefreiung aus einer unvordenklichen Unmündigkeit. »Und das Weib schaute an, dass von dem Baum gut zu essen wäre und dass er lieblich anzusehen und ein lustiger Baum wäre, weil er klug machte; und sie nahm von der Frucht und aß und gab ihrem Mann auch davon, und er aß.« Bekanntlich bestimmt der Umstand, dass der Appetit auf Wohlschmeckendes mächtiger war als der geforderte Gehorsam gegenüber dem Sittengesetz, den weiteren Fortgang dieses Mythos vom Schicksal der Kinder Gottes, die sich als zügellose Schleckermäuler einer Todstunde schuldig machen.

Doch kann an dieser Stelle für den wahren Verlauf der Ereignisse hervorgehoben werden: Tatsächlich fallen die Schlaraffen nicht auf der Stelle tot um. Die Schlange behält recht: Gott hat die Früchte falsch gekennzeichnet. So erkennen die wissbegierigen Menschen und die ersten mündigen Verbraucherin, dass auch angeblich nicht zum Verzehr geeigneten Früchte genießbar sind und auch noch lieblich anzusehen sind und obendrein klug machen. Die physische Folge und die moralische Wirkung dieser Kost ist bemerkenswert: Das Menschengeschlecht wird Gott gleich, weil es weiß, was gut und böse ist, angefangen beim Essen. Diese Vergötterung einer gastrosophischen, ethischen Menschheit verdankt sich aber keiner rigorosen Naturbeherrschung, sondern ihrem guten Geschmack.

Dass der Ursprung der göttlichen Weisheit und des moralischen Erkenntnisvermögens, der Vernunft der Menschen, unmittelbar im Zusammenhang mit dem feinen Unterscheidungssinn für den guten und schlechten Geschmack der Dinge steht, zeigt sich in der ursprünglichen Doppelbedeutung des griechischen Begriffs *sophia*, der sowohl Weisheit bzw. Vernunft als auch Geschmack meint (worauf der Altphilologe Nietzsche wieder aufmerksam machen wird). Die »Sünde«, von irgendwie verbotenen Früchten zu naschen, hat alles andere als problematische Folgen

⁸¹ 1. Mose 1,28.

für die Menschheit: Nämlich die Geburt ihrer moralischen Existenz, die Mündigkeit der Menschen, zwischen gut und schlecht unterscheiden zu können und in diesem urgastrosophischen Vermögen eine Göttlichkeit oder Gottesebenbildlichkeit zu erreichen. Dieses Essen(wissen) und diese menschliche Selbst-Erfüllung machen sich keiner Unmäßigkeit und keiner unvernünftigen Völlerei schuldig.

Indessen verläuft die herkömmliche, diätmoralische Interpretation der Ereignisse im Garten Eden anders. Das Essen der verboten gut schmeckenden und gar nicht so gefährlichen Frucht kommt aus der theologischen Sicht einem unter Strafe stehenden Gesetzesbruch gleich: einem schuldhafte Abfall von Gott durch kulinarische Sünden. Der asketische Geist des Alten Testaments belastet das Essen mit einer Schuld, die sachlich mit dem Essensgenuss nichts zu tun hat, die dadurch jedoch diesen Genuss ideologisch (antigastrosophisch) entwertet – obwohl die darin verarbeiteten kulinarischen Erfahrungen durchaus einen gastrosophischen Geist erkennen lassen.

Um abzuwenden, dass das wissbegierige und genussüchtige Paar auch noch vom Baum des Lebens kostet und so eventuell auch noch in den unglaublichen Genuss eines ewigen Lebens kommt, wodurch das Menschengeschlecht sich vollends mit Gott gleichstellte, vertreibt der Weltherrscher die in Sünde Gefallenen aus dem Paradies. Diese Vertreibung aus dem göttlichen Paradies geschieht nicht ohne die allgemeinen Ernährungsbedingungen nachhaltig zu verschlechtern durch den biblischen Fluch auf das essentielle Schicksal der Menschheit: »Im Schweiße deines Angesichts muss du dein tägliches Brot verdienen...«. Allerdings birgt selbst noch dieser reale Fluch eine gastrosophische Chance. Denn dadurch, dass die Menschen ihre Bäume selber anbauen und pflegen, und weil als Resultat einer solchen menschenmöglichen Kultur auf den Feldern und Ackern nicht nur »Kraut, Dornen und Disteln«⁸² wachsen, könnten sie ihre Ernährungslage künftig vernünftig gestalten – gerade weil sie wissen, dass mit ihrer Hilfe, mittels einer gottesgleichen Agrikultur, auch Gutes wachsen kann, das schön ist, gut schmeckt und klug macht. Doch in den realen Genuss der göttlichen Fülle einer solchen Vernunft kommt nur eine gastrosophische Menschheit. Obgleich auch die jüdisch-christliche Gastrotheologie mit der Geschichte vom »Sündenfall eines schlechten Essens« das kollektive Begehrten auf einen kulinarischen Selbstgenuss keineswegs aus ihrer Vorstellungswelt verbannt hat. Weil ihr »fortan« der paradiesische Zustand eines Schlafraffenlands in diesem Leben nicht länger einlösbar schien, beharrt die jüdisch-christliche Moral gleichwohl auf dessen spätere Erfüllung. Allerdings erst nach der Erlösung von diesem irdischen, menschlichen, allzu

82 | 1. Mose 1,18.

menschlichen Schicksal und der Wiedererlangung einer rundum glücklichen Fertigküche in Gottes himmlischem Gasthaus.

So entwerfen die Propheten des Alten Testaments Wunschbilder einer phantastischen Völlerei, die ohne viel Arbeit (des Anbaus und der Zubereitung) verfügbar ist. In diesen religiösen Traumbildern wird Wirklichkeit, was die Kinder Israels auf ihrer Wüstenwanderung im Land Kanaan suchten – »ein Land, worin Milch und Honig fließt«.⁸³ Aus diesem utopischen Land des kulinarischen Wohllebens bringen Moses' Kundschafter angeblich eine Weintraube mit, an der zwei Männer zu tragen haben.⁸⁴ Nach rabbinischer Überlieferung wird die Erde ihre Güter von selber und in einer jede Vorstellungskraft sprengenden Fruchtbarkeit bieten. »Wasser werden in der Wüste hervorbrechen, Bäche im dürren Lande [...]«.⁸⁵ In diesem Geiste verbindet noch der neutestamentliche Glaube die Tragik des letzten Abendmahls mit der frohlockenden Verheißung einer zukünftigen Erneuerung der Mahlgemeinschaft im himmlischen Paradies.

Deswegen weiß sich der Heiland und Weinliebhaber Jesus beim letzten Mahl über die leidvolle Tatsache, dass es mit dem geselligen Weintrinken bald eine Ende hat, hinwegzutrösten. Den Kelch in der Hand verkündet er seinen Tafelfreunden die, weiß Gott, frohe Botschaft einer zukünftigen Weinseligkeit: »Von jetzt an werde ich nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich mit euch von neuem davon trinke im Reich meines Vaters.⁸⁶ Die Verkündigung einer Teilhabe an der göttlichen Mahlgemeinschaft ist fester Bestandteil der christlichen Prophetie: »Und ich will euch das Reich bescheiden, wie mir's mein Vater beschieden hat, dass ihr essen und trinken sollt an meinem Tische in meinem Reich und sitzen auf Stühlen«.⁸⁷ Später werden von den Glaubensanhängern dieser mythogastrosophischen Wunschbilder eines vertagten kulinarischen Genusslebens, beispielsweise in den

83 | 2. Moses 3, 8.

84 | 4. Moses 12.

