

4. Zum Geständniszwang süßer Sünden oder die augustinische Doppelmoral einer unreinen Genussgier

UNERWARTETE EINLADUNG ZU FLEISCH- UND WEINGENUSS

»Was mich in Furcht setzt«, gesteht Augustinus, ist »die Unreinheit der Genussgier.«¹ Und diese Furcht »plagt« das christliche Gewissen des großen Theologen »täglich«. Die augustinischen *Bekenntnisse* beschäftigen sich nicht mehr mit der urchristlichen Symbolkost; ihr Problem ist die kulinarische Lust einer gottfrommen Diät. Dabei bedient sich der heilig gesprochene Kirchenvater thematischer Vorlagen der platonisch-stoischen Lehre von der mäßigen Küche und deren Speiseplan. Er entwirft eine uns bekannte Szenerie, wenn er der vermeintlichen Unvernunft einer zur Genussgier reizenden Feinschmeckerei bewusst die Moral einer asketischen Essistenz entgegenhält. Entsprechend bezeichnet Augustinus jemanden, der »den Appetit des Gaumens und Bauches mäßigend, nicht zweimal am Tag isst«, als einen selbstbeherrschten »braven Menschen«.² Dessen brave Ernährungsweise begnüge sich mit Gemüse, das mit Pökelfleisch gereicht wird; wobei man nicht unerwähnt lässt, dass das Gemüse nur »mit diesem Pökelfleisch bestrichen und gewürzt« sein soll, gerade so, wie es »zur Unterdrückung des Hungers ausreichend ist.« Außerdem muss der Durst »aus Gesundheitsfürsorge mit wenigstens zwei oder drei Portionen unverfälschtem Wein« gelöscht werden. Diesen »sparsamen« Fleisch- und Weingenuss wünscht sich Augustin als Ideal für den »täglichen Lebensbedarf.«

Die Moral eines richtigen Essens, die den Theologen beschäftigt, betrifft demnach das intensiv reflektierte Gebot, einer fürchterlichen Genussgier widerstehen zu sollen, indem man sich in einem anspruchslosen Geschmack übt. Freilich steht ein solches Sollen, welches sich an den freien Willen des Menschen richtet, das eigene Ernährungsverhalten im Glauben an Gott zu verbessern, in einem eigenartigen Kontrast zu der augustinischen Erbsündenlehre, auf die näher ein-

1 | Augustinus, *Bekenntnisse*, X, 31.

2 | Augustinus, *Vom wahren Zweck des Essens*, 344f.

zugehen sein wird. Zunächst bleibt der bemerkenswerte Befund festzustellen, dass die augustinische Ernährungslehre keinen rigorosen Verzicht auf möglicherweise moralisch unreinen Fleisch- und Weingenuss zum asketischen Kern der christlichen Pflicht erklärt.³

Mit seiner moralischen Toleranz gegenüber einem solchen freizügigen Genussleben macht sich Augustin eine Ambivalenz des christlichen Glaubens auf eine Art zunutze, in welcher sich bereits eine tiefgreifende Revision der Lehre Christi abzeichnet. Eine Revision, für welche die augustinische Philosophie innerhalb der Geschichte dieser Religion allgemein steht.⁴ So betrachtet Augustinus – im Widerspruch zur mutmaßlich und tendenziell vegetarischen Ethik Jesu – unter dem »verderblichen Werk des Fleisches« ausgerechnet die Einverleibung von tierischem Fleisch nicht als »unrein«, sondern im Gegenteil als »reinen Genuss«. Um sich die wonnige Uneingeschränktheit wenigstens dieses Fleischvergnügens gegen vegetarische Enthaltungsgebote zu sichern, bringt er seine ganze bibelfeste Gelehrsamkeit auf und führt zur Rechtfertigung dieses kulinarischen Genusses an: »Ich weiß, dass dem Noe jede Art von Fleisch, die zur Nahrung dienen kann, zu essen erlaubt war, dass Elias an Fleischnahrung sich stärkte, dass Johannes, dem eine so wunderbare Enthaltungsgabe verliehen war, sich nicht verunreinigte an tierischen Wesen, an den Heuschrecken, die ihm zur Speise dienten.«⁵

Anstatt der religiösen Kritik an einer solchen Omniphagie der Menschen und einer gegenüber dem Mitgeschöpf Tier alles andere als asketischen Enthaltung stellt der Kirchenlehrer einen ganz anderen Sachverhalt in den Mittelpunkt seines Ideals eines christlichen Essens. Das ist die moralisch weniger grundsätzliche und rein quantitative Problematik eines zu üppigen Genusslebens. Die in diesem Sinne maßlosen und als unchristlich verurteilten Ernährungsgewohnheiten werden von Augustinus, dessen Einfluss auf die Ideenentwicklung des abendländischen Christentums seit über eineinhalb Jahrtausenden den jedes anderen

3 | Tatsächlich wird im Bericht des Apostels Paulus die Erlaubnis ausgesprochen, im Prinzip alles und sogar (jede Art von) Fleisch zu essen: »Alles, was feil ist auf dem Fleischmarkt, das esset, und forschet nicht, auf das ihr das Gewissen verschonet.« (1. Kor 10, 25) An anderer Stelle kommentiert Paulus allerdings einschränkend, diese Freiheit gelte nur, sofern niemand dagegen etwas einwende oder das eigene Gewissen sich nicht widersetze: »Es ist zwar alles rein; aber es ist nicht gut dem, der es isst mit einem Anstoß seines Gewissens. Es ist besser, du essest kein Fleisch und trinkest keinen Wein und tuest nichts, daran sich dein Bruder stößt oder ärgert oder schwach wird. Wer aber darüber zweifelt, und isst doch, der ist verdammt.« (Römer 14, 20-23) Der individuelle Fleischgenuss bleibt deshalb ein Problem: »Darum, so die Speise meinen Bruder ärgert, wollte ich nimmermehr Fleisch essen, auf dass ich meinen Bruder nicht ärgere.« (1. Kor 8, 13)

4 | Vgl. Flasch, Augustin; Pagels, Theologie der Sünde; Wills, Augustinus.

5 | Augustinus, Bekenntnisse, X, 31.

Theologen übersteigt⁶, in den Einzelheiten phantasievoll ausgemalt. So nimmt ein solcher unchristlicher Genussmensch »vielleicht zur neunten Stunde ungeeignet ausgewählte, ausländische Früchte, in vielen Gängen variiert und mit reichlich Pfeffer versetzt, zu sich und wird das gleiche zu Beginn der Nacht speisen; er wird dazu vielleicht Met trinken, süßen Traubensekt und Säfte von mehreren ausgepressten Obstsorten, die die Art von Wein genügend nachahmen, ihn dabei aber an Lieblichkeit übertreffen; und er trinkt nicht soviel, wie ihn dürstet, sondern wie ihm beliebt; und er sorgt dafür, dass ihm das täglich gewährt werde, und genießt solchen Lebensstandard und Luxus vollständig, mit keiner Notwendigkeit, aber mit großer Lust.«⁷

Diese Ausführungen lassen an Deutlichkeit nichts vermissen: Was Essen und Trinken anbelangt, verhält sich christlich oder tugendhaft, wer sich jeder Feinschmeckerei enthält und dem Kulinarischen eine möglichst minimale Bedeutung im alltäglichen Leben beimisst; von der Heiligungsregel fällt ab, wer »nach dem Genuss von Pilzen, Reis, Trüffel, Kuchen, Süßwein, Pfeffer, Laser mit einem zum Platzen vollen Bauch unter Dankbezeugung rülpst und täglich solches verlangt«. Die Moral dieses kurzen programmatischen Lehrstücks löst Augustinus an seine zeitlose Leserschaft gewendet mit den Worten auf: »Ich glaube nicht, dass ihr so blind seid, diesen Fresser jenem mit sparsamen Fleisch- und Weingenuss vorzuziehen. [...] Was nämlich ist verzerrter als diese Verkehrung? Was wahnsinniger?« (Ebd.)

Das Wertesystem, das diesem Urteil zugrunde liegt, steht in erkennbarer Kontinuität zum Mäßigungsgebot der antiken Philosophen, welches sich gegen den geschmacklichen Unsinn einer prahlerischen Küche und unvernünftigen Völlerei richtet. Auch die von dem Kirchenoberhaupt Gregor verfasste Schrift *Moralia* aus dem 6. Jahrhundert ist der traditionellen Diätmoral verpflichtet. Gregors Tugendlehre listet fünf Arten der Unmäßigkeit auf: Man kann sündigen, indem man vor den Mahlzeiten nascht; indem man zu teuer und aufwändig speist; indem man zu viel in sich hineinstopft und das Essen zu gierig verschlingt; oder sich an zu raffinierten Gerichten labt.⁸

Die augustinische Ernährungslehre verschränkt die Normativität des Essens primär mit gesundheitlichen Heil. Wird dem »täglichen Schwund von Leibesstoff« und der sich daraus natürlich ergebenden, »notwendigen Sorge für den Leib« auf eine diätetisch angemessene Art Abhilfe geschaffen, offenbare sich darin eine gottgefällige Form der Sättigung. Auf diese Weise würde man sich »die Nahrungsmittel als Heilmittel einverleiben.«⁹ Doch der Theologe begründet seine diätetische Moral weder mithilfe der platonischen Philosophie noch mit der hippokratischen Medizin. Zwar beruht Augustinus' eigene Ausbildung auf soli-

6 | Vgl. Pagels, *Theologie der Sünde*, 258.

7 | Augustinus, *Vom wahren Zweck des Essens*, 344.

8 | Vgl. Gregor der Große, in Rigotti, *Philosophie in der Küche*, 111.

9 | Augustinus, *Bekenntnisse*, X, 31.

den Kenntnissen der hellenistischen Tradition, aber der gläubige Christ verwirft diese als »heidnische Weisheiten«, um alleine »Gottes Lehre« zu empfangen. Die programmatische Abkehr von seinem ehemals regen Interesse beispielsweise an Ciceros Philosophie wird mit den (biblischen) Worten begründet: »Sehet zu, dass euch niemand einfange durch Philosophie und leere Trügerei, die auf menschliche Überlieferung sich gründet, auf die Naturmächte dieser Welt, und nicht auf Christus, in dem doch allein die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt!« (Ebd., III, 4) Dementsprechend ist es für das römische Christentum insgesamt keineswegs selbstverständlich, dass christliche Gelehrte und Ärzte die antike Gesundheitslehre zu Rate ziehen, obwohl diese zugleich allgegenwärtig ist. So werden bis ins frühe Mittelalter hinein immer wieder die Legitimation der griechisch-römischen Heilkunst sowie der Wert und die Notwendigkeit der Gesundheit (eines ohnehin sündhaften und unheilbar heillosen Leibes) hinterfragt. Entsprechend fragt ein anonymer Zeitgenosse Augustinus: »Wenn die Medizin der Menschen soviel nützt, wie konnte es dann geschehen, dass man ihre Erfindung Nichtchristen verdankt?«¹⁰

Wie bereits im römischen Stoizismus angelegt, bewertet auch die augustini-sche Ernährungslehre die Gesundheit letztlich nicht als das ethische Ziel einer maßvollen Ernährung, die insofern ein konstitutiver (physischer) Teil eines guten Lebens der Menschen wäre. (Siehe II.2) Im Gegensatz zu der hippokratischen Würdigung eines gesund ernährten Körpers und eines physischen Wohllbens oder »Heils« ist in der religiösen Gedankenwelt des Augustinus das Gesundsein und Sattsein lediglich eine unvermeidbare biologische Voraussetzung für das »einzig wahre« geistliche Leben – was die platonisch-aristotelische Geistmetaphysik erkennbar variiert. Daher geht es der augustinish-christlichen Tugendlehre einer gesunden Küche nicht um die Gesundheit als höchstes Gut, sondern darum, sich durch ein mäßiges Essen und Trinken und einer entsprechend kulinarisch-asketischen Lebensweise moralisch richtig (christlich) zu verhalten. Und eben darin, diese Diät-Ethik in der alltäglichen Ernährungspraxis nicht einhalten zu können und darin sündig zu werden, sieht Augustinus die eigentliche Crux.

Der heilig gesprochene Mann spricht *sein* Problem direkt an: Denn, so sein gastroanalytischer Beichtbericht, »auch wenn man nur des Lebens wegen isst und trinkt, gesellt sich doch als Begleiterin eine gefährliche Wohlempfindung bei, ja sie gewinnt zumeist den Vorsprung, dass nun der Lust wegen das geschieht, wovon ich sage, ja auch möchte, ich täte es nur der Gesundheit wegen.«¹¹ Wortreich enthüllt und gesteht der arme Sünder seinem Herrn die eigene Essstörung, die in bereitwilligen Selbsttäuschungen, theologischen Rationalisierungen, gieriger Glut und unwiderstehlichen Heißhungerattacken hervorbrechen: »Und oft ist es ungewiß, ob die notwendige Sorge für den Leib Hilfe verlangt oder täuschende Esslust bedient sein will. Diese Ungewißheit erfreut die unglückliche Seele, auf

10 | Vgl. Bergdolt, Leib und Seele, 119.

11 | Augustinus, Bekenntnisse, X, 31.

sie fußend, ersinnt sie eine vorschützende Entschuldigung, indem sie sich freut, dass es ihr nicht klar sei, wie viel die maßhaltende Sorge für die Gesundheit verlange, um so das, was aus Leckerei geschieht, zu verstecken hinter dem Vorwand, es geschehe nur zum Wohl. Diesen Versuchungen versuche ich täglich zu widerstehen, rufe deine Hand an und wälze all meine Glut auf dich, weil ich hierüber noch nicht sichern Rat weiß.« (Ebd.)

