

5 Tierethische Spuren in der frühchristlichen Literatur

In den ersten 250 Jahren seiner Existenz ist das Christentum im Römischen Reich eine verschwindend kleine Minderheit. Gegenüber einer nicht- oder andersglaubenden Umwelt hat es mehr als genug damit zu tun, seine zentralen Kernbotschaften intern abzuklären, zu plausibilisieren und nach innen und außen zu verteidigen. Dazu zählen der Glaube an die Auferstehung und ein ewiges Leben, an Jesus Christus als Retter der Welt, an einen Gott, der sich auf dreierlei Weise erfahren lässt sowie die Gestaltung der zentralen liturgischen Feiern. Eine eigene Tierethik ist vor diesem Hintergrund nicht zu erwarten. Dennoch kann sich die frühchristliche Theologie nicht völlig frei von tierethisch relevanten Positionierungen entwickeln. In ihrem alltäglichen Lebensvollzug haben die Menschen ja Tag für Tag mit Tieren zu tun, und in den biblischen und philosophischen Texten kommen sie auch reichlich zur Sprache. Zwangsläufig müssen sich die frühchristlichen Theologen dazu positionieren. Damit stellen sie, ohne es zu ahnen, auf lange Sicht entscheidende Weichen. Die Grundparadigmen, die sie zur Beschreibung des Gott-Mensch-Tier-Verhältnisses übernehmen, sind, einmal gewählt, nur sehr schwer wieder zu korrigieren. Faktisch wirken sie bis heute nach.

Wir begeben uns also auf die Fährte der tierethischen Spuren in der frühchristlichen Literatur. Zeitlich geht es um die Phase bis zur beginnenden Völkerwanderung und dem Ende des weströmischen Kaisertums. Augustinus, gestorben im Jahr 430, wird daher der letzte hier untersuchte Autor sein. Damit beschränkt sich die Untersuchung auf die ersten beiden von drei Phasen des Christentums in der Spätantike, wie sie Peter Gemeinhardt (2022, 7) formuliert, nämlich die beiden Phasen der Formierung (bis Mitte des 3. Jahrhunderts) und der Stabilisierung (bis Mitte des 5. Jahrhunderts) des Christentums, während die Phase der Pluralisierung (bis Ende des 7. Jahrhunderts) für unsere spezifische Fragestellung keine Rolle spielt. Räumlich gesehen ist das Christentum dieser Epoche eine „urbane Religion“ (Peter Gemeinhardt 2022, 16). Es bildet sich vorwiegend aus der städtischen Bevölkerung und in den Städten und kann damit gut an die hohe Bildung der Städte anknüpfen.

Natürlich wäre es historisch betrachtet interessant, die Autoren gemäß ihrer sprachlichen wie theologischen Verortung (lateinische Literatur mit

ihrem Dualismus zwischen Rom und Nordafrika, griechisch-antiochenische, griechisch-alexandrinische, syrisch-aramäische Literatur etc.) in verschiedenen Traditionssträngen anzuordnen, so dass einerseits Beeinflussungen innerhalb der lateinischen wie der griechischen oder syrischen Literatur deutlicher hervorträten und andererseits Übernahmen aus der griechischen in die lateinische oder syrische Literatur klarer erkennbar würden. Der Verfasser dieser Abhandlung ist jedoch kein Historiker und sieht sich mit einer so tiefgehenden Rekonstruktion einzelner Traditionsstränge überfordert. Für das hier vertretene systematische Erkenntnisinteresse, nämlich durch das Identifizieren der Wurzeln des christlichen Anthropozentrismus Perspektiven für dessen Überwindung zu schaffen, kann jedoch guten Gewissens eine etwas schlichtere und weniger tiefgehende Rekonstruktion frühchristlicher Tierethik genügen.

Die tierethischen Spuren der Kirchenväter finden sich dabei in unterschiedlichsten literarischen Genera und thematischen Kontexten. Sie verkörpern wichtige Richtungsanzeigen, in welchen Bahnen sich die spezifisch christliche Wahrnehmung der nichtmenschlichen Geschöpfe in den nachfolgenden Jahrhunderten oder Jahrtausenden bewegen wird. Denn mit dem Eintritt der christlichen Botschaft in die hellenistische Kultur vollzieht sich eine Transformation dieser Botschaft, wie sie sich in diesem Ausmaß vermutlich erst jetzt im Zeitalter der Säkularisierung wieder ereignet.

