

4. Der Mensch ist was er isst oder zum Ursprung der gastrosophischen Feuerbach-These

GRUNDSÄTZE EINER PHILOSOPHIE DER ZUKUNFT: A VENTRE PRINCIPIUM

Mit Ludwig Feuerbach wenden wir uns dem Denker und Autor des wohl meist zitierten gastrosophischen Satzes zu: »Der Mensch ist, was er isst.« Dabei bleibt es ganz ungereimt, wieso eine inhaltliche Beschäftigung mit seiner Theorie der menschlichen Essistenz, die er selbst an einer Stelle als »Gastrologie« bezeichnet¹, bis heute ausgeblieben ist. Kaum einer kennt die philosophischen Hintergründe dieses verbreiteten Diktums. Fellmann bringt diese Situation treffend auf den Punkt: »»Der Mensch ist, was er isst«. Dieser zur Zeit des Deutschen Idealismus schockierende Satz von Ludwig Feuerbach hat heute kaum mehr Wert als den einer Kuriosität.«² Von dem gesamten Werk Feuerbachs hat sich die Rezeption fast ausschließlich seiner Religionskritik gewidmet. Auch aktuelle Einführungen in das ganze Werk lassen Feuerbachs Gastrosophie unberücksichtigt.³ Und selbst noch die vereinzelt Versuche, die sich mit seiner Philosophie der Leiblichkeit auseinandersetzen, lassen seine wegweisende Gedanken zu einer gastrosophischen Anthropologie unerwähnt.⁴ Viele Einsichten, die sich bei Sokrates, Hippokrates, Epikur, Rousseau und später bei Nietzsche nur angedeutet finden, werden von Feuerbach eingehend beschrieben. Und doch, soviel sei vorausgeschickt, ist auch seine Philosophie der Ernährung fragmentarisch geblieben.

Der Mensch ist, was er isst – in dieser sprichwörtlich gewordenen These komprimiert Feuerbach seine radikale Kritik an den anthropologischen Grundprä-

1 | Ludwig Feuerbach, Das Geheimnis des Opfers, 26.

2 | Fellmann, Kulturelle und personale Identität, 27.

3 | Vgl. Weckwerth, Feuerbach zur Einführung; Winiger, Feuerbach – Denker der Menschlichkeit.

4 | Vgl. Schmidt, Emanzipatorische Sinnlichkeit; Reitemeyer, Philosophie der Leiblichkeit; Wahl, Feuerbach und Nietzsche.

missen des philosophischen Denkens von Platon bis Kant und Hegel (dessen Vorlesungen der junge Querdenker besucht). Unter dem Banner des »Materialismus« gräbt Feuerbach den tragenden Säulen der traditionellen Philosophie das veraltete Fundament ab: Jenen uralten »supranaturalistischen« Idealismus, welcher für die Trennung und die Überhöhung der Seele gegenüber dem Leib, des Geistes gegenüber dem Körper, der Vernunft gegenüber der Natur, des Bewusstseins gegenüber dem Sein sorgt. In der 1846 erschienenen Streitschrift *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist* wettet der stürmische Neuerer gegen die idealistische Vorstellung, wonach sich die menschliche Wirklichkeit allein im Geiste abspielt: »Der Leib ist die Existenz des Menschen; den Leib nehmen, heißt die Existenz nehmen; wer nicht mehr sinnlich ist, ist nicht mehr.«⁵ Die *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* formulieren das Programm einer systematischen Aufwertung der bislang verachteten Sinnlichkeit, der entwürdigten Leiblichkeit des Menschen. »Wenn die alte Philosophie«, so Feuerbach, »zu ihrem Ausgangspunkt den Satz hatte: Ich bin ein abstraktes, ein nur denkendes Wesen, der Leib gehört nicht zu meinem Wesen; so beginnt dagegen die neue Philosophie mit dem Satze: Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen; ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber. Der alte Philosoph dachte daher in einem fortwährenden Widerspruch und Hader mit den Sinnen, um die sinnlichen Vorstellungen abzuwehren, die abstrakten Begriffe nicht zu verunreinigen; der neue Philosoph dagegen denkt im Einklang und Frieden mit den Sinnen.«⁶ Zum Programm einer emanzipatorischen Sinnlichkeit erläutert Feuerbach weiter, die alte Philosophie gestünde die Wahrheit der Sinnlichkeit durchaus ein, aber nur versteckt, »nur begrifflich, nur unbewusst und widerwillig, nur weil sie musste«. Im Widerspruch zu dieser rationalistischen Verkennung der menschlichen Sinnlichkeit anerkennt seine Philosophie »die Wahrheit der Sinnlichkeit mit Freuden, mit Bewusstsein: sie ist die offenherzig sinnliche Philosophie.« (Ebd.)

Um sich die Radikalität dieser neuen Philosophie in ihrem vollen Ausmaß systematisch zu vergegenwärtigen, ist daran zu erinnern, dass Feuerbachs Zeitgenossen Karl Marx und Friedrich Engels sie als »eine wirkliche theoretische Revolution« erleben. Der junge Marx spricht sich über den nachhaltigen Einfluss des etwas älteren Feuerbach in höchsten Tönen aus. So verdanke »die positive Kritik überhaupt ihre wahre Begründung den Entdeckungen Feuerbachs. Von Feuerbach datiert erst die positive humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sicherer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der Feuerbachschen Schriften, die einzigen Schriften, seit Hegels Phänomenologie und Logik, worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist.«⁷

5 | Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, 181.

6 | Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 36.

7 | Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, 227.

Begeistert schreibt Marx an anderer Stelle: »Es gibt keinen andern Weg [...] zur Wahrheit und Freiheit, als durch den Feuerbach. Der Feuerbach ist das Purgatorium der Gegenwart.«⁸ Auch Engels verleiht seinem (anfänglichen) Enthusiasmus gegenüber Feuerbachs materialistischer Kritik an der idealistischen Philosophie schwunghaften Ausdruck. »Wer hat [...] das Geheimnis des ›Systems‹ aufgedeckt? Feuerbach. Wer hat die Dialektik der Begriffe, den Götterkrieg, den die Philosophen allein kannten, vernichtet? Feuerbach. Wer hat [...] ›den Menschen‹ an die Stelle des alten Plunders, auch des ›unendlichen Selbstbewusstseins‹ gesetzt? Feuerbach und nur Feuerbach.«⁹ Bekanntlich verflüchtigt sich diese ihre anfängliche Begeisterung und geistige Verwandtschaft zur Feuerbachs Philosophie mit der Zeit – nicht zuletzt wegen ihrer unterschiedlichen Einschätzung der Bedeutung der menschlichen Essistenz als Anfangsgrund der Philosophie. So ist es kein Zufall, dass Marx in seinen Feuerbach-Thesen dessen These, dass der Mensch ist, was er isst, unerwähnt lässt und nicht auf die Idee kommt, dahingehend eine weitere These aufzustellen. Diese 12. These ad Feuerbach müsste lauten: *Die Philosophen haben das Essen nur verschieden negiert; es kommt aber darauf an, es besser zu denken.*

Während Marx und Engels die kapitalistischen Wirtschaftsprozesse in den Blick nehmen, ohne jedoch deren eigentlichen (gastrosophischen) Zweck, nämlich die Nahrungsproduktion, zu betonen und sich auf die Kritik der politischen Ökonomie zu konzentrieren, ohne einen systematischen Bezug auf bessere Ernährungsverhältnisse und eine revolutionäre kulinarische Lebenspraxis herzustellen, konkretisiert Feuerbach seine neue Philosophie ausdrücklich als eine Philosophie des Essens. So wird die materialistische Entdeckung der Sinnlichkeit des Menschen bei ihm über die Sinnlichkeit des Essens gedacht. »Sinnlich ist der berauschende Wein, aber sinnlich ist auch das ernüchternde Wasser, sinnlich ist die Üppigkeit und Schwelgerei eines Alkibiades, aber sinnlich ist auch die Armut und Barfüßigkeit eines Phokion; sinnlich ist die Gänseleberpastete, an der der Materialist La Mettrie starb, aber sinnlich sind auch die Gerstenklöße und die schwarze Suppe spartanischer Enthaltsamkeit.«¹⁰

In einer euphorischen Besprechung des gerade erschienenen Buches *Lehre der Nahrungsmittel* von Jakob Moleschott, der in einer populärwissenschaftlichen Sprache die Resultate der modernen Stoffwechselchemie und Ernährungsphysiologie präsentiert¹¹, führt Feuerbach zum gastrosophischen Ausgangspunkt seiner neuen Philosophie aus: »Ich beginne meine Denunziation mit der Philosophie und behaupte, dass diese Schrift, obgleich sie nur von Essen und Trinken handelt, den in den Augen unserer supranaturalistischen Scheinkultur niedrigsten Akten, doch von der höchsten philosophischen Bedeutung und Wichtigkeit ist. Ja, ich

8 | Marx, Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach, 27.

9 | Engels, Die heilige Familie, 7.

10 | Feuerbach, Über Spiritualismus und Materialismus, 111.

11 | Vgl. Ingensiep, Moleschott.

gehe weiter und behaupte, dass nur sie die wahren Grundsätze der Philosophie der Zukunft und Gegenwart enthält, dass wir in ihr die schwierigsten Probleme der Philosophie gelöst finden.«¹²

Entsprechend dieser programmatischen Umwertung der Werte und Neubestimmung der traditionellen dualistischen Grundbegriffe der Philosophie werden die gastrosophischen Grundsätze eines anthropologischen Materialismus entwickelt. »Was haben sich nicht sonst die Philosophen den Kopf zerbrochen mit der Frage von dem Bande zwischen dem Leibe und der Seele! [...] Was haben sich nicht die Philosophen mit der Frage gequält: Was ist der Anfang der Philosophie? Ich oder Nicht-Ich, Bewußtsein oder Sein? Oh, ihr Toren, die ihr vor lauter Verwunderung über das Rätsel des Anfangs den Mund aufsperrt und doch nicht seht, dass der offene Mund der Eingang ins Innere der Natur ist, dass die Zähne schon längst die Nüsse geknackt haben, worüber ihr noch heute euch vergeblich den Kopf zerbrecht!« Aus dieser gastro-ontologischen Kehre im Seinsdenken leitet sich eine radikale Forderung auch für die Erkenntnistheorie ab. Feuerbach erkennt: »Damit muss man anfangen zu denken, womit man anfängt zu existieren. Das *principium essendi* ist auch das *principium cognoscendi*. Der Anfang der Existenz ist aber die Ernährung, die Nahrung also der Anfang der Weisheit. Die erste Bedingung, dass du etwas in dein Herz und deinen Kopf bringst, ist, dass du etwas in deinen Magen bringst. »A *Jove principium*« [von Jupiter der Anfang], hieß es sonst, aber jetzt heißt es: »A *ventre principium*« [vom Bauch der Anfang].« (Ebd.)

Die Nähe dieser Weisheitslehre zu Epikurs Hedonismus des göttlichen Bauches ist kaum zu übersehen. Angesichts der fortgesetzten Denunziation und Verunglimpfung der epikureischen Ethik von Seiten der akademischen Philosophen und anderer Moralhüter antizipiert Feuerbach auch (wie schon Rumohr) für seine radikale Kritik und Erneuerung zu erwartende Entrüstungen und Vorhaltungen: »Also ums Essen und Trinken handelt es sich auch bei der Frage von der Idealität oder Realität der Welt?, ruft entrüstet der Idealist aus.« Tatsächlich musste Feuerbach die Radikalität seines Denkens mit dem Verlust eines »guten Rufs« und der Suspension von seiner universitären Berufslaufbahn bezahlen. Verständlicherweise schimpft der zu Unrecht Marginalisierte zurück, indem er die intrigante Doppelmoral seiner Kollegen bloßlegt und attackiert. »Welche Gemeinheit! Welcher Verstoß gegen die gute Sitte, auf dem Katheder der Philosophie über den Materialismus aus allen Leibeskräften zu schimpfen, dafür aber am *table d'hôte* von ganzem Herzen und von ganzer Seele dem Materialismus im gemeinsten Sinne zu huldigen!«¹³

Trotz der Anfeindung und Missachtung durch das Establishment insistiert Feuerbach unbeirrt auf seiner gastrosophischen Anthropologie der menschlichen Existenz als sich ernährendem Wesen: »Das Sein ist eins mit dem Essen; Sein

12 | Feuerbach, Die Naturwissenschaft und die Revolution, 222.