Die augustinischen Bekenntnisse sind voll von Äußerungen dieser Ratlosigkeit gegenüber der »Fleischeslust« (ebd., III, 6) – eines »Fleisches, das wider den Geist gelüftet« (VIII, 6), gegenüber der »Schwäche meines Fleisches« (IX, 13), der »Gaumenlust« und »Genussgier« (X, 31), der »Begierde, mich zu sättigen in höllischen Genüssen« (II, 1), der »Fesseln des Genusses« (III, 1), der »Sättigung unersättlicher Begierde« (I, 13), der »verderblichen Werke des Fleisches« und ihrer »Versuchungen«. Gerade die »fürchterliche Genussgier« des Essens spinnt einen »Fallstrick der Begehrlichkeit« (X, 31), der der unglücklichen Seele eine größere Sorge um sich abverlangt als die sexuellen Lüste. Der Grund ist abgründig: Denn beim Essen, lässt uns Augustinus wissen, gelänge es ihm »nicht durch Willensentschluss auf einmal abzubrechen und nicht mehr darauf zurückzukommen, wie ich es beim geschlechtlichen Umgang vermochte.« (Ebd.) – Mit dieser Gastrolgie des Begehrens verlagert Augustinus die urchristliche Gastrotheologie: An die Stelle eines Denkens, das um die Mahlgemeinschaft kreist, tritt die unentwegte Sorge um die richtige Diät.

Wie Foucault in seiner Geschichte zur antiken Sexualmoral herausarbeitet, hat »eine merkliche Evolution, die sich im christlichen Mönchtum ankündigt, stattfinden müssen, damit die Sorge um den Sex gleichgewichtig wird derjenigen um die Nahrung.« Und der Tag, fügt der Moralgenealoge Foucault hinzu, »an dem die Unruhe um den Sex und sein Regime in signifikanter Weise über die Strenge der Speisevorschriften hinausgeht, wird ein wichtiger Augenblick für die Geschichte der Ethik in den europäischen Gesellschaften sein.«¹² Zwar setzt sich bei Augustinus bereits diese langsame Entwicklung von der Privilegierung der Enthaltung gegenüber dem Essen, dem Appetit, hin zum Interesse für Sexualität in Gang. So nehmen seine *Bekenntnisse* über die jugendlichen Mühen, die eigenen sexuellen Triebregungen zu bändigen, deutlich mehr Raum in seiner Selbstthematisierung ein als seine moralischen Problematisierungen der Essbegierden. Seine Konfessionen dokumentieren daher eine zunehmende Unruhe gegenüber der sexuellen Fleischeslust sowie den moralischen Zwang zu einem »Geständnis des Fleisches« (Foucault). Gleichwohl ist an Augustinus' Ausführungen zur Fleischeslust (im Sinne der Gaumenlust und der kulinarischen Genussgier) unverkennbar, dass zu diesem Zeitpunkt der abendländischen Kulturgeschichte das Essvergnügen der moralphilosophischen Reflexion immer noch die größere Sorge bereitet als der Gebrauch der sexuellen Lüste.

GROSSES LASTER UND HÖCHSTES ÜBEL

Trotz der beschriebenen Kontinuitäten der asketischen Ideale der klassischen Diätmoral, die von Platon bis Augustinus reicht, taucht mit der augustinischen Theologie schlechterdings ein neues Diskurselement in der Genealogie der westlichen Ethik auf, das einen veränderten Ton gegenüber der Frage des Essens anschlägt. Denn selbst in der einfachsten Kost – wie Gemüse mit Pökelfleisch oder sogar nur Linsenmus und Brot, deren Genuss ein stoisches Gemüt noch glücklich gemacht hätte und so oder so zu einem heiligen Mahl gehörte, wie es unter den ersten Christen üblich war – selbst in einfachster Kost steckt für den christlichen Glauben, den Augustinus predigt, schon der Teufel. »Ich weiß, dass Esau sich durch die Gier nach Linsenmus betören ließ, dass ein David das Gelüste nach einem Trunk Wasser sich zum Vorwurf machte und dass unser König nicht mit Fleisch, sondern mit Brot versucht wurde.«¹³ Der Kirchenlehrer sieht in der Unreinheit und in dem Unheil des kulinarischen Wohllebens eine gefährliche Lust, gegenüber deren vernunftwidrigen Versuchungen es weniger ein gesundes Mittelmaß zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig des Essens herzustellen gilt, sondern die vielmehr als »Gelüst« zu bekämpfen ist. Analog zu der moralphilosophischen Entwicklung einer sittenstrengen Problematisierung der sexuellen Unenthaltbarkeit und Unzucht, bei der die geschlechtliche Lust und Aktivität schon an sich und substanziell ein Übel darstellt, ontologisiert Augustinus auch die kulinarischen Lüste und Aktivitäten zu einer Quelle allen Übels und einer Sünde an sich.

Mit der augustinischen Anthropologie beginnt sich im vierten Jahrhundert ein christliches Weltbild durchzusetzen, dessen ernährungsphilosophische Grundannahme die Sündhaftigkeit der menschlichen Essistenz ist. Augustins neuartige Interpretation der biblischen Geschichte vom Sündenfall stellt die von Gottes Gesetz und Wille abfallende, böse Essbegierde in das Zentrum der ›Erb-sünde‹. Mit der metaphysischen Verteufung des Kulinarischen radikalisiert die augustinische Christologie die philosophische Diätmoral um einen folgereichen Grad. Während bei dieser das Übertreten des Geforderten die betreffende Person moralisch und zumeist auch gesundheitlich schlecht dastehen lässt und unfähig macht, den gesellschaftlichen Aufgaben und eigentlich wichtigen Dingen nachzukommen, bedeutet dieses Übertreten für die christliche Moral des Augustinus ein per se sündhaftes Vergehen, das eine höllische Strafe zur Konsequenz hat und zur ewigen Verdammnis führt.

Der Kirchenvater weiß seine anthropologische Herabwürdigung der Gaumenfreuden zu einem Übel an sich auch mithilfe einschlägiger Äußerungen der Heiligen Schrift zu begründen. Die vielleicht zentralste Stelle des Evangeliums, die christliche Autoren und Bibelexegeten zu zitieren nicht versäumen, um jeden Hauch eines gastrosophischen Geistes zu geißeln, findet sich (bezeichnender-

13 | Augustinus, Bekenntnisse, X 31.

weise) bei dem Eucharistie-Theoretiker Paulus. In einem Brief an die Philipper spricht Paulus die erwartungsgemäße Mahnung aus: »Viele, von denen ich oft zu euch gesprochen habe, [...] leben als Feinde des Kreuzes Christi, ihr Ende ist das Verderben, ihr Gott ist der Bauch«. (Phil 3, 18-19) In einem Brief an die Römer bekräftigt die paulinische Theologie die den Stoizismus transformierende christliche Antithese zum epikureischen Hedonismus (welcher gutes Essen als etwas Göttliches huldigt und zum Idol einer erstrebenswerten philosophischen Weisheit erhebt; siehe II.3). Der Anti-Hedonist Paulus schreibt in dem besagten Brief: »Das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geiste. Wer darin Christo dient, der ist Gott gefällig und den Menschen wert.« (Römer 14, 17-18)

Auch der Kirchenvater Clemens von Alexandrien, dessen Schriften über hundert Jahre nach Paulus' Tod entstehen, ermahnt die Christen dazu, dass die Unmäßigkeit, die überall ein Übel sei, sich am meisten jedoch beim Essen zeige.¹⁴ Clemens betreibt darüber hinaus eine explizite Dämonisierung der Kochkunst. »Körperliches Unbehagen, Revolutionen des Magens entstehen, wenn der Gaumen durch jene teuflische Kunst der Leckerbissen, durch die eitlen Bravourstücken der Küche verdorben wird. Nahrung wagen sie es zu nennen [...], diese Quellen der schlimmsten Lüste!«¹⁵

Augustins Zeitgenosse, der namhafte Asket Johannes Cassian, verurteilt den kulinarischen Selbstgenuss, die *gastrimargia*, sogar als erste und oberste Todsünde.¹⁶ Cassian pflichtet Augustinus darin bei, dass die Erbsünde von Adam und Eva durch die Versuchungen der Gaumenfreude in die Welt gekommen seien. Auch Thomas von Aquin setzt sich noch Jahrhunderte später mit der dogmatischen Frage auseinander, ob die »Gaumensucht« der »Hegemon« unter den sündhaften Handlungen sei, weil offenbar Unzucht, Begierde, Hochmut vom Bauch hervorgebracht würden.¹⁷ Entsprechend heißt es in dem theologischen Hauptwerk der mittelalterlichen Scholastik lapidar: »Die Unenthaltbarkeit des Bauches vertrieb Adam aus dem Paradies.« (Ebd., 1. Artikel)

Der hohe Stellenwert, den das mittelalterliche Christentum dem liederlichen Laster der Schlemmerei und Gefräßigkeit, der *gula*, zumisst, spiegelt sich noch in den Gemälden des flämischen Renaissance-Malers Pieter Brueghel wider, der in der frühen Neuzeit die unchristliche Freizügigkeit des Schmauses in eindrucksvollen Sittenbildern bannt. Zu dieser Zeit prangert der fromme Prediger Matthias Becker in einem deutschsprachigen Traktat zur christlichen Moral wider der »grausamen Laster« das »Toll- und Vollsein« als Ursprung allen Übels und aller

14 | Vgl. Clemens von Alexandrien, *Der Erzieher*, 20f.

15 | Clemens von Alexandrien, in: Harnack, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, 61.

16 | Vgl. Rigotti, *Philosophie in der Küche*, 107.

17 | Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologica*, 148. Untersuchung, 3. Artikel.

Sünden an.¹⁸ Die augustinische Tradition der christlichen Antigastrosophie findet eine Fortsetzung noch bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts hinein; so beispielsweise in der denkwürdigen Schrift *Teutscher Vielfraß/des Teuffels Leibpferd* von M. Heinrico Ammersbach, dessen Abhandlung sich mit einem entsprechend barocken Untertitel ankündigt: »Christliche Betrachtung/darinn der itzigen letzten Freß= und Sauff=Welt treulich gezeigt wird/was für excesse bey dem heutigen laulichen Christenthumb in Betrachtung der Gastereien zu mercken/als wie so viel tausend WeltKinder durch den Vielfraß/als des Teuffels Leibpferd/sich nicht allein arm und krank/ins Grab/sondern auch zm Teuffel in die Hölle stürzen/und wie man hingegen in diesen bösen Zeiten durch gar leichte und geringe Mittel das alles könne endern/und nicht allein auff Erden/sondern auch im Himmel grosse Schätze samlen/Zur Warnung vor dem hereinbrechenden Unglück beschrieben und auffgesetzt« (Hamburg 1664).

Halten wir hinsichtlich der theologischen Transformationen der antiken Philosophie durch das mittelalterlich-neuzeitliche Christentum folgende grobe Züge fest: Für Platon und Aristoteles und in einem gewissen Maße selbst noch für Seneca entsteht die Spannung zwischen kulinarischer Unvernunft und menschlicher Esslust aus der Pflicht des rechten Maßes, so dass das moralische Subjekt gehalten ist, sich weder zu viel und zu ungezügelt, noch aber zu wenig um die Angelegenheit der Diät zu kümmern. Das essenzielle Lebensgeschehen, die Nahrung, ist zwar ein minderwertiger, aber nichtsdestotrotz ein natürlicher und für die physische Selbsterhaltung auch notwendiger, funktioneller Aspekt des Menschseins. Demgegenüber problematisiert das Christentum diese Spannung im Kontext eines sündhaften Begehrens und einer geradezu unwiderstehlichen Versuchung, so dass die Speisen und das Nahrungsgeschehen für die augustinische Christologie eine ausgesprochenermaßen furchtbar große Beunruhigung bedeuten. In diesem geschichtsmächtigen Szenario erinnert nichts mehr an die frühchristliche Mahlpraxis und Jesu Gastrotheologie, die ohne eine Dämonisierung der Gaumenfreuden auskam und noch deutliche Parallelen zur griechisch-römischen Esskultur und Ernährungsphilosophie erkennen ließ. Für die antiken

18 | »Nachdem dem mal nu alle speyße frey unvorboten ist unnd nymanden ferlich/so wirt dysse freyheit mißbraucht/durch das uberflussige zunemenn der speyse unnd tranck [...] essen und trincken ist euch frey/hütet euch aber vor der überflüssickeyt. In der welt augen ist es eyn geringe ding umb toll und voll sein. Aber vor gotte gar ein greulichs/das wyr der speyße die uns gott zu enthaltung des lebens geben hat (zu überflüssickeyt gebrauchen. Wilch warlich ist eyn ursprung alles ubels/ja aller sunden [...] denn so bald der mensch zu vol ist/mag ehr nymer bey ym selbs bleyben/all funff syn sind wild wie die erfahrung leret/wen der bauch voll tranck un speyß ist/so ist das maul auch voll wort/die oren voll lust zu horen/un der ganz lieb/den gott nach seynem bild geschaffen hatt/weyß keyn maß/byß so lang das auß eynem solchen edlen bild gottis wirt eyn bild des teuffels.« Vgl. Becker, Von dem mißbrauch christlicher freyheytt und dem grawsame laster des volsauffens, A III.

