

In: Zum Naturbegriff der Gegenwart. Kongreßdokumentation zum Projekt "Natur im Kopf" Stuttgart, 21.–26. Juni 1993; 2 Bde. Stuttgart 1994, Bd. 1, S. 139–158.

Hartmut Böhme

**Transsubstantiation und symbolisches Mahl.
Die Mysterien des Essens und die Naturphilosophie**

Im zentralen Ritus der christlichen Kultur, dem Abendmahl, ist nicht nur eine aufschlußreiche Deutung des kulturell weitverbreiteten Stellvertreteropfers und seines Verzehrs enthalten. Der geheime Schuldzusammenhang, der in allem Essen steckt, weil das Leben vom Tod zehrt, wird naturphilosophisch reformuliert. Die Argumentationslinie wird von der Aristotelischen Stoffwechselchemie über die antike Medizin, Lukrez bis zur Nahrungslehre des Paracelsus geführt. Am Modell des Essens wird eine andere Weise der Selbstplatzierung des Menschen in der Natur gesucht.

The central rite of Christian culture, the Eucharist, contains more than just an illuminating interpretation of the culturally widespread image of the sacrifice of a substitute and consumption of a sacrificial victim. The secret guilt attached to all consumption of food, because the living feed of the dead, is rephrased in the language of natural philosophy. The line of arguments runs from Aristotelian chemistry of the metabolism through ancient medicine, Lucretius, to the nutritional teachings of Paracelsus. Using the model of food, this contribution seeks a different conception of human self-definition in nature.

Transsubstantiation, Essen, Opfer, Abendmahl, Metamorphose, Erde, Sintflut (-mythe), Leib, Elemente, Nahrung, Tod, Gastrosophie.

Transsubstantiation, eating, sacrifice, Eucharist, metamorphosis, earth, Great Flood (myth), body, elements, food, death, gastrosophy.

I.

In der christlichen Kultur ist es nahezu ausgeschlossen, jene Urszene nicht zu erinnern, wie Jesus während des letzten Mahls mit den Jüngern das Brot bricht und sagt: „Nehmt und eßt; das ist mein Leib“, und den Weinkelch mmmmt und spricht: „Trinkt alle

„daraus, das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird.“ Lukas und Paulus setzen hinzu: „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ (Lk 22, 19; 1. Kor. 11, 24)¹

Aus diesem schlichten Passahmahl wurde ein gemeinschaftsstiftendes Erinnerungsritual und schließlich eines der heiligsten Mysterien der christlichen Kultur: die Realpräsenz Christi in Brot und Wein, gegessen und getrunken von den Gläubigen. Es ist – leicht maskiert – ein Fall von Theophagie, von „Gott-Essen“, wie der große polnische Literaturwissenschaftler Jan Kott sein Buch über die griechische Tragödie nennt, worin er die interkulturell verbreiteten Riten der oralen Einleibung Gottes am Beispiel der dionysischen Kulte entwickelt.² Vom Essen des Corpus Christi aus könnte man eine ganze Kulturgeschichte des Abendlandes schreiben: denn bei der Entwicklung und im theologischen Streit um das Abendmahl geht es um eine entscheidende symbolische Achse unserer Kultur und in ihrer tragenden Phantasmen.³

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. Im Mittelpunkt – daran kommt keine Frömmigkeit vorbei – steht ein Mord und ein Opfer – als Bedingungen des Weiterbestehens der Welt, der Erneuerung, der Rettung, der Erlösung oder der Wiedergeburt. Mal handelt es sich um blutige Zerreißungsoffer,⁴ mal werden diese, wie im Christentum, zu symbolischen Mahlzeiten verfriedlicht – aber auch unkenntlich gemacht. Eine dunkle, schulderzeugende *und* zugleich sühnende Botschaft wirkt darin: Das Leben erfordert das Töten, den Mord. Untergründig hängt diese Erfahrung mit dem Essen zusammen, weshalb nicht zufällig das heiligste Mysterium des Christentums einen Vorgang oraler Einverleibung darstellt, Speisung (Brot) und Tränkung (Wein). Man wird ungern daran erinnert, daß Jesus im Abendmahl auch das zur Schlachtbank geführte

¹ Aufschlußreich ist, daß gute lexikalische Überblicke über die Transsubstantiationslehre fast nur ältere Lexika bieten, z.B.: Zedlers Universal-Lexicon, Bd. 44. Leipzig-Halle 1745, Sp. 2130–2144; oder: v.Ersch, J.S. / J.G. Gruber: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste, Bd. 1. Leipzig 1818, S. 71–79. Noch recht brauchbar die 14. Aufl. des Brockhaus-Konversations-Lexikons, Bd. 1. Leipzig 1908, S. 28–31. Danach muß man sich an Speziallexika halten wie RGG, Bd. 1, Sp. 10–51 (mit weiterführender Literatur)

² J., Kott: Gott-Essen. Interpretation griechischer Tragödien. München 1975, hier bes. S. 198–245. Dieses Buch war mir für das folgende ebenso anregend wie die Arbeiten von W. Burkert (vgl. Anm. 4, 8 und 10).

³ Einen guten Überblick über die mittelalterliche Entwicklung seit 1000 n. Chr. bietet das unlängst erschienene Buch von M. Rubin: Corpus Christi. The Eucharist and the Medieval Culture. Cambridge 1992.

⁴ Dazu W. Burkert: Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen Berlin-New York 1972.

Passahlamm ist und geopfert wird (wie es in vielen Osterliturgien noch hieß); daß der rote Wein die Farbe seines Blutes trägt (weswegen man theologisch darum stritt, ob man nicht besser weißen nehmen sollte); daß das Brechen oder Abschneiden des Brotes den Opfermord am Gottessohn bedeutet (die liturgische *Fractio* entspricht rituell dem (grch. Wort#); daß in der fast schon immateriellen Oblate die *oblatio*, das „zum Opfer Dargebrachte“ steckt.⁵ Und es ist auch kein Zufall, daß der verfriedlichte Ritus der Abendmahlsmesse in den Schwarzen Messen jene Umkehrform fand, welche provokativ die blutigen und omophagen, die sexuellen und ekstatischen Züge des Opferzeremoniells hervorkehrte.⁶ Es gibt keinen Zweifel: Dionysos und Christus sind Brüder, wie schon Hölderlin („Brot und Wein“) und Nietzsche erkannten.⁷

Lassen wir es dabei vorerst bewenden und halten fest: In der geheiligten Figur unserer Erlösung, worin das Licht der Welt aufgeht, lagern uralte und fürchterliche Schatten. Wir können uns mit ihnen und das heißt mit unserer Schuld vielleicht leichter konfrontieren, wenn wir verstehen, daß das Gott-Essen, das Opfermahl nicht Erfindung unserer Kultur allein ist.⁸ Denn was darin nicht nur, aber auch verarbeitet wird, ist eine universale