13 | Feuerbach, Über Spiritualismus und Materialismus, 179.

heißt Essen; was *ist*, *isst* und wird gegessen.«¹⁴ Die idealistische Bestimmung des Menschen als einem Subjekt, welchem die Welt als Objekt bloß äußerlich gegenübersteht und seiner tatkräftigen Herrschaft als bloß passive Materie unterwirft, wird die unzertrennliche, dynamische Einheit von Subjekt und Objekt, Mensch und Welt in seiner natürlichen Essistenz entgegengehalten. »Essen ist die subjektive, tätige, Gegessenwerden die objektive, leidende Form des Seins, aber beides unzertrennlich. Erst im Essen erfüllt sich daher der hohle Begriff des Seins« (Ebd.).¹⁵

Aus der Sicht einer gastrosophischen Anthropologie kommt eine ebenso elementare wie bis dato unbegriffene Dimension des Menschseins als eines Erfülltheits in den Blick: Die Tatsache, dass der Mensch essentiell durch Essen existiert und dies im Vollsinn des Wortes die substanzielle Wahrheit seines ebenso leiblichen wie geistigen Seins ist. Die Essenz der menschlichen Existenz als essendes Wesen ist die *Essistenz*. In Feuerbachs Formel ausgedrückt: *Der Mensch ist, was er isst*. Aus der Sicht einer Philosophie des Essens beinhaltet dies: Alle gastrosophischen Welt- und Selbstbezüge konstituieren die menschliche Essistenz. In einer Redewendung, die heute nur noch mit Marxens Kritik an Hegels spekulativen Idealismus in Verbindung gebracht wird, fasst Feuerbach seine revolutionäre, neue Essistenzphilosophie zusammen: »Die alte Welt stellte den Leib auf den Kopf, die neue setzt den Kopf auf den Leib; die alte Welt ließ die Materie aus dem Geiste, die neue läßt den Geist aus der Materie entspringen. Die alte Weltordnung war eine fantastische und verkehrte, die neue ist eine natur- und ebendeswegen vernunftgemäße. Die alte Philosophie begann mit dem Denken, sie »wusste nur die Geister zu vergnügen und ließ darum die Menschen ohne Brot«, die neue beginnt mit Essen und Trinken.« (Ebd.)

14 | Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, 222.

15 | Die rationalismuskritische Gastrosophie Feuerbachs nimmt hier grundlegende Einsichten – und einschlägige Formulierungen – von Freuds Metapsychologie des Es-Ich vorweg: »Der Mensch steht mit Bewusstsein auf einem unbewussten Grunde; er ist unwillkürlich da, er ist ein notwendiges Wesen der Natur. Die Natur wirkt in ihm ohne sein Wollen und Wissen. Er nennt seinen Leib sein und ist ihm doch absolut fremd; er isst mit Genuss, und was ihn zum Hunger treibt, ist ein anderes Wesen. Er isst: und doch hat er weder den Grund noch die Folgen desselben in seiner Gewalt [...] Er muss essen. Er ist in seinem eigenen Hause ein Fremdling, er hat alle Lasten und Genüsse, Schmerzen und Freuden, ohne doch Grundeigentümer, Herr zu sein. Er ist gestellt auf die Spitze einer schwindelnden Anhöhe – unter ihm ein unbegreiflicher Abgrund. Er weiß nicht seinen Anfang, nicht sein Ende. Er ist eher im Besitz, ohne im Grund des Seins zu sein. Er ist Nicht-Selbst und Selbst. [...] Er gehört zur Natur: er ist ein notwendiges Produkt. Er steckt tief in ihr.« Vgl. Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, 228.

ZUR FREIHEIT DER MENSCHLICHEN ESSISTENZ UND DIE WAHRE UNIVERSALITÄT DES GESCHMACKSSINNS

Mit der Grundlegung einer gastrosophischen Anthropologie sind entsprechende konzeptuelle Konsequenzen auch für die Moraltheorie und deren Freiheitsbegriff verbunden. Während die moralphilosophische Tradition die menschliche Freiheit (des Willens) in dem strikten und kategorischen Gegensatz zur natürlichen Notwendigkeit des Essens und der damit verbundenen leiblichen Bedürfnisse denkt, widerspricht eine gastrosophische Ethik diesem Dogmatismus. »Ich kann«, macht sich Feuerbach klar, »z.B. von dieser oder jener Speise ›abstrahieren‹, aber nicht von jeder Speise, nicht von der Speise überhaupt; ich muss essen, wenn ich nicht zugrunde gehen will. Aber diese Notwendigkeit empfinde ich, solange ich wenigstens noch bei Verstand und Natur bin, nicht im Widerspruch mit meinem Wesen und Willen; denn ich bin nun einmal ein der Nahrung bedürftiges Wesen. Ich kann mich nicht ohne dieses Bedürfnis denken, und es fällt mir daher auch gar nicht ein, meine Freiheit in die Abwesenheit oder Verneinung desselben zu setzen.«¹⁶

Es gibt eine Freiheit im Essen, nicht vom Essen: Erst wenn man sich klar-macht, dass der Umstand, aus physischer Notwendigkeit essen zu müssen, den Menschen durchaus nicht die praktische Freiheit raubt, selbst zu bestimmen und selbst zu gestalten, was sie essen, gewinnt man einen allgemeinen ethischen Begriff der Esskultur als einer humanen Praxis der Freiheit. Insofern besteht die kulinarische Selbsterfüllung unter anderem darin, »dass ich diese oder jene Speise nicht essen kann, wenn ich sie nicht essen will; dass ich nicht abhängig von gewissen Speisen, nicht unglücklich, nicht außer mir vor Ärger bin, wenn ich sie entbehre; dass ich essen kann, was nur immer in die Sphäre, in die Gattung eines menschlichen Nahrungsmittels fällt.« (Ebd.) Wegen dieses Freiheitsvermögens ist die menschliche Essistenz gerade nicht gleichzusetzen mit der tierischen Bedürfnisbefriedigung. Denn »der Magen des Menschen, so verächtlich wir auf ihn herabblicken, ist kein tierisches, sondern menschliches, weil universales, nicht auf bestimmte Arten von Nahrungsmitteln eingeschränktes Wesen. Eben darum ist der Mensch frei von der Wut der Fressgierde, mit welcher das Tier über seine Beute herfällt.«¹⁷

Der traditionellen Polarisierung zwischen der Vernunft der moralischer Selbstbestimmung und dem Essen als animalischem Trieb hält Feuerbach einen gastrosophischen Freiheitsbegriff entgegen, der allererst die sinnliche Sittlichkeit und Vernunft der menschlichen Essistenz würdigt. Mit unausgesprochener Anspielung auf die platonische Rede vom Hungerbauch als wilden Tier in uns heißt es in den *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*: »Das sittliche und vernünftige Verhältnis des Menschen zum Magen besteht daher auch nur darin, denselben

16 | Feuerbach, Über Spiritualismus und Materialismus, 232.

17 | Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 53.

nicht als ein viehisches, sondern menschliches Wesen zu behandeln. Wer mit dem Magen die Menschheit abschließt, den Magen in die Klasse der Tiere versetzt, der reduziert den Menschen im Essen zur Bestialität.« (Ebd.) So wenig, wie Feuerbach der konstruierten Antinomie zwischen einer Freiheit des Willens versus einer Notwendigkeit der Ernährung, zwischen menschlicher Vernunft versus animalischer Bedürfnisnatur folgt, so sehr argumentiert er dafür, die Freiheit des Menschen nicht durch die Gegenüberstellung von Sinnlichkeit und Geistigkeit zu begründen.

Stattdessen geht es um die anthropologische Einsicht, dass sich die menschliche Freiheit über »sein ganzes Wesen« (ebd.) erstreckt und mithin sich das Gute der Freiheit auch – wie schon bei Epikur – gastrosophisch herleiten lässt. »Darum sind Hunger und Durst peinliche Empfindungen, Empfindungen des Unwohlseins, [...] weil ich ohne Speise und Trank nur ein halber, kein ganzer Mensch bin.«¹⁸ Aufgrund dieser Ganzheitlichkeit ihres Wesens sind den Menschen auch keine auf bestimmte Bedürfnisse und Reize genetisch oder physiologisch vorprogrammierte Triebe und keine natürlichen Hungergefühle eigen, vielmehr basieren ihr Vernunftvermögen und ihre Würde in frei auszubildenden, vergeistigten Sinnen. Feuerbach erläutert: »Der Mensch hat nicht den Geruch eines Jagdhundes, eines Raben; aber nur weil sein Geruch ein alle Arten von Gerüchen umfassender, darum freier, gegen besondere Gerüche indifferenter Sinn ist. Wo sich aber ein Sinn erhebt über die Schranke der Partikularität und seine Gebundenheit an das Bedürfnis, da erhebt er sich zu selbständiger, zu theoretischer Bedeutung und Würde: universeller Sinn ist Verstand, universelle Sinnlichkeit Geistigkeit.«¹⁹ Dass diese ganzheitliche Anthropologie zu einer gastrosophischen Phänomenologie des Geschmackssinns (als eines essthetischen Erkenntnisvermögens) führt, sieht auch Feuerbach, wenn er notiert: »Selbst die untersten Sinne, Geruch und Geschmack, erheben sich im Menschen zu geistigen, zu wissenschaftlichen Akten.« (Ebd.)

GEMEINE HAUSMANNSKOST, ALLTÄGLICHER FAMILIENTISCH, ÖFFENTLICHER FESTSCHMAUS

Der gastrosophische Irrtum und Unverstand der traditionellen Moralphilosophien liegt darin begründet, dass sie das offenkundig Gute einer vernünftigen und geschmackvollen Esspraxis für ein rein subjektiv Angenehmes ausgeben. Im deutlichen Gegensatz zu diesem behaupteten subjektiven Relativismus vermag ein vorurteilsfreier Blick auf die realen Verhältnisse die normative Kraft des Faktischen zu erfassen, wonach das kulinarische Glück und der Geschmacksgenuss durchaus einen allgemeinfähigen Vernunftbegriff hergeben. »Die moralischen Hyperphysiker haben dem sinnlichen Genuss in aristokratischem Gedankendünkel alles Recht, allen Anteil an moralischer Gesetzgebung abgesprochen«, so Feu-

18 | Feuerbach, *Spiritualismus und Materialismus*, 218.

19 | Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, § 53.

erbach in der unvollendet gebliebenen Studie *Zur eudämonistischen Ethik*, »weil er der Allgemeinheit ermangele, nur singular und partikulär sei; und doch beweist jeder alltägliche Familientisch, jeder öffentliche Festschmaus, wo vielleicht sogar die in ihren politischen, moralischen und religiösen Meinungen uneinigen Köpfe nur im guten Essen und Trinken einig sind, dass es auch einen gemeinschaftlichen Geschmack gibt.«²⁰

Die wesentliche Intersubjektivität der kulinarischen Erfahrung, die sich Kant in der transzendentalphilosophischen (bzw. diskursethischen) Idee einer (inter) subjektiven Allgemeinheit von ästhetischen Geschmacksurteilen klarmacht, entnimmt der Materialist Feuerbach, ohne sich auf Kants Philosophie zu berufen, den unmittelbaren Anschauungen des *sensus communis culinaris* – der Faktizität eines gemeinsamen Geschmacksurteils. Der gesellschaftlich vorherrschende Geschmack bezieht seine intersubjektive Geltung, bezieht die Konventionen und Konstruktionen seiner Wahrheit »auf die einfachen, notwendigen, allgemeinen, wenn auch nur, wie alles Menschliche, relativ allgemeinen, volkstümlichen, landes-sittlichen Speisen. Wie sind im Genusse und Preise solcher Speisen alle Zungen und Herzen einstimmig!« (Ebd., 257) Deshalb – dieser Grundgedanke einer gastrosophischen Ästhetik ist Feuerbach völlig klar – »hat und macht der Geschmack nicht weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit als die übrigen Sinne.«²¹

Zur weiteren Klärung der zwischenmenschlichen Geltungsreichweite und (ess)kulturellen Objektivität des guten Geschmacks geben seine Ausführungen eine Anekdote aus der altchinesischen Philosophie wieder. So habe der chinesische Philosoph Menzius gesagt, ein berühmter Speisekünstler namens Y-ya hätte gewusst, was allgemein munde. Wäre aber sein Geschmacksorgan durch seine Natur von dem der andern Menschen verschieden gewesen wie von dem der Hunde und Pferde, die nicht mit uns derselben Gattung sind, wie würden dann alle Menschen in Sachen des Geschmacks mit Y-ya übereinstimmen können? Jedermann hätte in Betreff der Genüsse mit Y-ya jedoch denselben Geschmack, weil der Geschmackssinn bei allen Menschen ähnlich sei. (Vgl. ebd.) Indessen scheint diese Erläuterung den eigentlichen Punkt einer gastrosophischen Theorie des Geschmacks als eines wahrheitsfähigen, nämlich gemeinschaftlichen und »allgemeinen« Menschensinns nicht zu treffen. Denn die Allgemeinheit des Geschmacks universalisiert sich nicht in dem von Feuerbach mit dieser Anekdote suggerierten Sinne, dass wirklich allen Menschen das Gleiche schmeckt. Dieses Argument würde weder die kulturelle Relativität von Geschmacksurteilen noch die individuelle Subjektivität der Geschmäcker erklären können. Zwar beinhaltet der kulturelle Relativismus des guten Geschmacks und der individuelle Subjektivismus der Geschmäcker immer, dass manche »von dem Genusse einiger Kir-schen oder Johannisbeeren über und über schwellen« und andere wiederum »der Kuchen ein Brechmittel ist« und wieder andere »Individuen, die sogar das liebe

20 | Feuerbach, *Zur Ethik – Der Eudämonismus*, 256.

21 | Feuerbach, *Spiritualismus und Materialismus*, 105.

heilige Brot nicht essen und vertragen können«. (Ebd., 106) Dieser esskulturelle Partikularismus des Geschmacks widerlegt aber nicht die gastrosophische Erkenntnis, dass kulinarischen Glücksbegriffen ein gemeinschaftlicher, von vielen geteilter und für gut befundener Geschmack zugrunde liegen kann.