Diätmoralisten ist die kulinarische Verfehlung nichts Strafbares oder zutiefst Verwerfliches; sie gilt eher als etwas zwar Hässliches, aber jederzeit durch eine tugendhafte Selbstbeherrschung praktisch Veränderliches, so dass der Nahrungsaufnahme ihr moralisch richtiger, nämlich nebensächlicher Stellenwert zugewiesen wird. Im Gegensatz dazu ist der kulinarische Genuss für die Christen des Mittelalters eine Sünde, die Buße und Strafe verlangt. Die Gaumenfreude als solche ist verwerflich. Diese anthropologischen Verschiebungen bewirken die Herausbildung des christlichen Subjekts im alltäglichen Umgang mit dem Essen.¹⁹

FASTEN UND HEILIGE ANOREXIE

Für den Geist des Christentums ergeben sich aus Augustins Erbsündenlehre und der daraus abgeleiteten Verteufelung des Essgenusses nachhaltige psychologische Konsequenzen, die unmittelbaren Einfluss auf das Ernährungsverhalten haben. Denn mit der christlichen Radikalisierung der stoischen Diätmoral wertet die augustiniische Theologie eine Logik der Magersucht auf. Indem Augustinus davon schwärmt, jene Stimme sehr zu lieben, die da sagt, »wenn wir essen, gewinnen wir nichts, und wenn wir nicht essen, verlieren wir nichts«, spricht er unter Berufung auf die Bibel bewusst das anorektische Dispositiv heilig. Wie die Fülle des Essens nicht glücklich mache, so würde die Enthaltbarkeit oder Nahrungsverweigerung uns auch »nicht elend« machen.²⁰ Mit der Heiligsprechung des freiwilligen Hungerns und Fastens verlagert sich im Übergang vom heidnischen zum christlichen Abendland der Sinn der diätmoralischen Asketik von einer temporären und situativen Strategie der Mäßigung zu einer ernährungsphilosophischen Anorektik als dem dauerhaften Gebot einer »Abtötung des Fleisches« durch Verweigerung oder extreme Minimierung des Essens. Diese heilige Anorexie verleiht dem griechischen Begriff der Askese allererst seine heute geläufige christliche Konnotation eines programmatischen Verzichts und einer lebenspraxischen Selbstkasteiung. Die heilig gesprochene Hungerliebe, die das reale Elend eines Nahrungsverzichts zur gottgefälligen Gesundheit umdeutet, zieht in einen heiligen Krieg gegen die sündige Genussgier: »Ich kämpfe einen täglichen Krieg«, so der große Kirchenvater, »in Enthaltbarkeit, oft meinen Körper unterjochend«. (Ebd.)

Der gestrenge Klosterbruder Johannes Cassian, der lange Zeit unter den magersüchtigen Asketen der ägyptischen Wüste lebte, predigt das Fasten als freiwillige Hungerkunst des orientalischen Mönchtums. Die zeitweise Nahrungsverweigerung wird zu einer tragenden Tugend der christlichen Diätphilosophie und findet bei der frühchristlichen Institutionalisierung des Klosterlebens auch Eingang in das Ordensregiment. Das Leben der Mönche und Nonnen ist – theo-

19 | Vgl. Coveney, *Food, Morals and Meaning*, 38f.

20 | Bekenntnisse, X.31; vgl. Zumkeller, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*.

retisch – nach den Regeln eines programmatischen Verzichts organisiert.²¹ Als Bischof von Hippo erlässt Augustinus die Ordensregeln, die im Kontext des diät-moralischen Regiments vorschreiben: »Bezwingt euren Leib durch Fasten und Enthaltung von Speise und Trank, soweit es eure Gesundheit zulässt.« Eine weitere Klosterregel besagt, dass während des Essens die Aufmerksamkeit der Mönche von der vergänglichen Nahrung weg zur geistigen Speisung hin gelenkt werden soll. Dabei hat der Kirchenvater jedoch nicht die heidnische Tradition philosophisch-geistreicher Tischgespräche im Sinn, sondern christlich-geistliche Belehrungen. Entsprechend heißt es: »Während sie bei Tische sitzen, sollen sie schweigen und auf die Lesung hören.« In der zweiten Regel wird proklamiert: »Wenn ihr zu Tisch geht, so hört, bis ihr wieder aufsteht, die übliche Lesung ohne Geräusch und Streiten an, denn nicht bloß mit dem Munde sollt ihr Nahrung zu euch nehmen, sondern auch eure Ohren sollen hungrig sein nach dem Worte Gottes.«²²

Auch die Regeln des Heiligen Benedikt aus dem 6. Jahrhundert schreiben für die klösterliche Zucht das anorektische Gebot vor, das Hungern und Hungerleiden zu lieben. Während Senecas Stoizismus die kulinarische Armut noch als eine zeitweise Übung der Abstinenz propagiert, um sich der Unerschütterlichkeit der eigenen Seelenruhe auch in Phasen der Not sicher sein zu können, und während sogar Jesus in der Wüste (zwangsläufig) auf 40 Tage und 40 Nächte zeitlich begrenzt fastet, bis er seine Berufung fühlt (die mit üppiger Speisung lockt), nimmt im patristischen Christentum das freiwillige Nichtessen den Charakter eines tugendhaften Selbstverhältnisses an. Das Fasten und die Magersucht, als Ideale einer asketisch-anorektischen Diät, gehören zu den zentralen Praktiken, mittels derer die Gläubigen auf sich selbst einwirken, um sich als Subjekte einer christlichen Moral zu konstituieren.

Für die Christen der ersten Jahrhunderte bezeichnet insbesondere die *exomologesis* diejenige Technologie des Selbst, die im Mittelpunkt der Bußpraxis, beispielsweise des Fastens, steht. In der *exomologesis*, wie sie von Tertullian und Cyprian beschrieben wird, ist die Bedingung der Möglichkeit einer Reinigung der Seele gekoppelt an eine für alle sichtbare, symbolische, rituelle und theatrale Praktik (wie beispielsweise die physische Abmagerung). Das die Essenssünden büßende Hungern dient dazu, die Abkehr vom Ich zu demonstrieren. In der anorektischen Selbstentsagung tun sich besonders die Anachoreten des Ostens hervor. Basilius der Große betrachtet extreme Magerkeit »mit heraustretenden Rippen« und allen Zeichen der »Hinfälligkeit« als einen erstrebenswerten Zustand. Unter Berufung auf das Pauluswort »Ich züchtige und unterwerfe meinen Leib«²³ verteidigt auch der Einsiedler Antonius die magersüchtige Körperverachtung und die essenzielle Selbstnegation. »Versuchungen« durch Dämonen und Teufel kann nur durch leibliche Kasteiung widerstanden werden: Antonius nimmt ein-

21 | Vgl. Schwaiger, Mönchtum Orden Klöster.

22 | Regeln des Heiligen Augustinus, 3. Kap, 1.

23 | Paulus, 1. Brief an die Korinther 9, 27.

mal am Tag Brot, Salz und etwas Wasser zu sich. Ziel einer solchen extremen Diät ist die »Befreiung der Seele« aus dem »sündigen Fleisch«, dessen »Lüsternheit« zum »Sündenfall« geführt haben soll.²⁴

Das freiwillige Hungerleiden hat für das Christentum gerade deshalb so große Bedeutung, weil das Fasten und Abmagern – gewissermaßen im Sinne einer negativen Gastrotheologie – als lesbares Zeichen der eigenen Reue- und Bußfertigkeit funktioniert und die religiöse Bereitschaft zum Selbstopfer glaubwürdig beweist. Das inwendige Aufzehren des Fleisches bringt die Sündhaften näher an das Reich Gottes – es ahmt das Leiden und die Erlösung Christi nach und will dessen unvergänglicher Fülle und himmlischer Ersättlichkeit zuteil werden. Man stößt hier auf eine grundlegende Einsicht der gastrosophischen Religionskritik der christlichen Diätmoral sowie des philosophisch-materialistischen Begriffs eines religiösen Opfermahls: In der spirituell heiligen, aber existenziell unheilvollen Transsubstantiation einer leicht praktikablen Vergeistigung des sich aufzehrenden Fleisches bringt sich der Gläubige dem unstillbaren Hunger seines Gottes als diätmoralisches Speiseopfer dar.

Im Zusammenhang der genealogischen Ursprünge der heute viel diskutierten *Anorexia nervosa* ist an die zahllosen manifesten Fälle einer Heiligen Anorexie zu erinnern, in denen die Gottfrommen über einen moralisch vorbildlichen Asketismus ihr Fleisch abtöteten, um ihrem geliebten Gott und Heiland schon zu Lebzeiten näher sein zu können.²⁵ Schon damals waren es zumeist gläubige Frauen, wie die Heiligen Clara von Assisi und Caterina von Siena, die diese Frömmigkeit bewiesen, während die männlichen Gottgläubigen zwar das Hungern heilig sprachen und das Fasten predigten, in ihrem alltäglichen Doppelleben aber diesen Gottesdienst weniger konsequent befolgten.

Rückblickend ist zu konstatieren, dass die traditionelle philosophische Leib- und Genussfeindlichkeit, deren Ursprung oben auf die platonisch-aristotelische Ethik zurückgeführt wurde, erst in der Christologie des Augustinus ihren »grellsten Ausdruck« finden.²⁶ Die asketische Negation einer genüsslichen Erfüllung der menschlichen Essistenz, deren symptomatische Ausläufer bis in die heutige Anorexie reichen, ist sicherlich philosophischen, aber weit mehr noch christlichen Ursprungs. Mit anderen Worten: Ein symptomatisches Ernährungsverhalten der gegenwärtigen Esskultur ist »strikt augustinish, mit platonischen Anklängen.

24 | Vgl. Bergdolt, Leib und Seele, 120.

25 | Vgl. Habermas, Heißhunger, 37ff.

26 | Bordo, *Anorexia Nervosa*, 34. Mit Blick auf Augustins strikt dualistische Anthropologie wird seine Theologie auch für andere spirituelle Gegenwartstendenzen als Ursprung namhaft gemacht: »Augustinus schafft die mentalitätsgeschichtliche Grundlage für den Selbsthaß der westlichen Menschen, dessen Gipfel sich an der Epochenschwelle zur virtuellen Realität in der bevorstehenden Verabschiedung der Menschen von ihrem Körper zugunsten ihres virtuellen Leibes zeigt.« Vgl. Kleber, Maßregeln des klösterlichen Essens, 241.

Das heißt freilich nicht, dass Anorektiker Anhänger von Platon oder Augustinus sind, aber dass in der anorektischen Metaphysik gewisse Elemente explizit werden, die, historisch von Platon und Augustinus stammend, unsere Kultur tief hindurchziehen.« (Ebd., 34)

In groben Zügen stellt die britische Literaturwissenschaftlerin Maud Ellmann die Verbindung zwischen der Heiligen Anorexie des augustinischen Christentums und der unheilvollen Magersucht unserer Tage her. »Es ist wichtig, daran zu erinnern«, schreibt Ellmann, »dass Frauen heute die Hauptlast des Diätfimmels tragen, so, wie es auch vor allem die Frauen waren, die sich an den religiösen Fastenritualen des Mittelalters beteiligten. Doch die heiligen Frauen entzogen sich das Essen, um ihre sexuellen Begierden zu beherrschen, während die modernen Schlankheitsapostel ihr Fett vernichten wollen.«²⁷ So hat sich die gesellschaftliche Stigmatisierung der weiblichen Sexualität auf die Fettsucht übertragen, welche ebenso unerbittlich verfolgt wird wie einst jene. Wenn, wie Horkheimer und Adorno schreiben, die Geschichte der Zivilisation sei »die Geschichte der Introversion des Opfers«, dann sind die Abmagerungsanbieter und Abmagerungsanbieterinnen von heute insofern zivilisierter als damals die anorektischen Heiligen, weil sie die Rituale von Buße und Selbstkasteiung vollständig verinnerlicht haben, die ehemals von außen durch die Kirche und durch das sittenstrenge Gebot eines diätmoralischen Selbstopfers an die opferbereiten Gläubigen herangetragen wurden. Die Akte des Fastens und der Abstinenz, die ihre religiöse Bedeutung verloren haben, werden nun durch die Götter der Gesundheit und Schönheit gerechtfertigt. Dementsprechend stellt Ellmann die These auf: »Im Unterschied zu den heiligen Frauen, die im Rahmen einer Institution fasteten, die die Macht über die Deutung ihrer Selbstkasteiung behielt, hungert die moderne Anorektikerin freiwillig, den eigenen Phantasmen verfallen.«

Im Unterschied zur antiken Diätmoral der mäßigen Küche, die sich nur an die freien und männlichen Bürger ihrer Zeit richtete, appellieren die christlichen Ideale einer essgestörten Existenz gleichermaßen an das Gewissen aller Menschen. So tritt an die Stelle einer (als philosophische Lebenspraxis begriffenen und kultivierten) freiwilligen Selbstsorge eine christliche Moral, die von potenziell jedem den Gehorsam fordert, den kulinarischen Selbstgenuss um Gottes willen zu disziplinieren. Die frühmittelalterlichen Regeln eines gottgefälligen Lebenswandels kanonisieren eine Antikulinarik, die über die Jahrhunderte in der kirchlichen Lehre und Ausübung der Pastormacht fortbestehen wird.²⁸

27 | Ellmann, Geschmack an Wörtern, 168.

28 | Vgl. Maasen, Genealogie der Unmoral; Lohmer, Gemüsesuppe und Rhetorik.

