

Signifikante Pflanzenkost - Was haben Signifikanten mit Fleisch zu tun?

Birgit Pungs – Vortrag im Psychoanalytischen Salon Berlin, 29. 04. 2013

Heute Abend will ich natürlich nicht der Frage nachgehen, ob es gut oder schlecht ist, Fleisch zu essen. Mir geht es vielmehr darum, von einem außermoralischen Standpunkt aus das Thema „Fleisch oder Nicht-Fleisch“ zu hinterfragen, mit dem Ziel, hinter der Banalität, dass Menschen essen müssen, um zu leben (im Unterschied zu den unsterblichen Göttern, die nicht essen, und also auch kein Fleisch essen müssen) Strukturen körperlichen In-der-Welt-Seins aufzudecken. Vegetarismus oder Veganismus – als Weisen des radikalen Fleischverzichts – sind ja nicht einfach nur Ernährungsformen, sondern bestimmte Arten, Welt zu produzieren bzw. bestimmte Entscheidungen, in ein Verhältnis zur Welt zu treten.

Mir geht es jetzt um die Verbindung von Vegetarismus – als eines bestimmten, in gewisser Hinsicht auf Verzicht programmierten Ernährungscode – hin zu bestimmten politisch-religiösen Strukturen, die wiederum auch für die Psychoanalyse interessant sein können. Derrida setzt im Fleischessen beispielsweise eine Opferstruktur an: „Es gibt im Tierverzehr, wie übrigens in der Todesstrafe, eine Opferstruktur, und also ein ‚kulturelles‘ Phänomen, das mit archaischen Strukturen verbunden ist, die fort dauern (...).“¹ Bis hin zu Heidegger und Lévinas haben, so Derrida, die Diskurse im Kreis der abendländischen Metaphysik eine religiös gegründete Opferstruktur gezeigt, die einen Platz für „nicht-kriminelles Töten“ freilässt, „mit Einnahme, Einverleibung oder Introjektion von Leichen und Kadavern“.² Hier erfolgt ein Verweis auf das psychoanalytische Konzept der Einverleibung. Derrida stellt die Frage nach der Opferstruktur von Subjektivität selbst: basiert diese auf der nicht als Mord gezählten Tötung und identifizierenden Aneignung von Anderem? Auf der anderen Seite steht die Möglichkeit eines absoluten Vegetarismus in Frage, einer Verweigerung dieses Opferzusammenhangs also, die ohne Kompromiss oder symbolische Substitution verführe, weil eine völlige Abgrenzung des „Symbolischen“ vom „Realen“ hier unmöglich ist. Die Formulierung vom „Karno-Phallogozentrismus“ der Subjektivität verweist auf „die idealisierende Verinnerlichung des Phallus und auf die Notwendigkeit, daß er durch den Mund geht, [...] egal ob es sich dabei um Worte, Dinge, Sätze, um das tägliche Brot und den täglichen Wein, die Zunge, die Lippen oder die Brust des Anderen dreht.“³ Hier ist der Ort für die Analyse der Differenzierungen, die das derart generalisierte Essverhalten regulieren.

¹ J. Derrida, E. Roudinesco: De quoi demain: dialogue, Paris 2001, 119.

² J. Derrida: Auslassungspunkte, Wien 1998, 289.

³ Ebd., 291.

„Man muß wohl essen“ (wobei „wohl“ auch in der Bedeutung „gut“ verstanden werden soll)
– in dieser Formel fasst Derrida die ethische Problematik zusammen.

Es gibt hier einen klaren Bezug zu Freud, der in „Totem und Tabu“ das Tieropfer als Fundament der Kultur behauptet. Die Freud'sche Erkenntnis, „daß bei der Nahrungsaufnahme Sexualbefriedigung entsteht“,⁴ also die Ansetzung eines Oraltriebs, ist auch für meine Auffassung sehr wichtig. Freud sieht im Opfer einen Akt der oralen Identifizierung durch Einverleibung innerhalb des ödipalen Dramas, das Subjektivität konstituiert. Darauf werde ich noch zurückkommen.

Ich habe in meiner Arbeit dazu zwei vegetarische Bewegungen untersucht: Erstens: die Pythagoreer und Orphiker in der frühen griechischen Antike. (Die Untersuchung des Vegetarismus in der Antike ist hauptsächlich auf diese beschränkt.) Zweitens: die Weltreligion des Manichäismus seit dem 3. Jhd. n. Chr., was diese betrifft, ist sie nicht zu behandeln ohne Bezug auf ihre Auseinandersetzung mit dem frühen Christentum.

Ich habe mich für heute entschieden, über die Manichäer zu sprechen, da hier, wie ich finde, erstaunlich, fast schon Schrebersche Denkwürdigkeiten auftauchen.

Über die Manichäer zu sprechen, macht erst einmal einen kleinen Exkurs zum (frühen) Christentum notwendig. Seit Paulus hat sich das Christentum sich im Rahmen eines Übersetzungsprozesses vom hebräisch und aramäisch sprechenden und schreibenden Judentum in die griechische Verkehrssprache (*koine*) der hellenistischen Welt verortet. Die Rede von Übersetzung ist hier im weitestmöglichen Sinn zu nehmen, der, mit Lacan zu reden, die Konsequenzen einer solchen Veränderung der Vertäuung des Signifikanten mit einschließt. Die jüdische Religion, die auf der Auserwähltheit eines besonderen Volkes besteht, das sich in expliziter Abgrenzung gegen andere konstituiert, wird durch diese Übersetzung in die universale Verkehrssprache von innen her transformiert in eine Universalreligion – ohne, was die Komplexität dieses Übersetzungsunternehmens ausmacht, die jüdischen heiligen Texte schlicht und einfach aufzugeben.