⁵ Auch wenn das Abendmahl schon in frühen Gemeinden als Gedächtnismahl und bald als Sakrament gefeiert und von Patristen so auch gedeutet wurde (z. B. Justinus Martyr, Irenäus Chrysostomus, Origines, Cyprianus bis hin zu Augustinus), so blieb lange Zeit ungeklärt bzw. umstritten – zwischen sog. Metabolikern und Symbolikern –, ob Christus in Brot und Wein real oder symbolisch gegenwärtig sei. Erst auf der IV. Lateransynode 1215 unter Innocenz III. wurde die Transsubstantiation theologisch codifiziert, die Luther in etwa so auch übernahm (Abendmahl-Streit mit Zwingli). Den Ursprung dieser Lehre dürfen wir bei Paschasius Radbertus sehen, der um 831 in *De Sacramento Corporis et Sanguinis Christi* die Auffassung vertrat, daß Brot und Wein sich wahrhaft in Leib und Blut Christi verwandelten. Vgl. Rubin 1992 (Anm. 3), bes. S. 12-82.

⁶ Vgl. G. Zacharias: Satanskult und Schwarze Messe. Ein Beitrag zur Phänomenologie der Religion. München-Berlin 1979/2. Marquis de Sade liefert in seinem Werk – man möchte sagen: erwartungsgemäß – eine Reihe von aggressiven Travestien des Abendmahls.

⁷ Über die ethnosoziale Verbreitung des Dionysischen vgl. M. Maffesoli: Der Schatten des Dionysos. Zu einer Soziologie des Orgiasmus. Frankfurt a.M. 1986. Sowie U. Beyer: Christus und Dionysos. Ihre widerstreitende Bedeutung im Denken Hölderlins und Nietzsches. Münster-Hamburg 1992.

⁸ Dazu Kott 1975 (Anm. 2); Burkert 1972 (Anm. 4); ders.: Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen. Berlin 1990, hier S. 13-39; F. Ohly: Die Zerreißung als Strafe für Liebesverrat in der Antike und im Alten Testament. In: K. Hauck u. a. (Hg.) Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand, Bd. 2. Berlin-New York 1986, S.554–623; Mircea Eliade schildert in seinen Büchern die Unzahl von Opferbräuchen in verschiedenen Kulturen, bei denen es um das Drama von Zerstückelung, Mahl und Wiedergeburt geht. Daß solche religiösen Muster, ins Ästhetische gewendet, noch heute die Grundstruktur von Literaturen bilden kann, zeigen – in ganz verschiedener Weise – die Werke z. B. von Unica Zürn und Hubert Fichte.

Gegebenheit – daß nämlich die Selbsterhaltung im Essen und Trinken, so dringend und lustvoll zugleich sie ist, ein Vernichten ist: Wir leben vom Tod – anderer.⁹ Das ist geradezu die erste Form, wie wir in und von der Natur leben.

II.

Und deswegen geht es – auch im Abendmahl – um das Mensch-NaturVerhältnis und welche phantastischen Formen es „im Kopf“ angenommen hat. Im Folgenden entwickle ich einige Phantasmen über die Nahrung – über den Stoffwechsel mit Natur, wie man es allzu harmlos ausdrückt, der immer auch ein Stoffwechsel mit dem Göttlichen ist: woran Mythen und Religionen, Opferriten und symbolische Formen genauer erinnern als eine Kulturgeschichte des Essens.¹⁰

Ich habe jenen scholastischen Terminus der „Transsubstantiation“, der in zeitlicher Nachbarschaft zur Einsetzung des *Fronleichnamsfestes (!)*¹¹ im 13. Jahrhundert kreierte wurde, in den Titel aufgenommen, weil dieser Term, so spirituell er sein mag, bündig das Problem formuliert, um das es geht: den Substanzwandel in der Ernährung. Anders gesagt: Das Leben beruht auf der vernichtenden Umwandlung von Substanzen in – eben Lebensstoff. Die Frage ist: Welche Formen „im Kopf“, welche kulturellen und symbolischen Muster hat diese Fundamentaltatsache angenommen? Gewiß ist es nicht ohne Ironie, daß im Titel auf die Theologie des Abendmahlsakraments angespielt wird. Mit Staunen kann man beobachten, wie viel Intelligenz in den zwei vergangenen Jahrtausenden darauf verwendet wurde, die Einleibung Gottes in der Materie, im Essen, theologisch zu fassen. Vielleicht mußte das sein. Doch vielleicht können und sollten wir heute die Energie des Denkens darauf verwenden zu verstehen, um welches naturphilosophische Problem es in dieser Geschichte ging: nicht um die Einleibung Gottes, sondern den Verbrauch der Natur, schuldbehaftet auch dies.

⁹ Zu derartigen Zusammenhängen findet man allenfalls etwas bei vergleichenden Religionswissenschaftlern oder Ethnologen, nichts dagegen z.B. in dem jüngst erschienenen Band von Wierlacher, A. / G. Neumann / H.J. Teuteberg (Hg.): Kulturthema Essen. Aussichten und Problemfelder. Berlin 1993.

¹⁰ W. Burkert: Antike Mysterien. München 1990, hier S.75-98 (über die Verwandlungskraft von Riten), sowie das wichtige Buch von R. Girard: Das Heilige und die Gewalt. Frankfurt a. M. 1992, hier Kap. I, II, IV (über die gewaltsamen Aspekte des Opfers, die im Abendmahl weitgehend unkenntlich sind).

¹¹ Im Jahr 1215: Bestätigung der Transsubstantiation als Glaubensartikel; 1264: Einsetzung des Fronleichnamsfestes.

Immer wieder hat es in unserer Überlieferung die erschockene Frage gegeben, ob nicht der Mensch der Mörder der Natur sei? ¹² Dies ist keine heutige Frage im Bedenken der anthropogenen Naturkrise, sondern eine uralte Beunruhigung und Beängstigung. Meine These ist daher folgende: In der Transsubstantiation des Abendmahls, der Wandlung von Brot in Leib und Wein in Blut Christi, geht es nicht nur, aber auch um eine symbolische Verarbeitung des Tötens einer Natur, die wir selbst sind. Und meine zweite These, mehr ein Versuch, lautet: In der Tradition der Naturphilosophie, nämlich in der Elementenlehre, liegt gegenüber den paganen wie christlichen Opfermysterien eine ungehobene Denkmöglichkeit beschlossen: In ihrer Perspektive könnten wir darauf verzichten, durch das Opfer eines Stellvertreters auf unsere individuelle Resurrektion vom Tode zu hoffen. Wir könnten lernen, uns in die Natur derart zu plazieren, daß wir, diese verzehrend und damit alle Möglichkeiten zur kulturellen Entfaltung schaffend, dennoch in sie uns zurückzubetten bereit werden. Sie selber tut dies schließlich durch unseren Tod.