Allerdings sieht Feuerbach die Problematik, dass unter gesellschaftlichen Bedingungen, die einen alltagsethischen und mithin einen geschmacksessthetischen Individualismus ermöglichen, die relative Allgemeinheit der geteilten Geschmacksurteile und Glückserfahrungen jederzeit auch in einen »privatistisch verwahrlosten«, einen nicht allgemeinfähigen und nicht intersubjektiv bewahrheiteten Singularismus und Partikularismus verstummen kann. Diesen geschmäcklerischen Subjektivismus führt er am Beispiel des aristokratischen Geschmacks und Lebensstils aus. »Was übrigens den Unterschied des Geschmacks anbetrifft«, stellt Feuerbach fest, »so tritt dieser – und dies ist eine für die Sache des Glückseligkeitstriebes höchst wichtige Bemerkung – eigentlich erst hervor auf dem Gebiete der aristokratischen Kochkunst, der Gourmandise.« Denn »wo der Kaviar oder sonst ein exotisches Reizmittel des Appetites den Anfang macht, hört der Gemeingeist des Geschmacks auf, wird der Geschmack und mit ihm die menschliche Glückseligkeit überhaupt »subjektiv«, »partikulär« und »singulär«, wozu ihn unsere spekulativen Philosophen ohne Unterscheidung zwischen exquisiter *table d'hôte* und gemeiner Hausmannskost gemacht haben.« (Ebd.)

Indessen ist das Problem der exquisiten *table d'hôte* in Geschmacks- und Glücksbegriffen nicht eigentlich deren exotische Singularität, worin sich gerade ein individuell ausgebildeter, aber doch allgemeiner, mit Anderen gemeinschaftlich geteilter Lebensstils manifestieren kann. Ein bornierter Partikularismus und Privatismus des Geschmacks entsteht, wenn die eigenen (vielleicht sogar mit einigen Anderen geteilten) Wertschätzungen als das allein allgemein Wahre ausgegeben werden. In diesem Fall gilt, wie Feuerbach feststellt: »Jeder glaubt, dass, was ihm wohlschmeckt und wohlbekommt, das müsse notwendig auch den andern wohlschmecken und wohlbekommen, und findet darum den Widerspruch der Erfahrung mit dieser seiner Voraussetzung für »rein unbegreiflich«. Ja, der nicht über sich selbst hinaus denkende, ohne Kritik und Unterscheidung von sich auf andere schließende Mensch wendet das compelle intrare (»Nötige sie, hereinzutreten«) der alleinseligmachenden Kirche auch auf die Speiseröhre an«. ²² Diesem verbreiteten Subjektivismus des Geschmacks wie des Glücks, der die interkulturelle Alterität der Geschmäcker und Glückerfüllungen nicht wahrhaben will, hält Feuerbach einen gastrosophischen Pluralismus des Guten – des Wohlgeschmacklichen wie des Wohllebens – entgegen, der die Vielfalt der indi-

22 | Diese dogmatische Nötigung zum Essen spürt Feuerbach neben »lästigen Bitten« übereifriger Gastgeber auch in jener schwarzen Pädagogik »peinlicher Strafen« auf, wenn die Eltern ihre Kinder und wenn Erzieher ihre Zöglinge, weil sie deren Widerwillen gegen eine Speise, die vielleicht bloß ihre eigene Lieblingsspeise oder eine gesellschaftliche Norm ist, »dem bösen Willen oder Eigensinn schuld geben.« (Ebd.)

viduellen Esskulturen und Lebensvollzüge respektiert, ohne dabei die »gemeine Hausmannskost« aus dem Auge zu verlieren (nämlich die diesem Pluralismus notwendig zugrunde liegende Gemeinschaftlichkeit als einer universellen Voraussetzung dieses Guten).

Mündet die geschmackliche Urteilskraft als Resultat eines allgemeinmenschlich gegebenen und gastrosophisch aktivierten Erkenntnis- und Genussvermögens in einem individuell kultivierten, persönlichen Sinn, ist die gastrosophische Individualität eines kulinarisch-ästhetischen Subjektivismus ein unbestreitbares Faktum. Insofern leugnet Feuerbach auch nicht, dass es unter allen Sinnen insbesondere der Sinn des Geschmacks ist, in welchem sich eine Individualität auszubilden und kundzutun vermag. So gesehen, hat man dem Geschmackssinn tatsächlich zutreffend »das Recht auf Individualität nicht streitig gemacht, wie der allgemein anerkannte Satz *De gustibus non est disputandum* sattem beweist.«²³ Doch die unbestreitbare Wahrheit des individuellen Geschmacksurteils impliziert gerade, dass Kaviar und exotische Reizmittel des Appetites oder Kirschen und Johannisbeeren, Kuchen und das liebe heilige Brot wie jede andere Speise die strittigen Objekte eines gemeinschaftlichen Geschmacks sein können, insofern die Individualität des Urteils sich nicht nur in der Singularität einer unumgänglich subjektiven Beurteilung beweist, sondern auch in einer geteilten und gelückten Übereinstimmung (Konvivialität) mit Anderen darüber bestehen muss, dass diese bis auf Weiteres unbestreitbar gut schmecken.

Mithilfe der für die gastrosophische Ethik zentralen Unterscheidungen zwischen der prinzipiellen Wahrheitsfähigkeit und esskulturellen Objektivität von freien und gemeinschaftlichen Geschmacksurteilen einerseits sowie dem präferenziellen Subjektivismus von privaten Speisevorlieben und darüber hinaus dem faktischen Pluralismus und Relativismus interkulturell verschiedener Geschmacksgewohnheiten andererseits nimmt Feuerbach weitere Korrekturen an den geläufigen Vorurteilen und verkürzenden Dualismen vor, die dazu beitragen, den Bereich des Kulinarischen als etwas Unphilosophisches zu diskreditieren.

ERST DAS ESSEN, DANN DIE MORAL – DES ESSENS

Entsprechend wehrt sich Feuerbachs Hedonismus gegen eine rigorose Trennung der Moral vom Glück, des sittlich Richtigen vom eudämonistisch Guten, und nimmt darin aktuelle Diskussionen der philosophischen Moraltheorie vorweg (von denen bereits im Kontext der kantischen Ethik die Rede war). Wie ein subjektives Wohlgefallen durchaus moralisch gut sein kann, so braucht umgekehrt das moralisch Richtige nicht nur unangenehme Pflicht sein. Es kann wohlgefällig sein und eine gute Lust bedeuten und glücklich machen – wie beispielsweise die

gastrosophische Praxis des guten Essens und insbesondere das Glück gemeinsamer Tafelvergnügen.

In einer bemerkenswerten Passage *Zur Ethik – Der Eudämonismus* arbeitet Feuerbach die Amphibolie der Kantschen Moral des Essens, die sich zwischen diätmoralischer Pflichtlehre und gastrosophischer Glückslehre bewegt, heraus. Dort heißt es: »Die Selbsterhaltung ist nach der Moral, auch nach der kantischen, eine Pflicht; folglich ist auch das Essen, als ein notwendiges Selbsterhaltungsmittel, Pflicht. Die Moral hat nun, nach Kant, nur die der Pflicht der Selbsterhaltung entsprechenden Speisen zu ihrem Gegenstande, und Speisen, die zur Selbsterhaltung genügen, sind gute; der Glückseligkeitstrieb dagegen ist ein Gourmand, er geht nur auf Speisen, die angenehm sind, die den Gaumen kitzeln, auf Leckerbissen aus, und Kant hat daher recht: Jeder hat seine eigene Glückseligkeit, d.h. seine eigenen Leckerbissen und Lieblingsspeisen. Ist denn aber dieser Leckerbissen-trieb der natur- und pflichtmäßige, der demokratische, populäre Glückseligkeitstrieb? Stimmen nicht alle Menschen darin überein, dass sie vor allem ihren Hunger stillen wollen? Und ist nicht die bloße Stillung des Hungers auch angenehm? Ist nur die Trüffelpastete oder Mandeltorte des kantischen Glückseligkeitstriebes, nicht auch das trockene Brot der Pflicht ein Leckerbissen, wenn man hungrig ist? Ist das Brot nicht so gut wie die Torte ein Gegenstand des Glückseligkeitstriebes?« (Ebd., 256) Und ist, wie man fortsetzen möchte, die Hunger stillende Torte ebenso wie die sättigende Trüffelpastete nicht die beglückende Pflicht einer Moral des Genusses?

Feuerbachs Moraltheorie des Glücks lehrt für sich genommen weder das trockene Brot noch die Mandeltorte oder Trüffelpastete; sie verfährt formal, indem sie – ohne inhaltlich vorzugeben, was jeder im einzelnen essen soll und welcher Leckerbissen individuell goutiert wird – schlichtweg ein allgemein Gutes, nämlich das Wohl einer lust- und geschmackvollen Selbsterfüllung (unseres essenziellen Selbst) aufzeigt, dessen alltäglich verwirklichter, voller Genuss glücklich macht. Entgegen der üblichen und hier auch von Feuerbach vorgetragenen Kant-Rezeption, entgegen der christlich-asketischen Verachtung des kulinarischen Genusslebens, entgegen aller eilfertigen Einwände und essensvergessenen Denkgewohnheiten verbindet sich in einer gastrosophischen Lebenskunst Moral mit Ästhetik. Auch diese grundlegende Einsicht einer Ethik des guten Essens macht sich Feuerbach klar. »Die Moral verdirbt und verübelt uns nicht [...] den ästhetischen Geschmack, den Wohlgeschmack an guter geistiger und leiblicher Nahrung. Es ist also nicht unmoralisch, Gutes zu essen«. (Ebd.)

Tatsächlich haben die vorangegangenen Ausführungen zu Kant gezeigt, dass er – zumindest ansatzweise – durchaus ein gastrosophisches Zusammenspiel von Moralität und Glückseligkeit, des sittlich Guten mit dem kulinarisch Wohlgefälligen, denkt. Insofern bereitet seine Gastrosophie die revolutionäre Denkungsart Feuerbachs unterschwellig vor. Dessen hedonistische Ethik reduziert den Menschen nicht länger auf ›tierische‹ Funktionen, auf keine Leib-, Lust- oder Bedürfnis-›Animalität‹ und nicht darauf, ›nur zu essen, um zu leben‹. Feuerbachs Phi-

losophie, darin die sokratischen Ursprünge der Gastrosophie weiterentwickelnd, erklärt das gute Essen zu einer ethisch-eudämonistischen Tugend, ohne dieses Gute vulgär-hedonistisch zum einzigen Lebensinhalt zu verabsolutieren. Entsprechend gilt: »Es ist keineswegs unmoralisch, Leckerbissen zu speisen, wenn man dazu die Mittel hat und darüber nicht andere Pflichten und Aufgaben versäumt.« (Ebd.)

Die Ästhetik dieser eudämonistischen Ethik beinhaltet einen Standpunkt der sozialen Gerechtigkeit, welcher fordert, die verfügbaren Nahrungsmittel und Leckerbissen mit Anderen zu teilen. Auch in diesem gerechtigkeitstheoretischen Sinne ist es gut, moralisch gut zu essen; »aber unmoralisch ist es, das Gute, das man sich gönnt, anderen zu entziehen oder nicht zu gönnen, nur den eigenen, nicht auch den Glückseligkeitstrieb der anderen als eine berechnete Macht theoretisch und praktisch anzuerkennen, nicht das Unglück anderer wie eine Verletzung des eigenen Glückseligkeitstriebes sich zu Herzen zu nehmen. Tätige Teilnahme an anderer Glück und Unglück [...], um womöglich, [...] dem Übel abzuhelpen – das allein ist Moral.«

Als Beispiel für dieses Gerechtigkeitsprinzip führt Feuerbach aus, es sei »unmoralisch, als Familienvater, diesen Genuss nur mir allein mit Ausschluß der meinigen oder gar auf Kosten ihres eigenen Nahrungsbedürfnisses zu gönnen. Was aber die Moral uns gebietet: uns zu beschränken in unseren Lebensbedürfnissen, wenn sie nur zum Nachteil und Verderber der anderen befriedigt werden können, [...] denn das mit den Seinigen geteilte Stück trockenen Brotes schmeckt und bekommt ihm besser als das allein für sich genossene, saftigste Bratenstück.«²⁴ Universalisiert man solche gerechtigkeitstheoretischen Erwägungen, wird deutlich, dass es mit Feuerbachs Philosophie schließlich möglich ist, einen weit reichenden Gedanken zu fassen, der zwar schon bei Rousseau nahe lag, aber doch unbegriffen blieb. Dies betrifft den Gedanken, über eine minimale (negative) Fassung des Menschenrechts auf Nahrung hinaus zu gehen und den Rechtsbegriff einer staatlichen Versorgung mit bloß quantitativ ausreichendem Essen durch das volle (positive) Recht auf qualitativ gutes, dem menschlichen Wohl gemäßes Essen zu flankieren. Ein gastrosophischer Begriff des guten Essens ergänzt das Grundrecht auf Sättigung (als Freiheit von Hunger) durch den Glücksaspekt eines Menschenrechts auf kulinarischen Genuss.