85 | Jesaja 35,6. Am Tag der Aussaat wird schon geerntet, auch die Bäume des Waldes werden Früchte tragen, die Erde wird sogar von selber Brot, wollene Gewänder und Wein hervorbringen. Über die Endzeit wird prophezeit: »Es werden Tage kommen, an denen Weinstücke wachsen, die 10000 Ranken haben und jede Ranke hat 10000 Zweige und jeder Zweig hat 10000 Sprossen und jeder Sproß hat 10000 Triebe und jeder Trieb hat 10000 Trauben und an jeder Traube sind 10000 Beeren und jede Beere gibt, ausgepreßt, fünfundzwanzig Quart Wein. Und wenn einer der Heiligen eine Traube anröhrt, so wird eine andere Traube rufen: Ich bin besser, nimm mich; preise durch mich den Herrn.« Vgl. Antilegomena, 150.

86 | Matthäus 26,29.

87 | Lukas 22,29-30.

frühchristlichen sibyllinischen Weissagungen über die Endzeit, weiter proklamiert. Die Erde bringe dann »viel mehr noch Früchte hervor als jetzt. Quellen voll süßen Weins und weißer Milch und von Honig wird sie hervorsprudeln lassen«.⁸⁸

NEUE TISCHSITTEN, VEGETARISCHE SPEISEGEBOTE, WOHLFEILES VOM FLEISCHMARKT

Als weiterer Indiz für das kryptogastrosophische Wesen der urchristlichen Mahlpraxis ist die Tatsache anzuführen, dass sich Jesus ausdrücklich von der traditionellen Morallehre der jüdischen Speisevorschriften abgrenzt. Der Religionsstifter widerersetzt sich unter anderem den Glaubenssätzen der althergebrachten Tischsitten. Beispielsweise entkräftet Jesus, wie Matthäus berichtet, die Ermahnung, dass seine Jünger sich vor dem Essen entgegen der alten Gebote die Hände nicht waschen würden⁸⁹, mit den belehrenden Worten: »Was zum Munde eingeht, das verunreinigt den Menschen nicht; sondern was zum Munde ausgeht, das verunreinigt den Menschen.« Weil der eigentliche Dreck der Welt nicht durch das Essen in den Mund gelangt (was später der Kirchenvater Chrysostomus behaupten wird, um das Essen schlecht zu reden), weil vielmehr umgekehrt der Dreck der Welt aus dem Mund kommt (nämlich durch solche verunreinigenden Reden über das Essen), gilt für Jesus: »Mit ungewaschenen Händen essen verunreinigt den Menschen nicht.« (Ebd., 15,17-20) Für den damals nicht ungewöhnlichen Fall von Einladungen durch anders- oder nichtgläubige Gastgeber sieht Paulus die Möglichkeit, statt dem Essvergnügen aus religiöser Überzeugung von vorneherein fern zu bleiben, nicht weiter darüber nachzudenken, sondern unbekümmert und gewissenlos mit zu schlemmen. »So aber jemand von den Ungläubigen euch

88 | Hennecke/Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen, 518. Diese Schlaraffenlandphantasien verweisen nicht nur auf das Mythogastrosophische der antiken Erzählung vom Goldenen Zeitalter; sie beeinflussen auch ihrerseits das zeitgenössische utopische Denken. Im alten Rom (um 170 n. Chr.) taucht eine Vermischung dieser Traditionen bei dem syrischen Literaten Lukian auf. In seinen ›Wahren Geschichten‹ berichtet der Satiriker von einer Reise auf die Insel der Glückseligen. Auf dem Eiland weht ein süß duftender Wind, in ihrer Mitte erhebt sich eine prächtig anzusehende Stadt und drumherum gedeiht die schönste Naturlandschaft. Dreizehn mal jährlich kann man dort ernten; jeden Monat tragen die Rebstöcke reife Weintrauben. An den Getreidehalmen wächst frisch gebackenes Brot, und kristallene Bäume tragen Schalen verschiedenen Inhalts. Becher lassen sich pflügen, die sogleich mit Wein voll laufen. 365 Wasserquellen gibt es, sieben Milch führende Ströme und acht Flüsse mit Honig. Auf andere lateinische Autoren, wie Ovid, Horaz und insbesondere Senecas Zeitgenosse Petronius, auf dessen opulentes Schlaraffenlandgemälde bereits eingegangen wurde, sei hier erinnert.

89 | Matthäus 15,1.

ladet und ihr wollt hingehen, so esset alles, was euch vorgetragen wird, und forschet nicht, auf dass ihr das Gewissen verschonet.«⁹⁰

Bereits die urchristliche Gastrotheologie lässt den Gläubigen ein großes Ausmaß an – freilich leicht missbräuchlicher – Selbstauslegung der Sündhaftigkeit des eigenen Essgenusses. Zumindest lautet der kulinarische Imperativ einfach und in seinem Grundsatz keineswegs auf eine asketische Moral verpflichtend: »Ihr esset nun oder trinket oder was ihr tut, so tut es alles zu Gottes Ehre.« (Ebd., 10,31) Ein Spezifikum der christlichen Ernährungslehre betrifft das uneindeutige Verhältnis zur Frage des Fleischessens und Tieropfers. Es herrscht keine Eindeutigkeit darüber, ob tatsächlich beim letzten Mahl, wie oben erwähnt, und auch sonst Lamm verspeist wurde oder anderes Fleisch oder ob Jesus nur vegetarisch aß und sich statt von geopferten Tieren von schmackhaften Fleischersatz und entsprechender Symbolkost ernährte.⁹¹ Für den Fall einer tierethisch unkorrekten Geschmacksvorliebe hätte sich Jesus (ausnahmsweise) auf ehrwürdige Vorbilder berufen und in dieser Hinsicht mit dem traditionellen Brauchtum des Tieropfers und Fleischessens konform gehen können. So gilt der letzte Wunsch des alten Isaak, des Vaters von Jacob und Esau, einem solchen Genuss. Dem ältesten Sohn eröffnet er die eindringliche Bitte: »So nimm nun deine Geräte, Köcher und Bogen, und geh aufs Feld und fange mir ein Wildbret und mache mir ein Essen, wie ich's gerne habe, und bringe mir's herein, dass ich esse, dass dich meine Seele segne, ehe ich sterbe.«⁹²

Jedenfalls scheint Jesus zur Ermöglichung der urchristlichen Mahlpraxis den Diätvorschriften des jüdischen Kashrut darin zu widersprechen, dass er jedes einschränkende Speiseverbot durch einen liberalen Grundsatz ersetzt, der erlaubt, dass mit gutem Gewissen alles gegessen werden darf und mithin eine vegetarische Lebensweise in der christlichen Ernährungsmoral keine Pflicht ist. In diesem Sinne meint Paulus den Korinther Christen raten zu können: »Alles, was feil ist auf dem Fleischmarkt, das esset, und forschet nicht, auf das ihr das Gewissen verschonet.« (1Kor 10,25) Diese karnivore Gewissenlosigkeit und christliche Omniprophagie hat sich zur allgemein gültigen Lehrmeinung entwickelt und bis heute gehalten.⁹³

Gleichwohl ist auch die gegenteilige Auffassung immer wieder stark gemacht worden, dass Jesu Liebesethik und Gerechtigkeitsmoral auch eine vegetarische

90 | Paulus, 1. Brief an die Korinther 10,27.

91 | Beispielsweise wird vermutet, dass bei der Speisung der Fünftausend statt Fischen ersatzweise Weintrauben genossen wurden. Vgl. Székely, Friedensevangelium der Essener.

92 | 1. Mose 27,3-4.

93 | Freilich hat sich der Streit mit Petrus, den Paulus offen der Heuchelei bezichtigt, an der Frage nach dem Fleischkonsum in der christlichen Ernährungs- bzw. Mahllehre entzündet. Zuletzt äußert sich Paulus (Galaterbrief 2) stolz darüber, im Widerspruch zu Petrus' vegetarischer Ethik das christliche Gewissen von Bedenken gegenüber dem Fleischessen zu ›befreien‹.