Was ich hierbei anziele, ist durchaus die – kritische – Rettung des Konzepts der Transsubstantiation – oder, wie es mir näher liegt: der Metamorphose, worin es um die Verarbeitung einer ebenso archaischen wie unvenneidlichen Schuld geht – des Vergehens an der Natur, die wir selbst sind. Herauskommen könnte dabei eine andere topographische Ordnung des Denkens und eine andere Sicht auf die *conditio humana*.

Der „Topokosmos“ (Northrop Frye), welchen das abendländische Denken entworfen hat und in welchem es sich fortan bewegte, wurde durch die Trennung von Himmel und Erde gebildet. Sie ist nicht selbstverständlich, sondern *im Denken* ist sie der Reflex uralter kosmologischer Mythen und Riten, die sich in vielen Kulturen auffinden lassen.¹³ Das Ergebnis war, daß bis heute die symbolischen wie technologischen Anstrengungen ins Vertikale gerichtet sind: in die Höhe, in den Himmel, in den Überraum, ins Imaginär-Immaterielle. Anders gesagt: Vertikale Überschreitung, Weltflucht und Himmelstraum bilden die charakteristischen Antriebe der europäischen Kultur, nicht etwa der Wunsch nach Verheimatung auf dieser einen und – wie wir nun wissen – kleinen und begrenzten Erde. Die wunderbare Transsubstantiation dagegen, welche den himmlischen Gott in die Menschen einleibt, bildet in der christlichen Kultur eine passagere Initiation, welche auf die umgekehrte Aussicht fixiert: das Einssein mit Gott in der Erhebung zu ihm. Eine 90-Grad-Wendung des Denkens *konzentriert* uns

¹² Vgl dazu H. Bredekamp: Der Mensch als Mörder der Natur. Das „Judicium Iovis“ von Paulus Nivis und die Leibmetaphorik. In: H. Reinitzer (Hg.): Vestigia Biblicae: Jahrbuch d. Deutschen Bibelarchivs, Bd.6. Hamburg u.a. 1984, S.261–283

¹³ Dazu u.a. W. Staudacher: Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythos bei Hesiod und den Orphikern. (1942) Darmstadt 1968.

dagegen *innerhalb des Horizonts der Erde*: Die Erde, Terra, ist *prima et ultima materia*, wie Paracelsus sagt.

Die miraculöse Wandlung von Brot und Wein bezieht sich nun auf jene nicht weniger stupende Metamorphose von Natur in Kultur durch deren Verzehr. Von hier aus ist der Mensch anthropologisch zu denken. Religionsgeschichtlich, das soll nicht verschwiegen sein, hieße das eine Abwendung von den himmlischen Göttern, den späteren und angeblich kultivierteren, zu den früheren Gottheiten der Erde. Ist es ein Zufall oder ist es Indiz der angesprochenen Kehre des Denkens, wenn die Biosphärenforschung heute, in der Anerkennung der Singularität der Lebensbedingungen der Erde und damit auch unserer selbst, sich unter dem Titel des „Gaia-Prinzips“ formiert? ¹⁴

III.

Auch in christlicher Tradition, und besonders in der alttestamentlichen *Sintflutmythe*, gibt es ein aktualisierbares Wissen um die Fragilität der Natur, sofern sie auf den Menschen zurückgeht, also Schuld ist. Der Bund zwischen Jahwe und Noah – wie später der in Jesus geschlossene *neue Bund* (der im Abendmahlswein als „Blut des Bundes“ getrunken wird) – beinhaltet eine Bestandsgarantie für die Schöpfung, die nicht noch einmal wegen der Untaten der Menschen vernichtet werden soll. Sintflut war das Wüten des Gottes im Medium der Elemente um dessentwillen, was der Mensch ist und als welcher er jetzt anerkannt wird: böse. In den *neuen Bund* ist dies ausdrücklich eingeschlossen: Der Mensch ist sich selbst Feind; und er ist der Schrecken alles Lebendigen, obwohl und insofern es ihm dient (Gen. 9, 2 ff.).

Mit diesem noachitischen Bund wird eine verstörende Schuldangst und etwas zutiefst Unverständliches zu einer Rechtsform gebändigt. In der Sintflut rächt sich das Feindliche im Menschen so elementar, daß es in der Zerstörung des Ganzen der Natur seinen Reflex findet. Bis heute belehren die „Mythen des Alltags“ (R. Barthes) darüber, daß Naturkatastrophen noch immer als Ausdruck von Schuld aufgefaßt werden. Der noachitische Bund nun entlastet den Menschen von elementarer Schuld – um den Preis, in einer unaufhebbaren Entzweiung mit sich und allem Lebendigen leben zu müssen. Dem Menschen ist das Versprechen eines Gottes notwendig – oder, wie im Abendmahl Christi, gar das Selbstopfer eines Gottes –, um nicht der Angst ausgeliefert zu sein, durch sein Handeln unvermeidlich zur Ursache der Zerstörung der Natur und seiner selbst zu werden, einer Transubstantiation also von Kosmos in Chaos. Jahwe ist dieser

¹⁴ J. Lovelock: *Das Gaia-Prinzip. Die Biographie unseres Planeten*. Zürich-München 1991. Unterdessen nennt sich eine ökowissenschaftliche Zeitschrift „Gaia“. Vgl. zu dieser Konjunktur und ihrer Herkunft H. Böhme: *GAIA – Bilder der Erde von Hesiod bis James Lovelock*. In: *Internationale Gesellschaft für bildende Künste* (Hg.): *Terre – Erde – Tierra – Earth*. Hamburg 1992, S. 18–67.

Gott, Jesus ist dieser Gottessohn, der sich uns verspricht. Heute wissen wir: Er hat zuviel versprochen. Denn die Erklärung, unabhängig vom Handeln des Menschen die Reiche der Elemente, das Wetterregime und die Zeitrhythmen nicht nur erhalten zu *wollen*, sondern auch zu *können* – das hat Gott überfordert. Der noachitische Mensch ist bis heute nicht nur ein Feind des nichtmenschlichen Lebendigen. Sondern er ist, potentiell und teilweise schon faktisch, der Zerstörer jener elementaren Sphären der Natur, welche Jahwe für integer erklärt hatte. Der Mensch ist allein. Was kann der Regenbogen als Zeichen der ersten Rechtsetzung für den Bestand der Natur, was kann Brot und Wein als Zeichen der Erlösung des Menschen von Schuld und Vergängnis ihm schon sagen? Nichts. Oder höchstens, in radikaler Säkularisierung, die freilich eine neue Stufe psychomentaler Reife wäre: Er selbst muß es sein, der die endlose Zerstörungskraft durch einen „Bund“ begrenzt, worin nicht nur die wimmelnden Lebewesen, sondern auch die „Elemente“ in ihrem Bestandsrecht anerkannt werden. Das auch wäre eine Transsubstantiation neuer Art, nämlich die kulturelle Anerkennung des „Heimatplaneten Erde“ derart, daß sie unsere Nahrung ist – erste und letzte. Mit dem harten Akzent: Der Mensch ist Leib vom Leib der Erde und zugleich ihr Feind. Das kann nicht aufgehoben, nur begrenzt werden. Der Natur gegenüber kann es Unschuld des Bewußtseins nicht geben. Gerade diese Unschuld aber wird bis heute immer wieder gesucht: in all den Varianten der uralten rousseauistischen Bewegung, in welcher jemand sich selbst zu entkommen sucht indem er sich identifiziert mit dem, was gerade er nicht ist: unschuldige Natur.