MAGERE ZEITEN UND KLÖSTERLICHES SCHLARAFFENLAND

Lange bevor die Magersucht in der gesellschaftlichen Wahrnehmung zu einer krankhaften Essstörung wurde, galt sie – über Jahrhunderte hinweg in ideeller Verbindung mit dem asketischen Ideal einer mäßigen Küche – als diätmoralisches Dispositiv der christlichen Sittenlehre. Das fromme Hungerleiden gehörte über das System der Fastentage, als rituelles Element der normalen Esssitten und noch nicht als deren pathologisierte Anomalie, zu den religiös gebotenen Praktiken eines *corpus christi*, einer Christenheit, welche im Verlaufe der Geschichte Eingang nicht nur ins Leben der europäischen Alltagskultur gefunden hat.²⁹

Freilich ließ sich in der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaft, also in Zeiten einer chronischen Mangelökonomie, die christliche Diätlehre in die karge Versorgungslage dieser Epoche bestens einfügen, insofern sie die Realität des häufigen Hungerns und leeren Magens ideologisch überhöhte und beschönigte. So berichtet Gregor von Tours, ein Chronist des sechsten Jahrhunderts, von furchtbaren Hungersnöten. Da die Realität dieses Hungerns und Fastens nicht von Gottes sättigenden Worten erfüllt war, sondern von der Bevölkerung zumeist als ein unfreiwilliges Übel und leidvolle Inexistenz eines sorgenden Vaters im Himmel erfahren wurde, rief die kirchliche Diätmoral auch Widerstand hervor.

Es ist kaum bekannt, dass die Reformation mit Zwinglis Schrift über die *Fryheit der Spysen* begann, die gegen die kirchlichen Fastengebote polemisierte. Genau genommen, ging Zwinglis reformatorische Rebellion von dem denkwürdigen Akt eines verbotenen Wurstgenusses aus. So ist bekannt, dass der geschäftstüchtige Buchdrucker Christoph Froschauer – während und trotz der Fastenzeit – seine arbeitsamen Gesellen extra mit Wurst bewirtete. Denn sie schufteten schwerer als sonst und stellten ihren bahnbrechenden ›protestantischen Arbeitsethos‹ tadellos unter Beweis, weil ein Termin für eine Buchherstellung eingehalten werden musste. Und zwar ausgerechnet die Paulus-Briefe, also das Werk des Theoretikers jener eucharistischen Abendmahllehre der katholischen Kirche, deren undeutlicher, mysteriöser Sinn die vernichtende Kritik der Reformatoren hervorrufen sollte. Zwingli nahm an dem besagten Mahl teil, und obwohl er selbst bei den Würsten nicht zugelangt hatte, verteidigte er in der durch dieses provokante Fastenbrechen ausgelösten Auseinandersetzung mit dem Züricher Kirchenrat, die gottfrommen Wurstesser: Im Unterschied zum Arbeiten sei das Fasten nicht durch die Bibel vorgeschrieben und Gott sei es egal, ob der Mensch zu einem bestimmten Zeitpunkt Fleisch oder Graupen esse.³⁰ Der Streit stieg immer höher in der Hierarchie der Kirche und der Regierung, bis 1525 die Stadt Zürich den reformierten und diätmoralisch liberalisierten Glauben einführte.³¹

29 | Vgl. Hirschfelder, Europäische Esskultur, 112.

30 | Vgl. Zwingli, Vom Erkiesen und Fryheit der Spysen.

31 | Vgl. von Paczensky/Dünnebieber, Kulturgeschichte des Essens, 279.

Wurst für jeden, jederzeit: In diesen historischen Wahrheits-Ereignissen bricht ein Stück gesellschaftlicher Ernährungsrealität in die Scholastik der kirchlichen Moral ein. Denn für die Mehrheit der damaligen Bevölkerung ist die magere Küche nicht das Ideal einer religiösen Askese, sondern das Faktum – und Faktum – eines ärmlichen Alltags. Allein die kurzen Phasen des feierlichen Fressens, die die langen mageren Schicksalszeiten einer unfreiwillig eingehaltenen Hungerkunst unterbrechen, bieten der kirchlichen Diätmoral einen zwar realen, aber zugleich auch einen unverhältnismäßigen Anlass, sündhafte Gefräßigkeit und unchristliche Völlerei zu problematisieren. Die zwangsläufige Abwechslung zwischen Fasten und Überfüllen, Darben und Laben in den damaligen Ernährungsverhältnissen wird vom Klerus, dessen materieller Reichtum dem klösterlichen Leben zumeist einen üppigen Wohlstand sichert, in die dauerhafte Doppelmoral verkehrt, vom heiligen Hungern und Fasten bloß zu reden und es dem Volk wortreich zu predigen, sich selber aber pralle Bäuche zuzulegen und anstelle des Gebotes der Magersucht und einer lustlosen Sättigung sich den Versuchungen der genüsslichen Gaumenfreuden bis zur maßlosen Fettsucht zu überlassen. Denn, so ruft der Kirchenhistoriker Foster in seiner Studien zum *Schlemmen hinter Klostermauern* in Erinnerung, »nirgends wurde mehr und ausdauernder gegessen und getrunken als in den mittelalterlichen Klöstern.«³² Insofern richtet sich die magersüchtige Kritik an einer heillosen Schlemmsucht im Grunde genommen gegen jene eigene wohlstandsbedingte Maßlosigkeit der scheinheiligen Männer (und der wenigen pflichtbewussten Frauen), zu welcher sich der nicht nur große, sondern, wie wir wissen, auch dicke Kirchenvater und Mönch *Augustinus bekennt*.

BERNHARD VON CLAIRVAUX ALS GASTRONOMIEKRITIKER

Der Heilige Bernhard von Clairvaux vermittelt einen detaillierten Einblick in die eigentlich sündhafte Üppigkeit der mittelalterlichen Klosterküche.³³ Seine aus dem 11. Jahrhundert stammenden Schilderungen der Klosterküche weichen gegenüber dem von Augustinus gepredigten Speiseplan nicht unbeträchtlich ab. Sie lassen in vielen Dingen, insbesondere dem Stand der technischen Raffinesse, sowohl ihr römisches Vorbild bei Apicius als auch eine Fortentwicklung der mittelalterlichen Haute Cuisine erkennen. Anknüpfend an den bereits skizzierten Verlauf der antiken Kochkunst (siehe I.2), ist für den Zeitraum des Mittelalters die deutliche Kontinuität zwischen der antiken Kochkunst und der christlichen Klosterküche hervorzuheben.

Tatsächlich stammt die älteste uns erhaltene Abschrift des Kochbuchs des Apicius aus einem deutschen Kloster des neunten Jahrhunderts in Fulda. (Vgl. ebd., 26) Ansonsten sind mittelalterliche Kochbücher oder Rezepte kaum vorhanden,

32 | Foster, *Schlemmen hinter Klostermauern*, 76.

33 | Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Apologie an den Abt Wilhelm*.

abgesehen von einigen weiteren Handschriften über Kochkunst aus dem 10. bis 13. Jahrhundert. Die erwähnte Abschrift führt zu einer weiteren Verbreitung der klassischen Kulinarik, die seit dem 4. Jahrhundert in der Welt des europäischen Klerus stetig wächst. Daher erstaunt es nicht, dass die heiligen Schriftsteller des Mönchtums über Apicius und seine Philosophie oft sprechen.³⁴

Angesichts des nachfolgenden Berichts Bernhards von Clairvaux und der Auffassung, dass der komplizierten Küche des Apicius eine Zeit »primitiverer Essensgewohnheiten« gefolgt sei³⁵, ist klarzustellen, dass es zwischen der mittelalterlichen und der antiken Kulinarik sehr viel mehr Ähnlichkeiten als Unterschiede gegeben zu haben scheint. »Unterschiede gab es vor allem, weil das Mittelalter, zumindest in der Frühzeit, weniger Garungsarten kannte als das Altertum. Bis zum 13. Jahrhundert ungefähr waren Herde so gut wie unbekannt. Das wichtigste Kochinstrument war der große offene Kamin, vor dem sich Fleischspieße drehten und über dessen Feuerstelle der Kessel zum Gemüse kochen hing. Es gab also nicht das Garen im Ofen, das im Altertum eine große Rolle gespielt hatte.« (Ebd.)

Entgegen dieses gartecnologischen Rückschritts wurde ein maßgebliches Kunststück der klassischen Kochmethode intensiv angewandt: Die reichliche Verwendung von Gewürzen bzw. ausländischen Geschmäckern blieb eine weit verbreitete Praktik in der wohlhabenden europäischen Küche. So verschob sich aufgrund ökonomischer Faktoren die Verwendung von heimischen Gewürzen und Kräutern zum zunehmenden Gebrauch von exotischen Spezereien. Schon im 9./10. Jahrhundert wird ein bemerkenswerter Zustrom an Gewürzen auf die Märkte Italiens und Frankreichs festgestellt und die Dokumente zeugen von einem wachsenden Interesse an exotischen Produkten wie Ingwer, Zimt, Galangawurzel oder Nelkengewürz, von denen die römische Küche keinen oder nur geringen Gebrauch gemacht hatte.³⁶ Ansonsten entsprach auch dem feinen Geschmack des Mittelalters alles, was möglichst selten und teuer war und daher geeignet schien, den Wohlstand des Gastgebers widerzuspiegeln. Kostspielige und intensive Gewürze wurden deshalb in großen Mengen an die Speisen gegeben.

Zu dieser Zeit ist die Küche eine Sache der Nase, des Geruchssinns – und des Augenscheins: Farben und Darbietung der Speisen sind entscheidend, aber nicht der Eigengeschmack der Zutaten. Daran ändert sich auch nichts, als der berühmte Koch Karls IV., Taillevent, dasjenige Kochbuch des Mittelalters vorlegt, welches die herrschaftliche Küche für einige Jahrhunderte prägen wird. Sein im Jahre 1390 erschienener *Viandier* erfindet neue Gerichte, vor allem aber empfiehlt Taillevent

34 | So ist der Autor des ersten gedruckten Kochbuchs der westlichen Kultur, der Philosoph Bartolomeo Sacchi, auch Hofmeister des damaligen Papst Pius II und wird von diesem höchsten Gottesvertreter höchstpersönlich mit dem Titel des ‚Mundkochs‘ geehrt. An entsprechender Stelle werden uns die Verdienste des ehrbaren Sacchi, der ihretwegen den gastrosophischen Vordenker zuzuordnen ist, noch ausführlicher beschäftigen (siehe II.3).

35 | Vgl. Revel, Erlesene Mahlzeiten, 80.

36 | Montanari, Der Hunger und der Überfluß, 75.

weiterhin reichliche Verwendung von Gewürzen und das Kochen des Fleisches vor dem Braten. Diese Kochmethode versteht sich weniger aus geschmacksästhetischen Vorlieben als aus den Zwängen einer repräsentativen Symbolküche, welche exklusive Prestigeobjekte wie zähe Adler oder steinalte Bären verwendet, die stundenlang vorgekocht, dann gebraten und schließlich in einer dicken Sauce getränkt werden mussten, um sie überhaupt genießbar zu machen.³⁷ Deshalb herrscht auch in der mittelalterlichen Kochkunst eines Taillevent die Gewohnheit vor, »die Natur der Speisen durch künstliche Bereitung unkenntlich zu machen.«³⁸

Weil für die Zeit zwischen der Spätantike und dem 14. Jahrhundert kaum Kochbücher überliefert sind, gebührt hier der Wiedergabe eines Berichtes von Bernhard von Clairvaux, in welchem sich viele der angesprochenen Themen der römisch-christlichen Ernährungsphilosophie exemplarisch sammeln, ausführlicher Raum. In spöttischem Ton schildert der streng asketische Bernhard die üppigen Essgewohnheiten zur Fastenzeit, die der Reisende in der Klosterküche von Cluny kennenlernt: »Inzwischen wird der eine nach dem anderen Gang aufgetischt, und anstatt des Fleisches, wovon man sich ferngehalten, wird doppelt soviel großer Fisch gereicht. Und wenn man vom ersten Gang gesättigt ist und den zweiten berührt, hat es den Anschein, als hätte man den ersten noch nicht gegessen.«³⁹ Bernhard moniert außerdem, es werde alles mit so großer Sorgfalt und Kunst der Köche zubereitet, dass sogar, wenn vier oder fünf Gänge verzehrt sind, die früheren Speisen kein Hemmnis für die späteren bedeuten und die Sättigung den Appetit nicht mindere.

Indem der Gaumen von neuen Gewürzen gereizt werde, entwöhne er sich allmählich der alt bekannten und erneuere sich gefräßig im Verlangen nach ausländischen Geschmächen, als wäre er noch nüchtern.⁴⁰ Obgleich der Magen, ohne es zu wissen, überladen werde, verdränge die Abwechslung doch die Abneigung. »Denn weil wir«, so Bernhards ausführliche Bedenken, »einen Widerwillen haben gegen pure Speisen, wie die Natur sie gemacht hat, wird die Fresssucht von allerhand falschen Geschmächen erregt, während die Speisen auf zahllose Weisen miteinander vermischt und die natürlichen Geschmäcke, die Gott in die Sachen gesteckt hat, verschmählt werden. Das Maß der Notwendigkeit wird zweifellos überschritten, doch der Genuss ist noch nicht besiegt. Denn wer kann sagen, auf wie viele Weisen allein schon Eier (um von anderen Sachen ganz zu schweigen), gedreht und gequält werden, mit wie viel Fleiß sie auseinander geholt, geschlagen, flüssig oder hart gemacht und verkleinert werden; und bald geröstet, bald geschmort, mal ge-

37 | Vgl. Revel, *Erliesene Mahlzeiten*.

38 | Friedlaender, *Sittengeschichte Roms*, 633.