Ernährungsweise als konsequente Befolgung eines friedlichen Umgangs mit Tieren impliziere.⁹⁴ Auch die erwähnte opfertheoretische und mahlpraxische Substitution von Fleisch durch Brot (bzw. Blut durch Wein) unterstützt diese Annahme. In diesem Fall würde sich der urchristliche Vegetarismus in jene philosophische Tradition einer pathozentrischen Tierethik und holistischen Naturethik stellen, die auf die Pythagoreer zurückgeht und unter anderen auch in der Person Platon einen prominenten Vertreter hat. Dass Jesus ein Vegetarier war und eine fleischlose Diät lehrte, wird von den Verfechtern dieser Interpretation durch den Verweis auf die aramäische Urfassung des Friedensevangeliums der Essener begründet, worin ausführlich strenge Ernährungs- und Lebensregeln vorgetragen werden.⁹⁵

Dem Bericht dieses apokryphen Evangeliums zufolge habe Christus das Fleischessen und Tieropfer verboten und eine strikte Pflanzenkost gepredigt: »Aber ich sage Euch, tötet weder Mensch noch Tier, noch die Nahrung, die Euer Mund aufnimmt. Denn wenn Ihr lebendige Nahrung esst, wird sie Euch beleben, aber wenn Ihr Eure Nahrung tötet, wird Euch die tote Nahrung ebenfalls töten. Denn Leben kommt nur von Leben, und vom Tod kommt immer nur Tod. Denn alles, was Eure Nahrung tötet, tötet auch Euren Körper. Und alles, was Eure Körper tötet, tötet auch Eure Seelen. Und Eure Körper werden, was Eure Nahrung ist, so wie Euer Geist das wird, was Eure Gedanken sind. Esst darum nichts, was Feuer oder Frost oder Wasser zerstört hat. Denn gekochte, gefrorene und verfaulte Nahrung wird Euren Körper ebenso verbrennen, erfrieren und verfaulen lassen.«⁹⁶ Darüber hinaus sollen von ihm die Worte stammen: »Denn wahrlich, ich sage Euch, von einer Mutter stammt alles, was auf Erden lebt. Darum tötet jeder, der tötet, auch seinen Bruder. [...] Denn wahrlich, ich sage Euch, der, der tötet, tötet sich selbst, und wer vom Fleisch erschlagener Tiere isst, isst vom Körper des Todes. Denn in seinem Blut wird jeder Tropfen ihres Blutes sich in Gift verwandeln, in seinem Atem ihr Atem zu Gestank, ihr Fleisch zu Beulen, in seinen Knochen ihre Knochen zu Kalk, in seinen Eingeweiden ihre Eingeweide zu Verfall, in seinen Ohren ihre Ohren zu wachsigem Belag. Und ihr Tod wird sein Tod werden. [...] Gehorcht darum den Worten Gottes: Seht, ich habe Euch alle Pflanzen der ganzen Erde, die Samen tragen, gegeben, und alle Bäume mit Früchten, die Samen bringen, zu Eurer Speise [...] auch die Milch von allem, was sich bewegt und auf der Erde lebt, soll Speise für Euch sein.« (Ebd., 47f.) Der Idee einer kalten Küche entsprechend gibt er auch ein Rezept für die Zubereitung von »Brot ohne Feuer«. (Ebd., 53)

Dieser »unbekannte Jesus« wird in jüngster Vergangenheit von der so genannten Ökotheologie und auch im Kontext naturphilosophischer Bemühungen zu

94 | Vgl. Knörzer, Töten und Fressen.

95 | Vgl. Székely, Das Friedensevangelium der Essener; Weidinger, Die Apokryphen; Ziegler/Gruber, Das Ur-Evangelium – was Jesus wirklich sagte.

96 | Vgl. Székely, Das Friedensevangelium der Essener, 5f.

einer holistischen Umweltethik als »Erdensohn« neu entdeckt.⁹⁷ Der »ökologische Jesus« (Franz Alt) predige nicht die alttestamentarische Naturbeherrschung, sondern im Gegenteil er lehre, archaische Naturvergötterungen aufgreifend, ein pantheistisches Gaia-Denken. Aus der Perspektive eines solchen ökologisch reformierten Christentums lässt sich der eucharistische Transsubstantiationsgedanke ebenso naturethisch wie unmystisch reformulieren: Gott, das heißt die vergötterte, in ihrem Eigenwert respektierte, geheilige Natur und ihre Pflanzen- und Tierwelt etc. erfährt in Jesus Christus, in der Verkörperung dieses Erdensohns (und Teils der Natur) und in dessen vegetarischen Worten, eine Menschwerdung: mit ihm kommt der Logos einer Versöhnung des Menschen mit der Natur in die Welt, nämlich die Vernunft einer nicht nur sozialen, sondern auch ökologischen Friedensethik.

Freilich begegnet uns Jesus in der offiziellen Fassung des Neuen Testaments nicht als radikaler Vegetarier und Naturethiker, sondern als ein Heiland, der Fleisch isst und Fisch goutiert und sich selbst zum Osterlamm erklärt; der in harten Reden sogar seine Mitmenschen dazu bringen will, sein Fleisch zu essen. Mehr als Jesu mutmaßlicher Vegetarismus hat, wie wir wissen, dieser obskure Kannibalismus als Spezifikum der christlichen Abendmahltheologie von sich Reden gemacht. An der *widersprüchlichen* Haltung gegenüber der Frage des Fleischessens oder des Fleischverzichts scheint Jesus, wie sich zeigt, zwar beispielsweise Sokrates (oder Nietzsche) zu ähneln. Anders aber als der weise Griechen, der Fleisch isst und weiß, dass er in diesem Fall das moralisch Richtige nicht zu tun weiß und der einen solchen Selbstwiderspruch (»ich weiß, dass ich nicht weiß«) als ein philosophisches Dilemma betrachtet, das dem Volksmund besonders gefällt – im Gegensatz zu Sokrates hat der junge Wanderprediger aus Nazareth mit einer widersprüchlichen Lehre offenbar keine expliziten moraltheoretischen Probleme.

So tritt an der inhaltlichen Unklarheit, ob Jesus einen pythagoreisch-pantheistischen Vegetarismus predigt oder eine karnivore Allesfresserei und ob die Transsubstantiationslehre, wenn sie nicht im Sinne eines kosmischen und trophischen Metabolismus aufgefasst wird, nicht sogar einer magischen Anthropophagie huldigt, erneut jener »undeutliche Geist« (Hegel) des Christentums zutage, der Jesu Gastrotheologie insgesamt beherrscht.

97 | Vgl. Alt, Der ökologische Jesus; Meyer-Abich, Praktische Naturphilosophie; H. Böhme, Transsubstantiation und symbolisches Mahl.

JESUS DER EPIKUREER

Sieht man einmal von dem undeutlichen Geist der urchristlichen Theologie ab und auch davon, was nun genau bei Jesu Abendmählern genossen wurde, bleibt doch eine fundamentale Wahrheit bestehen. Nämlich die Tatsache, dass sich die Heiligkeit des Abendmahls auf das tägliche Sättigungsmahl beziehen lässt, insofern es für das physische Überleben der Gemeinschaft und mithin des religiösen Lebens (auch) der Christen sorgt. Wenn Jesus beim letzten Mahl seine Freunde unterweist, das gemeinsame Essen zum Anlass zu nehmen, an ihn zu denken, dann ist das Abendmahl als ein Gedächtnismahl nicht so zu verstehen, dass die Christen gelegentlich (einmal die Woche während der Eucharistiefeier in der sonntäglichen Messe), an die Worte des Herrn denken sollen. Statt für das Gedenken der Worte des Herrn den äußerlichen Anstoß eines Kirchenbesuchs zu bedürfen, um die Gläubigen an ihr Christsein zu erinnern, bietet die tägliche Mahlpraxis den täglichen Anlass, sich das höchste Gute bewusst zu werden und sich darüber bewusst zu sein, dass das Kultivieren eines gemeinschaftlichen Essens bedeutet, den mahlgemeinschaftsstiftenden Geist Jesu zu leben.