Von diesem moralischen Standpunkt aus fällt es Feuerbach nicht schwer, sich konzeptuell stärker auf Marx' Kritik der politischen Ökonomie als Ursache gesellschaftlichen Übels und entwürdigenden Hungerelends bzw. entrechteter Fehlernährung zu beziehen und auf den von Marx und Engels vorgetragenen Einwand zu reagieren, sein anthropologischer Materialismus würde die sozio-historischen und politisch-ökonomischen Bedingungen für die praktische Freiheit einer alltäglichen Verwirklichung menschlichen Glücks außer Acht lassen. Tatsächlich macht sich Feuerbach daraufhin klar, dass eine »Majorität des Menschen-

geschlechts« nur von täglichem Brot leben muss und stellt unter dem Eindruck seiner Lektüre des wirkungsmächtigen Werkes seines jüngeren Kollegen kapitalismuskritisch fest: »Die Tugend bedarf ebenso gut wie der Körper Nahrung, Kleidung, Licht, Luft, Raum. Wo die Menschen so aufeinander gepreßt sind, wie z.B. in den englischen Fabriken und Arbeitswohnungen, wenn man anders Schweineställe Wohnungen nennen kann, wo ihnen selbst nicht der Sauerstoff der Luft in zureichender Menge zugeteilt wird – man vergleiche hierüber die wenigstens an unbestreitbaren Tatsachen interessanter, aber auch schauerlichster Art reiche Schrift von K. Marx: *Das Kapital* – da ist auch der Moral aller Spielraum genommen, da ist die Tugend höchstens nur ein Monopol der Herren Fabrikbesitzer, der Kapitalisten.«²⁵

Als Konsequenz aus dieser Einsicht macht sich der marxistische Gastrosoph Feuerbach schließlich den kritischen Standpunkt einer materialistischen und kapitalismuskritischen Gesellschaftstheorie zueigen: »Wo das zum Leben Notwendige fehlt, da fehlt auch die sittliche Notwendigkeit. Die Grundlage des Lebens ist auch die Grundlage der Moral. Wo du vor Hunger, vor Elend keinen Stoff im Leibe hast, da hast du auch in deinem Kopfe, deinem Sinne und Herzen, keinen Grund und Stoff zur Moral.«²⁶ Feuerbachs gastrosophisch fundierter Materialismus beinhaltet eine revolutionäre Einsicht, die Marx dann in seinen Thesen zu Feuerbach leider unerwähnt lässt, nämlich »dass die notwendigen Lebensmittel auch die notwendigen Tugendmittel sind.« (Ebd., 250)

DIE REVOLUTIONÄREN KRÄFTE DER LEGUMINOSEN

Entgegen den legendären und weithin bekannten Feuerbach-Thesen von Marx, insbesondere der 11. Feuerbach-These – wonach die Philosophen die Welt nur unterschiedlich interpretiert hätten, es aber darauf ankäme, sie zu verändern –, spielt bereits Feuerbach durchaus mit dem Gedanken einer revolutionären Veränderung der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse und der Verwirklichung einer besseren Welt. Freilich ganz anders als der Großtheoretiker der proletarischen Bewegung sie denkt. Nämlich, wie nach den bisherigen Ausführungen zu erwarten, durch eine revolutionäre Ernährungspraxis und ›Volksküche‹. Die *gastrosophische Feuerbach-These*, über die Marx nicht nachgedacht hat, die aber als 12.

25 | Diese ›marxistische Politisierung‹ des Feuerbachschen Denkens wird in den späteren Jahren von Marx und Engels nicht gebührend gewürdigt. Jedenfalls fällt Engels späterer Vorwurf, Feuerbach würde keinen kritisch-theoretischen Sinn für gesellschaftliche Probleme haben, angesichts der zitierten und anderer Äußerungen von Feuerbach zu rigoros aus. Hier – mit diesem ungastrosophischen Geist – kündigt sich eine folgenschwere Schwäche der – darin ihrerseits klassischen deutschen – Philosophie von Engels und Marx. Vgl. Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 349ff.

26 | Feuerbach, Zur Ethik – Der Eudämonismus, 249.

These unbedingt denkbar gewesen und notwendig wäre, muss lauten: *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber vor allem darauf an, sie besser zu essen.*

Das revolutionäre Potential der Esspraxis soll in das gesellschaftsverändernde Programm einer verbesserten Welt – zumindest einer verbesserten Welt des Essens als einem großen Faktor des Weltgeschehens – münden. Ohne ausdrücklichen Hinweis setzt Feuerbach mit dieser Programmatik die Reflexionen zu einer politisch korrekten Küche bei Rousseau und Rumohr fort. Und ähnlich wie bereits der sozialistische Utopist Charles Fourier²⁷ realisiert der gastrosophische Utopist Ludwig Feuerbach die »wichtige ethische und politische Bedeutung der Lehre von den Nahrungsmitteln«. In diesem auf praktische Gesellschaftsveränderung hinwirkenden Kontext entsteht auch sein sicherlich berühmtester Satz. »Wollt ihr das Volk bessern«, schreibt der gastrosophische Revolutionstheoretiker Feuerbach, »so gebt ihm statt Deklamationen gegen die Sünde bessere Speisen. Der Mensch ist, was er isst.«²⁸

Entgegen der geläufigen und gewissermaßen entschärfenden Interpretation dieses kämpferischen Satzes, die hier eher einen deskriptiven esskultursoziologischen oder gastroethnologischen Sinn hineinliest, verbindet Feuerbach mit seiner Formel ursprünglich einen ethisch-politischen, emanzipatorischen Gedanken. Freilich nimmt er selber diesem Satz an revolutionärer Kraft, indem er den größten Antipoden und die wirkungsstärkste Macht einer antirevolutionären Gesinnung in einem absurden Gegner ausmacht – in der Kartoffel.

In dem populären Knollgewächs – als Wurzel eigentlich etwas durchaus Radikales, legt man den lateinischen Ursprung des Begriffs *radix, radices* (Wurzel, Wurzeln) zugrunde – erkennt Feuerbach in der Kartoffelkost, die damals gerade für die Armen die einzige oder überwiegende Speise ist, ein »unmenschliches und naturwidriges Nahrungsmittel«. Sich auf die neusten Erkenntnisse der damaligen Ernährungswissenschaft stützend, erläutert er zu den Folgen einer solchen einseitigen Diät: »Was soll man von einem Nahrungsmittel halten, in dem Eiweiß und Fettbildner gerade im umgekehrten Verhältnisse von den Eiweißkörpern und dem Fett des Blutes vorhanden sind? Mit Fett kann es das Blut und die Gewebe überfüllen; aber wie es das Blut nur ärmlich mit Eiweiß versorgt, so kann es den Muskeln keinen Faserstoff und keine Kraft, dem Gehirn weder Eiweiß noch phosphorhaltiges Fett zuführen«. (Ebd.)

27 | Fouriers kritische Analyse der aufkommenden Industriegesellschaft mündet in der Utopie eines zukünftigen, sozialistischen Schlaraffenlandes. Statt in einer Zivilisation, welche durch Mangel (»Saures«) gekennzeichnet ist, soll den Heranwachsenden in der neuen Gesellschaft, die sich durch Überfluss (»Süßes«) auszeichnet, die Wahrheit der »Harmonie« zuteil werden durch eine intensive Ernährungserziehung, vermittelt über kulinarische Debatten und Spiele zu Geschmacksnuancen. Vgl. Onfray, *Der Bauch der Philosophen*.

28 | Feuerbach, *Die Naturwissenschaft und die Revolution*, 229.

In der programmatischen Ächtung der Kartoffel weiß sich Feuerbach mit großen Köpfen wie Leibniz und Goethe in bester Gesellschaft.²⁹ Im gleichen Geiste, wie fünfzig Jahre später die avantgardistische Künstlergruppe der italienischen Futuristen gegen die Nudelkultur als wahre Ursache für den sittlich-geistigen Zerfall ihres Landes kämpft, sieht der von der modernen Naturwissenschaft und ihrem physiologistischen Menschenbild naiv begeisterte Feuerbach in der Kartoffelstärke gerade nicht die hoch gepriesene Quelle der preußischen Stärke. Im Gegenteil soll sie der tragische Grund für die unpolitische Schwäche, die allgemeine Trägheit und die geistlose Untertänigkeit der Deutschen sein, welche – wegen ihrer typischen Kartoffeldiät – die historische Chance der 1848er Revolution nicht zu nutzen gewusst hätten. »Daher auch«, so die eigenwillige Analyse der Ursachen für das Scheitern der damaligen Demokratiebewegung, »bei uns der Sieg der Reaktion, der schmachliche Verlauf und Ausgang unserer sogenannten Märzrevolution; denn auch bei uns besteht der größte Teil des Volks nur durch und aus Kartoffelstopfern.«³⁰

Gegen dieses Elend ist aber ein Kraut gewachsen, denn ein echtes Potential an revolutionären Kräften sieht der futuristische Trophologe greifbar nahe. So propagiert Feuerbach – den konzeptuellen Formalismus seiner materialen Moraltheorie des Guten ignorierend – das Schlaraffenland der heilbringenden Leguminosen. »Ja, es gibt einen Stoff, der der Bürge einer besseren Zukunft ist, den Keim zu einer neuen, wenn auch langsamen und allmählichen, aber um so solidern Revolution enthält: Es ist der Erbsenstoff. Er zeichnet sich durch seinen Reichtum an Phosphor aus, das Gehirn aber kann ohne phosphorhaltiges Fett nicht bestehen, er ist überdem ein eiweißartiger Körper, und zwar ein solcher, der nicht nur den Klebergehalt des Brotes, sondern auch den im Fleisch enthaltenen Faserstoff bedeutend übertrifft.« (Ebd.) Freilich nimmt sich diese kommunistische Utopie der erbsen-satten Bäuche grotesk aus und klingt weit fantastischer als die alternative Version – Marxens Hoffnung auf den Aufstand der (schlecht ernährten) arbeitenden Massen.

Anders aber als Marx belässt es Feuerbach immerhin nicht dabei, die revolutionäre Praxis ausgerechnet von den armen Arbeitern, also »den armen Schluckern« (ebd.) zu erwarten, die nicht bloß ausgebeutete Produzenten, sondern auch erbärmlich ausgebeutete Konsumenten, massenhafte Kartoffelstopfer und Kartoffelopfer oder sonst wie Falsches Essende sind. Sein Manifest der universalen Glücksdiät – im Übrigen ein Tagtraum, dem später Hans Jonas und heute Einige immer noch nachhängen³¹ – richtet sich ausnahmslos an alle und jeden,

29 | Auf diese skurrile Allianz macht Engelhardt (leider ohne Quellenangabe) aufmerksam: »Der Philosoph Leibniz ist der Auffassung, das die Kartoffel den Menschen verdumme. In Goethes Wilhelm Meisters Wanderjahren (1821) ist ebenfalls vom ›unseligen Kartoffelgenuss‹ die Rede.« Vgl. Engelhardt, Ernährungskonzepte, 58

30 | Feuerbach, Die Naturwissenschaft und die Revolution, 229.

31 | Vgl. Jonas, Das Prinzip Verantwortung; Robbins, Food Revolution.

mithin an sich selber und seinesgleichen. »Auch wir, die wir unverdienterweise so glücklich sind, nicht allein von Kartoffeln zu leben, müssen die Lehre der Nahrungsmittel zu unserer Richtschnur nehmen, wenn wir einen guten Grund zu einer neuen Revolution legen wollen. Die Diät ist die Basis der Weisheit und Tugend, der männlichen, muskelkräftigen, nervenstarken Tugend; aber ohne Weisheit und Tugend gedeiht keine Revolution.« (Ebd., 230)

Bemerkenswerterweise bietet die Philosophiegeschichte keinerlei Auskünfte über die Weisheit und Tugend Feuerbachs eigener Küche und des Bauches dieses Philosophen. Vermutlich aber würde sich, wüsste man mehr darüber, nur der Verdacht erhärten, dass hier kein kulinarischer Praktiker oder Praxist spricht, und dass die vertretene politische Ethik und Lebenskunst des guten Essens entgegen des eigenen Anspruchs nicht mehr ist als eine gut gemeinte Schreibtisch-idee. Jedenfalls taucht auch bei Feuerbach das fundamentale Defizit der männlichen Vordenker einer gastrosophischen Ethik auf, nämlich (und mit Ausnahme von Rumohr) keine eigene Küchenerfahrung, keine eigene Weisheit der kulinarischen Praxis und keine alltagspraktische Kenntnis der Kochkunst ausgebildet, nicht die ganze Fülle des guten Essens gelebt zu haben. Lassen wir es auf diesen enttäuschenden Feststellungen beruhen und wenden uns einem anderen und ergiebigeren Aspekt von Feuerbachs Philosophie zu – seinem gastrosophischen Naturverständnis.