39 | Bernhard von Clairvaux, *Apologie an den Abt Wilhelm*, 180f.

40 | Über die problematischen Wirkungen der »ausländischen Geschmäcker« gibt Bernhard in einem Brief an seinen Neffen Robert genauere Auskunft: »Pfeffer, Ingwer, Kümmel, Salbei und tausend ähnliche Arten von Fischsaucen schmecken natürlich dem Gaumen, entzünden jedoch die Begierde.« Vgl. Bernhard von Clairvaux, *Epist.* 1,11.

füllt, mal gemischt oder einzeln aufgetischt werden? Wozu dies alles, wenn nicht als Zugeständnis an den Widerwillen?⁴¹«

Seine Eindrücke, die er in der Klosterküche gewinnt, kulminieren in einem diätmoralischen Fluch auf das schmeichlerische Machwerk dieser Teufelsküche: »Darauf wird der äußerliche Anschein der Dinge soweit geändert, dass nicht weniger das Auge als der Geschmack sich freuen kann; und obwohl der Magen sich schon durch zahllose Rülpsen gesättigt zeigt, ist doch die Neugier noch nicht befriedigt. Doch während die Augen von Farben und der Gaumen von Geschmächen verführt werden, wird der unglückliche Magen, weder von Farben beleuchtet noch von Geschmächen gestreichelt und dennoch gezwungen alles aufzunehmen, unter dem Druck mehr verschüttet als erquickt.«

Es wäre reizvoll, an dieser Stelle an die *Benedictiones ad mensae*, die Segensreden über die Tischgerichte, des St. Gallener Mönchs Ekkehard IV. zu erinnern, dessen delikate Lobpreisungen die »un glaubliche, bände füllende Vielfalt des Essens« zusammenstellen, die in einem der mächtigsten Klöster ihrer Zeit die täglichen Speisezettel mit christlicher Opulenz segnen.⁴¹ Schon eine kleine, bescheidene Kostprobe des dortigen Abendmahls lässt verschiedene Gänge aus Fisch, Geflügel, Fleisch, Wild, Käse, Obst, Wein und Bier erkennen. Dabei versteht sich Ekkehard als frommer Christ und stellt das Brot ganz oben auf seine Segnungen. Doch sogar diese sakrosankte Ikone eines Heiligen Abendmahls bleibt nicht von der bekannten Doppelmoral des geistlichen Genusslebens frei: Das heiligste aller Nahrungsmittel, das Brot, ist ursprünglich ein einfacher, flacher, in der Asche gebackener Fladen oder Kuchen; für den edlen Ekkehard und seine Tischgenossen ist jedoch Brot nicht gleich Brot. So richtig heilig wird es für die frommen Mönche erst durch kunstvolle Gestaltung: Torten, Kipfel, Wecken und Brezeln, des Weiteren nennt Ekkehard das Eierbrot, das mit Hefe oder Sauerteig getriebene Brot, das gebackene, gesottene, geröstete und das in der Asche gebackene Brot. Er schließt mit einem ungesäuerten Abendmahlbrot, der Oblate, einem feinen Gebäck aus bestem Weizenmehl. Der schlichte Anschein der Hostie täuscht allerdings: »Für den findigen Klosterbäcker war die Oblate mit ihrer flachen ausgedehnten Form der beste Übungsplatz für seinen Einfallsreichtum und die Ausgangsbasis für viele leckere Backwerke.« (Ebd., 53)

Zum Beispiel der »St. Galler Biber« aus Honig und Mehl mit einer großzügigen Mandelfüllung oder einen Fladen, dessen Geschmacksnuancen den jeweiligen Umständen angepasst wurde. Zur Festzeit mit verschiedenen Fleischsorten beschichtet, zur Fastenzeit mit Fisch und ansonsten zu jeder Zeit raffiniert gewürzt und in Fett ausgebacken. Und aus demselben Teig wie die Fladen entstanden Krapfen und feines Süßgebäck und dergleichen mehr. Mithilfe dieser symbolischen Brote und göttlichen Leckerbissen drangen die Klostermönche in paradiesische Ursprünge, nämlich ins Schlaraffenland vor – um jenen Ausdruck zu gebrauchen, der unter dem Eindruck solcher traumhaften Erfahrungen entstand.⁴²

41 | Foster, Schlemmen hinter Klostermauern, 50.

42 | Vgl. Pleij, Der Traum vom Schlaraffenland.

EXTRABEILAGE: ZUM SCHLARAFFENLAND

Die alten Indogermanen hatten aus dem Indischen das Wort *Kaka* – leckeres Essen – für leckeres Süßgebäck mitgebracht. So verwundert es nicht, wenn in der Carmina Burana vom »abbas Cucaniensis«, vom »schlaraffischen Abt«, die Rede ist⁴³ und damals der Mönch vom Volkesmund als ein »Schlaraffe« titulierte wurde, der sich in »Kokania«, dem klösterlichen »Schlaraffenland«, »durch süßen Kuchen durchfressen durfte«.⁴⁴ Der deutsche Begriff Schlaraffenland, mit dem Kokania übersetzt wird, bezeichnet wörtlich genommen das Land der Schluraffen. Der Wortbildung nach liegt dem das mittelhochdeutsche Verbum für faulenz, nichtstun, müßiggehen, zugrunde, *slûren*, *slûderen*, dessen Verwandte sich in mundartlichem *schludern*, *schlurig*, *Schluri* erhalten haben.⁴⁵

Warum von Affen die Rede ist, lässt sich aus zwei Gründen erklären. So erzählen Hans Sachs und später Grimms Kinder- und Hausmärchen, dass Affen ursprünglich als Folge einer Missgeburt entstanden seien. Ein Schmied wollte es Gott gleich tun und einen alten Menschen in seiner Esse verjüngen – vor Schrecken über den Anblick des fehlgeschlagenen Versuchs bringen die Frau und die Schwägerin des Schmieds Affen zur Welt. Plausibler scheinen jedoch ikonographische Gründe zu sein. Der Affe, in dessen grotesker *similitudo hominis* die heidnische Antike vor allem das beleidigende Zerrbild des Menschen verabscheute, das christliche Mittelalter sogar eine *figura diaboli* zu erkennen meinte, wurde seit der Renaissance zunehmend Gegenstand einer mehr oder weniger nachsichtig das Allzumenschliche des Tieres wahrnehmenden Betrachtung. Am Anfang des 16. Jahrhunderts beginnt man in Deutschland, von Schluraffen als faulen genussüchtigen Affen zu sprechen. Ein Kapitel von Sebastian Brants *Narrenschiff* handelt vom »Schluraffen Schiff«. Brants berühmte Erzählung, dem nur einige Zeit später Hans Sachs' *Schlauraffen Landt* folgt, entwirft den Narrentyp des bäurischen Schluraffen, der beim Trinken und beim Essen »grob und unerfahren« ist. Dabei werden jene Ermahnungen zur Tischsitte und zur Selbstbeherrschung der Gaumenfreuden laut, die von diesem Zeitpunkt an den neuzeitlichen »Prozess der Zivilisation« (Elias) antreiben. – Wie der Wahnsinn⁴⁶, so wird von nun an auch die Esslust als Unvernunft in die ziellose Verbannung geschickt.

43 | Vgl. Richter, Schlaraffenland, 13.

44 | Forster, Schlemmen hinter Klostermauern, 53.

45 | Vgl. Revel, Erlesene Mahlzeiten, 205f.

46 | Vgl. Foucault, Wahnsinn und Gesellschaft, 47ff.

Der erwähnte Renaissance-Maler Pieter Brueghel der Ältere veranschaulicht in seinem Bild *Schlaraffenland* aus dem Jahre 1565 die Ambivalenz dieser Utopie vom guten Leben: Regungslos aufgeblähte Leiber zeigen den wenig paradiesischen Zustand eines exzessiven Genusslebens an. Dass aber ausgerechnet den Affen zugetraut wurde, ein solches Schlemckerparadies zu erschließen – ein anderes Bild der Zeit zeigt die *Affenküche* –, wird plausibel, wenn man bedenkt, dass etwa seit dem 12. Jahrhundert der Affe als der führende Feinschmecker in Gottes großer weiter Welt galt. Die klassische Antike hatte dem Adler die besten Augen, dem Geier die beste Nase und dem Maulwurf die besten Ohren zugeschrieben; den feinsten Tast- und Geschmackssinn aber, die größte Empfindlichkeit für die Wahrnehmungen des sinnlichsten der fünf Sinne, hatten sie beim Menschen konstatiert. Dies vertrug sich jedoch nicht mit der christlichen Anthropologie, die den Menschen einzig durch die *anima rationalis*, die geistige Vernunft, vor den Tieren ausgezeichnet sah. Man christianisierte diese Zuordnungen dahingehend, dass der feinste Tastsinn der Spinne, der feinste Geschmack aber dem Affen zuerkannt wurde. Das Bild des Affen konnte deshalb, namentlich in Verbindung mit symbolischen Darstellungen der übrigen vier Sinne, den Geschmackssinn repräsentieren.

Aus dem (zur gebotenen Moral der christlich-platonischen Zivilisation konträren) ›unzivilisierten‹ Spiel des Schluraffen mit dem Wohlgeschmack einer delikaten Küche geht also ein Schluraffenland hervor, das sich überall verortet und verwirklicht, wo Menschen ihr ebenso animalisches wie vernunftbegabtes Genussleben kultivieren. Der Schluraffe ist gleichsam das *Geschmackstier* im Menschen – er steht für das mythogastrosophische Gegenbild zum diätmoralischen Urbild der platonischen Idee vom *wilden Tier in uns*. Während bei Platon das Tier ein verwildernes, vernunftwidriges Verhältnis zwischen Menschsein und Essen symbolisiert, bürgt das Bild vom Schlaraffen für das gastrosophische Vernunftvermögen des Menschen wie das Schlaraffenland für die Utopie eines guten Lebens, das von gutem Essen leben.

KÜCHENLATEIN UND CARMINA BURANA

Ein spätmittelalterlicher Glossar zürnt, die Mönche schienen die Küchenkünste besser zu kennen als die lateinische Sprache, weshalb sie Latein nur noch »nach Koch- und Küchenart« sprächen.⁴⁷ Im Zusammenhang eines solchen Küchenlateins ist der frommen Weinliebe der Christenheit zu gedenken. Freilich stellen sich die Christen mit ihrem (heidnischen) Brauchtum des Weintrinkens eher als tapfere Griechen und weniger als treue Gotteskinder unter Beweis – ein ketzerischer Umstand, ohne den der europäische Weinbau kaum seinen verdienten Weltruhm erlangt hätte. Es gibt kein anderes alkoholisches Getränk, für das sich eine ganze Religion oder vielmehr deren Kirche so entschieden und sachverständig eingesetzt hat, wie das Christentum für den Wein. Von Paczensky und Dünnebier vergegenwärtigen die religions- und kulturgeschichtlichen Hintergründe dieser bibelfesten Weinseligkeit: »Die Mönche und Nonnen in einer wachsenden Zahl von Klöstern als Zentren für die Gläubigen ihrer Umgebung, schließlich die etablierten Kirchengemeinden – sie alle benötigten Wein und steigerten den Bedarf. Für den heiligen Zweck durfte es natürlich kein schlechter Wein sein. Wo also der verfügbare Wein nicht schmeckte, sorgten die Kirchenleute für Verbesserung der Anbau- und Bereitungsmethoden. Wo der Weinbau daniederlag, halfen sie bei der Wiedererweckung. Und wo es gar keinen Wein gab, sorgten sie dafür, dass welcher angebaut wurde, oder sie brachten Weinhandel in Gang, um sich und ihre Gemeinden versorgen zu können. So wurden Mönche und Nonnen zu führenden Weinbauexperten – und zu höchst sachverständiger Kundschaft.«⁴⁸

Über diese Kennerschaft hinaus ist an ein weiteres Produkt des geistlichen Lebens zu erinnern: an das Klosterbräu. Bier kam in Fastenzeiten als Flüssignahrung zum Einsatz, weshalb viele Klöster eine eigene Brauerei betrieben. Mit anderen Worten: »Die Klöster waren nicht von ungefähr Mittelpunkt des gastronomischen Wohllebens.«⁴⁹ Vor diesem Hintergrund versteht sich, warum das christliche Fasten in seiner kulturhistorisch bekannten Form bedeutet, dass die Gläubigen in dieser Zeit lediglich das Fleisch durch Fisch ersetzen – im Unterschied zu anderen Religionen, bei denen die Fastenzeit mit wenigstens kurzzeitigem realem Hungern verbunden ist. Christliches Fasten bedeutet eher, kulinarisch phantasievoll zu sein, als wirklichen Verzicht zu üben. Spöttische Geister kommentieren dazu: »Heute sind bei den meisten Christen vom Fasten nur noch der vorhergehende Karneval übrig geblieben und die Tatsache, dass an Donnerstagen der frische Fisch in die Läden geliefert wird und dass man deshalb freitags Fisch isst.«⁵⁰

47 | Vgl. Heckmann, *Freud des Essens*, 57.

48 | von Paczensky/Dünnebier, *Kulturgeschichte des Essens*, 189.

49 | Herrmann, *Schlemmermahl und Schlangenfrass*, 252.

50 | von Paczensky/Dünnebier, *Kulturgeschichte des Essens*, 282.