Der *mögliche Sinn* der urchristlichen Abendmahllehre ist dann nicht in der Vergegenwärtigung eines Abwesenden zu suchen, sondern ist die Reflexion auf den ethischen Gehalt dieser ›Gott‹ (dem, religiös verklärten, gastrosophisch höchsten Guten) dienenden Alltagspraxis. In der Gegenwart dieses Essens und Trinkens – und nicht nur in symbolischem Brot und Wein – wird die sinnlich-körperliche Einheit der Menschen (des physischen Lebens der Mahlteilnehmer) mit dem erfüllten Heil oder Wohlleben erfahren. So verwundert es wenig, wenn später selbst der Antichrist Nietzsche nicht zögert, sich auf die urchristliche Mahlpraxis zu beziehen, um seiner Lehre vom ›höheren Menschen‹ einen ›gegnüsslichen Körper‹ zu geben. Und so gesehen, wird auch die ketzerische Nähe zwischen Jesus und namentlich Epikur, dem gastrosophischen Religionsstifter eines Gottes des vollen Bauches, nachvollziehbar und nicht zuletzt der Hedonismus-Vorwurf, Jesus sei ein ›Fresser und Weinsäufer‹⁹⁸, in seiner ganzen Brisanz und vertrackten Wahrheit verständlich.

Aber mehr ideelle Nähe als zu Epikurs Lehre vom Gott des Bauchs und mehr noch als zum heidnischen Kultus des Weingottes Dionysos beweist Jesus eine gewisse gastrosophische Weisheit darin, dass er wie Sokrates kein personifiziertes Musterbeispiel für jene Tugend einer mäßigen Lebensweise abgibt, welche die asketische und tendenziell magersüchtige Moral der traditionellen Diätheiligen vorschreibt. Da ist einmal Jesus' bewusst ausweichende Antwort auf die Frage, war-

98 | Umgekehrt weist Nietzsche allerdings auch auf die geistige Verwandtschaft zwischen Jesus und Epikur und Epikur als ersten Christen hin. Mit Blick auf das weltflüchtige Erlösungsideal der epikureischen Ataraxie sieht er im ›Epicureismus‹, trotz dessen ›grossen Zuschuss von griechischer Vitalität und Nervenkraft‹, schon die Züge einer ›Erlösungs-Lehre des Heidentums‹. Vgl. Nietzsche, *Ecce Homo* 6, 201.

um seine Anhänger nicht fasten.⁹⁹ Dass er wenig von den frommen Fastpraktiken und einer heiligen Anorexie hält, belegt zum anderen die Tatsache, warum seine vierzig Fastentage in der Wüste eine einmalige und unfreiwillige Enthaltsamkeit blieben und weniger eine bewusste Selbstabtötung des sündigen Fleisches waren. Auch übernimmt er nicht die Diät von Johannes dem Täufer, der bekanntlich nur von Heuschrecken und wildem Honig zehrt.¹⁰⁰ In dieser Abweichung vom mager-süchtigen Ideal spiegelt sich Jesu Kritik an den gesellschaftlich vorherrschenden Sittengesetzen, ihren moralischen Zwängen und soziokulturellen Konventionen wider. Oder mit Karl Jaspers gesprochen: »Jesu Verhalten erregte überall Anstoß: Er geht zu den Gastmählern. Er lässt eine Frau Öl verschwenden, seine Füße zu salben. Er spricht mit Dirnen und rechtfertigt die gläubige Sünderin: >denn sie hat viel geliebt.<«¹⁰¹ In diesem anstößigen Lebenswandel des Religionsstifters ist nicht zuletzt der Grund für die tiefe Verunsicherung gegenüber den Glaubens-sätzen eines wahren Christenseins zu vermuten, die hinsichtlich der richtigen Ernährungspraxis in den lautstarken Beteuerungen und aggressiven Selbstrechtfertigungen der späteren Kirchenväter zum Vorschein kommt. Jedenfalls drückt sich bereits in der neutestamentlichen Verurteilung derjenigen, deren »Gott der Bauch« sei, als »Feinde Christi«¹⁰² eine weit sittenstrengere Abwehr einer gastro-sophischen Glückslehre aus als in den üblichen Invektiven von Seiten der platonischen und stoischen Diätphilosophen.

Demgegenüber in Jesus von Nazareth einen (ziemlich kryptischen) Gastro-sophen – jenen lang verheißenen Menschensohn, der in die Welt gekommen ist, um seine Weisheit auch darin zu zeigen, dass er »isst und trinkt«¹⁰³ – zu entde-cken und die urchristliche Abendmahlpraxis religionskritisch zu dekonstruieren, eröffnet einen unerwarteten Einblick in den Ursprung einer Weltreligion, deren historische Entwicklung maßgeblich zur Ausbreitung einer antigastrosophischen Esskultur beigetragen hat. Gegen das mächtige Erbe eines diätmoralischen Christentums und deren ebenso wortgewaltigen wie mysteriösen Eucharistiefeier scheinen ›progressive Christen‹ neuerdings wieder den Geschmack guten Essens heilig zu sprechen. So beispielsweise Pater Athanasius Wolff, der freilich immer noch glaubt, sich dafür rechtfertigen zu müssen, »warum ein Theologe, wie er, über das Essen predigt«. Aber seine Abendmahllehre lässt nichts an Klarheit zu wünschen übrig. »Über Gott und Himmel braucht man nicht nur kluge Worte zu machen, auch ein gelungenes, wohlabgestimmtes Mahl in gemeinsamer Freude genossen, spricht von Gott und dem Himmel, und dann liegen Küche und Sakristei nicht weit voneinander.«¹⁰⁴

99 | Vgl. Markus 2, 18f.

100 | Vgl. Matthäus 3,4.

101 | Jaspers, Die maßgebenden Menschen, 171.

102 | Paulus, Brief an die Philipper 3,18-19.

103 | Matthäus 11,19.

104 | Wolff, ›Vor-Geschmack des Himmels‹, 60.

VON DER CHARIS ZUR EUCHARISTIE, VON DER KÜCHE ZUR KIRCHE

Das nachösterliche Christentum propagiert schließlich ein strikt antihedonistisches Selbstverständnis, welches Gott und den Heiligen Geist von der Küche unversöhnlich entfremdet – wie dies beispielsweise schon bei Paulus der Fall ist, wenn er schreibt: »Die Speise fördert uns vor Gott nicht: essen wir, so werden wir darum nicht besser sein; essen wir nicht, so werden wir darum nichts weniger sein«.¹⁰⁵ Auf diese Weise fällt schlechterdings Einiges der urchristlichen Ethik im buchstäblichen wie im übertragenen Sinne unter den Tisch. Diese, die Realpräsenz der Tischgemeinschaft auflösende, eucharistische Abendmahllehre der paulinischen Tradition führt einen diätmoralischen Feldzug gegen die Heiligkeit des geteilten Essens und dessen Gaumenfreuden. Bevor abschließend das paulinische Abendmahlverständnis an dem konkreten Beispiel der Korinther Mahlgemeinde näher zu analysieren sein wird, gilt es noch einmal mit Bezug auf den vorangegangenen Versuch einer gastrosophischen Dekonstruktion der Mahlgemeinschaft um Jesus einige Dinge klarzustellen.