MENSCHWERDUNG DER NATUR

Für Feuerbach impliziert die Einsicht, dass das menschliche Sein wesentlich ein Ernährt-Sein ist, eine naturphilosophische Dimension. An dem essenziellen Wesen des Menschen tritt hervor, dass er ein Teil der Natur ist und natürliches Sein inkarniert. Während sich Hippokrates, wie sich herausstellte, diese Erkenntnis unter medizinwissenschaftlichen Gesichtspunkten klarmacht, verknüpft Feuerbach seine gastrosophische Ethik mit den Ansätzen zu einer ökologischen Anthropologie, und vertieft damit sowohl die hippokratischen als auch die sokratischen und rousseauischen Überlegungen zu einem gastrosophischen Naturbegriff. Wenn die Nahrung für den Menschen der reale »Anfang der Weisheit« ist, »so ist notwendig auch der objektiv begründete Anfang, die wahre Basis der Philosophie, die Natur.«³²

Während die anthropologischen Beschreibungen dieses Mensch-Natur-Metabolismus im historischen Materialismus von Marx die Arbeit, d.h. das Natur-bearbeitende Verhältnis des Menschen ins Zentrum rücken, setzt Feuerbachs naturalistische Anthropologie, wie er selbst seine Ökologie bezeichnet, auch hier beim Essen an, d.h. beim Natur-kultivierenden Verhältnis des Menschen. Was auf der einen Seite die gesellschaftliche Praxis einer ökonomischen Naturaneig-

32 | Feuerbach, Über den »Anfang der Philosophie«, 69.

nung ist, ist auf der anderen Seite die Ernährungspraxis einer agronomischen Naturvermenschlichung bzw. einer gastronomischen Natureinverleibung. Wie bereits Sokrates' und Hippokrates' Kritik des spekulativen Naturbegriffs der traditionellen Metaphysik, ebenso begreift Feuerbach seine Gastrosophie als praktische Naturphilosophie. Ihr geht es darum, sich nicht in die Spekulationen einer theoretischen Naturbetrachtung zu verwickeln: Eine praktisch-philosophische Naturwissenschaft leitet in gastrosophischer Hinsicht ihre erkenntnistheoretischen Prämissen aus der umweltlichen Lebenspraxis des Essens her. Eine solche Naturphilosophie ist objektiv, in dem leiblich-sinnlichen Anthropomorphismus eines metabolischen Naturverhältnisses, begründet. Die alte und bloß spekulativ behauptete Metaphysik, die Feuerbach in systematischer Gestalt durch Hegels Weltgeist-Metaphysik vertreten sieht (und die sich am eindringlichsten in Hegels idealistischer Ernährungslehre widerspiegelt³³), wird durch eine neue und objektiv begründete, gastrosophische Metaphysik des Menschen als essenziellen Naturwesen abgelöst. Am deutlichsten erfasst Marx die wissenschaftstheoretischen Konsequenzen des Grundgedankens von Feuerbachs postmetaphysischen Metaphysik der Naturwissenschaft, wenn er notiert: »Die Sinnlichkeit (siehe Feuerbach) muß die Basis aller Wissenschaft sein.« Aus ihr folgt ein anthropogener Naturbegriff, bei dem »der Mensch der unmittelbare Gegenstand der Naturwissenschaft ist.« Weiter heißt es dazu bei Marx: »Die gesellschaftliche Wirklichkeit der Natur und die menschliche Naturwissenschaft oder die natürliche Wissenschaft vom Menschen sind identische Ausdrücke.«³⁴

Der Mensch ist verkörperte Natur, belebte Umwelt. Aber die metaphysische Erkenntnis, dass »das Ich belebt« ist »heißt aber nichts anderes als: das Ich ist nicht nur ein Aktivum, sondern auch Passivum.« (Ebd., 72) Zu dieser Passivität des essenziellen Seins wird ergänzt. »Der wesentlichste, der ursprünglichste, der notwendig mit dem Ich verknüpfte Gegensatz des Ich ist – der *Leib*, das *Fleisch*. [...] Ja, das Fleisch oder, wenn ihr lieber wollt, der Leib, hat nicht nur eine naturhistorische oder empirisch-psychologische, er hat wesentlich eine metaphysische Bedeutung. Denn was ist der Leib anderes als die Passivität des Ich?« (Ebd., 74) Freilich handelt es sich bei dieser Leibphilosophie nicht um einen Rückfall Feuerbachs in das klassische dualistische Leibverständnis, dessen spekulativen Prämissen gerade auf der Verachtung des Leibes und mithin auf der Entwertung der menschlichen Essenz als bloß körperlich-animalischer Funktion basieren. Alfred Schmidt charakterisiert Feuerbachs anthropologischen Materialis-

33 | Hegels Ernährungslehre zufolge (sie hätte eine eigene Untersuchung verdient) wird das Gegessene, »die Materie« als »das Andere« des Selbst, im Einverleibungsprozess vom Selbst absolut »assimiliert« – dem Subjekt gleichgemacht, ohne dass das Gegessene irgendeine nennenswerte Macht (physische Wirkkraft) über dasselbe hätte. Vgl. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, II, § 357-365.

34 | Marx, Nationalökonomie und Philosophie, 245f.

mus treffend als »Metaphysik auf induktiver Basis«. ³⁵ Denn eine gastrosophische Metaphysik des Leibes ist tropho-ontologisch begründet. Diese tropho-ontologische Grundlage bezieht Feuerbach auf die Erkenntnis der Passivität einer leiblich-physischen Inkarnation der einverleibten Umwelt (Natur-Nahrung). ³⁶

Ausgerüstet mit seiner neuen Leibphilosophie, zieht sein anthropologischer Materialismus gegen den Idealismus der »alten Philosophie« zu Felde. Deren »Spiritualismus« und »Supranaturalismus« verabsolutiere das »spekulative Ich« zu einem »nur aus sich selbst alles schöpfenden Ich« ³⁷, welches sich von der Natur als »das Andere« und »Nicht-Ich« distanzieren. In dieser Vorstellung stehe der Mensch als »Subjekt« der Welt dual als »Objekt« seines Denkens und Tuns, seiner Macht und Herrlichkeit gegenüber. Diesem absoluten, leiblosen und unberührten Ich-subjekt hält die neue Anthropologie die besagte Passivität der sinnlichen, sich ernährenden, verkörperten Leiblichkeit des Ich-esse entgegen: »Allein das Ich ist keineswegs ›durch sich selbst‹ als solches, sondern durch sich als leibliches Wesen«. (Ebd., 73) Daher sei es »falsch, diese Passivität des Ich aus seiner Aktivität ableiten oder als Aktivität darstellen zu wollen.« (Ebd., 72) Diese naturphilosophische Bestimmung des Leibseins des Menschen und seiner »Wahrheit« ³⁸ nimmt die Grundeinsicht der phänomenologischen Leibphilosophie vorweg, wie sie später von Merleau-Ponty und anderen Autoren entwickelt wird.

METAPHYSIK DES PORÖSEN ICHS, VORGANG DES OBJEKTS

Der entscheidende Punkt der wenig beachteten gastrosophischen Anthropologie Feuerbachs ist der Gedanke der porösen Natur des Menschen – seiner physisch-sinnlichen und leiblich-metabolischen Offenheit zur Welt. Im Anschluss an die Feststellung, dass Leibsein In-der-Welt-sein heißt, notiert Feuerbach, dass das Ich durch den Leib zur Welt »offen« sei und fügt hinzu: »Soviel Sinne – soviel Poren, soviel Blößen. Der Leib ist nichts anderes als das *poröse* Ich.« ³⁹ Die gastrosophi-

35 | Schmidt, Emanzipatorische Sinnlichkeit, 51.

36 | Die methodische Bedeutung eines solchen gastrosophischen Metaphysikbegriffs basiert, wie gesagt (siehe II.2), auf dem induktiven Verfahren, die allgemeine Wirklichkeit der trophischen Anthropogenie aus empirischen (Bio-)Indikatoren zu rekonstruieren anstatt, wie im Falle der klassischen Metaphysik, eine Natur des Menschen hypothetisch zu postulieren.

37 | Feuerbach, Über den ›Anfang der Philosophie‹, 73.

38 | Feuerbach hält die Einheit und physische Ganzheitlichkeit von Leib und Seele als »Wahrheit des Leibes« dem Hegelschen ›Spiritualismus‹ entgegen, dem umgekehrt »der Leib keine, die Seele alle Wahrheit« sei. Vgl. Feuerbach, Über Spiritualismus und Materialismus, 192.

39 | Feuerbach, Über den ›Anfang der Philosophie‹, 73; Feuerbach, Spiritualismus und Materialismus, 216.

sche Anthropologie des weltoffenen Leibseins basiert auf der Umweltlichkeit des porösen Ichs als bloßem Naturwesen und Umweltleib.

Es wurde zurecht darauf hingewiesen, dass sich Feuerbach mit der anthropologischen Charakterisierung des Menschen als weltoffenem Wesen zwar zum scharfsinnigen Vordenker einer zentralen Erkenntnis sowie eines grundlegenden Begriffs der Philosophischen Anthropologie gemacht hat, die über ein halbes Jahrhundert später dann von Helmuth Plessner und Max Scheler entworfen wird, dennoch aber seine praktische Anthropologie nicht in dem Kanon dieser philosophischen Tradition einzureihen sei.⁴⁰ Tatsächlich dient Feuerbach die Erkenntnis der weltoffenen Porosität unseres Körpers nicht zur Wesensbestimmung des Menschen im Sinne einer biologistischen Abgrenzung gegenüber anderen Lebewesen (wie beispielsweise Plessners Konzept der exzentrischen Positionalität oder die Annahme einer existenziellen Entbundenheit vom Organischen, wie Scheler den anthropologischen Begriff der Weltoffenheit in seinem Hauptwerk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* postuliert). Mit der Rede von der Porosität des leiblichen Wesens des Menschen versucht Feuerbach das ›sinnliche‹, physische Ich in seiner umweltlichen Passivität als natürlich Seiendes empirisch-induktiv zu erfassen. Denn zu sagen, dass das menschliche Ich in seiner Weltoffenheit ein Passivum ist, drücke »in Wahrheit nichts anderes aus als das unfreiwillige Gesetzsein des Ich von Seiten des Objekts«.⁴¹

Der Gedanke vom Vorrang des Objektes, den Feuerbach Adorno vermachte⁴², dezentriert die Hierarchie in der Verhältnisbestimmung von Subjekt und Objekt, Mensch und Natur, wie sie die alte rationalistische Anthropologie mit ihrer Konstruktion eines absolut gesetzten, alles Sein nur aus dem eigenen Geist schöpfenden, autophagen Ich denkt. Wenn, wie eine gastrosophische Anthropologie aufzeigt, Nahrung und Essen die real metaphysischen Anfangsgründe des menschlichen Seins sind und Menschwerdung über die tägliche Einverleibung von Natur geschieht, dann ist die Natur nicht das Andere des Ichs. Vielmehr ist das essende Ich als Leib dieses Andere; die Identität von Subjekt und Objekt, von Menschsein und Umweltsein steht für das wesensmäßige Einssein der Möhre mit mir, der Möhre als meiner zweiten Natur. »Weil das, was ich esse, was ich trinke, selbst mein ›zweites Ich‹, mein anderes Geschlecht, meines Wesens ist, wie ich umgekehrt seines Wesens bin. So ist das trinkbare Wasser, das Wasser als möglicher Bestandteil des Blutes, menschliches Wasser, menschliches Wesen«.⁴³

Das naturgastrosophische Verständnis der wesentlichen Porosität des Ichs beinhaltet daher statt einer religiösen und mysteriösen, die empirische und leicht verifizierbare Lehre eines Transsubstantiationsgeschehens, wonach der Mensch »auch in dem pflanzlichen und tierischen Eiweiß und den übrigen zum mensch-

40 | Vgl. Schmidt, Emanzipatorische Sinnlichkeit, 31.

41 | Feuerbach, Über den ›Anfang der Philosophie‹, 70.

42 | Vgl. Schmidt, Emanzipatorische Sinnlichkeit, 122.

43 | Feuerbach, Spiritualismus und Materialismus, 218.

lichen Wohlsein unentbehrlichen Nahrungsstoffen Menschenfleisch genießt«. ⁴⁴ Aufgrund der metaphysischen Verwandtschaft der Pflanzen und Tiere, der Bäume und Weinstöcke mit dem Menschen verwandeln sich diese kostbaren Naturwesen als »Menschenfleisch in Brot und tierisches Fleisch, [als] Menschenblut in das ›Blut des Weinstocks, des Ölbaums‹, in Wasser, Milch und Honig oder noch andere Säfte«. (Ebd.) Feuerbachs Formel, dass der Mensch ist, was er isst, besagt daher auch: Der Mensch ist in seinem zweiten Ich das kostbare Andere – in der Wohlgestalt der Pflanzen und der Tiere, des Weinstocks und des Weizenfeldes, die ihm sein Menschsein schenken, insofern sie sich ihm als Speise opfern. ⁴⁵

GASTROSOPHISCHE RELIGIONSKRITIK UND URSPRUNG DER GÖTTER SPEISE

Wir müssen nun sehen, wie Feuerbachs naturphilosophisch begründete und hier unter dem gastrosophischen Gesichtspunkt rekonstruierte Anthropologie ihre Analyse des existenziellen Naturverhältnisses weiter vertieft. Dazu sind seine religionskritischen Studien heranzuziehen. Sie werden uns insoweit beschäftigen, wie sie zu einem Verständnis des gastrotheologischen Wesens der Religion als einer von sich selbst entfremdeten Gastrosophie beitragen. Über den religionskritischen Umweg des antiken bzw. des christlichen Mythos vom Gott-Essen dienen sie letztlich der Aufklärung der wahrhaft göttlichen Kunst, gut und menschenwürdig zu essen. Feuerbach stellt zwei Ursprünge der Religion heraus: Einen existenziellen Ursprung, welcher die daseinsphilosophisch aufzuklarenden Hintergründe der menschlichen Religiosität liefert; darüber hinaus wird ein existenzieller Ursprung der Religion angenommen, welcher die naturphilosophischen Hintergründe derselben verständlich macht.