Paulus ist selbst Jude; er vertritt aber die radikale messianische Position, berufen zu sein, das Evangelium von den Juden zu den Heiden zu bringen. Er liegt noch vor einer völligen

⁴ S. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, GW V, 107.

gegenseitigen Trennung von Juden- und Christentum, die sich allerdings nachträglich auf ihn berufen kann. Die gesamte Literatur der Kirchenväter belegt die immense Bedeutung des hier instituierten Interpretationssystems, das die Einheit der prekären Verbindung sicherstellen soll: die allegorische und typologische Auslegung des nun so genannten Alten Testaments im Gegensatz zur literalen Befolgung seiner Gebote und ihrer Ausdifferenzierung, wie sie die Pharisäer vertreten haben (und wie das rabbinische Judentum sie fortführen wird). Der dafür zentrale Operator, der diese neue Lektüre der hebräischen Bibel trägt, ist der von Paulus instituierte Geist (*pneuma*) im Gegensatz zum Fleisch (*sarx*). Von diesem Übersetzungsprozess sind auch und gerade die Nahrungscodes des mosaischen Gesetzes betroffen, die ihre rituelle Verbindlichkeit verlieren, aber im heiligen Text des Alten Testaments bestehen bleiben und der allegorischen Interpretation unterworfen werden. Als erster für die Rolle des Essens im Christentum zentrale Themenkreis lässt sich also die Stellung zum jüdischen Nahrungscode herausstellen, die im Zusammenhang mit der christlichen, pneumatischen Weise des Textgebrauchs steht. Der zweite Themenkreis ist die Rolle der Abendmahlsfeier als des zentralen christlichen Rituals, die, wie Freud herausgearbeitet hat, der Identifizierung mit der kirchlichen Organisation in einem pneumatischen Gemeinschafts-Phantasma dient. Die alexandrinische Theologie des Origenes formuliert die Verbindung von Essenspraktiken, Lektüretechniken und Organisation in den drei Verkörperungen des göttlichen Logos: Eucharistie, Heilige Schrift und Kirche. Gleichzeitig erfolgte eine Abgrenzung des Christentums gegenüber den griechisch-römischen Nahrungs-codes, die sich um das Tieropfer zentriert haben. Obwohl das Tieropfer sowohl in jüdischer wie in griechisch-römischer Form abgelehnt wird, kann der christliche Diskurs aber gerade nicht durch eine einfache Opferablehnung charakterisiert werden. In der Tat führt eine Linie, die von Paulus und dem Hebräerbrief über Origenes bis zu Augustinus reicht, zu einer Transposition und Verallgemeinerung des Opferdiskurses, die das griechisch-römische Tieropfer überbietet und konsequenterweise das Abendmahlsritual immer betonter als Opfer herausstellt. Das Opfer verschiebt sich also vom Tieropfer zum Selbstopfer des Gottes, dem bei Augustinus dann das Opfer der Christen für die Kirche korrespondiert. Auf diese Weise wächst dem Opferbegriff die noch heute geläufige allgemeine Bedeutung zu.

Auf das christliche Abendmahl möchte ich noch etwas ausführlicher eingehen. Schon der erste Korintherbrief parallelisiert das Abendmahl dem Opfer, sowohl dem griechisch-römischen wie auch dem jüdischen. Gerade in diesem Zusammenhang erwähnt Paulus die

Abendmahlsfeier, die er als christliches Gegenmodell zum griechisch-römischen und auch zum jüdischen Opfer aufstellt. Schlüsselstelle für die paulinische Konzeption der Eucharistie ist der Vers: „Weil ein Brot, sind wir, die vielen, ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot.“ (1 Kor 10, 17) Der Eucharistie wird also die Funktion zugeschrieben, die dem klassischen Opfer entspricht: eine Gemeinschaft unter den Teilnehmern des Rituals zu konstituieren, ohne dass allerdings Paulus so weit gehen würde, das Abendmahl selbst als Opfer zu bezeichnen. Eine explizitere Opfertheologie des Abendmahls findet sich in späteren christlichen Quellen. Augustinus verdichtet schließlich im 10. Buch des Gottesstaates eine Reihe von Motiven im Punkt des Abendmahls: die kirchliche Organisation, das Liebesgebot, das Selbstopfer Christi und das Opfer der Christen. Im 6. Kapitel bezieht sich Augustinus im Wesentlichen auf eine Passage des Römerbriefs (Röm 12, 1-5). Das einzige Gott würdige Opfer ist das Selbstopfer des Christen in Leib und Seele (ein „Opfer, das wir ganz und gar selber sind“), das in körperlichen Disziplinen und der seelischen Unterwerfung unter Gott besteht. Auch die „wahren Opfer“ der „Werke der Barmherzigkeit“ müssen auf Gott bezogen sein und letztlich die Kirche als Organisation der Gläubigen stützen. Somit kann Augustinus schreiben, „daß auch der ganze erlöste Staat, die Versammlung und Gemeinschaft der Heiligen, als ein allumfassendes Opfer Gott dargebracht wird durch den Hohepriester, der ja auch in seinem Leiden sich selbst in Knechtgestalt für uns geopfert hat, daß wir der Leib des hohen Hauptes seien.“ Er schließt mit der Anwendung auf das Abendmahl: „Das ist das Opfer der Christen: ‚Die vielen ein Leib in Christus!‘ Die Kirche aber feiert es auch in dem den Gläubigen bekannten Sakrament des Altars, wo ihr vor Augen gestellt wird, daß sie in dem, was sie darbringt, selbst dargebracht wird.“⁵ Augustinus spricht hier aus, dass das Abendmahl eine Repräsentation der Organisation für diese selbst ist, die ihren Zusammenhalt zementiert. Während das griechische Opferritual Menschen und Götter miteinander verbunden hat und in der Teilung des Opfertiers in menschlichen und göttlichen Anteil gleichzeitig die Trennung der beiden Bereiche festgeschrieben hat, so wird im christlichen Abendmahl das Essen des Gottes selbst als organisationsstiftendes Ritual eingesetzt. Die vermittelnde Funktion des Tieropfers wird durch die Inkarnation des Mittlers Christus überboten (vgl. Heb 8, 6). Das Tier fällt aus dem Vermittlungssystem heraus und ist in dieser Logik dann säkularisierter Schlachtung anheimgegeben. Die alexandrinische Logos-Theologie, auf die ich später noch zurückkommen werde, fügt dem hinzu, dass es sich in der Eucharistie auch um das Essen des göttlichen Logos handelt, der ebenso in der Heiligen Schrift inkarniert ist.

⁵ August. De civ. D. 10, 6.

Die identifikatorische Dynamik des Abendmahls wurde von Freud als Besonderheit des christlichen Gebrauchs von Oralität aufgezeigt. (Es ist bekannt, dass für Freud die Beschäftigung mit der jüdischen und christlichen Religion bis ans Ende seines Lebens durchgehend wichtig war, wie sein Buch über den „Mann Moses“ zeigt. Seine Texte kreisen um die Thematik des Übergangs vom Judentum zum Christentum. „Totem und Tabu“ lässt sich als imaginäre Rückprojektion des symbolischen Einschnitts lesen, der gerade der des Christentums war.) Ausgehen möchte ich von „Massenpsychologie und Ich-Analyse“, der elaboriertesten Organisationstheorie Freuds. Als paradigmatische Beispiele von „Massen“, also auf imaginärer Identifizierung aufgebauten Organisationen, führt Freud gerade die Kirche und das Heer an. „In der Kirche [...] gilt wie im Heer [...] die nämliche Vorspiegelung (Illusion), daß ein Oberhaupt da ist, das alle Einzelnen in der Masse mit der gleichen Liebe liebt – in der katholischen Kirche ist es Christus, in der Armee der Feldherr. An dieser Illusion hängt alles“.⁶ Die Organisation der Kirche wird so nach Freud gestützt von dieser Identifizierung der Mitglieder „in ihrem Ich“, da sie „ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt“ haben.⁷