Zwar gewinnt das Essen als etwas Gutes in der Philosophie des Predigers aus Nazareth an systematischer Bedeutung, zwar lebt dessen Gastrotheologie in vielerlei Hinsicht von der Heiligkeit einer Mahlpraxis, trotzdem aber versteht sich Jesus selber nur als der Prophet »des Reich Gottes im Himmel«. Die Religion, die er lehrt und als dessen Sprachrohr er sich ausgibt, verkündet keine philosophisch-profane Ethik eines, im Diesseits zu verwirklichenden, gastrosophisch guten Lebens. Ihre frohe Botschaft ist nicht die frohe Botschaft eines guten Essens. Weil sich die christliche Gastrotheologie nicht als Gastrosophie (mit dem >christlichen< Spezifikum eines latenten Vegetarismus) begreift, hat auch das Abendmahl, dem dieser Glauben so viel Heiligkeit zuspricht, nicht den Zweck, dem Gott des Bauches und seiner Weisheit zu dienen. Auf der theoretischen Ebene des ernährungsphilosophischen Denkens erfährt das Essen, die menschliche Existenz im Ganzen, in der christlichen Religion eine programmatische Degradierung. Deshalb hat Jesus' Theologie wirkungsmächtig zur Ausbreitung des diätmoralischen Selbstverständnisses der abendländischen Kultur beigetragen. Noch heute ermahnt das Kirchenoberhaupt »die Kinder Gottes« dazu, das christliche Abendmahl so zu vollziehen, dass das Essen eine Nebensache bleibt.¹⁰⁶

Zwar haben die vorgegangenen Erörterungen versucht, diese christlich-moralische Selbstentfremdung als Selbstmissverständnis des wahren Kerns der Kulthandlungen aufzuklären und so ein mögliches Verständnis der urchristlichen Mahlpraxis zu entwickeln. Dennoch kann es hier nicht darum gehen, den offenkundigen Sachverhalt, dass das gemeinsame Essen von Anfang an nicht als der eigentliche Zweck der konivialen Zusammenkunft verstanden wurde, aus dem Blick zu verlieren. Das urchristliche Symbol-Essen zeigt sich vor allem darin,

105 | Paulus, 1. Brief an die Korinther 8,8.

106 | Vgl. Johannes Paul II, *Ecclesia de Eucharistia* (10).

wie Jesus die konkrete Utopie der Mahlgemeinschaft ins Eschatologische überhöht und das reale Konvivium einer kulinarisch-hedonistischen Lebenspraxis ins Theologische einer mystischen *communio in christo* verklärt: Die reale Gegenwart einer im höchsten Guten, nämlich in einem Abendmahl oder, christologisch verstanden, in »Christo« vereinten Gemeinschaft wird zu einem Zeichen der angebrochenen »Gottesherrschaft« gemacht. Die alltägliche Ethik einer genussvollen Mahlpraxis mutiert zu einer religiösen Symbolik einer »geheimnisvollen Vermählung«. Die Heiligkeit des Abendmahls beruht dann darin, lediglich ein spiritueller Vorgeschmack auf die Tischgemeinschaft mit dem Vater im Himmel und ein Vorgriff auf die eschatologische Vollendung zu sein.¹⁰⁷ Der Glaube an die Möglichkeit einer besseren und gerechteren Welt, die sich im realen Zustandekommen einer Mahlgemeinschaft als einer freiwilligen, egalisierenden und satt machenden Vergemeinschaftung aufscheint, soll nicht durch eine weitere gesellschaftliche Ausbreitung und eine all-mähliche Veralltäglichung des Guten der bereits gegenwärtigen Mahlpraxis im diesseitigen Dasein verwirklicht werden, sondern erst in einem guten Leben nach und jenseits dieser Welt.

Im eschatologischen Verständnis des Heiligen Abendmahls verweist das gemeinsame Essen lediglich auf das Jenseits einer himmlischen Mahlgemeinschaft, die in der Eucharistie-Rede mystisch beschworen wird. Die mysteriöse Tischrede und Danksagung, die Jesus am letzten Abend hält, hat folglich nur noch wenig Ähnlichkeit mit ihren philosophischen Vorgängern, an die sie anknüpft. In der sokratischen Tradition (siehe II.1) verkörpern die geteilten Mähler und Symposien (als Vorschein einer vollkommenen Welt, in deren erfüllte Gegenwart sich ein soziales und kulinarisches Wohlergehen verwirklicht, dessen Glück konkret erfahren und praktiziert wird) eine Konvivialität und Humanität, die die griechische Weisheit in dem Begriff der *Charis* einfing. Die christliche Mahltheologie ersetzt die alltagspraktische Ethik dieser *Charis* durch die religiöse Symbolik der *Eucharistie*.

DIE KORINTHER MAHLGEMEINSCHAFT UND DIE PAULINISCHE AUFLÖSUNG DER TAFELRUNDE

In welchem Maße der theologische Symbolismus der christlichen Diätmoral den gastosophischen Kern der urchristlichen Mahlgemeinschaft verstellt, lässt sich an der Abendmahllehre des einflussreichsten (dreizehnten) Jüngers Jesu studieren. An der paulinischen Christologie kann man erkennen, wie die ursprüngliche alltägliche Abendmahlpraxis durch die kirchliche Eucharistiefeier, bei der das Essen auf einen symbolischen (Hostien-)Imbiss abmagert, ersetzt wird. Mit Paulus setzt die historische Entwicklung ein, die zu einer christlichen Esskultur führt, welcher

107 | Söding, Das Mahl des Herrn, 157.

nur symbolische Mahlzeiten heilig sind und die sich die geheime Botschaft der Speisen einverleibt, ohne an deren gastrosophische Wahrheit zu denken.

Der eigentliche Anlass für Paulus' Abendmahlanweisungen, die im Jahre 54 nach Christi Tod entstehen, sind offene »Spaltungen«¹⁰⁸ in der Gemeinde der Korinther Christen, die der Kirchenvater einige Zeit vorher gegründet hatte. Der Konflikt unter den Korinthern belegt zunächst einmal die Existenz des frühen Christentums in Form von Mahlgemeinschaften.¹⁰⁹ Paulus beschreibt die innerhalb des Korinther Mahlvereins auftretenden Konflikte folgendermaßen: »Was ihr bei euren Zusammenkünften tut, ist keine Feier des Herrenmahls mehr. Denn so man das Abendmahl halten soll, nimmt ein jeglicher sein eigenes zuvor ein, und dann hungert der eine, während der andere schon betrunken ist.«¹¹⁰ Mit anderen Worten, das Problem, mit dem es die christliche Gemeinde zu tun hat, sind ungleiche Ernährungs- und Versorgungsverhältnisse. Statt zusammenzukommen, um im Geiste des gemeinsamen Gottes gemeinsam zu essen, kommen manche schon satt und betrunken zur Zusammenkunft, während andere mit leeren Magen kommen und (bei ausbleibender Mahlzeit) hungrig müssen. Der Grund für die paulinische Kritik an dieser Situation, an diesen Spaltungen, scheint die Missbilligung privat eingenommener Mahl zu sein.

›Christen‹ sollen miteinander essen, um als eine eigene Glaubensgemeinschaft, nämlich als die ›Kirche Christi‹, gelten zu können. Niemand soll vor dem Treffen speisen, um dann zu einem Mahl zusammenzukommen, bei dem nicht gegessen wird oder das nicht satt machen würde.¹¹¹ Diese Forderung entspricht den üblichen Voraussetzungen des bereits angesprochenen mahlgesellschaftlichen Vereinswesens in der antiken Welt. Insofern wäre das Korinthermahl ein ganz normales hellenistisches Mahl. Paulus' Kritik an den Korinther Christen zielt indes auf die Verfehlung, dass bei ihren Zusammenkünften soziale Ungleichheit und Hunger bei gleichzeitiger Übersättigung herrscht. Erbost über ein solches unchristliches Verhalten der reichen Mitbrüder gibt der Kirchengründer zu bedenken: »Wollt ihr jene demütigen, die nichts haben?« (1Kor 11,22)

Gerade weil das Christsein vom Sein eines geteilten Mahllebens abhängt und in dieser Art von Gottesdienst besteht, verursacht der Sachverhalt, dass die Mahlzeit unter den Anwesenden nicht gerecht geteilt wird und mithin die Wohlhabenden und Saturierten diejenigen, die nichts haben und hungrig, durch dieses Verhalten »demütigen«, sozialen Spannungen. Dies als ein Unrecht zu erfahren, bestätigt den sozialethischen Kern der Mahlpraxis (eines gemeinsam geteilten Essens und Miteinanders). Dann röhrt die Spaltung innerhalb der Korinther Mahlgemeinschaft daher, dass die Armen und einfachen Leute sich diese Hybris der

108 | Paulus, 1. Brief an die Korinther 11,18.

109 | Vgl. Lampe, Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologica Crucis.

110 | Paulus, 1. Brief an die Korinther 11,21-22.

111 | Vgl. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult, 291ff.