Die Analyse zum *Wesen der Religion* gelangt zu der Erkenntnis, dass ein metaphysisches »Abhängigkeitsgefühl des Menschen« ein zentraler Grund für die Entstehung von Religionen sei. (Ebd.) Die Religiosität dieses Abhängigkeitsgefühls, als eines Gefühls oder Bewusstseins des Menschen, dass er nicht sich selbst seine Existenz verdankt, »liegt dem Menschen so nahe als das Licht dem Auge, die Luft der Lunge, die Speise dem Magen«. (Ebd.) Der Grund dieser metaphysischen Ab-

44 | Feuerbach, *Das Geheimnis des Opfers*, 48.

45 | Obschon Feuerbach ähnlich wie der Umweltanthropologe Hippokrates keine geschlossene und ausgearbeitete Metaphysik des menschlichen Umwelt-Seins liefert, erwähnt er neben der Nahrung mit weiteren Elementen wie Luft, Licht, Wasser doch solche systematischen Faktoren des Umwelteinflusses, welche uns ständig durchströmen und deren Substrat wir zu unserem Ich beleiben bzw. in unserem physischen Zustand wol oder übel verkörpern. Anders gesagt: »Vor allem bin ich ein nicht ohne Licht, ohne Luft, ohne Wasser, ohne Erde, ohne Speise existierendes, ein von Natur abhängiges Wesen.« Vgl. Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, 4.

hängigkeit, also das, wovon der Mensch abhängig ist und sich abhängig fühlt, ist dem Religionsphilosophen zufolge »ursprünglich nichts anderes als die Natur«. (Ebd.) Die äußere Natur, hier verstanden nicht als das Andere im Sinne eines Nicht-Ichs, sondern als selbsttätiges und übermächtiges Objekt-Subjekt, das gibt und nimmt. »Nur der Wechsel der Natur macht den Menschen unsicher, demütig, religiös. Es ist ungewiss, ob das Wetter mir morgen zu meinem Unternehmen günstig ist, ungewiss, ob ich ernte, was ich säe; ich kann also nicht auf die Gaben der Natur wie auf einen schuldigen Tribut oder eine unausbleibliche Folge rechnen und pochen. Wo aber die mathematische Gewissheit ausgeht, da hebt – selbst heutigentags noch in schwachen Köpfen – die Theologie an.« (Ebd., 32)

Dem theistischen Gemüt und Bewusstsein offenbart sich das göttliche Wesen in der Natur. Feuerbach erläutert weiter: »Das göttliche Wesen, das sich in der Natur offenbart, ist nichts anderes als die Natur selbst, die sich dem Menschen als ein göttliches Wesen offenbart, darstellt und aufdringt.« (Ebd., 9) In Wahrheit, also religionskritisch, gründet die Existenz der Natur nicht, wie der Theismus glaubt, auf der Existenz Gottes, vielmehr kommt eine materialistische Anthropologie zu einem umgekehrten Ergebnis. »Die Existenz Gottes oder vielmehr der Glaube an seine Existenz gründet sich nur auf die Existenz der Natur.« (Ebd., 11) Aber das gottgläubige Gefühl will es anders und entfremdet den Menschen von dessen ursprünglichem, metaphysischem Naturverständnis. Er verkehrt die anthropologische Abhängigkeit von den Opfergaben der Natur in das Konstrukt einer allmächtigen, übernatürlichen Gottheit und »pervertiert« damit das naturreligiöse Selbstverhältnis des Menschen zu sich. Alles erscheint dann umgekehrt, von den Füßen auf den Kopf gestellt, so dass »Gott das mächtigste oder vielmehr allmächtige Wesen scheint – d.h., er vermag, was der Mensch nicht vermag, was vielmehr die menschlichen Kräfte unendlich übersteigt und daher dem Menschen das demütigende Gefühl seiner Beschränktheit, Ohnmacht und Nichtigkeit einflößt.« (Ebd., 12)

Mit diesem demütigen Gefühl der Beschränktheit, Ohnmacht und Nichtigkeit sind bereits die existenziellen Motive der menschlichen Religiosität angesprochen. So entspringt angesichts der Grunderfahrung der Elendigkeit der eigenen Welt die »Sehnsucht nach einer besseren Welt«. Die »Miserabilitäten des menschlichen Lebens«, seine Mängel und unablässige Bedürftigkeit, sein Leid und Übel, seine Hinfälligkeit und Sterblichkeit – all dieses Ungute lassen den menschlichen Wunsch auf Erfüllung des Bedürfnisses nach Glück und Wohlergehen entstehen, dem Wunsch nach einem besseren Leben. »Der Wunsch ist der Ursprung der Götter, der Wunsch der Ursprung, das Grundwesen, das Prinzip der Religion.«⁴⁶ Gegenstand und Inhalt des religiösen Wunsches ist das, was Gegenstand und Inhalt menschlicher Zwecke und Bedürfnisse seines »Glückseligkeitstriebes« ist. So kulminiert Feuerbachs Religionsphilosophie in der Erkenntnis, dass das wahr-

46 | Feuerbach, Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums, 189.

re Wesen der Religion und »der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst« ist.⁴⁷

Der gottgläubige Mensch wünscht sich ein besseres Leben und beten einen Gott an, der für den unerfüllten Glückseligkeitswunsch gut geheißten wird. »Seligkeit und Gottheit ist ein. [...] Oder vielmehr: Die Gottheit ist eine Vorstellung, deren Wahrheit und Wirklichkeit nur die Seligkeit ist. Soweit das Verlangen der Seligkeit geht, soweit – nicht weiter – geht die Vorstellung der Gottheit. Wer keine übernatürlichen Wünsche mehr hat, der hat auch keine übernatürlichen Wesen mehr.«⁴⁸ Aber das theistische Gemüt, der gläubige Mensch wähnt, dass die Erfüllung seiner Wünsche nicht in seiner Gewalt ist und sein Wille nicht die Macht hat, sich zu verwirklichen. So schließt sich der Gotteskreis: »Allein was mein Leib, meine Kraft überhaupt nicht vermag, das vermag eben der Wunsch selbst. Was ich verlange, wünsche, das bezaubere, begeistere ich durch meine Wünsche. [...] Das heißt: Die Menschen sind die wünschenden, die Götter die wunscherfüllenden Wesen.« (Ebd., 37)

In diesen fehlgeleiteten, sich selbst fremden, utopischen Energien sieht der Religionskritiker die anthropologischen Wurzeln der menschlichen Religiosität. Die Glaubenssysteme sublimieren die »Sehnsucht nach einer besseren Welt, und diese Sehnsucht regt sich in allen Menschen, selbst die rohsten, irreligiösesten Seelen verraten sie widerwillig durch ihre Unzufriedenheit mit dieser Welt, als in welcher kein reines Glück zu finden.« Diese Gedanken werden durch gesellschaftstheoretische Überlegungen ergänzt: »Vom politischen und sozialen Standpunkt aus betrachtet, gründet sich die Religion, gründet sich Gott nur auf die Schlechtigkeit der Menschen oder menschlichen Zustände und Verhältnisse. Weil [...] es überhaupt soviel Widerspruch, Übel und Elend im menschlichen Leben gibt, darum muss ein Himmel, darum ein Gott sein. Aber noch mehr und größeres Elend der Menschen kommt von den Menschen selbst. Nur auf dem Mangel der menschlichen Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit beruht also die Notwendigkeit und Existenz Gottes; Gott ist, was sich Menschen nicht sind – wenigstens nicht alle, wenigstens nicht immer –, aber sein sollen – und an sich auch sein können.« (Ebd., 98)

In ihrer radikalen Kritik des religiösen Glaubens geht es dieser Philosophie darum, dass das Glück eines besseren Lebens nicht durch jene bloße Verheißung eines ewigen Lebens, welche sich erst nach unserem jetzigen erfüllen soll, ewig vertagt wird, sondern das Göttliche noch in diesem Leben eingelöst wird. Und das gerade weil die Notwendigkeit und Existenz Gottes nur auf einer mangelhaften Gerechtigkeit, Liebe und Weisheit der Menschen beruht. In den *Heidelberger Vorlesungen* lässt Feuerbach seine Hörer Unerhörtes wissen: »Das Christentum hat sich die Erfüllung der unerfüllbaren Wünsche des Menschen zum Ziel gesetzt, aber eben deswegen die erreichbaren Wünsche des Menschen außer acht gelas-

47 | Feuerbach, *Heidelberger Vorlesungen*, 150.

48 | Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, 78.

sen; es hat den Menschen durch die Verheißung des ewigen Lebens um das zeitliche Leben, durch das Vertrauen auf Gottes Hilfe um das Vertrauen zu seinen eigenen Kräften, durch den Glauben an ein besseres Leben im Himmel um den Glauben an ein besseres Leben auf Erden und das Bestreben, ein solches zu verwirklichen, gebracht.«⁴⁹

Den Gläubigen und den Theologen dient die Hoffnung auf ein besseres Leben bloß als Tröstungsmittel, um uns das gegenwärtige Dasein in seinen Schlechtigkeiten und Verfehlungen ertragen zu lassen, um uns dem unveränderlichen Los der Dinge gefügig zu machen.⁵⁰ Im absoluten Gegensatz zu der religiösen Selbstentfremdung und spirituellen Jenseitsorientierung gibt der philosophische Atheismus »der Natur und Menschheit die Bedeutung, die Würde wieder, die ihr der Theismus genommen hat«. (Ebd., 148) Der religionskritische Humanismus fasst den an sich schlichten, aber dafür im wahrsten Sinne unglaublichen Gedanken, dass die Beseitigung himmelschreiender Ungerechtigkeiten und Übel einerseits und die Erfüllung eines geglückten, besseren Lebens andererseits bei entsprechenden politischen, sozialen und individuellen Veränderungen und realen Taten in *diesem* Leben volle Wirklichkeit werden können. »Wenn die Aufhebung nichts weiter als eine leere, inhalt- und erfolglose Verneinung wäre«, führt Feuerbach resümierend aus, »so wäre es besser oder doch gleichgültig, ob man es stehen oder fallen ließe. Allein die Verneinung des Jenseits hat die Bejahung des Diesseits zur Folge; die Aufhebung eines besseren Lebens im Himmel schließt die Forderung in sich: es soll, es muss besser werden auf der Erde; sie verwandelt die bessere Zukunft aus dem Gegenstand eines müßigen, tatenlosen Glaubens in einen Gegenstand der Pflicht, der menschlichen Selbsttätigkeit.«⁵¹ Und er setzt mit emphatisch-revolutionärem Ton fort. »Wenn wir nicht mehr ein besseres Leben glauben, sondern wollen, [...] so werden wir auch ein besseres Leben schaffen«.

49 | Feuerbach, Heidelberger Vorlesungen, 145f.

50 | Die beträchtlichen Folgen und Nebenwirkung dieses Tröstungsmittel werden vorge-rechnet: »Dafür nimmt Gott die Sünden der Menschen auf sich; er ist ihr Stellvertreter; er überhebt sie der Pflicht, das *selbst* einander zu sein, was er an *ihrer Statt* ist; denn wenn ein Wesen ist, welches die Übel wiedergutmacht, die ich anderen zufüge oder wenigstens im Vertrauen auf die göttliche Entschädigung bestehen lasse, warum soll *ich* aus meinen Mitteln diese Übel aufheben? Gott ist der Trost der Not, aber auch die Sicherheit des Überflusses, das Almosen der Darbenden, aber auch die Hypothek der Wucherer, der Zufluchtsort der Unrecht Leidenden, aber auch der Ruhesitz der Unrecht Tuenden, mögen sie nun direkt oder indirekt, mit Unrecht oder von Rechts wegen anderen Unrecht tun. Allerdings ist die Religion höchst tröstlich *für mich*, aber höchst untröstlich für andere, denn sie lehrt mich, nicht nur meine eigenen Leiden, sondern auch die *Leiden anderer* mit christlicher Geduld zu ertragen, zumal wenn ich den christlichen Glauben habe, dass die Übel und Leiden der Menschen Schickungen, Willensbestimmungen Gottes sind«. Vgl. Feuerbach, Das Wesen der Religion, 98f.

51 | Feuerbach, Aus den Heidelberger Vorlesungen über ›das Wesen der Religion‹, 148.