Im Gegensatz dazu sieht der gewöhnliche Speiseplan des mittelalterlichen Klosterlebens ein striktes Reglement vor. Entsprechend verordnen die augustini-schen oder benediktinischen Klostervorschriften neben der generellen Enthalt-samkeit nur eine Mahlzeit pro Tag, die darüber hinaus zu einer genau festge- legten Zeit eingenommen werden soll und aus nicht mehr als lediglich Gemüse mit Pökelfleisch (siehe oben) oder aus zwei gekochten Gerichten bestehen darf.⁵¹ Gleichwohl betont bereits Augustinus, dass diese diätmoralischen Vorschriften von den Christen aus »Rücksichtnahme« gegenüber den Klosterbrüdern unbed- ingt flexibel gehandhabt werden könnten, so dass diejenigen glücklichen Mit- brüder, die »vor ihrem Klostereintritt eine üppigere Lebensführung gewohnt« waren, nicht gar zuviel »entbehren müssen«. Sie dürfen, schlägt der Kirchenleh- rer vor, sich zusammen mit den heilungsbedürftigen Kranken an den im Kloster selbstverständlich verfügbaren »besseren Speisen« gütlich tun.

Jedenfalls ist, soviel bleibt festzuhalten, der allgemeine Befund unstrittig: »Im christlichen Europa waren überall die Klöster Hauptstätten des Tafelluxus.«⁵² In den erwähnten Carmina Burana, einer Liedersammlung aus dem 13. Jahrhun- dert, die immerhin im Kontext des berühmten Benediktinerklosters im bayri- schen Beuron entsteht, wird ein Lied auf den – zum Antipoden des christlichen Gottes im Himmel erklärten – epikureischen *Gott des Bauches* angestimmt, des- sen Sinn in seiner Doppeldeutigkeit (scheinbar bewusst) unklar gelassen wird:

»Laut schreit Epikur:/
 Der satte Bauch ist aller Sorgen frei./
 Der Bauch wird mein Gott sein./
 Nach einem solchen Gott verlangt mein Heißhunger./
 Sein Tempel ist die Küche./
 Nach Göttlichem durftet es in ihr. Sieh, er ist ein bequemer Gott./
 Zu keiner Zeit ist er nüchtern./
 Vor dem ersten Bissen am Morgen/
 Gießt er trunken Wein ein./
 Seine Tafel und sein Becher/Machen die wahre Glückseligkeit aus.«⁵³

51 | Vgl. Figala/Pfohl, Benediktinische Medizin.

52 | Friedlaender, Sittengeschichte Roms, 633.

53 | Heckmann, Freud des Essens, 60.

SÜSSE SÜNDEN – ERBSÜNDEN

Angesichts der täglichen Versuchungen eines üppigen Genusslebens wird der tiefere und dramatische Sinn erst richtig verständlich, wieso sich die mönchische Existenz von »Fallstricken der Begehrlichkeit« (Augustinus) gefährdet sieht und warum sich der Heilige Augustinus in seinen Bekenntnissen lediglich fürchtet, »unreiner Genussgier« nicht widerstehen zu können, statt sich in der Furcht vor Hungersnot – zumal als großer Kirchenvater und Bischof – auch um eine gute Ernte zu sorgen und über entsprechende Maßnahmen nachzudenken. Obschon er sich täglich bemüht, die Versuchungen der »Gaumenlust und Schwelgerei«, »die Sättigung unersättlicher Begierden« und die »Fesseln des Genusses« zu bekämpfen, bekennt der Konvertit doch wegen der »Schwäche seines Fleisches«, »in Fragen dieser Art noch kein festes Urteil« zu haben. Gegenüber den »gefährlichen Wohlempfindungen« des Essens – ob nun in Form von Pökelfleisch mit Brot, Linsenmus und Wasser oder beim Genuss von ausländischen Früchten, Pilzen, Reis, Trüffel, diversen Eikreationen, leckersten Backwerken und süffigem Süßwein – vermag Augustinus das sich selbst auferlegte Gebot einer kulinarischen Enthaltensamkeit kaum einzuhalten.

Der zeitgenössische Chronist Gregor von Tours schildert das skandalöse Ausmaß dieser christlichen Doppelmoral. Beispielsweise berichtet er über einen Bruder namens Cautinus, welcher in der Mitte des 6. Jahrhundert dem Bistum von Clermont-Ferrand vorsteht. Dieser habe sich als ein »Lüstling« aufgeführt, dessen Unmäßigkeit jeder verabscheue. Der Trunksucht verfallen, sei er oft derart voll gewesen, dass er kaum von vier Männern vom Tische weggetragen werden konnte.⁵⁴ Ähnlich maßlos soll sich der Geistliche auch im Essen verhalten haben. Weil ihm der Verzicht auf Genuss als die schlimmste Strafe vorkommt, verurteilt er seinen Widersacher, einen Priester namens Anastasius, zum Tode – durch Verhungern.

Allenthalben überziehen das mittelalterliche Christentum Bilder von wohlbelebten Geistlichen, Kardinälen, Päpsten, Priestern und schlaraffischen Äbten, unter denen der Heilige Thomas von Aquin nur der prominenteste und gewichtigste ist. Der dreihundert Pfund schwere »Bulle von Sizilien«, wie seine Brüdern ihn in liebenswürdiger Ehrfurcht nennen, liefert auch eine selbstschützende Entschuldigung mit, indem er geschickt darüber räsoniert, dass »dicke Männer klüger seien«.⁵⁵ Über diese theologische Rechtfertigung einer von Thomas selbst verkörperten »Heiligen Hypertrophie« hinaus ist von dem Kleriker auch der bemerkenswerte Ausspruch überliefert: *meius est ditare quam philosophare*; essen ist besser als philosophieren. Obschon dieser anti-diätmoralische Ausspruch dem Anschein nach eine grundlegende Aufwertung des Essens gegenüber der Philosophie suggeriert, drückt sich darin gleichwohl kein wirklich gastrosophisches Selbstverständnis aus, welches das Essen durchaus als eine genuine – allerdings

54 | Vgl. Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten, 207.

55 | Vgl. Foster, Schlemmen hinter Klostermauern, 76.

zumeist verkannte und abgetane, schlecht praktizierte – Form des Philosophierens begreift und die Philosophie daran bemisst, inwieweit sie sich auch auf das Essen versteht.

Doch halten wir fest: Wie die Heilige Anorexie, vor allem von Frauen, so gehört erst recht eine scheinheilige Adipositas, vor allem bei den Männern und ihren trotz Fettleibigkeit offiziell heilig gesprochenen Exemplaren, zu der gestörten Lustökonomie der christlichen Ernährungsphilosophie. So scheint das eigentliche Problem des ebenso wichtigen wie gewichtigen Sittenlehrers Augustinus, der eine freiwillige und willensstarke Lustentsagung predigt, die *eigene Willensschwäche* zu sein. Entsprechend legen seine *Bekenntnisse* beredtes Zeugnis davon ab, dass der Lebemann Augustinus sich »in der Rolle des ohnmächtigen Opfers« fühlt.⁵⁶ Daher ist an der augustininischen Problematisierung eines schlechten Essverhaltens insbesondere die Strategie jener moralischen Entschuldigung interessant, wie mithilfe einer theologischen Argumentation der intellektuelle Versuch unternommen wird, die eigene Fehlernährung zu rationalisieren. »Nicht ich bin es«, verteidigt der Bischof seine kulinarische Sündhaftigkeit, sondern »mein heiliger Gott« allein gebe den Willen zur Abstinenz – oder er gibt ihn nicht.

Die augustininische Theologie liefert mit ihrer so genannten Erbsündenlehre ein äußerst hilfreiches Argument, die eigene diätmoralische Willensschwäche und »fürchterliche« (nämlich suchtartige) »Genussgier« zu entschuldigen, indem sie eine kategorische Negation der menschlichen Willensfreiheit (*liberum arbitrium*) behauptet. Von einem freien Willen und einer dadurch gegebenen ursprünglichen Mündigkeit des Menschen will der Bischof von Hippo nichts wissen. Vielmehr ist der Angelpunkt seines Denkens die These von der vererbten »Sündhaftigkeit des Fleisches«. Der Mensch ist in seinen Augen ein schwaches, elendes, hilfloses, durch den »Sündenfall« von Grund auf verderbtes und für alle Besserungsversuche unzugängliches Wesen. Die Erbsünde, die Adams und Evas Genussgier der Menschheit vermacht hat (von ihr war bereits die Rede), rühre von Adams vermessenem Bestreben her, sich zur humanen Autonomie und einer gottgleichen Selbstbestimmung aufzuschwingen (um sich aus Selbstgenuss als erstes den Bauch voll mit verbotenem Essen zu schlagen).

Erstaunlicherweise gelang es Augustinus, trotz seiner kategorischen Negation unseres freien Willens, sich mit dieser radikal pessimistischen Auffassung von der Menschennatur durchzusetzen und eine mehr als dreihundertjährige Glaubens-tradition – in deren urchristlichen Fassung der Essensgenuss (wenigstens der Genuss von Symbolessen) nicht als Erbsünde, sondern als Gottesdienst galt – für die nachfolgenden christlichen Geschlechter einfach auszulöschen. (Vgl. ebd., 209)

Mit den theologischen Argumenten seiner Erbsündentheorie kann Augustin die eigene Willensschwäche von jeder eigenen Schuld und selbstverschuldeten Unmündigkeit freisprechen. Ohne Willensfreiheit muss er selbstverständlich daran scheitern, den kulinarischen Sünden widerstehen zu können und dem gött-

lichen Gebot einer gesunden Diät und einer prinzipiellen Enthaltensamkeit nachzukommen.⁵⁷ Ohne das Vermögen eines freien Willens ist das moralische Gesetz der kulinarischen Askese kraftlos und es bleibt dem christlichen Gewissen nur noch die reuige Empfängnis dieses Willens: »Stärke mich, dass ich vermöge! Gib, was Du befehlst...« Und: »Nimm von mir des Bauches Lust«. ⁵⁸ Das »Fleisch«, das »wider den Geist« gelüftet und dabei »fürchterlich« genießt, scheint nichts zur Veränderung seiner sündhaften Lebensweise tun zu können, solange der »allmächtige Herr« nicht in diese Gier eingreift. Wenn aber der »Vater im Himmel« den Willen, der allein tut, was geboten ist, nicht gibt, dass es getan wird, solange dürfen »seine Kinder« weiter sündigen – und genießen; zumindest in der adipösen Vorstellungswelt des heilig gesprochenen Augustinus, für den eine Heilige Anorexie (als durchaus praktizierter Beweis einer willensstarken Frömmigkeit und einer gottgefälligen Umsetzung der christlichen Diätmoral) unvorstellbar scheint.

DAS GESTÄNDIGE REDEN ÜBER DAS STÄNDIGE ESSEN

Für die Rechtfertigung einer gastrotheologischen Doppelmoral nimmt Augustinus sogar die Selbstwidersprüchlichkeit seines Glaubens in Kauf. Denn ohne den möglichen *Willen zur Bekehrung* wäre auch an das moralische Gebot eines anorektischen Ernährungsideals, das er als Sittenlehrer predigt, nicht zu denken. Dennoch stellt sich der einflussreiche Denker des Christentums in einen bewussten Widerspruch zur antiken Philosophie, indem er deren Grundgedanken einer menschlichen Selbstbestimmung in Form einer individuellen Ethik der kulinarischen Selbstbeherrschung zurückweist und die praktische Fähigkeit negiert, aus bloßem Willensentschluss und freiem Vorsatz den Versuchungen der Genussgier tatsächlich zu widerstehen. Darüber hinaus greift er zur Verteidigung seiner zwiespältigen Diätlehre für zwar willensschwache, aber geständnisfreudige Leckermäuler die Position der heidnischen Mäßigungsdenker an: Der Bischof hält die Verteidiger der Vernunft für Neurotiker, weil die von ihnen geforderte Selbstdisziplin »selbstverständlich kein gesunder von Natur aus gegebener Zustand, sondern ein von Schuld herrührender Schwächezustand« sei.

Mit anderen Worten, die Schuld daran, dass der eigene Wille zur bewussten Enthaltensamkeit gegenüber verführerischen Genüssen schwächelt, sei unbedingt in der sündigen und unmündigen Natur des Menschen zu suchen und schon nicht bei einem selbst. »Nicht eben ich war es, der den Zwiespalt wirkte, sondern

57 | Freilich macht sich Augustinus auch in diesem Fall neutestamentliche Vorlagen zu eigen; bereits in den Römerbriefen des Paulus (Röm 7, 15-25) wird die christologische Möglichkeit eines unethischen Selbstwiderspruchs eingeräumt: »Ich tue nicht, was ich will, sondern was ich hasse, das tue ich. Wollen habe ich wohl, aber vollbringen das Gute finde ich nicht.«

58 | Augustinus, Bekenntnisse, X, 31.

›Sünde war’s, die in mir wohnte‹ zur Strafe für eine Sünde, die aus größerer Freiheit geschehen war, – denn ich war ein Sohn des Adam.« (Ebd., VIII, 10) Verständlicherweise liegt dem Theologen besonders viel an der unerschütterlichen Evidenz der eigenen Unfreiheit und essenziellen Unmündigkeit: »Gerade die frömmsten, gerechtesten, heiligsten Menschen, nicht etwa die Dutzendmenschen«⁵⁹ seien von Leidenschaften beherrscht, für deren Esssünden sie aber, glaubt man der Erbsündenlehre, nicht selbst schuld sein können. Schuld ist Adam, der es damals nicht schaffte, auf die irgendwie verbotene, aber lieblich anzusehende, sogar gut schmeckende und darüber hinaus auch klug machende Frucht zu verzichten.