IV.

„Die Wiederholung“, so sagt Jan Kott, „von Passion und Opfer des Gottessohnes, der Mord, die Zerreißung und der Verzehr des Leibes des Stellvertreters sind die Garantie für Erntefülle, Fruchtbarkeit und Erneuerung und in den stärker spirituell orientierten Religionen die Teilnahme an der göttlichen Weltgeschichte und die Erlösungsgarantie.“¹⁵ Stellvertretende Opfer sind Jesus, Dionysos, Orpheus, Aktaion, Pentheus, aber auch, wie wir sehen werden, Prometheus und viele andere.¹⁶

Im Abendmahl überlagern sich, im Muster der Rekreation, Fruchtbarkeitsmythen mit der Heilsgeschichte. Darum ist bedeutsam, daß die Wandlung sich auf Brot und Wein

¹⁵ Kott 1975 (Anm. 2), S. 210.

¹⁶ Das wichtigste literarische Zeugnis zu den Zerreiungsofern sind gewiß *Die Bakchen* von Euripides. Aufschlußreich ist, daß Dionysos, Aktaion und Pentheus nahe verwandte sind und daß der Zerreiungstod des Orpheus mit Dionysos eng zusammenhängt. Dies kann hier nicht entwickelt werden. Heinrich von Kleist in seiner *Penthesilea* entdeckt auf dem Höhepunkt des klassizistischen Antikenbildes dessen andere Seite – in eindeutiger Annäherung an Euripides.

bezieht, welche die Kirchenväter früh als die „Elemente“ anzusprechen sich gewöhnt haben. Denn im Brot und Wein stoßen Natur und Kultur aufeinander.

Das Getreide und die Weinstöcke sind Produkte der Natur, doch sie verlangen Kultivierung. Die Körner und Trauben sind reine, ‚natürliche‘ Substanzen, aber sie müssen zuerst von Menschenhand geerntet, zerstampft und zerrissen werden, um zu Mehl und Most zu werden. Dann erfolgt die Gärung von Mehl und Most. Gärung ist ein Fäulnisprozeß, also Zerfall und natürlicher Tod. Doch Gärung ist zugleich ein Kulturverfahren; Sauerteig und Most, die tote Materie, beleben sich wieder und verwandeln sich in Speise und Trank.¹⁷

Brot und Wein sind also die Substanzen des Abendmahles, weil sie selbst schon figürlich die Transsubstantiation enthalten – und zwar, wie nun zu sehen ist, die Metamorphose von Natur in Kultur. Jesus, der wie anderer Dionysos sich als Weinstock bezeichnet (Joh. 15, 1 ff.), nimmt folglich ältere Fruchtbarkeitsriten auf, die durchweg die zyklische Wiederkehr von Leben aus dem Tod begehen, eine Kommunion der Gemeinschaft stiften und zu den Kulturtechniken selbst die immer fragile Synthese von Natur und Kunst bestätigen. Die Kirche erst gestaltet diese rituelle Anordnung um in ein Szenarium der Verwandlung von Geschichte in Heilsgeschichte, worin die Spuren der Natur zunehmend gelöscht sind.

V.

Naturphilosophisch kommt es darauf an, von der Elementenlehre her die Transsubstantiation neu zu denken. Hierfür bietet sich Aristoteles an, der nicht nur eine physikalische Bewegungslehre, sondern auch eine Chemie der Elemente entworfen hat. Sein Grundgedanke ist, daß Feuer, Wasser, Erde und Luft durch Qualitätenkombinationen aus feucht/trocken und warm/kalt gebildet werden. Was soll das heißen?¹⁸

Aristoteles, so müssen wir voraussetzen, bestimmt Natur als Aistheton, als Wahrnehmbares. Und sein Ansatz ist nun, daß alles Wahrnehmbare durch Prinzipien der Wahrnehmung zu erklären ist. Folglich setzt Aristoteles zwischen den Elementen und

¹⁷ Kott 1975 (Anm. 2), S.223.

¹⁸ Zum folgenden vgl. G. Böhme: Aristoteles' Chemie: eine Stoffwechsel-Chemie. In: ders.: Alternativen der Wissenschaft. Frankfurt a. M. 1980, S. 101–122; ders.: Leib: Die Natur, die wir selbst sind. Sowie: Eine ästhetische Theorie der Natur. In: ders.: Natürlich Natur. Über Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit. Frankfurt a.M. 1992, S.77–93, 125–140; H. Böhme: Aussichten einer ästhetischen Theorie der Natur. In J. Huber (Hg.): Wahrnehmung von Gegenwart. Basel-Frankfurt a.M. 1992, S. 31–54.

den Qualitäten ein Analogon, ein Medium, das durch die sinnliche Wahrnehmung gebildet wird. Die Elemente erschließen die Natur im Modus der Sinne – und zwar speziell im Modus des Tastsinns. Das überrascht. Tatsächlich mußte Aristoteles hierbei auch einen ästhetischen Standard (nicht nur) der griechischen Kultur überwinden, wonach nämlich der Augensinn der vornehmste und der Wahrheit nächste Sinn sei. Er argumentiert nun so, daß der Tastsinn allen Lebewesen gemeinsam sei – denn durch ihn finden und prüfen sie ihre Nahrung. Der Tastsinn ist bei Aristoteles Ernährungssinn. Wir folgern daraus zweierlei: (1) Die Qualitätenpaare feucht/trocken und warm/kalt charakterisieren den Tastsinn; (2) die Elementenlehre erschließt die Welt von der Nahrungssuche her. Zwar identifizieren Lebewesen, Tiere wie Menschen, Nahrung auch durch Geruch und Gesicht. Doch für Aristoteles wird dadurch die Nahrung nicht eigentlich als Nahrung qualifiziert. Dagegen leisten dies die Paare feucht/trocken und warm/kalt – und zwar deswegen, weil die Organismen selbst durch sie qualifiziert sind und danach Begierde tragen, Begierde nämlich des Selbsterhalts. Hunger und Durst sind ein Begehren des Organismus nach dem ihm Nötigen, Hunger nach Trockenem und Warmem, Durst nach Feuchtem und Kaltem. Essen und Trinken stellen mithin einen Stoffwechsel mit Natur derart dar, daß sie diese nach den Modi der leiblichen Bedürfnisse erschließen und dem Eigenorganismus assimilieren.