Das Besondere am Christentum gegenüber anderen Organisationen wie dem Heer ist aber gerade der Zusatz einer Identifizierung mit Christus einerseits und des paulinischen Liebesgebots andererseits: das Mitglied der Kirche „soll überdies sich mit Christus identifizieren und die anderen Christen lieben, wie Christus sie geliebt hat. Die Kirche fordert also an beiden Stellen die Ergänzung der durch die Massenbildung gegebenen Libidoposition.“⁸ Dies hängt für Freud damit zusammen, dass der Mechanismus der Identifizierung im Christentum auf einem Essensritual beruht. Er schreibt: „Uranfänglich in der primitiven oralen Phase des Individuums sind Objektbesetzung und Identifizierung wohl nicht voneinander zu unterscheiden.“⁹ Auf dieser Verklebung basiert das christliche Gemeinschafts-Phantasma.

Die Theoretisierung des Abendmahls im frühen Christentum findet einen Höhepunkt in der Logos-Theologie des Origines, in der das Abendmahl zum Essen des inkarnierten göttlichen Wortes und zum Pendant der allegorischen Schriftlektüre geworden ist. Die Frage nach dem Wesen des Symbolischen, die die Abendmahlkontroversen des Mittelalters bis hin zur

⁶ Freud 1921, 102.

⁷ Ebd., 128.

⁸ Ebd., 150f.

⁹ Freud 1923, 257.

berühmten Transsubstantiationslehre antreiben wird, bleibt hier latent. (Der sog. erste Abendmahlsstreit ereignet sich im 9. Jhd., der zweite dann im 11. Jhd., als unter dem Einfluss aristotelischer Philosophie versucht wird, die Anwesenheit Christi im Abendmahl zu theoretisieren. Ab Mitte des 12. Jhd. ist der Terminus Transsubstantiation nachweisbar, der in der abendländischen Kirche kanonisch wird.) Wie der Geist Fleisch wird, der Zusammenschluss von Signifikant und Körper und die orale Identifikation mit dem messianischen Körper zu denken sei, wird zunächst nicht zum Problem. Die Gnosis als Versuch, die „Geheimnisse des Glaubens“ aufklärend zu durchdringen, hat im Manichäismus zu einer radikalen Lösung geführt, die statt von Geist und Fleisch von zwei miteinander vermischten Substanzen redet und demgemäß auch die Bedeutung des Essens des Göttlichen verändert.

Ich komme jetzt zu den Manichäern: Die manichäische Religion wurde im 3. Jhd. n. Chr. begründet von Mani, der in Babylon im neupersischen Großreich der Sassaniden gelebt hat. Mani hat eine Reihe heiliger Schriften verfasst, die seine Lehre verkünden, und gleichzeitig schon die Struktur der manichäischen Kirche enthalten. Er hat sich auf Jesus, Zoroaster und Buddha berufen, und bewusst gegenüber den früheren, nach ihm national beschränkten Religionen eine Universalreligion verkündet: „Ich habe das Gute gepflanzt, ich habe die Wahrheit gesät in allen Ländern, fern und nah; Apostel und Gesandte habe ich ausgeschickt in alle Länder“.¹⁰ Vom persischen Staat, dessen Könige Anhänger des Zoroastrismus waren, wurde die Religion zunächst anerkannt; 273 hat sich dann unter einem neuen König das Blatt gewendet und es kam zum Zusammenstoß – mit dem Ergebnis, dass Mani gefangen genommen wurde und im Gefängnis gestorben ist; der König hat dann die ersten Verfolgungen der Manichäer veranlasst. Noch zu Lebzeiten Manis führte die *sehr aktive Missionstätigkeit* der Manichäer zu ihrer Ausbreitung nach Westen (Römisches Reich) und nach Osten in Richtung Iran, dann über die Seidenstraße bis nach China, wo der Manichäismus in Resten sogar bis ins 17. Jahrhundert zu finden ist. Bis auf einige Zeit im Uigurenreich im Fernen Osten (von 762 bis zu seinem Untergang 840) und im ebenfalls uigurischen Reich von Koco (von ca. 850 bis ca. 1250) hatte er aber in der Folge keine staatliche Unterstützung, vielmehr gab es im Gegenteil viele Verfolgungen. Bemerkenswert ist, dass er trotzdem eine Weltreligion geworden ist, die von Europa bis nach China verbreitet

¹⁰ Kephalaion 101, 24, nach: I. Gardner (Hrsg.): The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary, Leiden, New York, Köln 1995.

war.

Ich konzentriere mich auf den Manichäismus in Europa, im Römischen Reich, wo er in Konkurrenz zum Christentum tritt, das sich im 4. Jhd. gerade auf dem Weg zur Staatsreligion befindet. Der Manichäismus enthält christliche und gnostische Elemente, und die Manichäer berufen sich auf das Neue Testament, auf Jesus und Paulus, sie erklären sich sogar für die eigentlichen Christen; umgekehrt polemisieren Christen gegen die Manichäer als eine Häresie innerhalb des Christentums. Augustinus schließt sich den Manichäern für neun Jahre an, wechselt dann die Seiten und wird nach seinem Übertritt zum katholischen Christentum (Taufe 387) ihr wichtigster Gegner im europäischen Kulturkreis. Der Manichäismus war auch in Europa so erfolgreich, dass er von der christlichen Kirche als eine wichtige Gefahr betrachtet, und seit dem späten 4. Jahrhundert von den christlichen Kaisern bekämpft wurde.

Der Manichäismus ist keine rein vegetarische Gemeinschaft, aber für *alle* Anhänger des Manichäismus gilt zumindest das Verbot, Tiere zu töten. Das zentrale Ritual der manichäischen Religion ist ein tägliches vegetarisches Essen: das heilige Mahl der *Electi*. Darüber hinaus haben sich, wie wir sehen werden, die Manichäer in ihrem religiösen Diskurs in wohl einzigartiger Weise mit Essen und Verdauung beschäftigt.