Entsprechend rügt Augustinus an der heidnischen Vernunftmoral der Philosophen ebenso wie an dem stoischen Streben nach Seelenruhe oder Ataraxie, es könne deren Anhänger zwar zu einer arroganten Selbstzufriedenheit und in eine erquickliche Abgeschiedenheit vom Rest der Menschheit führen, aber gewiss nicht zur »wahren Ruhe des Gemüts«. (Ebd.) Denn angesichts der inneren Untiefen eines – durch die sündige Natur des Menschen unabänderlichen »täglichen Kampfes« wider der kulinarischen Gelüste – angesichts also des ständigen »Zwiespalts« zwischen dem asketischen Ideal (mitsamt dessen Latenz zur Magersucht) und der gastrischen Begierde (mitsamt deren Tendenz zur Fettsucht) *glaubt* Augustinus an die mysteriöse Wahrheit, dass er, solange der Herr nicht den entsprechenden Willen gibt, an der »Unruhe meines Herzens«⁶⁰ nichts ändern zu können.

Die Widersprüchlichkeit der augustininischen Haltung gegenüber einem sündhaften Essen ermöglicht erst den, wenn schon nicht physisch erleichternden, so doch psychisch und gewissenmäßig erlösenden Effekt, von jeglichem Gebot moralischer Autonomie und jeglichem Zwang zur diätischen Selbstbeherrschung ungehindert weiter essen zu können. Freilich birgt die Schizophrenie oder in den Worten des Augustinus der »Zwiespalt«, sich einerseits dem Gesetz der Abstinenz verpflichtet zu fühlen, aber andererseits eine fortgesetzte Willensschwäche gegenüber einer nicht unterdrückten Esslust an den Tag zu legen, auch die esssittliche Konsequenz, dass der sündhafte Genuss einer schulderfüllten Schmauserei gleichsam das christliche Gewissen von innen zerfrisst: In ›Gewissensbissen‹ beißt die genossene Verfehlung gleichsam zurück und das schlechte Gewissen eines bekennenden Subjekts ist gewissermaßen der Nachgeschmack eines im diätmoralischen Sinne zutiefst üblen Essens.

Das schlechte Gewissen ist sowohl Gedächtnis wie Geständnis der (sogar trotz der von Augustinus aufgebotenen Erbsündenthese) durchaus empfundenen Schuld, sich den Sünden des Essens nicht enthalten, sondern im Gegenteil durch die genossenen Leckerbissen gesündigt zu haben. Hinsichtlich einer solchen schulderfüllten Esskultur der Gewissensbisse kommt eine religionsgeschichtliche Untersuchung der christlichen Doppelmoral zu dem Ergebnis: »In der Tat suchten die Mönche Schützenhilfe von jeder nur möglichen Seite, um ihr

59 | Augustinus, Gottesstaat, 14, 19.

60 | Augustinus, Bekenntnisse, X, 31.

schlechtes Gewissen ein wenig zu besänftigen. [...] Und dennoch, keine Sünde strapazierte das Gewissen der Mönche so stetig wie die der Völlerei. Eigentlich ist die Geschichte des Schlemmens im Kloster während des Mittelalters die Geschichte des schlechten Gewissens der Mönche.«⁶¹

Hier ist daran zu erinnern, dass sich insbesondere in der Zeit zwischen Johannes Chrysostomos und Johannes Cassian mit der Gewissensprüfung und mit dem Geständnis eine neue Selbsttechnologie in der christlichen Bußpraxis durchzusetzen beginnt, die antike Formen der philosophischen Selbsterkenntnis und Selbstprüfung modifiziert: Augustins Bekenntnisse sind ein paradigmatisches Zeitzeugnis dieser Entwicklung. Daran ist für ein gastrosophisches Verständnis der genealogischen Hintergründe des diätmoralischen Denkens zentral, dass eine Geständnispraxis, d.h. die verbale Diskursivierung von Esssünden, den moralphilosophischen Selbstwiderspruch zwischen der augustinischen Ernährungslehre und dessen Erbsündenlehre konzeptuell aufhebt.

So sind die wortreichen Bekenntnisse des Heiligen Augustinus das erste Zeugnis einer Diät Doppelmoral, die zu einem bis in die Gegenwart fortbestehenden konstitutiven Element eines diätmoralischen Selbstverhältnisses gehört. Denn mit der christlichen Geständnispragmatik tritt ein spezifischer Sprechakt (*exagoreusis*) an die Seite einer real praktizierten Askese des Fastens bzw. eines demonstrativen Abmagerns (*exomolosis*). Der betreffende Sprechakt ermöglicht die Konstituierung des diätmoralischen Subjekts in Form einer Selbstbeziehung, welche die schon begangenen Sünden im nachhinein durch das Bekenntnis verbalisieren, um sie auf diese diskursive und diskursivierende Weise zu büßen und wieder gutzumachen. »Im vierten Jahrhundert finden wir«, wie Michel Foucault zur Geschichte dieses Geständnissubjekts ausführt, »eine ganz andere Technik der Selbstenthüllung, *exagoreusis*, die zwar minder bekannt ist als *exomolosis*, aber größere Bedeutung besitzt. Es handelt sich dabei um eine Reminiszenz an die Verbalisierungsübungen im Verhältnis zu einem Lehrer/Meister in den heidnischen Philosophenschulen. Wir können hieran beobachten, wie gewisse stoische Selbsttechniken in die spirituelle Technologie des Christentums übersetzt wurden.«⁶²

Insbesondere das mittelalterliche Klosterleben institutionalisiert die Exerziten der Sündenbekenntnisse.⁶³ Doch bereits bei Paulus finden sich Ansätze, das richtige Essverhalten zu einer bloßen Gewissensfrage zu erklären. »Es ist zwar alles rein«, referiert Paulus die Lehre seines Meisters. Seiner Kritik an den traditionellen jüdischen Speisevorschriften fügt die paulinische Botschaft nun hinzu: »Aber es ist nicht gut dem, der es isst mit einem Anstoß seines Gewissens.«⁶⁴ Daher verspricht nur ein rein-christliches Essen einen wirklichen Genuss mit gutem

61 | Foster, Schlemmen hinter Klostermauern, 76.

62 | Foucault, Technologien des Selbst, 56.

63 | Vgl. Kleber, Maßregeln des klösterlichen Essens.

64 | Paulus, Brief an die Römer 14, 20.

Gewissen; andernfalls wird die Gewissensprüfung zur Bedingung für eine Teilnahme an der religiösen Mahlgemeinschaft: »Der Mensch prüfe aber sich selbst, und also esse er von diesem Brot und trinke von diesem Kelch.«⁶⁵ Umgekehrt steht es bloß dem sich unchristlich Ernährenden frei, wahllos alles zu genießen, »was feil ist auf dem Fleischmarkt«; dem Umgläubigen, der sein Gewissen »verschont« und nicht weiter nach gutem oder schlechtem Essen »forscht«. (Ebd., 10, 25) Die Prüfungs- und Beichtpragmatik forciert die Verinnerlichung einer christlichen Hermeneutik des Selbst, deren Diätmentalität zur Verbalisierung der leiblichen Lüste und zu den dechiffrierenden »Geständnissen des Fleisches« anstachelt.

Jede begangene und noch die kleinste Esssünde muss entziffert, berechnet oder artikuliert werden, um über die wortreiche Buße das diätmoralische Gesetz des Verzichts zu bestätigen. Statt es durch Fasten, demonstratives Abmagern oder überhaupt durch eine wirkliche Veränderung des Geschmacks in die Praxis umsetzen zu müssen, genügt ein Verhalten, das die verbale Beteuerung der Esssünden und zugleich deren genussvolle Fortsetzung – mit Gewissensbissen – erlaubt. In dieser »Spaltung« oder Schizophrenie des Ernährungsdenkens besteht nicht zuletzt die christliche Lösung der augustinischen Doppelmoral, einerseits asketisch sein und einem moralisch schlechten Essen entsagen zu sollen, aber andererseits nicht über genügend freien Willen zu verfügen, tatsächlich ein entsprechend besseres Essen praktizieren zu können.

ESSEN SCHLECHT REDEN

Während Augustins Theologie die süßen Sünden einer unreinen Genussgier entschuldigen hilft, indem das schlechte Essen im geständigen Reden wieder gut gemacht werden kann, findet sich bei seinem griechischem Zeitgenossen Johannes Chrysostomus eine diametral gegenläufige Strategie. Sein diätmoralischer Diskurs propagiert eine essistenzuelle Selbstverachtung, indem nicht einmal das unheilige Mittel gescheut wird, dreckige Worte in den Mund zu nehmen, um die Esslust schlecht zu reden.⁶⁶ Durch diese diskursiven Mittel bringt Chrysostomus

65 | Paulus, 1. Brief an die Korinther 11,28.

66 | Bereits der Neuplatoniker Porphyrios arbeitet mit einer malediktorischen Rhetorik. Er redet die Epikureer schlecht, indem er ihre Ernährungsweise und das unendliche Meer ihrer Speisen rhetorisch in den Dreck zieht: »Die Meinung, dass man von seinen Sinnen heftig bewegt dennoch dem Übersinnlichen, der Vernunft energisch dienen könne, hat auch schon vielen Nichtgriechen den Hals gebrochen, welche darob sorglos sich der Wollust jeder Art in die Arme warfen und meinten, man könne sich dem Allem gedankenlos überlassen und mit dem Geist bei anderen Dingen sein! Denn schon manche hörte ich ihr Elend in der Art verteidigen, dass sie sagten: »Nicht die Speisen schädigen uns, gleichwie auch das Meer durch schmutzigen Zufluß nicht unrein wird. Wir sind die Herren und essen Alles, wie das Meer Alles trinkt. Wollte das Meer seinen Mund schließen und die Zuflüsse nicht aufnehmen, so

seinen Mitchristen die geistwidrige Selbstbeschmutzung allererst zu Bewusstsein, die in der unseligen Befleckung durch Schlemmerei droht: »Die Schlemmer sind nicht in der Seele, nicht im Geiste. Betrachte, was von den Speisen übrig bleibt, in was sie sich verwandeln, was aus ihnen wird! Wird dir nicht schon beim Hören übel? Nun, warum bestrebst du dich, dass sie noch mehr solche Abfälle erzeugen? Das Mehr in der Völlerei ist nichts als eine größere Anhäufung von Kot. Die Natur zieht ihre bestimmten Grenzen: Was darüber hinausgeht, ist nicht mehr Nahrung, sondern Schmutz, ein größer gewordener Kothaufen.«⁶⁷

Mit diesen unreinen Ausführungen stellt sich Chrysostomus nicht nur in einen krassen Gegensatz zu den bereits erwähnten *Benedictiones ad mensae*, den Segensreden über die Tischgerichte des Mönchs Ekkehard. Immerhin hatte schon Jesus eine metaphysische Benediktion des Essens ausgesprochen⁶⁸ und sogar das Abendmahl heilig gesprochen. Ganz anders Chrysostomus. Durch die bewusste Malediktion der menschlichen Essistenz radikalisiert der Kirchenvater die Rhetorik des Diätdiskurses: Nicht als ursprüngliche Erfahrung eines Guten (des Genusses oder der Fülle) kehrt das verdrängte Essen in gastrometaphorischen bzw. gastrotheologischen Reden wieder, vielmehr dient umgekehrt das (auch begrifflich) in den Mund genommene Essen dazu, das Gute daran schlecht zu machen – und zwar buchstäblich restlos schlecht zu reden.

Nicht ganz ohne Süffisanz ist die Tatsache, dass Johannes' Beiname Chrysostomus so viel heißt wie Goldmund, den der von der katholischen Kirche Heiliggesprochene gerade wegen seiner außergewöhnlichen Beredsamkeit und seiner golden Reden erhält. Folgt man – wenigstens einen Augenblick lang – den verketeten Reden des Johannes in seine fäkalisch defätistischen Hintergedanken,

würde es an sich zwar noch groß, aber in Bezug auf die Welt klein erscheinen, sofern es den schmutzigen Zufluß nicht absorbieren könnte. Denn wollte es sich hüten vor jeder Verunreinigung, so könnte es sie nicht aufnehmen: aber gerade nimmt es Alles auf und findet darin seine Größe, sich vor nichts zu scheuen, was ihm zufließt. Wie also, sagen sie, wollten wir uns vor Speise scheuen, würden wir Sklaven der Furcht sein! Alles muß uns Untertan sein! Denn wie ein wenig Wasser freilich durch ein Bisschen Schmutz verunreinigt und von ihm unterjocht wird, aber die Meerestiefe affiziert das nicht! So ist's auch mit der Speise: enge Diät macht uns zu Sklaven, aber ozeanweite Macht Alles zu genießen – und nichts verunreinigt uns!« So täuschen sie sich selbst und tun natürlich, was aus ihren Selbsttäuschungen folgt: statt in die Freiheit, stürzen sie sich in des Elends Tiefe und kommen darin um.« Vgl. Porphyrios, Von der Enthaltbarkeit beseelter Wesen, 151f.

67 | Chrysostomus, Homilien, 553f.

68 | Hier ist erneut daran zu erinnern, dass der Religionsstifter des christlichen Glaubens über diese Dinge die genau entgegengesetzte Meinung vertritt: »Merket ihr noch nicht, dass alles, was zum Munde eingeht, das geht in den Bauch und wird durch den natürlichen Gang ausgeworfen. Alles aber zum Munde herausgeht, das kommt aus dem Herzen, und das verunreinigt den Menschen. Denn aus dem Herzen kommen arge Gedanken [...]. Das sind die Stücke, die den Menschen verunreinigen.« Vgl. Matthäus 15, 17-20.

so dokumentieren die angehäuften Exkreme, die untrennbar mit der menschlichen Essistenz verbunden sind, seiner Meinung nach einen anthropologischen Irrtum: Die unübersehbare Spur einer ekelhaften Verirrung des Menschen in ein verfehltes Anderes seiner selbst.