Hierbei ist als Besonderheit festzuhalten, daß das Tasten als Nahrungssinn nicht modern: als sinnliches Konstatieren von Gegebenheiten zu verstehen ist, so wie etwa die Haut als Tastorgan Weiches und Hartes, Glattes und Rauhes identifiziert. Sondern die Elemente geben Natur im Sinn nutritiver Zu-/Unzuträglichkeiten zu spüren – im Medium der Analogie: daß nämlich Gleiches (in uns) Gleiches (außer uns) wahrnimmt, das war bereits Grundlage der vorsokratischen Wahrnehmungslehre. Das heißt: Die Elementenlehre ist eine Theorie der Natur, insofern wir (1) als Leib selbst Natur sind, (2) ihrer zur Selbsterhaltung bedürftig sind, (3) sie auf Nahrungskonformität am eigenen Leibe spürend erschließen, (4) sie gemäß Hunger und Durst einverleiben und (5) durch Verdauung – d.i. Assimilation und Verwandlung – ersetzen, was im Lebensprozeß uns abfließt.

Wichtig ist ferner, daß Aristoteles die Qualitäten als Kräfte, und zwar als aktive und passive charakterisiert. Sie treiben den Reigen der Transformationen der Elemente an. Und sie bilden – das geht auf die Chemie – bestimmte Handhabbarkeiten aus, die sich auf das Verbinden und Trennen der stofflichen Mischaggregate beziehen. Chemie ist folglich die Beschreibung und Handhabung von Stoffwechseln, die sich im Organismus als Verdauung, in der Praxis aber als Kochkunst oder Metallurgie ausdifferenzieren. Pepsis (Verdauen, Reifen) und Sepsis (Fäulnis) sind die chemischen Grundvorgänge. Wärme/Kälte und Feuchtes/ Trockenes bestimmen die peptischen und septischen Wandlungen. Wir halten fest: Die Elemente bei Aristoteles erschließen die Natur als Wandlungs- und Stoffwechselvorgang im nutritiven Kreislauf. Als Lebewesen, d. h. als

Natur, die wir sind, erschließen wir diese hungernd und dürstend, in den Modi der Nahrungsbedürftigkeit; und wir stehen mit Natur in ständigem Stoffwechselprozeß, indem wir sie uns einleiben, und sie in Sepsis und Pepsis, in einer Art Chemie des Leibes, transsubstantieren.

VI.

In der *antiken Medizin* finden wir entsprechende Auffassungen.¹⁹ Das bis auf die Vorsokratiker und Platon zurückgehende Denken in der Analogie von Mikro- und Makrokosmos erlaubte die Einbettung des gesunden wie kranken Körpers in das Ganze der Natur: „Alles im Körper (ist) Nachahmung des Ganzen“, heißt es in der hippokratischen Diät-Schrift (Kap. 19).²⁰ Der Mensch ist mitten in der Natur. Darum ist die antike Medizin weit dimensioniert: Denn der Mensch verkörpert die umgebende Natur; *daß* er dies tut, ist eben *seine* Natur. Ist in den Elementen bereits ein zyklisches Moment mitgedacht, so zeigt es sich im Medizinischen darin, daß dem Regiment eines *Saftes* jeweils eine Epoche im *Lebenszyklus* bzw. eine *Jahreszeit* entspricht. Dem warmen und feuchten (luftartigen) Blut entspricht Frühjahr und Kindheit; der warmen und trockenen (feurigen) hellen Galle korrespondiert Sommer und Jugend; zur trockenen und kalten (erdigen) schwarzen Galle treten Herbst und Mannesalter in Beziehung; der kalte und feuchte (wässrige) Schleim gehört zum Regiment des Winters und des Alters. Im Bann des Viererschemas treten später die *Tageszeiten* und vor allem die vier *Temperamente* (Sanguiniker, Choliker, Melancholiker, Phlegmatiker) hinzu. Diese *Vierungen* werden im Kreis, dem *Weltenrad (rota)* angeordnet. Bis weit ins 17. Jahrhundert brachte dies zur Anschauung, daß der Mensch im Kosmos plaziert ist: (griech. Wort#).²¹ Das kann zwar auch christlich – als Aufstieg zum Himmel – ausgelegt werden, heißt aber zuerst, daß der Mensch im Kleinen der Schauplatz des Großen ist. Der Mensch ist nicht geschlossen, sondern offen, pathisch, porös, ausgesetzt den ihn

¹⁹ Zum folgenden vgl. Böhme, G. / H. Böhme: Feuer Wasser Erde Luft. Kulturgeschichte der Naturwahrnehmung in den Elementen. München 1994; M. Pohlenz: Hippokrates und die Begründung der wissenschaftlichen Medizin. Berlin 1938.

²⁰ Aus dem Corpus Hippocraticum wird nur nach dem Titel und der Kapitelnummer zitiert. Übersetzung nach R. Kapferer (Hg.): Die Werke des Hippokrates, 5 Bde. Stuttgart 1933–40; W. Capelle (Hg.): Hippokrates: Fünf auserlesene Schriften. Darmstadt 1984/2; H. Diller (Hg.): Hippokrates: Schriften. Reinbek bei Hamburg 1962.

²¹ Vgl. H. Schipperges: Kosmos Anthropos. Entwürfe zu einer Philosophie des Leibes. Stuttgart 1981. Schipperges nimmt Paracelsus, Novalis und Nietzsche als Beispiele; es ist aber klar, daß diese ihrerseits auf Traditionen fußen, die auf die Antike zurückgehen. Zur antiken Medizin s. E. Schöner: Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie. Wiesbaden 1964.

durchwehenden Mächten der Natur. Sein Organismus, aber auch seine Seele und sein Geist verkörpern die Natur in ihrer denkbar weitesten Erstreckung.