Interessant ist, was die mit Vegetarismus zusammenhängenden Weltvorstellungen der Manichäer sind: Die Manichäer legen den Schwerpunkt auf die Schuld, die Menschen gegenüber der gesamten Natur – Pflanzen, Tieren, aber auch der unbelebten Natur – durch ihren Gebrauch auf sich laden, und besonders auf die Schuld durch Einverleibung: Essen und Trinken. Ihre Kosmologie insistiert auf der Anwesenheit einer göttlichen Substanz, des Lebendigen Selbst, der Lebendigen Seele, auch das Lichtkreuz oder Jesus patibilis, der leidende Jesus, genannt, in allen Dingen, die mit einer entgegen gesetzten, dunklen, schmutzigen Substanz vermischt ist. Sie ist radikal dualistisch: die „zwei Prinzipien“, Gut und Böse, Licht und Finsternis, sind nicht auseinander hervorgegangen, sondern unabhängige Grundsubstanzen der Welt. Der Schöpfungsmythos der Manichäer erzählt, wie es zu dem ungünstigen Zustand der Vermischung gekommen ist, in dem sich die Welt jetzt befindet. Er soll durch einen Angriff der Finsternis auf das Licht entstanden sein. Obwohl das negative Prinzip oft als *hyle* (Stoff, Materie) bezeichnet wird, hat die manichäische Kosmologie insgesamt einen durchweg materialistischen, körperlichen, sinnlichen Charakter. Ein Ausschnitt aus Ephraim dem Syrer, ein Zitat eines manichäischen Textes, zeigt bereits, wie

sehr es hier um Oralität geht: „Die Urfinsternis ergriff das Urlicht, fühlte, berührte, fraß, saugte, schmeckte und verschlang es.“¹¹ In der gnostischen Aufklärung, die an einer Stelle in Theodor bar Konis Bericht der glänzende Jesus dem unwissenden Adam gibt, erscheint der Kosmos als ein großes Fressen. Und Opfer des perennierenden kosmischen Verschlingens ist das Lebendige Selbst, die Seele sowohl Adams als auch des ganzen Kosmos: „Und er zeigte ihm die Väter der Höhe und seine Seele, wie sie in alles geworfen war, vor die Zähne der Leoparden und Elefanten, verschlungen von denen, die verschlingen, und verschluckt von denen, die verschlucken, gefressen von Hunden und vermischt und gefangen in allem, was ist, gefesselt im Gestank der Finsternis.“¹²

Der manichäische Dualismus ist nämlich von der Gegenüberstellung von Materie und Form oder Materie und Geist zu differenzieren. Alexander bewahrt die Identifikation der Hyle mit „Begehren [epithymia] und Lust [hedone]“¹³ auf, und bringt sie mit einer (allerdings finsternishaften) Form des Feuers zusammen. Persische Texte identifizieren die Hyle mit dem in der Dämonin Az dargestellten Begehren. Alexanders allgemeine Charakteristik der Hyle, die beide Erklärungen zusammenfasst, ist die „ungeordnete Bewegung [ataktos kinesis]“. Der Einheit und Güte des göttlichen Lichts gegenüber¹⁴ ist das Finsternisreich nämlich in ständiger Uneinigkeit und begehrender Unruhe, führt Krieg gegen sich selbst, bevor es in der Folge auch das Licht angreift.¹⁵ Die grundlegende Setzung der zwei Prinzipien bringt die zweite mit sich, dass in der Gegenwart das rein gute Lichtreich und die schlechte Finsternis sich in einem Zustand der Vermischung befinden. Alexander von Lykopolis bringt diese Vermischung mit der stoischen irreduziblen Fusion (*krasis*) zweier Stoffe zusammen. Diese hat zu einer qualitativen Beeinträchtigung und zum Leiden des Lichts geführt. Nach Mani ist dann der Sinn der Weltordnung und gleichzeitig der Zielpunkt manichäischer Praxis nun die Trennung dieser vermischten Bereiche. Der manichäische Diskurs versucht so, jede Gegenüberstellung von Menschen und Dingen zu überwinden (Hans Heinrich Schaeder). Die grundlegende kosmische Spaltung in die zwei Prinzipien verläuft vielmehr durch beide hindurch, und der moralische wie der physikalische Bereich werden in der manichäischen Kosmologie direkt in eins gesetzt. Begehrendes Subjekt und Welt stehen in Korrespondenz zueinander, wie es im

¹¹ Ephraem Syrus, Ad hypatium, lxxxv.

¹² Theodor bar Koni, Böhlig, Asmussen 1980, 107f.

¹³ Alexander Lycopolitanus, Contra Manich. 22, 5.

¹⁴ Vgl. Kephalaion 52.

¹⁵ Kephalaion 6.

Parallelismus von Mikrokosmos und Makrokosmos, von Physiologie und mythischer Kosmogonie ganz explizit gemacht wird. Das erlösende Wissen, die *gnosis* der Weltordnung, führt so direkt zum weltordnungsgemäßen Handeln. Gemäß der Lehre von den drei Zeiten entwirft die mythenbildende Aktivität der Manichäer einen großen, in seinen Details durchaus variablen mythischen Komplex, der von einem Ursprungszustand der Trennung ausgeht, durch einen Angriff der Finsternis auf das Licht über komplizierte Vermittlungen zur Vermischung der Jetztzeit führt und den eschatologischen Entwurf einer Rückkehr zur ursprünglichen Trennung der beiden Prinzipien gibt, die dann als endgültig festgeschrieben wird. Die starke Konzeption eines Kosmos, einer mit der menschlichen verbundenen Weltordnung, ist gerettet, wenn auch um den Preis eines irreduziblen Dualismus. Georges Bataille hat übrigens betont, wie in dieser „Rettung des Kosmos“ sich eine grundlegende Spaltung einbekennt, die das neuplatonisch orientierte Christentum der Kirchenväter zu verdecken sucht, und wie trotz der Orientierung auf das Lichtreich in der intensiven Beschäftigung mit dem monströsen Pantheon der Finsternis eine libidinöse Besetzung dieser erkennbar wird. Die Erschaffung der Welt erhält jedenfalls manichäischer Lehre zufolge einen angebbaren positiven Sinn: die Befreiung des Lichts. „Der Makrokosmos ist eine Lichtbefreiungsmaschine“ (Schaeder).¹⁶

Die Schuld, die jeder Interaktion mit der Natur innewohnt, rührt von dem Leiden her, das sie dem in den Dingen enthaltenen Lebendigen Selbst zufügt. Es ist deshalb nicht nur verboten, Tiere zu töten, sondern auch Pflanzen und Bäume empfinden, und werden gequält, wenn man Früchte pflückt. Augustinus schreibt: „So halten sie es auch für Unrecht, Unkraut aus dem Feld zu jäten und verurteilen den Landbau, die unschuldigste aller Künste, unsinnigerweise als schuldig vieler Morde.“¹⁷ Im Kölner Mani-Kodex sprechen die Pflanzen zu Mani von ihren Leiden, sie schreien mit menschlicher Stimme, aber auch das Wasser und die Erde wenden sich an ihn. Eine Palme spricht zu ihm: „Wenn Du die Pein von uns abwendest, wirst Du nicht mit dem Mörder sterben.“¹⁸ Dem manichäischen *Electus* ist geboten, beim Spaziergang den Blick zum Boden zu richten, damit er „nicht das Kreuz des Lichtes mit seinem Fuß zertrete und die Pflanzen verderbe.“¹⁹ Die Menschen sind eingespannt in eine Weltordnung, in der ein Gesetz der Äquivalenz von Verbrechen und Strafe in einem Zyklus

¹⁶ Schaeder 1927, 80.