Aber um dieses zu wollen und zu schaffen, »müssen wir an die Stelle des Gottesglauben den Glauben des Menschen an sich, an seine Kraft setzen, den Glauben, dass das Schicksal der Menschheit nicht von einem Wesen außer oder über ihr, sondern von ihr selbst abhängt«. Darin kommt noch einmal in aller Deutlichkeit der (sokratische) Grundgedanke von Feuerbachs dialektischer und emanzipatorischer Religionskritik zum Ausdruck. Danach ist der einzige Gott und Wohltäter des Menschen der Mensch selbst – und folglich muss der Mensch, wenn er ist, was er isst, wie ein Gott essen, um wahrhaft gut oder menschenwürdig zu sein.

DAS GEHEIMNIS DES SPEISEOPFERS

Die Frage nach dem wahren Sinn des religiösen Speiseopfers, der Feuerbach auf den Grund geht, führt schließlich zu jener Stelle, wo der Begriff der Gastrotheologie entsteht. Denn die religionsphilosophischen Hintergründe der Speiseopfer ermöglicht es, »sogleich einen Gegenstand der Gastrologie (Lehre vom Magen, vom Gaumen) zu einem Gegenstand der Theologie, freilich damit auch einen Gegenstand der Theologie zu einem Gegenstand der Gastrologie« zu machen.⁵² Mithilfe dieser Klarstellung des Zusammenhangs von Theologie und Gastrologie unternimmt Feuerbach am Beispiel der kultischen Praktik des Opfermahls gleichsam eine religionskritische Fallstudie für seine gastrosophische Anthropologie, die weit reichende Implikationen für eine Ethik des guten Essens beinhaltet.

Vorzugsweise an der griechischen Mythologie – obschon auch Hinweise zu anderen Kulturen, wie z.B. der indischen Religion und ihrer Philosophie hergestellt werden – verdeutlicht Feuerbach die eminente Bedeutung des Essens in der religiösen Opferpraxis. Allerdings wird nicht an die spärlichen, von Xenophons Sokrates entwickelten Ansätze zu einer gastrosophischen Theorie des Speiseopfers und Gaia-Denkens angeknüpft. (Siehe II.1)⁵³ Vielmehr erinnert Feuerbach im Rekurs auf Homer daran, dass die antike Mythologie den Unterschied zwischen Menschen und Göttern durch ihre unterschiedlichen Ernährungsweisen veranschaulicht. So leben Götter göttlich, weil sie Ambrosia und Nektar genießen, während die sterblichen Menschen von den Früchten der Erde zehren müssen.⁵⁴

52 | Feuerbach, Das Geheimnis des Opfers, 26.

53 | Das gastrosophische Geheimnis des griechischen Speiseopfers lüftet Burkert: »Am besten sind wir über das ›Olympische Speiseopfer‹ unterrichtet. Es erschien bereits einem Hesiod verwirrend. Die Schenkelknochen, der Schwanz, das Fett und die Gallenblase werden ›für die Götter‹ verbrannt, zu dessen Ehren das Opfer stattfindet, während eine fromme Gemeinde praktisch den ganzen Rest sich einverleibt. Verräterisch ist der Ausdruck ›mit Opfern und Wohlleben‹ bei Herodot.« Vgl. Burkert, Griechische Tragödie und Opferritual, 20.

54 | Feuerbach, Das Geheimnis des Opfers, 29.

Die Differenz zwischen der Götter Speise und der Menschen Kost beinhaltet eine folgenreiche Konsequenz: Weil sich die »das Korn der Demeter essenden Sterblichen«, wie Homer formuliert, von den Gewächsen und Gestalten aus dem Reich der Natur zu ernähren haben, müssen sie – als der traurigen Bedingung ihrer irdischen Essistenz – aus dem Töten anderen Lebens ihre eigene Lebenskraft schöpfen. Ihr physisches Dasein verstrickt sie in einen »nutritiven Schuldzusammenhang« (H. Böhme), der sie zu einer essenziellen Anthropodizee verdammt.

Im fundamentalen Unterschied zu dieser »Erbsünde« erquicken sich die Götter an einer unschuldigen Kost, ihrem himmlischen Manna und Ambrosia, weshalb in den großen mythischen Erzählungen der griechischen Antike das Goldene Zeitalter bzw. der jüdisch-christlichen Religion der paradiesische Zustand des Garten Edens als eine Epoche beschrieben wird, während der das Menschengeschlecht an der schuldlosen Tafelgemeinschaft und dem bedenkenlosen Festmahl der Götter teilhatte. Dementsprechend ist der Verlust des Goldenen Zeitalters bzw. die Vertreibung aus dem Paradies gleichbedeutend mit dem Zwang zur alimentären Selbstständigkeit und Abhängigkeit, unter der unabwendbaren Last und Schuld, anderes Leben zu opfern, um das eigene Leben zu erhalten. So hängt das religiöse Phantasma einer vergötterten Unsterblichkeit auch unmittelbar mit deren göttlichen Ernährungsweise zusammen, für die kein Leben geopfert werden muss. Mit Verweis auf Homer schreibt Feuerbach: »In der Ilias heißt es ausdrücklich: »Nicht essen die Götter Brot, noch trinken sie funkelnden Wein, deswegen haben sie kein Blut und heißen Unsterbliche.« Sie essen Ambrosia; Ambrosia aber bedeutet nach den Alten unsterbliche Speise, nach den Neuern ist es ein Substantiv und bedeutet schlechtweg Unsterblichkeit. Gott ist, was er isst; er isst Ambrosia, d.h. also Unsterblichkeit oder unsterbliche Speise, also ist er ein Unsterblicher, ein Gott«. (Ebd., 28) Der alles beherrschende Wunsch des Menschen, Gott nahe zu sein und Gott werden zu wollen, lässt sich auch auf den Wunsch zurückführen, wie die Götter göttlich gut zu leben und göttlich gut zu essen, nämlich zu leben und zu essen, ohne den Tod anderen Lebens zu verschulden und ohne Sterbliches und Gestorbenes verkörpern zu müssen. Der gastrotheologische Weg, sich über das Essen den Göttern »anzunähern«, sieht vor, sich ihnen durch Speiseopfer wohlgefällig zu machen. Das »Geheimnis des Opfers« entdeckt Feuerbach in ebendiesem Zusammenhang, weil »opfern heißt, die Götter speisen.« (Ebd., 35)

Als religionsphänomenologischer Hintergrund des Speiseopfers lässt sich die rituelle Dankerweisung anführen. Einer bangen Dankbarkeit gegenüber den erwünschten Gaben der Natur, deren Vorkommen, Ertragsmenge, Qualität etc. nie vollständig sicher und kontrollierbar sind. Diese stets ungewissen Gaben »von unendlich vielen und guten Speisen, welche die Natur dem Menschen gewährt«, deutet der theistische Mensch als Bekundung der »unendlichen Güte ihres Schöpfers«. (Ebd., 35) Das wohlthätige Geschenk der Naturgaben ist ein wesentlicher Grund der religiösen Opferpraxis und nicht weniger Grund auch für die vielfältigen Ausprägungen von Erntedankfeiern und Fruchtbarkeitskulten. Das

Opfern dient dazu, »die Götter zu versöhnen, d.h. freundlich und wohlgesinnt gegen den Menschen zu machen.« (Ebd., 36) Die liturgische Dankerweisung z.B. durch die Opferung von Speisen besteht demnach in der zeremoniellen Gegengabe.⁵⁵ Das Speiseopfer soll den Göttern seligen Genuss bereiten. »Das Bedürfnis der Speisen hat der Mensch für sich selbst, aber den Genuss derselben teilt er mit den Göttern. Hunger und Durst leiden ist menschlich, aber Hunger und Durst stillen ist göttlich. [...] Also haben sie auch vom Essen und Trinken nur das Gute, nur den seligen Genuss, nicht die traurigen Vorbedingungen.« (Ebd., 31)

Indessen soll gerade das Speiseopfer diese traurigen Vorbedingungen der Nahrungserzeugung – das Töten, die reale Opferung der Natur für die Küche des Menschen – wiedergutmachen. Feuerbach deckt diese List der religiösen Opfergabe als das Geheimnis des Opfers auf. Denn zumindest das Opfermahl der christlichen Religion gibt nichts Wirkliches wieder. Es macht gegenüber dem wirklichen Speiseopfer, dem geopfertem Guten der Natur, den verspeisten Pflanzen und Tieren etc. nichts gut, was dem Opfer wohltäte. Reduziert sich schließlich das religiöse Opfermahl auf ein Tischgebet oder eucharistische Reden, geht die Gegengabe in der tröstlichen Untätigkeit eines bloßen Gedenkens Gottes vollständig verloren. »Statt durch Selbsttätigkeit, durch Kultur, durch eigenen Verstand, wird durch das Gebet an den allmächtigen Gott« nur Dank gesagt.⁵⁶

So enthüllt sich das bloß Gott danksagende (gastrosophisch untätige) Tischgebet als eine scheinheilige Dankerweisung des Menschen. Ihr Gedenken Gottes, ihr Gottglauben macht den realen Gegenstand des Dankes vergessen. Das Tischgebet oder das rituelle Speiseopfer treten an die Stelle einer wirklichen Gegengabe, einer realen Gutmachung der Schuld am Speiseopfer durch eine entsprechend gute, »huldvolle« Esskultur. Feuerbach reformuliert die christliche Gastrottheologie in eine gastrosophische Ethik, deren Tischsegen einer schlichten, essenziellen Wohl-Bedachtheit gilt. »Denke daher bei jedem Bissen Brot, der dich von der Qual des Hungers erlöst, bei jedem Schlucke Wein, der dein Herz erfreut, an den Gott, der dir diese wohlthätigen Gaben gesendet – an den Menschen!«⁵⁷

Und wie der unerdenklichen Anzahl von wohlthätigen Produzenten – Bauernopfern⁵⁸ – und Mitwirkenden der weltumspannenden Nahrungskette, die für unser täglich Brot und all die genießbaren Nahrungsmittel und Speisen sorgen, ebenso gilt es insgesamt der gebenden Natur zu gedenken, deren »Fleisch« und »Blut« für uns geopfert wird. Auch dieses unglaubliche Speiseopfer spricht eine gastrosophische Eucharistie heilig: »Aber vergiß nicht über die Dankbarkeit gegen den Menschen die Dankbarkeit gegen die Natur! Vergiß nicht, dass der Wein das

55 | Walter Burkert bestätigt in seiner Studie zum Ursprung des Opfers bei den Griechen vieles von Feuerbach, ohne sich allerdings auf ihn zu beziehen. Vgl. Burkert, Griechische Tragödie und Opferritual.

56 | Feuerbach, Heidelberger Vorlesungen über »das Wesen der Religion, 121.

57 | Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 410.

58 | Vgl. Rieger, Bauernopfer – Das Elend der europäischen Agrarpolitik.

Blut der Pflanze und das Mehl das Fleisch der Pflanze ist, welches dem Wohle deiner Existenz geopfert wird! Vergiß nicht, dass die Pflanze dir das Wesen der Natur versinnbildlicht, die sich selbstlos dir zum Genusse hingibt! Vergiß also nicht den Dank, den du der natürlichen Qualität des Brotes und Weines schuldest!« (Ebd.)

Feuerbachs Analyse des religiösen Opfermahls findet über den Umweg einer religionskritischen Aufklärung der Gastroteologie Anschluss an den Gedanken-gang einer gastrosophischen Sozial- und Naturethik. Einer gastrosophischen Umweltethik gemäß – darin entwickelt Feuerbachs den sokratischen Gaia-Ansatz fort – entkommt die Menschheit nur dadurch dem nutritiven Schuldzusammenhang und nähert sich nur so einem schuldlosen, göttlichen Essen an, indem sie aus Dankbarkeit gegenüber den geopfertem Gaben der Natur eine verantwortungsvolle und schuldbewusste, entschuldigende Gegengabe kultiviert. In der naturgerechten (Agri-)Kultur eines guten Essens – eines Nahrungsgeschehens, welches die geopfertem Lebewesen gut speist, indem diese Kultur des Menschen ihren Speiseopfern deren eigenen Wohl gemäß gute Lebensbedingungen gewährt und gut zu essen gibt – gibt der Welt-schaffende Mensch wie ein Gott, isst er göttlich und dem Menschen als ebenso göttlichen wie natürlichen Wesen und Weltweisen würdig. Während im (religionskritisch aufgeklärten) Bezugsrahmen einer Gastroteologie die religiöse Opfergabe nur symbolische Speise gibt, bestünde ein gastrosophischer Opferkult darin, der Natur, d.h. der verzehrten Umwelt, Pflanzen, Tiere, Landschaften, Gewässer etc. ein möglichst gutes Leben zu geben; sie wohlleben zu lassen, ihre wohlnatürliche Selbsttätigkeit zu gewährleisten und ihr eigentümliches Selbstsein zu hegen und pflegen, d.h. zu kultivieren, anstatt sie in toto einer undankbaren und unheilvollen Verwertungslogik zu unterwerfen. – Die erforderliche Klärung, die dieser Ansatz einer gastrosophischen Naturethik in vielen Punkten bedarf, übersteigt indessen den Bezugsrahmen von Feuerbachs Philosophie; bleibt uns an dieser Stelle wenigstens eine kleine Extrabeilage.