Das ist der Sinn der Formel: *Der Mensch lebt im Durchzug der Elemente*. Und darum hat, im Gegensatz zur modernen, die antike Medizin eine so umfassende Dimension, indem sie das, was im und am Menschen ist, als Pointierung – sagen wir – als transsubstantiiertes Zeichen weiter Umgebungen entziffert: von elementischen Konfigurationen, von geographischen Lagen, von Luft, Wind und Wetter, aber selbstverständlich auch von Ernährung und Lebensweise, durch welche er den Stoffwechsel mit Natur kulturell modifiziert. Das betrifft den Ethos in dem fast noch archaisch-räumlichen Sinn, wonach Ethos die gebräuchliche Lebensordnung des Ortes bezeichnet – die Kultur und den Cultus also –, oder wie es Carl Schmitt mit zweifelhaften Folgerungen zu sagen pflegt: den „Nomos der Erde“.²² In diesem Sinn ist Medizin ein Ethos, insofern sie die rechte Ortung des Lebens im Raum der Natur formuliert bzw. deren Störungen therapiert, d. h. den Kranken neu verortet. Antike Medizin ist im weiten Sinn ökologisch. Umgebungsräumliche und zeitliche Faktoren finden sorgfältige Berücksichtigung.

Diese geo- und klimatologischen Dimensionen zeigen, daß die hippokratische Medizin durchaus elementisch gedacht ist. Die Humores, die Säfte, werden durch die Qualitätenpaare konstituiert und wesentlich durch den dynamischen Gegensatz von Feuer und Wasser geprägt. Die hydrotherapeutischen Schriften betonen die Fundamentalität des Wassers im Stoffwechselkreislauf. Im sogenannten „Umwelt“-Traktat wird dem Erdboden und der Geomorphologie eine hohe Wirksamkeit auf die menschliche Physis zugetraut. Die ernährungsphysiologischen, gastrosophischen und kräutermedizinischen Schriften sind auf das Element Erde insofern bezogen, als der Magen als „Nachahmung der Erde“ (Die Diät, Kap. 10) gilt und das Essen von Pflanzen und Tieren einen Stoffwechsel mit der Erde darstellt. In der antiken Vegetarismusdebatte zwischen Empedokles und Ovid wird durchweg das Tieressen als Verwandtenmord verstanden: Da alles erdentsprossen (terrigenus, chtonisch) ist und alles, auch der Mensch, zur Erde zurückkehrt, essen wir unvermeidlich das Andere unserer selbst. Man ahnt, warum das Erdessen in vielen Kulturen ein heiliger Vorgang ist.²³ Die Symbolkraft der Luft wiederum geht auf den Vorsokratiker Anaximenes zurück, der alle Dinge aus der Luft erklärte und in dieser das Prinzip der lebendigen Weltseele erkannte: „Wie unsere Seele, die Luft ist, und uns durch ihre Kraft zusammenhält, so umfaßt auch den ganzen

²² C. Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*. Berlin 1938/3.

²³ Eine eindrucksvolle Beispielsammlung gibt P.M. Ladiges: *Über das Erdessen*. In: H. Fichte (Hg.): *Mein Lesebuch*. Frankfurt a.M. 1976, S. 304–312.

Kosmos Hauch und Luft."²⁴ Bei Hippokrates heißt es, daß die Luft „unter allem und über allem der größte Herr" sei (Die Winde, Kap. 3). So leben alle Wesen mit der Luft im symbiotischen, d. h. nutritiven Verhältnis: Im Ein- und Ausatmen strömt Leben, dringt aber auch Krankheit in uns ein. Darum konnte noch Goethe Systole und Diastole als Urphänomene begreifen, als Grundrhythmus des Lebendigen. Das Feuer erscheint oft als Kreator des Alls; ist die Sonne doch „das wärmste und stärkste Feuer, das alles beherrscht und seiner Natur gemäß durchwaltet, unerreichbar dem Auge und der Berührung". (Die Diät, Kap. 10) Das Feuer ist *calor vitalis*, im Fieber freilich so verderblich wie im Feuersturm. Die Berücksichtigung des Wetters in der hippokratischen Medizin schließlich qualifiziert diese als klimamedizinische Pilotleistung.

Wir dürfen darin die naturphilosophische Variante des Transsubstantiations-Mysteriums erblicken. Licht, Sonnenwärme, Luft leiben sich uns als Lebenshauch, als Pneuma, Spiritus, *calor vitalis* ein. Wir essen Pflanzen und Tiere – und das Organ der Transsubstantiation, oder, wie es später Paracelsus sagt, der Alchemist in uns, nämlich der Magen, zerlegt und verwandelt fremden in eigenleiblichen Lebensstoff. Wir trinken „Wasser des Lebens". Am Ende des 18. Jahrhunderts konnte Johann Gottfried Herder ein solches Konzept noch ungeschützt formulieren:

Und da der Mensch keine unabhängige Substanz ist, sondern mit allen Elementen der Natur in Verbindung stehet; er lebt vom Hauch der Luft, wie von den verschiedensten Kindern der Erde, den Speisen und Getränken: er verarbeitet Feuer, wie er das Licht einsaugt und die Luft verpestet: wachend und schlafend in Ruhe und Bewegung trägt er zur Veränderung des Universums bei und sollte er von demselben nicht verändert werden? Es ist viel zu wenig, wenn man ihn dem saugenden Schwamm, dem glimmenden Zunder vergleicht; eine zahllose Harmonie, ein lebendiges selbst ist er, auf welches die Harmonie aller ihn umgebenden Kräfte wirkt.²⁵

Dies ist – ich wiederhole es – die profane Fassung des Abendmahls. Es ist nicht dieser eine besondere Moment, in welchem der Gottessohn in der selbstopfernden Verwandlung seines Leibes uns die erlösende Teilhabe am Göttlichen eröffnet – dies wohl nicht. Sondern umgekehrt: Es gab in vielen Kulturen und Kulturen zu vielen Zeiten und Orten das Wissen, daß unser Leben sich nicht selbst verdankt, sondern auf der Metamorphose, einem ununterbrochenen Strom von Gestalt- und Substanzwandel

²⁴ W. Kranz (Hg.): Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels, Bd. 1. Zürich-Hildesheim 1974/17, S. 95 (13 B 2).

²⁵ Herder ist nach Paracelsus der erste, der die kosmologische Weite des antiken Denkens über den Menschen und seinen Leib wieder aufnimmt: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. In: M. Bollacher u. a. (Hg.): Sämtliche Werke, Bd. 6. Frankfurt a. M. 1989, S. 252.