Saturierten nicht gefallen lassen.¹¹² Tatsächlich ist auch die ursprüngliche Wortbedeutung von Hybris ›sich auf Kosten anderer zu überfüllen‹.¹¹³ Der Kritik an der Hybris einer solchen sozialen Ungleichheit im gemeinsamen Christensein scheint sich Paulus anzuschließen, wenn er die egoistische Völlerei der reichen Mitglieder nicht nur als beschämend, sondern explizit als ›Verachtung der Gemeinde Gottes‹ tadeln.¹¹⁴

Hier gilt es sich zu vergegenwärtigen, dass bei ungleichem Status der Mahlteilnehmer die Problematik einer sozialen Ungleichheit zwischen gesellschaftlich Besser- und Schlechtergestellten im antiken Symposienwesen von Anfang an virulent ist und die sozialutopische Substanz der Mahlpraxis permanent in Frage steht. (Siehe II.1) Im vorliegenden Fall sind die sozioökonomischen Ungleichverhältnisse besonders stark, weil die Korinther Gemeinde sich aus Menschen unterschiedlichster Herkunft und sozial ungleichen Rangs, von Vollbürgern bis zu Sklaven ebenso wie von Großgrundbesitzern bis zu Tagelöhnern, zusammensetzt.¹¹⁵

Vor diesem Hintergrund lässt sich die Ursache für die Spaltungen in der frühchristlichen Kirchengemeinde genauer fassen: Für das Zustandekommen einer von praktizierter Nächstenliebe geprägten Mahlgemeinschaft hätte der wohlhabende Korinther einen Speisekorb (*epidosima*) mitzubringen, der nicht nur für ihn alleine bestimmt ist, sondern der auch denen, die weniger oder gar nichts zu essen haben, zugute kommt. Ein materiell ausgleichendes Teilen der Genussgüter kann – die vorherrschenden ungerechten und falschen Lebensverhältnisse verändernd – die Gleichheit unter den Mahlgemeindemitgliedern, als Ideal des guten Lebens in einer anderen Gesellschaft, herstellen. Demnach würde eine Schlichtung der Konflikte innerhalb der Korinther Kommune auf eine Umverteilungsforderung hinauslaufen, die gemeinschaftsstiftende Kraft einer sozialen Gerechtigkeit und die emanzipatorische Güte einer konvivialen Seinsfülle zu restituiieren. Der Kirchenvater Paulus wählt eine solche gastrosophische Mahlethik jedoch nicht.¹¹⁶

112 | Matthäus 11,19 und Lukas 7,34.

113 | Vgl. Baudy, Metaphorik der Erfüllung, 17.

114 | Paulus, 1. Brief an die Korinther 11,22.

115 | Vgl. Hallbäck, Sacred meal and social meeting.

116 | Klinghardt schlägt vor, die paulinische Abendmahllehre – die schließlich in der Anweisung mündet: ›Meine lieben Brüder, wenn ihr zusammenkommt, zu essen, so wartet aufeinander.‹ (1Kor 11,33) – gastrosophisch zu interpretieren, weil das griechische *ek-dechestai*, das Paulus an dieser Stelle verwendet, nicht nur die Bedeutung von aufeinander ›warten‹, sondern auch den gerechtigkeitsethischen Sinn habe, sich einander ›gästlich annehmen‹. Dann ließe sich tatsächlich sagen, ›Paulus argumentiert hier wie der xenophontische Sokrates.‹ (Klinghardt, Mahlgemeinschaft, 299) Indessen spricht alles gegen diese Interpretation.

AUFLÖSUNG DER MAHLGEMEINSCHAFT DURCH DIE EUCHARISTIE

Der Kirchenvater Paulus wählt eine andere Strategie, mit sozialer Ungleichheit als fundamentalem Hindernis für eine ethisch begründete Mahlgemeinschaft umzugehen. Er schafft die Gemeinschaftsmahle als einer wesentlichen Praxisform der ›Kirche Christi‹ einfach ab. Er predigt: »Wer Hunger hat, soll zu Hause essen; sonst wird euch die Zusammenkunft zum Gericht.«¹¹⁷ Entsprechend ermahnt Paulus den wohlhabenden Teil der Korinther Christgläubigen, das gegenüber den Armen und Hungerleidern unverschämte und unchristliche Tafelvergnügen vor den Zusammenkünften abzuhalten, so dass jeder Mensch ein Doppelleben führen kann: ein vor-christliches und (ohnehin zeitweise) ein symbolisch-christliches Dasein. In dieser schizophrenen Entzweiung spiegelt sich gleichsam Paulus' *eigenes* ›Doppelleben‹ wider¹¹⁸, das sich Augustinus wiederum für die eigene Doppelmoral zunutze machen wird. (Siehe I.5) Paulus baut auf dieser Verdopplung des Lebens und Essens die eigene Abendmahllehre auf und schlägt den reichen Korinthern vor: »Habt ihr aber nicht Häuser, da ihr essen und trinken könnt?« (1Kor, 11,22) Mit dieser Anweisung zur zeitlichen Vorverlegung und präventiven Privatisierung des Essens und Trinkens leitet Paulus die eucharistische Abendmahllehre ein, so dass das Abendmahl von einem Sättigungsmahl zu einem Symbolmahl umgedeutet wird. Freilich kann sich der Kirchengründer dabei auf die von Jesus bei dem letzten Mahl gehaltene Abschiedsrede beziehen. Die paulinische Christologie setzt diese argumentativ ein, um die Mahlpraxis in einem rein symbolischen Sinne als ein Gedächtnisritual zu definieren, bei dem das Essen und Trinken lediglich den Wert von Erinnerungsstützen und Verweisungsträgern haben. »Jesus, der Herr, nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot, sprach das Dankgebet, brach das Brot und sagte: Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis! Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut. Tut dies, sooft ihr daraus trinkt, zu meinem Gedächtnis! Denn sooft ihr von diesem Brot esst und aus dem Kelch trinkt, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt.« (Ebd., 11,24-26)

Der Sinn und Zweck des gemeinsamen Tafelns soll nicht es selbst sein, vielmehr lässt Paulus den Akt des Essens hinter dessen Zeichenhaftigkeit zurücktreten, mit der unausweichlichen Folge, dass die Mahlzeit zum Merkmal verarmt: Das christliche (Zusammen-)Sein besteht in einer ›inneren Übereinstimmung‹, nämlich in dem bloß ›im Geiste‹ geteilten (aber nicht im Alltag und in einem gesättigten Corpus Christi wirklich geteilten) Glauben an ›das Reich Gotts‹. Dieser Glaube entwertet nicht nur die Leiblichkeit der Gläubigen bzw. die leibliche Essenz des Menschen zu etwas theologisch Unbedeutendem; er beinhaltet darüber hinaus einen fundamentalen Gegensatz zwischen dem Heiligen und dem Kulinarischen. Paulus findet klare Worte: »Das Reich Gottes ist nicht Essen und

117 | Paulus, 1. Brief an die Korinther 11,33f.

118 | Vgl. Hildebrand, Saulus Paulus: Ein Doppelleben.

Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geiste. Wer darin Christo dient, der ist Gott gefällig und den Menschen wert.«¹¹⁹

Mehr noch als das Missverständnis des christlichen Sinns der gemeinsamen Mahlpraxis seitens der Reichen richtet sich die paulinische Philosophie gegen die Hungrigen und sozial Schwachen unter seinen Brüdern, die das Essen des Corpus Christi vor allem deshalb wollen, um ihre leeren Bäuche zu füllen und durch die Teilnahme an der abendlichen Mahlzeit ihre von viel Arbeit ermüdeten Kräfte neu zu beleben. Paulus nimmt den armen Hungerleidern und Habenichtsen diesen im wahrsten Sinne kostbaren Glauben. Die, die glauben, das Christsein bestünde darin, zusammen zu kommen, um sich herrlich satt zu essen, ließen es an einer wahrhaft christlichen Moral fehlen: Denn sie äßen »unwürdig«¹²⁰, wenn sie die Gemeinschaft nur aufsuchten, um durch die mitgebrachten Speisen ihren Hunger zu vertreiben und bloß dem Gott des Bauches zu huldigen. Der Kirchengründer redet dem »Korinther Haufen« ins Gewissen, dass das wahre Reich Gottes nicht Essen und Trinken sei und Christo zu dienen nicht heiße, die Kirche wie eine Küche aufzusuchen, lediglich um sich »den Leib des Herrn« in dessen natürlichen Gestalt einzuverleiben. »Denn welcher unwürdig isst und trinkt, der isst und trinkt sich selber zum Gericht, damit, dass er nicht unterscheidet den Leib des Herrn. Darum sind unter euch auch viele Schwache und Kranke, und nicht wenige sind schon entschlafen.« (Ebd., 11,28-30)

Um mit diesem unchristlichen Verhalten nicht den Ärger der reichen Korinther zu erregen, scheint Paulus die tragfähige Schlichtungsmöglichkeit darin zu sehen, die gottesdienliche Vergemeinschaftung vom kommunalen Sättigungsmahl, d.h. den christlichen Geist vom alltäglichen Hunger, zu trennen. Mit dieser theologischen Konfliktlösungsstrategie wird jeder Anlass zu Kritik und Aufbegehren seitens der sozialen Schwachen und Hungrigen entkräftet und ungerechtfertigt. Paulus ist an keiner gesamtgesellschaftlichen Lösung interessiert; er denkt an keinen sozialen Ausgleich zwischen den Christen und den Gemeindemitgliedern außerhalb der kirchlichen Versammlungen. Er zielt ausschließlich auf die Vermeidung von Spaltungen während dieser Gesellschaft. Die Mahlgemeinschaft bleibt nur als Zeichenfunktion erhalten: Ein simuliertes Mahl, ein nur symbolisch gehaltvoller Imbiss ist leicht bei der Hand und kann von jedem gleichermaßen »gegessen« werden, weil das »christliche Abendmahl« weder sättigen noch schmecken soll. Durch diese eucharistische Abendmahlmoral wird schließlich das paulinische Anliegen einer konfliktfreien Behauptung und Konsolidierung des Christentums als Kirche für die Zukunft wahrscheinlicher. Die geschichtliche Entwicklung sowie die Tatsache, dass heute tatsächlich Paulus, und nicht Jesus, als der eigentliche Gründer der christlichen Kirche gilt, belegt diesen »Erfolg«.

119 | Paulus, Brief an die Römer 14,17-18.

120 | Paulus, 1. Brief an die Korinther 11,27.

Durch die historische Ausbreitung der christlichen Kultur und ihrer Eucharistiefeier hat das symbolische Abendmahlverständnis maßgeblich zur Durchsetzung eines diätmoralischen Denkens beitragen können. Wie deutlich wurde, fällt dabei manches Gutes unter den Tisch. Obwohl die Tischgemeinschaft für die urchristliche Abendmahlpraxis von grundlegender Bedeutung ist, kehrt die paulinische Abendmahllehre nicht den ethischen (gast-freundschaftlichen) Aspekt des Teilens hervor, der dem konkret utopischen Vorschein eines besseren Lebens (von gerechteren Ernährungsverhältnissen und sozialer Gleichheit) zugrunde liegt, der aber auch eine umfassende Gesellschaftskritik zur Konsequenz hätte. Statt eine Mahlpraxis der solidarischen Liebe, statt die korporierte Identität einer Agapegemeinschaft einzuklagen, läuft die theologische Antwort, die der Kirchenvater gibt, auf die krassen Gegensätze der Lebensbedingungen der Christgläubigen hinaus – ermöglicht und gerechtfertigt durch eine diätmoralische Christologie.

Mit der Abendmahlfeier wird die Hauptsache des Gottesdienstes, der liturgische Sinn der christlichen Zusammenkunft, in das Ritual des Sakramentempfangs verlegt, so dass die Mahlzeit selbst zur Nebensache schrumpft. Gleichzeitig stellt dadurch die ungleiche Verteilung der Lebenschancen kein Problem mehr dar, wie insgesamt die Welt der kirchlichen Rituale und Sakramente von der Welt der alltäglichen Lebenspraxis der Gläubigen abstrahiert. Die Mahlgemeinschaft entspricht nicht länger einer Praxis des geteilten Essens, das alle sättigt und auch alles auftischt, was zu einer allabendlichen Hauptmahlzeit gehört. Nach der paulinischen Vorstellung einer christlichen Kirche, die mit den Interessen der Reichen und den römischen Herrschaftsverhältnissen in Einklang steht, soll sich das Christsein mit dem parallelen Fortbestehen einer sozialen Ungleichheit der Ernährungs- und Lebensverhältnisse der Gottgläubigen vereinbaren lassen. Die christliche Mahlgemeinschaft soll einzig und allein in der gemeinsam abgehaltenen Eucharistie bestehen, die – in Form eines Krümels Symbolbrot und eines Schlückchens Symbolwein »zum metaphorischen Zitat des Essens«¹²¹ ausgehöhlt – nur eine im Geiste eingebildete, spirituelle Gemeinschaft vereint.

Die Einheit des Christentums, die diese virtuelle Vergemeinschaftung erlaubt, sieht über die gesellschaftlichen Verhältnisse hinweg, die die Menschen im realen Alltagsleben untereinander spalten, so dass einige weiter in Überfülle leben (können), während die meisten anderen (deswegen) hungrern. Diese affirmative Theologie macht den machtbewussten Staatstheoretiker Paulus zum realen, politischen Begründer des historischen Christentums.¹²² In seiner Staatslehre passt er das Christentum dem Imperium Romanum an. Er erklärt, dass die Christen der Obrigkeit dieser Welt zu gehorchen habe, da diese von Gott eingesetzt, angeordnet und »Gottes Dienerin« sei.¹²³ In dieser machtpolitischen Begründung kommt der paulinischen Abendmahllehre eine zentrale Bedeutung zu. Sie kann

121 | Kleber, Maßregeln des klösterlichen Essens, 243.

122 | Vgl. Taubes, Die politische Theologie des Paulus.

123 | Römerbrief 13.

sich sowohl den gastrotheologischen Symbolismus von Jesus als auch die gut eingeführte Antikulinarik des römischen Stoizismus zunutze machen, die gleichzeitig radikalisiert wird: Die paulinische Diätmoral verbindet den asketischen Sinn eines richtigen Essens nicht mehr mit Senecas (ohnehin schon mageren, aber immerhin sättigenden) Kost von trockenem Schwarzbrot und verwässertem Wein, stattdessen wird nur noch an künstliche Mahlzeiten geglaubt. Die paulinische Abendmahltheologie predigt die kulinarische Armut eines *gustus mysticus*. Dieser wahrlich mysteriöse, nämlich christliche Geschmack sucht sein Heil nicht darin, gemeinsam gut zu essen, sondern im rein geistigen Genuss von raffiniert verwandelten Werten. Einem solchen Glauben an bedenkenlose Wesensverwandlungen liegt eine gastrosophisch geschmacklose Vorstellungswelt zugrunde, der es beim Essen nicht auf die wirklichen Inhalte desselben ankommt, sondern primär darauf, dass es symbolischen Wert hat.

HISTORISCHE ENTWICKLUNG

Durch die beschriebenen Verschiebungen rückt die frühchristliche Mahlkultur von deren griechisch-römischen Ursprüngen, ein Konvivium zu verwirklichen, bis zur Unkenntlichkeit ab. Freilich zeigt die Tatsache der sozialen Konflikte innerhalb der Mahlgemeinschaft der Korinther Christen, dass die Mahlpraxis zu dieser Zeit noch weit entfernt ist von einem voll entwickelten sakramentalen Ritual innerhalb eines bloß sonntäglichen Messgottesdienstes. Für das hellenistische Christentum bleibt die alltägliche Tischgemeinschaft eine (krypto-gastrosophische) Realität. Aber ein und einhalb Jahrhunderte nach Paulus hat sich dies grundlegend geändert. In der apostolischen Tradition trennt bereits Hippolyt von Rom die gewöhnlichen Agape-Mahlzeiten kategorisch von der Eucharistie als einem stilisierten Kult, zu dem nur noch getaufte Christen zugelassen sind.