Diese gastrosophische Selbstentfremdung des Menschen – und dieser angebliche Selbstekel seines geistigen Wesens angesichts einer derart beschissenen Identitätsproduktion – bleibt in der Geschichte des westlichen Denkens lange Zeit verschwiegen.⁶⁹ Während beispielsweise der Idealist Platon noch ein geringes, verschämtes Interesse bekundet, Kot auf den Begriff bringen zu wollen⁷⁰, fühlt sich der unverschämte Dialektiker Hegel dazu genötigt, wie der Heilige Goldmund Chrysostomus, Scheiße in den Mund zu nehmen, um das Absolute zu retten. »Die Exkreme sind«, denkt Hegel, »also nichts anderes als dies, dass der Organismus, seinen Irrtum erkennend, seine Verwicklung mit den Außen dingen wegwirft; und die chemische Beschaffenheit der Exkreme bestätigt dies.« Gemäß Hegels idealistischer Theorie des Menschen und dessen wahren Wesensanfüllung (mit absolutem Geist) dokumentieren die Exkreme, als Essensrest, letztlich eine ekelhafte Selbstverirrung, in die sich der Mensch verliert oder »wegwirft«, wenn er sich mit dem Essen als etwas Wesentlichem seiner selbst identifiziert: »Indem der Organismus sich so von sich trennt, ekelt er sich selbst an, dass er nicht mehr Zuversicht zu sich hatte.«⁷¹

Freilich bedienen sich Hegel und Johannes Chrysostomus vornehmerer Ausdrücke für die Ausscheidungsprodukte des Ernährungsprozesses – statt verbal mit Scheiße um sich zu werfen – und entnehmen mithin der sinnlichen Anschauung derselben einen anderen Sinn. So redet der Denker der frühmittelalterlichen Patristik Johannes (wie Hegel auch) über Exkreme oder Kot, um zu erläutern, dass die ausgeschiedenen Essensreste uns auch eine penetrante Warnung des rechten Weges sein können: »Ich glaube, dass die Nahrung deshalb Kotabsonderung verursacht, damit wir uns nicht der Völlerei ergeben.«⁷² Denn obwohl die Schlemmerei der Menschheit im Stuhl einen schmutzigen Selbstverlust androht, würde sie durch ein Leben ganz ohne Verdauung und Absonderung – bzw. Entleerung, wovon wiederum der platonische Idealismus träumt⁷³ – noch tiefer und unentrinnbarer ihrem Verderben ausgesetzt sein und wahrscheinlich ihre Dekadenz ins Unendliche steigern: »Wenn wir jetzt, da ein Teil der Speisen als Kot abgeht, der andere aber in Blut und in unnütze, schlechte Säfte sich verwandelt, dennoch der Schlemmerei huldigen und oft ein ganzes Vermögen bei

69 | Erst die Fäkalienkunst der jüngeren Kunstgeschichte wendet sich diesem Anderen seiner selbst zu. Insbesondere der ›Verdauungsapparat Cloaca‹ des belgischen Installationskünstlers Wim Delvoye leistet hier wahre Aufklärungsarbeit. Vgl. Beil, Künstlerküche.

70 | Vgl. Platon, Parmenides 130c.

71 | Hegel, Enzyklopädie der Wissenschaft, 492.

72 | Chrysostomus, Homilien, 553.

73 | Vgl. Baudy, Metaphorik der Erfüllung, 47.

einer einzigen Mahlzeit verschlingen: Was würden wir nicht alles treiben, wenn der letzte Akt der Völlerei nicht in solcher Weise verlief?» (Chrysostomus, ebd.)

Weil jedoch die Menschennatur ist, wie sie ist, bringt uns der Stuhlgang mit jeder Absonderung sinnlich zu Bewusstsein, dass Genussgier einen widerlichen Morast in uns erschafft, dessen Berg in dem Maße wächst, wie wir der Sünde frönen, und der schließlich aus allen unseren Poren zu quillen droht. Entsprechend sagt der heilige Kirchenlehrer: »Je mehr wir schlemmen, desto mehr füllen wir uns mit Gestank an, und der Körper rinnt auf allen Seiten wie ein alter Schlauch. [...] Stinkende Dünste dringen allenthalben aus dem Körper wie aus einem Ofen, der warme Fäulnisdämpfe ausstößt.« (Ebd.) Diese schadstoffhaltigen Emissionen verpesten zum einen das unmittelbare Umfeld (»belästigen andere Leute«); zum anderen, und für wesentlich schlimmer als diese Belastung Dritter, hält der einflussreiche Mönch die geistigen Wirkungen dessen, was wir uns einverleiben und was zu unserem Fleisch wird. Zwar habe Gott in seiner ganzen Weisheit und Güte wohl die Körperaktivitäten des Verdauungssystems so weit vom geistigen Haupt und dessen königlichen Verstandskräften entfernt angebracht, so die pessimistisch konnotierte Erläuterung, »damit wir von ihnen nicht beschmutzt werden. Aber wir lassen es nicht dabei und zerstören die ganze Ordnung durch unsere Unmäßigkeit.« (Ebd.)

Chrysostomus' Beschreibung erinnert deutlich an Platons Ausführungen zur menschlichen Anatomie. Dass das platonische Denken durch die frühchristliche Moralphilosophie nicht nur fortgesetzt, sondern wesentlich transformiert und radikalisiert wird, zeigt sich in der Art und Weise, wie der Kirchenvater und spätere Bischof von Konstantinopel die Gefahr dramatisiert, mit welcher die diätmoralische Unvernunft einer »Unmäßigkeit des Fleisches« die »Reinheit des Geistes« durch kranke und verkotete Substanzen zu infizieren droht. Chrysostomus weiß: »Was muß das Gehirn des Unmäßigen selber leiden, an das diese Dämpfe fortwährend hinbranden! [...] Für die Unratkanäle im Hause tragen wir fleißig Sorge, dass sie sich nicht verstopfen und den Kot nicht aufwärts treiben; wir stoßen mit Stangen hinein und räumen mit Hacken durch, doch den Kanal in unserem Körper reinigen wir nicht, sondern wir füllen und verstopfen ihn. Um das Empordringen des Kots nach oben, wo der König selber, nämlich das Gehirn, sitzt, darum kümmern wir uns nicht im Geringsten.« (Ebd.)

Mit diesem gleistlosen Schlechtreden der menschlichen Essistenz befinden wir uns in der größten Ferne zu einem (gastrosophischen) Denken, welches im kulinarischen Selbstgenuss des Menschen etwas Göttliches anerkennt, nämlich das mögliche Glück eines erfüllten Wohlseins, anstatt dies mit unheilvollen und unreinen Denkmitteln schlecht zu machen. Mit der diskursiven Fixierung auf die gesundheitlich und moralisch folgereichen Gefahren und Entwürdigungen des Nahrungsgeschehens befinden wir uns in der größten Ferne zu einer alternativen Denkweise, welcher die Nahrungsmittel und die Werke der Küche heilig sind. Wie sich zeigt, verschärft Chrysostomos in seinen äußerst unappetitlichen Malediktionen des täglichen Essens nur eine generelle Tendenz der christlichen

Mentalität: Sein berühmterer Zeitgenosse und der einflussreichere Sittenlehrer des spätantiken Christentums, Aurelius Augustinus, formuliert jenes allgemeinverbindliche (diätmoralische) Selbstverständnis, welches in Verbindung mit der mäßigen Küche der heidnischen Philosophen allmählich durch die christlich geprägte Entwicklung der abendländischen Kultur gesellschaftlich bis tief in das individuelle Alltagsleben der Menschen hineinwirkt und noch im diätmoralischen Geist der gegenwärtigen Esskultur fortlebt.

RESÜMEE

Sicherlich ist, wie oft vermerkt wurde, das Ausmaß der ideengeschichtlichen Kontinuität von der platonisch-aristotelischen über die stoische Philosophie hin zum mittelalterlichen Christentum und dessen Theologie unbestreitbar größer als deren Diskontinuität. Gleichwohl ist leicht nachvollziehbar, dass mit der christlichen Moral zwei Aspekte des diätmoralischen Denkens in der westlichen Esskultur und mithin der genealogischen Ursachen ihrer fundamentalen Essstörungen auftauchen, die sich von den antiken Philosophie der mäßigen Kulinarik unterscheiden lassen.

Der erste Aspekt der christlichen Tradition, welcher den diätmoralischen Asketismus der griechisch-römischen Philosophen fortsetzt und zugleich radikalisiert, betrifft eine Anorektik in den verschiedenen Erscheinungsformen einer essenziellen Selbstentsagung wie periodisches Fasten, dauerhafte Magersucht, situativer Verzicht, programmatische Abstinenz, ideelle Verarmung und Abtötung des kulinarischen Selbst und dergleichen.

Die zweite Strategie jenes ernährungsphilosophischen Selbstverhältnisses, in welchem ein genuin christlicher Zug zum Tragen kommt, basiert auf einer moraltheoretischen Entschuldung der Genusssgier: In Verbindung mit der christologischen Anthropologisierung der Willensschwäche durch die augustinische Glaubenslehre von der menschlichen Erbsünde wird die Selbsttechnologie einer Verbalisierung des Essens forciert, und zwar in der Form des nachträglichen Geständnisses des esssündigen Verhaltens. Nicht die ethische Freiheit, das eigene Essverhalten zu verändern und zu verbessern, steht dabei im Mittelpunkt, sondern im Gegenteil die affirmative Rechtfertigung genussgieriger und buchstäblich eingefleischter Alltagspraktiken. Die Buße der bereits begangenen Esssünden geschieht durch eine Verbalisierung und Diskursivierung derselben, um auf diese Weise den Mund noch mal mit Essen zu füllen.

Man kann diese Schizophrenie – das moralisch Falsche zu tun, aber zugleich wortreich zu bekennen, es nicht tun zu sollen, um es sich faktisch weiter schmecken zu lassen – eine *diätmoraline Bulimie* nennen, in der sich die individuelle Sittlichkeit einer gesellschaftlichen Völlerei artikuliert: Die Ernährungsweise einer in ihren Grundsätzen fundamental gestörten Essistenz, die in sich hineinschlemmt und danach die logische Entsprechung mit vollem Mund aus sich he-

rausbricht – nämlich in Form von allerlei Reden, die die begangene Verfehlung gestehen und das schlechte Gewissen dadurch gut machen wollen.

Für eine solche Idealisierung des diätmoralischen Denkens in der ständigen Verbalisierung eines gleichwohl fortgesetzten schlechten Essens legen die *Bekanntnisse* des Heiligen Augustinus ein exemplarisches und das bloß bekannteste Zeugnis ab. Deren Wirkung ist bis in die Gegenwart offenkundig. Der bekannte Kulturhistoriker Montanari stellt dazu fest: »Es fällt schwer, sich des Eindrucks zu erwehren, dass sich hinter dem umwälzenden Erfolg der Diäten in unserer Massengesellschaft auch bereits abgeschaffte Wertvorstellungen verbergen, die mit Buße zu tun haben, mit einem Verlangen nach Verzicht und, wie man sagen könnte, nach Selbstkasteiung, das mit dem Übermaß, vielmehr dem Exzeß des Nahrungsangebotes in Zusammenhang steht sowie mit den rein hedonistischen Trugbildern, die die Werbung und die Massenmedien zur Ankurbelung des allgemeinen Konsums erzeugen. Trotz dieser Propaganda geht das Vergnügen weiterhin mit einem gewissen Schrecken einher. Zu schwer wiegt eine religiöse Tradition, die uns gelehrt hat, diesen Begriff mit Vorstellungen von Schuld und Sünde zu verbinden.«⁷⁴

Freilich sind auch dem scharfsinnigen Moralgenealogen Nietzsche die augustinischen Ursprünge dieses schlechten Gewissens nicht entgangen.⁷⁵ In spürbarer Selbstbetroffenheit spricht Nietzsche – wir werden seine eigene Ernährungsmoral und seine Gewissensbisse noch kennen lernen – die kritischen Erkenntnisse einer philosophischen Selbstbesinnung aus, wenn er sagt, es sei mit der Herausbildung des schlechten Gewissens »die größte und unheimlichste Erkrankung eingeleitet, von welcher die Menschheit bis heute nicht genesen ist, das Leiden des Menschen am Menschen, an sich«. (Ebd., 323) Eine Heilung von diesem Leiden scheint aber greifbar nahe. Durch ein besseres Essen, welches von keinem schlechten Gewissen begleitet wäre, sondern von einer »Vernunft in der Küche« (Nietzsche) – einer gastrosophischen Vernunft, zu der sich der einflussreiche Kirchenvater Augustinus nicht bekennt. So wird das entgegengesetzte Vernunftideal, worin sich christliche und platonisch-stoische Einflüsse überlagern, die Geschichte des ernährungsphilosophischen Denkens beherrschen und im Ausgang des 18. Jahrhunderts in der Philosophie Immanuel Kants seinen berühmtesten Repräsentanten finden.

74 | Montanari, *Der Hunger und der Überfluß*, 204.

75 | Vgl. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 331. Allerdings erwähnt Nietzsche an dieser Stelle nicht den eigentlichen, ernährungsphilosophischen ›Entstehungsherd‹, sprich den diätmoralischen Ursprung des schlechten Essensgewissens von Augustinus.