beruht, der uns erhält und uns verschlingt. Dieses fundamentale Gesetz liegt der Verwandlung des Corpus Christi zugrunde, welche die Theologen umgeschrieben haben zur Szene des spirituellen Verkehrs mit Gott, ohne doch die Herkunft aus der Sphäre der Nutrition löschen zu können. Daß Opferung und Essen des Leibs Christi zur karthatischen Szene des Christentums werden konnte, beruht auf ethnischen Ritualopfern und dem naturphilosophischen Kontext. Doch auch in diesem herrscht „Furcht und Zittern“ (Kierkegaard). Denn so wie wir täglich erfahren, daß essend wir töten, so wissen wir auch, daß Chronos, die Zeit, der größte Fresser ist: Wir sind seine Söhne, die er zerreißt und verschlingt (das wird durch die Chronos/Saturn-Ikonologie eindrucksvoll belegt). Das belehrt über zweierlei: daß es im nutritiven Kreislauf keine Unschuld gibt – schon Herder spricht davon, daß wir die „Kinder der Erde“ essen und die Luft verpesten (heute wissen wir, wie recht er hatte). Und zum anderen, daß in der theologischen Uminterpretation des Abendmahles es darum geht, sich der Verstrickung in den Schuldzusammenhang der Nutrition zwar inne zu werden, doch ohne ihm Tribut zu zollen: Jesus, als Überwinder der gefräßigen Zeit, überwindet damit auch den Tod, der im Essen ist. Dadurch, daß er stellvertretend sich zum „gebrochenen Leib“ macht, der dem Appetit des unbändigen Lebens zum Opfer gebracht wird, soll er – für uns – den fressenden Tod selbst fressen. Das ist eine wahrhaft große Szene der Beschwörung von Angst und Schuld.

VII.

Doch sie kennt nicht die schwierige Gelassenheit, die sich etwa in der Naturphilosophie des Lukrez (*De rerum natura*) findet.²⁶ Bei ihm ist die Natur der Dinge beherrscht vom Stirb und Werde. Darin, so weiß Lukrez, wurzelt die zwanghafte Gier nach einem Leben, das noch den Tod überlebt. Dem Gesetz des Metamorphotischen indessen läßt sich nichts ablisten. Zum Leben wird Stoff benötigt. Nichts steht jenseits des nutritiven Kreislaufs, der nährt und verschlingt. Im Reich der Natur gibt es keinen privilegierten Besitz an Leben, sondern Leben ist da zum Gebrauch aller Lebewesen (das haben wir verlernt). Während das Leben sich davon erhält, daß der Zufluß formerhaltender Materie deren Abfluß kompensiert, so ist das Altern eine Art Abschmelzen der *vis vitalis*. Darum ist das natürliche Grab des Menschen seine Verstreuung in die vier Elemente.

²⁶ Zitiert wird zumeist nach der Ausgabe von K. Büchner: *De rerum natura / Welt aus Atomen*. Stuttgart 1981; Zum Folgenden K. Sallmann: Studien zum philosophischen Naturbegriff der Römer unter besonderer Berücksichtigung des Lukrez. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Bd.7 (1962), S. 140–284; H. Böhme: Welt aus Atomen und Körper im Fluß. Gefühl und Leiblichkeit bei Lukrez. In: Großheim, M. / H.-J. Waschkies (Hg.): *Rehabilitierung des Subjektiven*. Festschrift für Hermann Schmitz zum 65. Geburtstag. Bonn 1993, S. 413–439.

Tod ist wie das Verfliegen eines Duftes im Wind. Doch ein solches Bild ist nicht „natürlicher“ als das Verfaulen, Gefressenwerden, Verbrennen, Zerstückeln. Im Tod werden wir zum Stoff des allgemeinen Lebens. Dasein ist Diastase, ist ephemere, eine flüchtige Verkörperung von Gestalten, eine „Unterbrechung“ im Strom der Materie.²⁷ Nüchtern hält Lukrez fest, daß in dieser Natur jedes, indem es ist, „sogleich der Tod von dem (ist), was früher gewesen“ (De rer. nat. I, 793). Wir *sind* der Tod des anderen, und unser Tod ist Nahrung für fremdes Sein. Angesichts der von göttlicher Substanz entblößten Natur gilt es ein Selbstbewußtsein zu kreieren, das dem Bann der Todesfurcht nicht erliegt, der Schuld des Nutritiven nicht entflieht und dadurch erst den Raum der Kultur lebbar macht – auf einer Erde, welche, so Lukrez, „dieselbe zu sein scheint, als Allmutter und als gemeinsames Grab für alles“ (De rer. nat. V, 258 f.). Die Abendmahlslehre ist der genaue Kontrapunkt zu solcher Philosophie – doch sie teilt mit dieser Auffassung, daß im Essen ein dichter Zusammenhang von Selbsterhaltung, Opfer, Töten und Schuld besteht.

VIII.

„Alles, was lebt, muß essen, und alles, was gegessen wird, muß verdaut werden; von dieser Verdauung fängt nun das Philosophieren an“, sagt Paracelsus (V, 190)²⁸ – und mit ihm komme ich zum Schluß. Zentral bei Paracelsus ist die Transmutation, die alle natürlichen wie artifiziellen Prozesse bestimmt (z.B. V, 56f.). „Von Natur (werden) alle Dinge aus der Erde geboren, (...) mithilfe der Putrefaction oder Verwesung“ (ebd.), nach welchem Vorbild auch die Kunst, nämlich die Alchemie verfährt. Das ist aristotelisch gedacht: Paracelsus interpretiert Lebensprozesse *und* chemische Techniken im Modell von Essen und Verdauen und der dabei erfolgenden Transmutationell. Damm kann Paracelsus den Magen „den Alchemisten in uns“ (I, 199; vgl. II, 35) nennen. Der singuläre Vorgang des Abendmahls wird hier generalisiert. Die Putrefaction „ist eine Umkehrung und der Tod aller Dinge und eine Zerstörung des ersten Wesens aller natürlichen Dinge, aus der uns die Wiedergeburt und neue Geburt (...) herkommt.“ (V, 56/7) Verwesung ist Beginn der *(re)generatio*. Die Natur ist, wie der Vogel Phönix, ein „Mirakel der Natur“ (ebd.), Sterben und Wiedergeburt. Freilich ist dies ein der Natur immanenter Vorgang. Phönix aber ist auch ein christologisches Emblem. So kann man sagen: Was theologisch in der Eucharistie als initiatorisches Heilsereignis gefeiert wird, das verlegt Paracelsus in die Natur als ihr überall herrschendes Prinzip. Er denkt in allen

²⁷ G. Bataille, der eine solche Auffassung vertritt, ist darin nicht nur Nachfolger von Nietzsche, sondern auch ein Epikureer (Der heilige Eros. Frankfurt a.M.-Berlin-Wien 1979).

²⁸ Zitiert wird nach Bandnummer und Seitenzahl der Ausgabe von W.-E. Peuckert (Hg.): Paracelsus: Werke in 5 Bänden. Darmstadt 1965ff.

Sphären des Naturprozesses den Transsubstantiationen nach, in welchen aus Unsichtbarem Sichtbares, aus Materiellem Geistiges, aus Form Materie, aus Fernem Nahes, aus Imaginärem Reales, aus Anorganischem Organisches, aus Organischem Geistiges, aus Tierischem Menschliches, aus Leiblichem Siderisches generiert wird – und jeweils umgekehrt. Das eine durch Fäulnis, das andere durch Reifung. Wir erkennen die aristotelische Pepsis und Sepsis wieder.²⁹ Sie bilden das Grundgesetz der Natur.