Am Ende des zweiten Jahrhunderts beschreibt Tertullian zwar immer noch Praktiken einer Abendmahlkultur.¹²⁴ Aber die Unterweisungen des Kirchenvaters und spätantiken Platonikers Clement von Alexandrien im dritten Jahrhundert reflektieren eine deutliche Trennung der Agape von der Eucharistie. Clement lehrt mit großer Selbstverständlichkeit, was großes Erstaunen hervorrufen sollte: »Wenn sich jemand erdreistet, über die Agape mit schamloser Zunge zu sprechen, während er ein durch den Geruch von dampfenden Fleisch und Saucen betörendes Abendmahl frönt, dann profanisiert er die heilige Agape, das erhabene und errettende Werk des Herrn, mit diesem Kelch und diesen Suppengaben. Das eine ist unendlich reich, das andere simple, gewöhnlich und beschränkt; das eine ist verfressen, das andere ist frugal; das eine ermutigt zur Irrationalität, das andere zur Vernunft.«¹²⁵

124 | Vgl. Tertullian, *Apologeticum*, 39.

125 | Clement von Alexandrien, *Paedagogus*, 43.

Mit Clemens konkretisiert sich die fundamentale Transformation der Abendmahllehre des frühen Christentums, die sich bei Paulus abzuzeichnen beginnt. An die Stelle einer gastrotheologischen Reflexion der Mahlpraxis als Gottesdienst tritt die christologische Problematisierung der alltäglichen Gaumenfreuden. Entsprechend geht Clemens' *Pädagogik* äußerst detailliert auf Unterweisungen zum richtigen Verhalten am familiären oder gesellschaftlichen Esstisch ein. In dieser oralmoralischen Sorge um die Tischsitten nimmt sich Clemens als Vorläufer jener Benimmliteratur aus, die vor allem in der Renaissance den Zivilisationsprozess der Neuzeit und der bürgerlichen Esstischsitten vorantreiben wird. Aber nicht diese Moralisierung des Essens und zwar ausschließlich des Tischbenehmens – wobei im familiären Tischgebet lange Zeit eine letzte, rituell ermüdeten und unkenntliche Erinnerung an die alltagskulturelle Bedeutung des Abendmahls fortlebt¹²⁶ – folgenreicher als die zivilisatorische Moralisierung des Tischbenehmens war für das historische Schicksal der christlichen Mahlgemeinschaft und unserer Kultur freilich jene zwischen Paulus und Clemens sich vollziehende Mutation der hellenistisch-römisch geprägten Mahlpraxis zur Symbolik der Eucharistie.

Das theologische Denken wird sich im Laufe des mittelalterlichen Christentums immer weniger für das gemeinsame Mahl – weder für den Akt noch für die Kost – interessieren. Während die Kirchenväter und christlichen Philosophen zunehmend das Essverhalten und die Genusslust zu problematisieren beginnen, gerät das kirchliche Abendmahl mit dem (konfessionell umstrittenen) Transsubstantiationsdogma in eine religionsphilosophische Sackgasse. Die im Verlauf des 9. bis 12. Jahrhunderts geführten scholastischen Debatten zwischen den so genannten Metabolikern und Symbolikern, die darüber streiten, ob nun Christus in Brot und Wein real gegenwärtig sei oder doch bloß symbolisch, führt zu dem erwähnten Beschluss auf der IV. Lateran-Synode im Jahre 1215, die reale Wesensverwandlung Jesu in das Abendmahlbrot zur offiziellen Wahrheit zu erklären. Doch dem Mysterium dieser Glaubensdoktrin geht die gastrotheologische Verdrängung der Mahlpraxis lange voraus. Während es sich bei den frühchristlichen Gemeinschaftsessen noch um Sättigungsmahle handelt, also um Tafelsituationen, bei denen man sich wirkliches Essen einverleibt, finden sich im dritten Jahrhundert nur noch die von der eigentlichen Mahlsituation abgelösten, eucharistischen Gottesdienste: »Aus der konkret erfahrbaren Gemeinschaft beim gemeinsamen Mahl und Symposion, die die Gemeinde als *koinon* konstituierte, wurde die eucharistische Kommunionsgemeinschaft, deren Einheit theologisch nur mehr abstrakt darstellbar war.«¹²⁷

An die Stelle der Heiligkeit der allabendlich mit Freunden und Gleichgesinnten geteilten Hauptmahlzeit tritt die Heilige Kommunion durch sakrale Speisezeichen und deren Surrogate. »Die Tischgenossenschaft verliert damit ihren materialen Gehalt, während ihre Form aufgeladen wird; das Bankett ver-

126 | Vgl. Bradley, The Roman family at dinner, 44.

127 | Klinghardt, Mahlgemeinschaft, 534.

flüchtigt sich in dünne Waffeln und zeichenhafte Weinschlückchen.«¹²⁸ Bereits zu der Zeit von Augustinus hat sich die alltagsethische Heiligkeit eines allabendlichen Gemeinschaftsmahls in den spirituellen Synkretismus eines archaischen Opfermahls vergeistigt. Augustinus quittiert diesen Bedeutungsverlust damit, dass in seinem Hauptwerk, wie wir sehen werden, der Genuss des Abendmahls nicht weiter als eigenes theologisches Problem erwähnt wird. Freilich lebt auch bei Augustin eine Erinnerung an Jesu Mahlgemeinschaften fort, wenn die abschließenden Worte seiner *Bekenntnisse* ins Gedächtnis rufen, dass jeder, der »in Gott« zu sein wünscht, verlange, sich an Christi Geist zu »sättigen« und dies eben tut »zusammen mit denen, die hier Mahl halten und sich sättigen.«

Bei den gegenwärtigen Versuchen einiger Theologen, Impulse für eine liturgische Wiederbelebung der christlichen Mahlpraxis zu setzen und die »eucharistische Gastfreundschaft als Weg zur vollen Abendmahlsgemeinschaft«¹²⁹ zu denken, wird gleichwohl an der Über-Vernunft einer Symbolkost festgehalten, um »die Bedeutung des Essens und Trinkens im Leben der Christen zeichenhaft auszudrücken«.¹³⁰ Dadurch bleibt ein diätmoralisches Denken aufrechterhalten, wonach es in der christlichen Lehre nicht um den »bloßen Umgang mit der Nahrung« (ebd.) gehe. Die gastrosophische Substanz einer guten Mahlkultur wird weiterhin nicht gewürdigt; die geteilte Mahlzeit ist nicht ethischer Selbstzweck und alltagspraxischer Mittelpunkt, sondern bloßes Zeichen für etwas, was es selbst nicht sein darf. »Die Zeichenhaftigkeit eines solchen Mahlstils ist vielleicht der heute angemessene Ausdruck einer Liturgie bei Tisch. Das Mahl kann so zum Zeichen werden, das über sich hinausweist. Essen und Trinken stehen unter einem Vorbehalt. Sie sind nicht Ziel, sondern Weg; nicht absolut, sondern relativ; nicht Mitte, sondern Mittel.« (Ebd.) Dementsprechend genießt der diätmoralische »Vorbehalt« der paulinischen Mahltheologie bis heute allgemein verbindliche Gültigkeit. In den Worten der zeitgenössischen Gastrotheologie erläutert Fuchs: »Paulus bringt die frohe Botschaft, dass gerade alltägliche Vorgänge wie Essen und Trinken bestimmt und ausgesondert (in biblischem Sprachgebrauch: >geheiligt<) sind zu einem ›Tun zum Gedächtnis (des Herrn)‹ – allerdings nicht das lediglich zur Ernährung dienende Essen und Trinken.« (Ebd., 15)

128 | Coveney, Food, Morals and Meaning, 43.

129 | Vgl. Hake, Der Gast bringt Gott herein.

130 | Fuchs, Mahlkultur, 22.