¹⁷ August. De haer. 46.

¹⁸ L. Koenen, C. Römer (Hrsg.): Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes. Kritische Edition, Opladen 1988.

¹⁹ Kephalaion 208, 17.

der Seelenwanderung herrscht: „Wenn jemand Brot isst, muss er auch Brot werden und gegessen werden. Wenn jemand erntet, wird er geerntet werden. Wer backt, wird gebacken werden.“²⁰ Das Lebendige Selbst zirkuliert in der gesamten Welt, es strebt aber danach, der Zirkulation zu entkommen, sich von der dunklen Substanz zu trennen und zum Himmel aufzusteigen. Es wird daran gehindert, wenn Menschen und Tiere es durch Essen aufnehmen, und es durch Fortpflanzung in das Fleisch der Nachkommen fesseln. Der menschliche Körper ist so ein Teil der Welt, und sein Aufbau entspricht als Mikrokosmos dem Aufbau des Makrokosmos. Mani, der die Weltordnung erkannt hat, kennt auch die Funktionsweise des Körpers.

Ich weiß nicht, wie es Ihnen geht, aber mich erinnert das, wie gesagt, stark an Schreber. In Dr. Webers Gutachten über Schreber steht z.B.: „Das Wahnsystem des Patienten gipfelt darin, dass er berufen sei, die Welt zu erlösen und der Menschheit die verloren gegangene Seligkeit wiederzubringen. Er sei, so behauptet er, zu dieser Aufgabe gekommen durch unmittelbar göttliche Eingebungen...“ Und: „Nicht etwa, dass er sich zum Weibe verwandeln wolle, es handle sich vielmehr um ein in der Weltordnung begründetes ‚Muß‘...“ (Freud, GW VIII, S. 248).

Auch für Mani spitzt sich die Situation im Körper besonders zu, weil er von den Kräften der Finsternis als Gefängnis des Lichts geschaffen wurde, diese Kräfte aber ein gutes Modell benutzen mussten. So besteht der Körper zwar zum großen Teil aus der dunklen, schmutzigen Substanz, er hat aber Anteil am Lebendigen Selbst in seiner Lichtseele.

Wie sehen die Rituale der Manichäer aus? Die Manichäer bleiben trotz ihrer Betonung des Schuldcharakters des Weltverhältnisses und des Kreislaufs der Vergeltung nun gerade nicht bei einer gnostischen Weltverneinung stehen, sondern sie behaupten die Möglichkeit einer Erlösung und ihrer Instituierung im Ritual der manichäischen Kirche. Diese wird ermöglicht durch eine Aufteilung der Anhänger wiederum in zwei Stände, mit der eine bemerkenswerte Entschuldungsökonomie verbunden ist, die ich aufzeigen werde: das sind zum einen die schon erwähnten *Electi* (die Auserwählten) und zum andern die *Auditores* (Hörer).

Die grundlegende Praxis der manichäischen Religion ist das *tägliche rituelle Mahl* der *Electi*, verbunden mit dem disziplinarischen Regime, das es voraussetzt. Die *Electi* unterwerfen sich

²⁰ Acta Archelai 10, nach: A. Böhlig, J. P. Asmussen (Hrsg.): Die Gnosis. Der Manichäismus, 1980, Nachdruck, Zürich 1995, 127.

den *Drei Siegeln*, dem Siegel des Mundes, der Hand, und der Brust: d.h. den Essverboten, dem Verbot, Pflanzen und Tieren Gewalt anzutun, und dem Keuschheitsgebot. Die *Electi* essen einmal jeden Tag, wahrscheinlich nach Sonnenuntergang, im Rahmen einer gemeinsamen heiligen Mahlzeit vegetarische Gaben, die ihnen von den *Auditores* als Almosen gebracht wurden. Das Überbringen der Gaben an die *Electi*, denen nach dem Siegel der Hand es gerade untersagt ist, sich selbst Essen zu beschaffen, ist die hauptsächliche religiöse Handlung der *Auditores*. Das Essen besteht aus besonders lichthaltigen Pflanzen wie Gurken, Melonen und Weizenbrot, dazu als Getränke Wasser und Fruchtsäfte. Das Mahl wird begleitet von Meditation, Gebeten und dem Singen von Hymnen. Dieser heilige Akt befreit die göttliche Lichtsubstanz aus dem Essen der *Electi* und lässt sie in der Form der anschließenden Gebete und Hymnen zum Himmel aufsteigen. So arbeiten sie an dem großen manichäischen Ziel der Ausläuterung der Finsternispartikel und der Entmischung von Licht und Finsternis.

Die Christen glauben ja an eine *creatio ex nihilo* und an eine Rettung durch den im Fleisch inkorporierten Gottessohn. Dabei bestehen sie auf einem Monismus. Das Böse hat keine unabhängige Existenz, wie Augustinus mit dem Neuplatonismus betont. Die Manichäer hingegen glauben an eine Schöpfung durch Vermischung und an eine Rettung durch Entmischung, wobei es hier eben die Menschen selbst sind, die das Göttliche zu retten vermögen.

Die angestrebte Lichtausläuterung beim Essen geschieht zum Zweck der Selbsterlösung des Menschen, die in fundamentalem Unterschied zur christlichen Anschauung einer Erlösung des Menschen durch Gott steht.

In einer unverhüllt paradox erscheinenden Weise ereignet sich Erlösung bei den Manichäern gerade durch den Akt des Essens und Verdauens: *Erlösung ist Verdauung* – allerdings nicht jede beliebige, sondern eben nur die durch ein differenziertes System von Körperpraktiken bestimmte Verdauung der manichäischen *Electi*. Sie erscheinen als Destillationsapparate für das Lebendige Selbst und gleichzeitig als Stätten seiner *Reinigung* und Erlösung. Ein ganzer physiologischer Diskurs zentriert sich um diesen Punkt. Die Pointe der disziplinarischen Regeln der *Electi* ist, dass sie den Kontakt ihres Körpers mit dem Rest der Welt auf den Akt der Einverleibung im heiligen Mahl reduzieren. Hier versuchen sie, das Problem der Vermischung zu lösen. Gerade die besonders mit der guten Lichtsubstanz angefüllten, besonders göttlichen Pflanzen werden von ihnen gegessen, um diese Substanz zu erlösen.