EXTRABEILAGE: TECHNOKRATISCHE GÖTZENDÄMMERUNG

Feuerbachs Religionsphilosophie entdeckt den Wunsch des Menschen, Gott nahe zu sein – Gott werden zu wollen –, auch in der technokratischen Vorstellung einer gottgleichen Erschaffung der Welt durch den Menschen. Dieser supranaturalistische Wille zur totalen Naturbeherrschung ist im alttestamentlichen Schöpfungsmythos des jüdisch-christlichen Glaubens, von dem bereits kurz die Rede war (siehe I.3), am ausgeprägtesten artikuliert. Feuerbach kommentiert dazu: »Wo sich der Mensch mit Wille und Verstand über die Natur erhebt, Supranaturalist wird, da wird auch Gott ein supranaturalistisches Wesen. Wo sich der Mensch zum Herrscher aufwirft ›über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über das Vieh und über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriechet‹, da ist ihm die

Herrschaft über die Natur die höchste Vorstellung, das höchste Wesen, der Gegenstand seiner Verehrung, seiner Religion daher der Herr und Schöpfer der Natur, denn eine notwendige Folge der Voraussetzung vielmehr der Herrschaft ist die Schöpfung. [...] Erst in der Schöpfung also bewahrheitet, verwirklicht, erschöpft sich die Herrschaft.«⁵⁹ Mit der Analyse des ideologischen Zusammenhangs zwischen dem christlichen Weltbild und dem menschlichen Herrschaftsanspruch über die natürliche Umwelt klärt Feuerbach eine ideengeschichtlich und kulturhistorisch maßgebliche (wenn nicht sogar die maßgeblichste) Voraussetzung für ein rein instrumentelles Naturverständnis auf und arbeitet die kulturelle (ideologische) Grundlage für die rücksichtslose Naturausbeutung der westlichen Zivilisation heraus.

Innerhalb der naturphilosophischen Diskussionen und ökoethischen Selbstverständigungsprozesse der letzten Jahrzehnte wurde auf diese Problematik vielfach eingegangen. Ausführlich werden die religionsgeschichtlichen Hintergründe von Meyer-Abich herausgearbeitet. Seine Rekonstruktionen der griechischen, babylonischen, germanischen, jüdisch-christlichen Mythologie bzw. Theologie bestätigen Feuerbachs Befunde. »Für das Geltungsbedürfnis des modernen Menschen«, resümiert Meyer-Abich, »gibt es weder in der griechischen noch in der babylonischen Mythologie irgendein Vorbild. Wie dort gehören auch später in der germanischen *Edda* sowohl die Götter wie die Menschen zur Theokosmogonie der Natur, und die Menschen erheben keinerlei Ansprüche auf einen besonderen Status gegenüber der natürlichen Mitwelt. Im Alten Testament ist dies anders. Hier gibt es einmal den erdenfremden Schöpfer, dem die Welt äußerlich ist, der also zwar an ihrem Schicksal Anteil nimmt, es aber nicht selber teilt, und zum andern den Anspruch des Menschen, ein Ebenbild dieses Gottes zu sein. Damit verbinden sich der Herrschaftsanspruch des Menschen gegenüber der natürlichen Mitwelt und der Gedanke der Verfluchung der ganzen Natur anlässlich des menschlichen ›Sündenfalls‹.«⁶⁰

Diese religiös (jüdisch-christlich) legitimierte und schließlich popularisierte Naturbeherrschung keimt in der Neuzeit auf und bildet die ideologische Grundlage für die Überheblichkeit der westlichen Menschheit, sich als »interplanetarischer Eroberer« aufzuführen und mündet, wie

59 | Feuerbach, *Das Wesen der Religion*, 49; in Abgrenzung zum Supranaturalismus des christlichen Herrschaftsdenkens stellt Feuerbach für die heidnische Religiosität klar: »Die Götter der Heiden waren wohl auch schon Herren der Natur, aber keine Schöpfer derselben, darum nur konstitutionelle, beschränkte, in bestimmte Grenzen eingeschlossene, nicht absolute Monarchen der Natur, d.h. die Heiden waren noch nicht absolute, unbedingte, radikale Supranaturalisten.«

60 | Meyer-Abich, *Praktische Naturphilosophie*, 452.

Meyer-Abich meint, in der anthropozentrischen »Apotheose der Industriegesellschaft«. Diese Selbstvergötterung geschähe durch die Assimilation des modernen Menschen an das Gottesbild, das heißt durch die Verbindung von Allmacht und Allwissenheit im Welt-verändernden Willen. Kurz: »Man hatte sich Gott so gedacht, dass man ihm ähnlich werden und an seine Stelle treten konnte, mit der Allwissenheit der Wissenschaft und der Allmacht der Technik.« (Ebd., 314) Während die technokratische Menschheit die göttliche Macht ihrer totalen Naturbeherrschung beispielsweise in der Herstellung von gentechnologisch erzeugten Nahrungsmitteln zu einer undankbaren und unheilvollen Verwertungslogik totalisiert, träumen revolutionäre Humanisten, wie Feuerbach, von einer gastrosophischen Menschheit, die vor allem über den ebenso heilsamen wie heilsbringenden Weg eines göttlich guten Essens eine neue naturgerechte Kultur erschafft.

HUMANE RELIGIOSITÄT DES ABENDMAHLS

Feuerbachs Hauptwerk zum *Wesen des Christentums* geht auch auf dessen bekanntestes gastrotheologisches Motiv ein und stellt dazu kurzerhand fest: »Essen und Trinken ist das Mysterium des Abendmahls.«⁶¹ Allerdings versäumt es Feuerbach, die frühchristliche Mahlpraxis, in deren Kontext das Abendmahl und Jesu Tischgemeinschaften zu verorten sind, in ihre heidnischen Ursprünge zurückzuverfolgen. (Siehe I.3) In dem Transformationsprozess der griechisch-römischen Gastmahlkultur zur christlichen Diätmoral wird, wie wir sahen, die sättigende Fülle und der göttliche Genuss des Essens ersetzt durch eine asketische Küche, welche die Gläubigen nur mit einem geschmacklosen Symbolmahl abspeist.

Dennoch assoziiert Feuerbach die Symbolküche des christlichen Eucharistie mit Konfektgelüsten, die er vom heidnischen Brotkult abgrenzt. »Wenn wir das Brot, dessen Heiligkeit bekanntlich in den heidnischen Mysterien gefeiert wurde, als das charakteristische Symbol der alten, naturgetreuen, nur an reelle natürliche Bedürfnisse sich anschließenden Religionen betrachten können, so haben wir dagegen an dem Konfekt das charakteristische Symbol der christlichen Theologie. Denn das Brot ist der Gegenstand eines natürlichen Bedürfnisses, das Konfekt aber nur der Gegenstand eines überschwänglichen, supranaturalistischen Gelüstes, jenes esse ich, um meinen Hunger zu stillen, also aus Interesse, dieses aber nur aus Luxus, aus reiner, interessenloser Konfektliebhaberei.«⁶² Diese religionsphänomenologische Betrachtung speziell des christlichen Abendmahls extrahiert gleichwohl einen gastrosophischen Sinn aus der dargereichten Speise, insofern sich in Brot und Wein wirklich die wahrhaft göttliche und heilbringende

61 | Feuerbach, *Das Wesen der Christentums*, 409.

62 | Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, 111.

Kunst der Menschen manifestiert, kulinarische Genüsse erschaffen zu können. »Wein und Brot gehören zu den ältesten Erfindungen. Wein und Brot vergegenwärtigen, versinnlichen uns die Wahrheit, dass der Mensch des Menschen Gott und Heiland ist.«⁶³

Die Herstellung und Kreation von sättigenden, gesunden (heilsamen) und geschmackvollen Genussprodukten, kurz: die göttliche Kochkunst ist nichts anderes als menschliches und ganz alltägliches Handwerk – aber allenthalben ein heilwirksames und wohlvolles Wunderwerk. Darum ist die Küche auch ein ebenso profaner wie heiliger Ort. Aus dem gleichen Grund ist das tägliche Brot wie jede andere kulinarische Kreation kein Nahrungsmittel, wie es das instrumentelle Selbstverständnis der vorherrschenden Esskultur will.⁶⁴ Worauf es ankommt, ist eine nicht-instrumentelle Haltung gegenüber unserem täglich Brot, die auch nicht religiös begründet ist und die doch in allem, was der Mensch isst, »Sakramente, d.h. etwas Heiliges, ja Göttliches zu würdigen« weiß, weil es »zur Bildung des Menschen und seiner Wohlfahrt« beiträgt.⁶⁵

In diesem die menschliche Kochkunst vergötternden Sinne gehörte das »heilige Brot« bereits »zu den Mysterien der griechischen Religion« (ebd.), wie Feuerbach klarstellt und an die antike Brotkultur und Backkunst erinnern hilft. Die Heiligkeit dieses Brotes steht im absoluten Gegensatz zum christlichen Symbolbrot und der bloß rhetorischen und liturgischen Bedeutung des Brotes im christlichen Glauben. Und überhaupt: »Das Christentum hat kein Weingott, keine Brot- oder Getreidegöttin, keines Ceres.« (Ebd., 126) An diese Heiligkeit des Essens (im klassisch griechischen und nicht im christlich spirituellen Sinne) kann eine religionskritische Philosophie des Essens anknüpfen. Entsprechend läuft Feuerbachs Analyse auf den Gedanken hinaus: »Essen und Trinken ist in der Tat an und für sich selbst ein religiöser Akt; soll es wenigstens sein.«⁶⁶

63 | Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 410f.

64 | Es greift in der Sache zu kurz, wenn gegen ein bloß instrumentelles Verständnis des Essens in der einschlägigen Literatur emphatisch betont wird, Nahrungsmittel seien Lebensmittel, um mit dem Hinweis auf das »Leben« im Lebensmittelsbegriff den gastroso-phischen Eigenwert und Selbstzweck des Essens, seine »Heiligkeit«, zu markieren; vgl. beispielsweise Schipperges, Lebensmittel – Mittel des Lebens

65 | Feuerbach, Heidelberger Vorlesungen über »das Wesen der Religion«, 124. In den nachgelassenen Aphorismen findet sich die folgende begriffsanalytische Notiz: »Man sagt statt Heil »Wohl, Wohlsein«; wie werden die Heilslehrer sich darüber entsetzen! Und doch hat das heilige Wort ursprünglich denselben profanen Sinn, nur dass durch Absonderung dieses Wortes im Gebrauch für das religiöse Wohl, welches doch selbst ebenfalls, wenn auch nur im Jenseits, das körperliche Wohlsein bedeutet, das Wort Heil einen besonderen, mystischen, heiligen Sinn bekommen hat.« Vgl. Feuerbach, Nachgelassene Aphorismen, 244.

66 | Feuerbach, Das Wesen des Christentums, 409.

Insofern ermöglicht eine religionsphilosophische Betrachtung selbst noch des christlichen Abendmahls, das gastrosophische Anliegen einer kulturellen Aufwertung und einer naturphilosophischen Würdigung des täglichen Essens als eines heiligen Aktes zu profilieren. Der nahe liegenden Kritik und jedem christlichen oder andersreligiösen Verächter einer gastrosophischen Vernunft hält der Philosoph der neuen Weltweisheit entgegen: »Und willst du darüber lächeln, dass ich das Essen und Trinken, weil sie gemeine, alltägliche Akte sind, deswegen von Unzähligen ohne Geist, ohne Gesinnung ausgeübt werden, religiöse Akte nenne, nun so denke daran, dass auch das Abendmahl ein gesinnungsloser, geistloser Akt bei Unzähligen ist, weil er oft geschieht«. (Ebd., 410)

Freilich sucht Feuerbach die Legitimation seiner »neuen Religion des Essens« letztlich nicht bei der Religion, im gottgläubigen Gemüt oder christlichen Gewissen. Seine gastrosophische Ethik sieht bei aller zugestandenenen und humanistisch durchschauten Religiosität des Essens nicht über die faktische Gottlosigkeit des Phänomens hinweg. »Das Essen und Trinken in seiner ganzen Ausführlichkeit und Förmlichkeit vorgestellt, ist allerdings eine profane, irreligiöse, der Götter unwürdige Vorstellung; aber an dieses profane Detail denkt auch nicht der Gottgläubige.«⁶⁷ Freilich wäre Ludwig Feuerbach kein dialektischer Religionskritiker und materialistischer Ethiker, würde er seine Heiligsprechung des Essens, unseres täglichen Brotes und Weins, nicht auf dessen realen Erfahrungsgehalt und essenzielle Alltäglichkeit beziehen. In diesem alltagsphilosophischen Sinne heißt es in einer Passage, die er als Abschlusswort seines Hauptwerks wählt: »Versetze dich, um die religiöse Bedeutung des Genusses [des Essens] zu erfassen, in die Lage hinein, wo der sonst alltägliche Akt unnatürlich, gewaltsam unterbrochen wird. Hunger und Durst zerstören nicht nur die physische, sondern auch geistige und moralische Kraft des Menschen, sie berauben ihn der Menschheit, des Verstandes, des Bewusstseins. [...] So braucht man nur den gewöhnlichen gemeinen Lauf der Dinge zu unterbrechen, um dem Gemeinen ungemeine Bedeutung, dem Leben als solchem überhaupt religiöse Bedeutung abzugewinnen. Heilig sei uns darum das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser! Amen.«

67 | Feuerbach, *Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums*, 206f.