Paracelsus ist dabei die Parallele zur christlichen Transsubstantiation nicht entgangen. Er unterscheidet zweierlei Nahrung: „(...)aus den Elementen ißt und trinkt er (= der Mensch) zur Erhaltung seines Bluts und Fleisches, aus dem Gestirn ißt er sein Sinnen und Gedanken in seinem Geist" (III, 72). Das meint, „daß wir Menschen unser Fleisch und Blut von unserm Vater der Elemente und des Firmaments essen und trinken" (III, 72/3). Als „kleine Welt" speisen wir uns aus der „großen Welt" gleichsam „als ihr Kind". Dafür ist der Arzt und Chemiker zuständig. Die andere Nahrung überläßt Paracelsus den Theologen: daß wir „aus Gott gespeist und getränkt werden", nämlich Jesus essen. Diesen Vorgang erläutert Paracelsus so, „als spreche die Erde zu ihren Kindern: esset, das bin ich" (III, 73). Die Einsetzungsformel des Abendmahles und der Wandlung bei der Messe erläutert Paracelsus durch das Mysterium der Gaia, wenn man will: dionysisch!

Essen ist nicht „Füllung, sondern eine Formerstattung" des Leibes (II, 33). „Die Verzehrung der Form" aber „ist dem Menschen gesetzt als der Xod" (11, 36), den wir „hinhalten müssen" durch Nahrung. Hunger ist darum „ein Vorgeher der Zukunft des Todes" (I, 197). Bemerkenswert ist, daß auch bei Paracelsus Nahrung omophagisch gedacht ist. Denn in der Nahrung leiben wir das uns Homologe ein, sonst wären wir nur „gefüllt", nicht aber würde unsere Form „erstattet" und „erhalten". Wir sind kein Sack, sondern eine erstaunliche Verwandlungsoperation, durch welche, in der Putrefaktion, die Nahrung in dasjenige geschieden wird, was wir selbst sind, und in dasjenige, was wir nicht sind, d. i. Gift und Tod. So kann Paracelsus die für jede Ernährungsphilosophie grundlegende Paradoxie formulieren: „Alles, das unsere Nahrung ist, das ist dasselbe, das wir sind, also essen wir uns selbst" (II, 32/3). Und: „So wird der Mensch gezwungen, sein Gift und Krankheit und den Tod zu sich zu nehmen, zu essen und zu trinken" (I, 197).

Beide Seiten gelten. Denn da „der Leib in der Nahrungsaufnahme steht" und „ihr unterworfen" ist, müssen wir das Essen „in beiden Gestalten" einverleiben, als „Gut und Böses", als Leben und Tod. Das unterscheidet Paracelsus deutlich von der Erlösungstheologie des Abendmahles und schließt ihn an die vorsokratische und epikureische Tradition an: Den zwei Gesichtern der Großen Mutter Natur ist nicht zu

²⁹ Erkennbar sind auch Einflüsse der hippokratischen Medizin, sowohl was die umweltmedizinischen Aspekte wie auch die Ernährungslehre angeht. Das fällt auf im Vergleich paracelsischer Schriften mit den hippokratischen über „Die Winde" und „Über die Lebensweise" („Diät").

entgehen. Sie erhält und verzehrt uns im selben Akt. Alchemist und Arzt sind bei Paracelsus Kulturbringer in dem Sinn, als sie durch Scheidekunst versuchen, das Gift abzutrennen und so den Tod „hinzuhalten“, aber nicht aufzuheben. Im Besten ist der kultivierte Mensch ein Gastrosoph, ein Künstler der Nahrung. Die Erde ist kein Schlaraffenland und niemals regnet es ewiges Manna. Der Leib ist in die Zerbrechlichkeit geordnet, heißt es. Doch kann die Kunst versuchen, die brutale Antinomie, die im Essen herrscht, klug zu mildern. Das ist Kultur. Kultur ist Gastrosophie. Und heute werden wir wohl kaum abstreiten, daß das Ernährungsproblem eine kulturelle Grundaufgabe darstellt. Denn härter als jedes andere Jahrhundert hat das unsere vor Augen geführt, daß bei jeder Mahlzeit der Tod anwesend ist.³⁰

Dies nun führt uns, zum Schluß, auf einen weiteren Bruder von Jesus. Ich meine Prometheus, jenen Gottsohn, der bei Aischylos als der für die Menschen geopfert Kulturbringer, angeschmiedet an den Fels wie Jesus ans Kreuz, geschildert wird. Aischylos schildert ihn in seiner Tragödie *Der gefesselte Prometheus* als Sohn der Gaia, der Erde mithin, und der Gerechtigkeit, als Gott, der, im Gegensatz zu den Herrengöttern, die in den Elementen toben, die menschenzugewandte Seite der Elemente kultiviert. Zentral dafür steht der Feuerraub. Zeus hatte das Feuer, wie den Tieren, auch den Menschen strafweise vorenthalten, auf daß sie nur Rohes essen müßten. Die Kulturfertigkeiten, die Prometheus den Menschen bringt, sind diejenigen, welche den Sprung vom Rohen zum Gekochten ermöglichen.³¹ So wird er indirekt zum Vater der Gastrosophie und der Stoffwechselchemie, insofern diese, auf Pepsis und Sepsis bezogen, die kunstvolle Bearbeitung der Naturstoffe erlaubt, deren wir zur Nahrung bedürfen. Von Prometheus her wäre eine Kultur denkbar, die in einem umfassenden Sinn eine Kunst des Essens wäre – ohne je zu vergessen, daß wir darin sowohl die Kinder der Erde sind wie „dem Tod anheimgegeben“ (Platen). Im Verzehr des Corpus Christi ist die Rettung des Menschen von seinem irdischen Leib angestrebt. Im prometheischen Mahl geht es um eine angemessene Selbstplatzierung unserer selbst in diesem Leib, insofern er Natur ist.³²

³⁰ Dazu S. Hardt: *Tod und Eros beim Essen* Frankfurt a. M 1987.

³¹ Vgl. dazu C. Levi-Strauss: *Das Rohe und das Gekochte.* (= *Mythologica I*). Frankfurt a.M. 1990/4.

³² Prometheus als Heroen der großen Industrie in Anspruch zu nehmen, wie es oft geschieht, unterschlägt die wesentlicheren seiner Züge. Zum mythologischen Hintergrund und zur Wirkungsgeschichte vgl. K. Kerényi: *Prometheus. Die menschliche Existenz in griechischer Deutung.* Reinbek bei Hamburg 1959; R. Steiner: *Prometheus. Ikonologische und anthropologische Aspekte der bildenden Kunst.* München 1991.