Es ist also gerade gut, das Göttliche zu essen. Aus dem toten Fleisch geschlachteter Tiere ist dagegen sämtliche Lichtsubstanz entflohen, so dass hier keine Rettung durch Verdauung mehr möglich ist. Auch Eier, Milch und Wein sind den *Electi* untersagt. Mit dem Manichäismus geht so eine vom Christentum verschiedene Aufmerksamkeit auf den Körper und besonders auf Oralität einher. Auch wenn der Körper oft sehr negativ aufgefasst wird, und rigiden Disziplinierungen unterworfen wird, gibt es doch ein System von Differenzierungen im Körperlichen und im Gegessenen, besonders den bedeutsamen Unterschied von pflanzlicher und tierischer Nahrung. Eine weitere Differenzierung: Sexualität ist rein negativ, ist nicht zu retten, wogegen Essen und Verdauung erlöst werden können – sogar selbst Erlösung sind, wenn sie in der richtigen Weise erfolgen.

Die Manichäer sehen so die Möglichkeit, der universellen Schuldökonomie in der Arbeitsteilung des heiligen rituellen Mahles zu entkommen: der *Auditor* wird schuldig durch die Beschaffung der pflanzlichen Nahrung, die er dem *Electus* als Almosen geben muss, der *Electus*, der selbst schuldlos geblieben ist, erlöst die in den Pflanzen gebundene Lichtsubstanz. Alles entscheidend ist: für die Manichäer handelt es sich nicht um eine bloße Verschiebung, sondern für sie bleibt in dieser Transaktion zwischen den beiden Partnern ein positiver Rest. Nur den *Electi* ist übrigens ein Aufhören der Seelenwanderung nach dem Tod verheißen, die *Auditores* können so viel Verdienst erwerben, dass sie in einem späteren Leben, nachdem sie den für sie geltenden Regeln gefolgt sind, in pflanzlicher Gestalt zur Nahrung für die „Auserwählten“ werden und so auch Erlösung finden.

Die Problematik dieser Lösung wurde sowohl von den Manichäern selbst erörtert, als auch von der christlichen Polemik angegriffen. In den polemischen Quellen findet sich die sogenannte „Entschuldigung bei dem Brot“: Ein *Electus* betet über einem Brot, das ein *Auditor* ihm gebracht hat: „Weder habe ich dich geerntet, noch habe ich dich gemahlen, noch dich gequält, noch dich in den Topf geworfen, sondern ein anderer hat dies getan und dich mir gebracht; ich habe dich schuldlos gegessen.“²¹ Kann das gut authentisch sein, so macht der christliche Polemiker den *Electus* zum Heuchler, indem er ihn danach zum *Auditor* sagen lässt: „Ich habe für dich gebetet.“ Eine andere christliche Quelle fügt dem Gebet des *Electus*

²¹ Acta Archelai 10, a. a. O. Eine Zusammenstellung der Quellen zur „Entschuldigung bei dem Brot“ findet sich bei J. BeDuhn: *The Manichaean Body in Discipline and Ritual*, Baltimore, London 2000, 131-132.

sogar noch die Verwünschung des *Auditors* hinzu: „Möge der geerntet werden, der dich geerntet hat. [usw.]“ Die Manichäer sprechen selbst von den notwendigen Schmerzen, die der Lichtsubstanz durch das Ernten und noch durch die Zähne der *Electi* zugefügt, aber durch die endliche Erlösung ausgeglichen werden. Sie benutzen auch den Vergleich mit einem Arzt, der eine Wunde mit demselben Messer heilt, mit dem sie geschnitten wurde. Die Selbstbezüglichkeit der Formulierung fasst eigentlich ganz gut die Strategie der manichäischen Erlösung zusammen.

Die Frage, die sich mir hier aufdrängt, ist, ob hier nicht der Tausch zwischen den Partnern zu einer Täuschung führt. Mir ist dazu als Parallele ein Witz eingefallen, der in Freuds Buch über den Witz vorkommt. „Ein Herr kommt in eine Konditorei und läßt sich eine Torte geben; bringt dieselbe aber bald wieder und verlangt an ihrer Statt ein Gläschen Likör. Dieses trinkt er aus und will sich entfernen, ohne gezahlt zu haben. Der Ladenbesitzer hält ihn zurück. ‚Was wollen Sie von mir?‘ – ‚Sie sollen den Likör bezahlen.‘ – ‚Für den habe ich Ihnen ja die Torte gegeben.‘ – ‚Die haben Sie ja auch nicht bezahlt.‘ – ‚Die habe ich ja auch nicht gegessen.‘“²² Ist der von den Manichäern postulierte positive Rest in der Transaktion nicht Zeichen eines scheiternden Versuchs, sich dem Schuldzusammenhang zu entziehen und seine Rechnung nicht bezahlen zu müssen? Damit soll nicht gesagt sein, dass die christliche Behauptung einer Schuldbefreiung unproblematisch sei. Eher ist anzunehmen, dass der Manichäismus in seiner Spaltung der Anhängerschaft in *Electi* und *Auditores* und seinen Konzeptionen von Verdauungserlösung und Entschuldungsökonomie eine Problematik ausstellt, die im Christentum verdeckt wird.

Es läuft hier also etwas über den Versuch, Differenzen im Rahmen des Essens einzuziehen, die denjenigen, der sie vornimmt und affirmiert, in die Position des Souveräns rücken, die im Opferakt die Götter innehaben. Die unsterblichen Götter müssen kein Fleisch essen; ihnen genügen Rauch und Gerüche. Das Fleisch, das die Menschen erhalten, bestätigt hingegen ihren Status als Sterbliche. Das Opfer zeigt es: Den Menschen gehört das Tote am Tier, den Göttern sein Leben, und Fleisch zu essen bestätigt so die Todverfallenheit der Menschen. Das Opfer ist also eine performative Bestätigung dieser Ordnung. Was in ihm in der Verbindung von Menschen und Göttern übermittelt wird, ist vor allem andern die Unterwerfung der Menschen unter das göttliche Gesetz, eine Unterwerfung, die geschrieben wird im Körper

²² S. Freud: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten, GW VI, 63.

eines Tieres. Und die im Vegetarismus entsprechend verworfen bzw. vielmehr überboten wird, weil es ja hier nicht keine Gesetze gibt, sondern nur solche, die für eine esoterische Gruppe gelten und die eine bessere Weltordnung proklamieren. (Was immer das im Einzelnen heißt.)

Ich möchte noch mal auf eine Sache, die mir doch sehr wichtig erscheint, zurückkommen: Ich habe bereits erwähnt, dass das paulinische Christentum sich im Übersetzungsprozess von hebräischer Konsonantenschrift zum griechischen Vokalalphabet situiert, der sich in der allegorischen Lektürepraxis entfaltet. Das Paar der paulinischen Operatoren *pneuma* und *sarx* funktioniert in der Lektürepraxis als Opposition von Geist und Buchstabe: „[D]er Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.“²³ Das Werk des Origenes ist der Höhepunkt der systematischen Ausarbeitung der allegorischen Schriftinterpretation in der frühen Kirche. Der Hauptteil dieses Werks besteht dementsprechend eben aus Kommentaren zum Alten und Neuen Testament. Hier sind die Ausführungen relevant, die die allegorische Schriftinterpretation in ihrem Prozess selbst rechtfertigen wollen und dabei Essen und Schriftlektüre miteinander in Beziehung bringen. Der fleischliche Leib Christi, der symbolisch in der Eucharistie gegessen wird, und der Buchstabenleib der Heiligen Schrift sind einander entsprechende Verkörperungen des göttlichen Logos.²⁴ Das jüdische Passahfest (2 Mos 12) und die Opfervorschriften des Buchs Levitikus werden so von Origenes als Allegorien der Allegorie gelesen, als Anweisungen, „wie zu lesen“ (Adorno) und „wie zu essen sei“ (Werner Hamacher). Pneumatisches Lesen und Essen fallen so in eins. Im Zentrum der Theologie des Origenes steht der göttliche Logos des Johannesevangeliums, der Fleisch geworden und sowohl Lamm Gottes (Joh 1) als auch das himmlische Brot (Joh 6) ist. Die Verkörperungen des göttlichen Logos im Fleisch in der Inkarnation und im Buchstaben in der Heiligen Schrift entsprechen einander und schließen so auch Eucharistie und Schriftlektüre zusammen. In beiden stellt der Logos eine Innerlichkeit gegenüber der fleischlich-buchstäblichen Äußerlichkeit dar.²⁵ Die Schrift kann so auch der wahre Leib und das wahre Blut Christi sein und die Eucharistie ein „typischer und symbolischer Körper“. Es gibt keine Trennung zwischen Schriftlektüre und Abendmahl, beide spiegeln sich wechselseitig und konstituieren so die dritte, soziale Verkörperung Christi, die Kirche selbst.

²³ 2 Kor 3, 6.

²⁴ Zur gesamten Problematik siehe de Lubac 1950, 336-373.

²⁵ Origenes, In Lev., hom. 1, 1.

Im Johanneskommentar²⁶ schließt Origenes das fleischgewordene Wort zusammen mit dem Passahlamm und formuliert den Akt allegorischer Schriftlektüre durch den Heiligen Geist als orale Einverleibung des Fleisches des Lamms. Er liest den das Passahlamm betreffenden Exodusvers „Ihr sollt es weder roh essen noch mit Wasser gekocht, sondern am Feuer gebraten mit Kopf, Schenkeln und inneren Teilen.“ (2 Mos 12, 9) als Anweisung zur Lektüre. Dabei erscheinen die Elemente des griechisch-römischen Opfercodes wieder und ergeben Lektürevorschriften. Der Übergang vom Rohen zum Gebratenen, von Natur zu Kultur durch das Feuer ist die Lektüre des konsonantischen Textes des „Alten Testaments“ durch den vokalisierenden Feuergeist. Die Lektüre ist also ein Opfer. Der Heilige Geist brät mit seinem Feuer das Fleisch der Schrift, so dass es verzehrbar-verstehbar wird. Der gegliederte Körperbau des Tiers bleibt beim Braten erhalten und entspricht dem geordneten Aufbau der Heiligen Schrift. Die Einheit des Körpers muss erhalten bleiben, das Lamm als Einheit verschlungen werden, mit dem Kopf beginnend, den Hauptbegriffen, bis hin zu den Füßen, die das Materielle betreffen. Aber auch die Eingeweide, die verborgenen Teile der Schrift, dürfen nicht ausgelassen werden. Wer sich dagegen an den „tötenden Buchstaben“ hält, also das Passahfest mit einem realen Tier feiert, ist wie jemand, der rohes Fleisch isst, also wie ein wildes Tier. Juden, Tiere, Schrift und Fleisch werden so miteinander assoziiert. Aber auch das Kochen des Fleisches, das seine Einheit zerstört, entspricht einer häretischen Lektüreweise. In seiner Levitikusinterpretation stellt Origenes, sich auf den ersten Korintherbrief und den Hebräerbrief stützend, eine Graduation im Nahrungsbereich auf, die von Milch über Gemüse zum Fleisch führt und einer Graduation von Lektüreweisen entspricht. Wenn das Fleisch vom göttlichen Feuer des Geistes verzehrt wird, ist die tiefste spirituelle Lektüre erreicht.²⁷ Im von Origenes formulierten christlichen Lektüre- und Nahrungsdispositiv ist also ein Zusammenschluss von Oralität und Lektürepraxis erreicht, der das alte Opfermodell überbietend in sich einschließt und die Vermittlung zwischen Gott und Menschen durch die doppelte Inkarnation des göttlichen Logos in Schrift und Eucharistie, das Opfer Jesu und die eucharistische Identifizierung mit dem inkarnierten Logos auf die Spitze treibt. Das göttliche Wort zu essen und sich mit ihm zu identifizieren, schließt Essen und Sprechen, die das Matthäus-Evangelium getrennt hatte, in einer neuen, anderen Weise wieder auf das Engste zusammen.

²⁶ Origenes, In Joan. X, 99-111.

²⁷ Origenes, In Lev., hom. 1, 4.

In einem scharfen Kontrast zu diesem Lektüre- und Nahrungsdispositiv bei Origenes stehen die Essens- und Lektürepraktiken der Manichäer. Auf der Ebene des Gebrauchs der heiligen Texte ist ein Zusammenprall unvermeidlich, denn, wie bereits erwähnt, beanspruchen die Manichäer das Erbe Jesu für sich, berufen sich auf das Neue Testament, vor allem auf Paulus, verwerfen dagegen wie Marcion das Alte Testament rundweg. Die Polemik des Augustinus mit dem Manichäer Faustus findet zu einem großen Teil auf diesem Gebiet statt. Faustus polemisiert gegen das jüdische Gesetz, die Opfer- und Speisevorschriften, die Beschneidung und den Sabbat. Wie das Ziel des manichäischen Erlösungswerks die Entmischung der beiden Substanzen ist, wird hier die Entmischung von Gesetz und Evangelium proklamiert, die den Manichäismus von der Beschränkung auf den jüdischen Gott befreien und zu einer wahren Universalreligion machen soll. Dies zieht natürlich Korrekturen im Neuen Testament nach sich. Faustus behauptet, dieses sei durch Interpolationen verfälscht worden, und versucht durch Textkritik den mit dem Manichäismus kompatiblen authentischen Teil herauszuschälen. Die manichäische Ablehnung des Alten Testaments geht mit einer entsprechenden Ablehnung der Inkarnation einher. Christus ist der einfache, nicht inkarnierte Logos, der in dieser Welt erschienen ist.²⁸

Der Manichäismus kennt die Allegorie stellenweise durchaus, etwa in der Interpretation des Gleichnisses Jesu von den zwei Bäumen auf den manichäischen Dualismus.²⁹ Sein Vollendungsanspruch, der in der Identifikation Manis mit dem Parakleten zum Ausdruck kommt, lässt ihn aber in Bezug auf die eigenen manichäischen heiligen Texte, so den Schöpfungsmythos, eine nicht-allegorische Literalität behaupten. Jesus hatte den Jüngern den Heiligen Geist als *parakletos* (Herbeigerufener, Beistand, Helfer) verheißen,³⁰ der an seine Lehre erinnern und sie weiterführen werde (Joh 14, 26). Mani proklamiert die Vollendung der christlichen Offenbarung, indem er sich mit diesem Parakleten und so mit dem Heiligen Geist selbst identifiziert. Dieser erweist sich dann nicht in der Übersetzungsbewegung vom Alten zum Neuen Testament, sondern in der abschließenden Offenbarung des manichäischen Mythos. Mani, der „große Übersetzer“ und „große Hermeneut“, kann alle früheren Texte deuten, aber seine eigenen bedürfen keiner Allegorie mehr. Jacob Taubes stellt fest: „Die gnostische Allegorie, anders als die stoische und die epikuräische, wird zum Ausgangspunkt eines neuen Mythos, der am Ende der Stufenleiter der pneumatischen Auslegung entraten

²⁸ C. Faustum 3, 1; vgl. Kephalaion 1.

²⁹ Kephalaion 2.

³⁰ Joh 14, 16.26; 15, 26; 16,7-15; 1 Joh 2, 1.

kann und auf sich selbst gestellt ist.³¹ Die manichäische Kosmologie ist somit wörtlich zu nehmen, sie bezieht sich direkt auf das Reale, auf das körperliche Universum, in dem die Rituale der Manichäer situiert sind. Es kommt zum Kurzschluss zwischen Text und Körper. Diese nicht-allegorische Literalität und – mit gebotener Vorsicht gesprochen – Materialität, die, wie schon Alexander von Lykopolis bemerkt hat, den Manichäismus der Stoa (und nicht wie das katholische Christentum dem Neuplatonismus) assoziiert, lässt sich als ein Versuch ansehen, die Spaltung zwischen dem Subjekt und dem jüdischen Schöpfergott aufzuheben, indem überbietend hinter dessen Schöpfung zurückgegangen wird, um die wahre Verfasstheit der Welt gnostisch erkennen zu können. Augustinus kann von seiner Warte aus den Manichäern vorwerfen, sie hätten die Pointe des christlichen Abendmahls nicht verstanden, da sie rein auf der Ebene der Körperlichkeit verblieben sind und deshalb den – zugegeben nicht vom Materiellen trennbaren – Symbol- und Geistcharakter dieses Einverleibungsmysteriums nicht erfassen könnten. Er hält Faustus entgegen: „Es ist nicht irgendein Brot oder Wein, das wir als Naturprodukt als heilig ansehen – als ob Christus in Ähren oder in Reben gefangen wäre, wie sie [die Manichäer, B. P.] sich einbilden –, sondern, was wahrhaft geheiligt ist als ein Symbol. Nach deiner Ansicht ist Christus in allem gefangen, was du isst, und muss durch Rülpsen aus der zusätzlichen Gefangenschaft deiner Eingeweide befreit werden.“³² Der christlichen Ansetzung eines oralen Symbolischen steht so die manichäische Setzung einer Körperlichkeit, hinter der Text und Sprache verschwinden sollen, gegenüber. Dass in dieser Auseinandersetzung das „richtige Essen“ mit dem „richtigen Textgebrauch“ verbunden ist, klingt schon in seiner frühesten polemischen Schrift an, wenn Augustinus den Manichäern entgegnen hält: „ihr zwingt uns freilich dazu, mit euch über Gut und Böse mehr als Köche und Zuckerbäcker statt als Schrifkundige und Literaten zu diskutieren“.³³ Der manichäische Vegetarismus ist somit die Konsequenz dieser Option für die Körperlichkeit gegenüber der christlichen Ausbeutung des Signifikanten. In ausgearbeiteter Form wird die Opposition in den Confessiones, die von oraler Metaphorik voll sind, aufgestellt. Dem manichäischen Electus, der in der „Werkstatt seines Magens“ die Trennung der vermischten Substanzen vornimmt und der nach dem Mahl „beim Seufzen im Gebet und beim Rülpsen Engel oder [...] Teilchen Gottes“³⁴ von sich gibt, stellt Augustinus den verehrten Bischof Ambrosius von

³¹ Taubes 1971, 108. Wie die Anführung einer „manichäischen Kosmogonie“ ebd., 109, zeigt, begreift Taubes hier den Manichäismus mit ein, und in der Tat trifft seine Aussage auf diesen in besonderer Weise zu.

³² August. C. Faustum 20, 13.

³³ August. De mor. 2, 39.

³⁴ August. Conf. III, 10, 18.

Mailand gegenüber. Von dessen beständiger Lektüre der Heiligen Schrift schreibt er, „welch köstlichen Genuß dem verborgenen Mund seines inneren Herzens die Speise deines Brotes bereitete“.³⁵ Wird so bei den Manichäern die Sprache des Gebetes selbst zu einem körperlichen „Rülpsen“, das Lichtsubstanz dem Ort der Erlösung zuführen soll, so wird im katholischen Christentum das Essen zur Verinnerlichung des heiligen Textes umgebogen. Bleibt die Textualität des manichäischen Textes in dieser Religion verborgen, so im Christentum die Körperlichkeit der Verdauung. Gerade in dieser Überkreuzung der beiden Religionssysteme wird so die Problematik des Zusammenschlusses von Signifikant und Körper sichtbar.

Soviel für jetzt zum Thema „was haben Signifikanten mit Fleisch zu tun?“ Es waren einige Umwege nötig, um Ihnen zu erläutern, worum es mir heute Abend ging, ich hoffe, Sie haben da für sich Entsprechendes rausfiltern können.

³⁵ August. Conf. VI.