Zwei Leitfragen werden für unsere Untersuchung entscheidend sein: 1) Welche tier- und schöpfungsethisch relevanten Paradigmen der griechisch-römischen Philosophie übernehmen und verstärken, relativieren und schwächen, verschweigen und übergehen oder kritisieren und korrigieren die frühchristlichen Theologen? 2) Wie rezipieren und interpretieren sie die tier- und schöpfungsethisch relevanten Passagen der Bibel? Welche Stellen werden zitiert, welche nicht? Und wie stark werden diese in die philosophischen Paradigmen eingeordnet oder wie unabhängig von ihnen ausgelegt? Wohlgermerkt lesen praktisch alle Kirchenväter nur die griechische, teilweise sogar nur die lateinische Übersetzung der Bibel – Einseitigkeiten und Fehler der Übersetzungen sind also einzukalkulieren und werden uns bei einigen Bibelstellen sehr regelmäßig begegnen.

Letztlich geht es um die Frage, wie das Christentum die biblische Botschaft von der göttlichen Erschaffung und der menschlichen Behandlung der Tiere und der nichtmenschlichen Schöpfung in die griechisch-römische Kultur transponiert. Die patristische Fachdebatte der jüngeren Zeit ist diesbezüglich geprägt von einer Reihe „zum Teil extremer Forschungspositionen zum Verhältnis der altkirchlichen Theologie und [sic!] zur antiken

Philosophie. Sie reichen von der Behauptung einer philosophischen Überformung des Christentums bis zur Feststellung, das Christentum habe nur wenige, periphere und formale Ausdrucksmittel aus der zeitgenössischen Philosophie entnommen, ihre Substanz jedoch niemals rezipiert.“ (Charlotte Köckert 2009, 6)

Dabei ist zunächst zu beachten, dass biblische Botschaft und griechisch-römische Kultur nicht gleichberechtigt nebeneinander stehen und von einer unparteilichen dritten Position aus miteinander verschmolzen werden. Auch geht es nicht darum, die griechisch-römischen Ideen in die hebräisch-jüdische Kultur zu integrieren, wie dies in einigen späten alttestamentlichen Büchern der Fall ist (vgl. Kapitel 4.1). Vielmehr besteht die Herausforderung der Kirchenväter darin, die biblische Botschaft in die griechisch-römische Kultur zu inkulturieren. Das ideologische Koordinatensystem, die philosophische Matrix gibt eben diese griechisch-römische Kultur vor. Ihr muss die frühe Kirche ihre Botschaft einpassen.

Mit Blick auf die Tiere und die nichtmenschliche Schöpfung hat dieses Unterfangen eine gravierende Schwierigkeit zu überwinden: Tiere spielen im griechisch-römischen philosophischen Diskurs kaum eine Rolle und haben erst recht keine Wertigkeit. Vielmehr ist hier der platonische Schöpfungsmythos des Timaios dominant, in dem die beseelten Lebewesen von Untergöttern geschaffen werden (Platon, Timaios 41 a-d) und ganz zum Schluss gerade einmal die Bemerkung wert sind, dass sie nicht eigens behandelt werden müssen: „Und nunmehr scheint denn auch die uns jetzt gesteckte Aufgabe, das Weltall von seinen Anfängen aus bis zur Entstehung der Menschen zu verfolgen, so ziemlich ihr Ziel erreicht zu haben. Denn wie die übrigen Tiere entstanden, das haben wir, da eine weitläufige Auseinandersetzung unnötig ist, nur ganz kurz anzugeben.“ (Platon, Timaios 91 e – 92 c)

Noch dazu werden in der unmittelbar folgenden kurzen Bemerkung von Platons Timaios die Vögel aus einfältigen Männern erschaffen, die Landtiere aus jenen Menschen, die mehr den Trieben als der Vernunft folgen, die Kriechtiere aus den unvernünftigsten sowie die Wassertiere aus den allerunvernünftigsten und ungebildetsten Menschen. Sie werden also gar nicht direkt erschaffen, sondern sind „Recycling-Produkte“ aus (pardon!) menschlichem Abfall.

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb viele der im Folgenden dargestellten Kirchenväter und ihr Publikum die Frage bewegt, warum der Mensch gemäß der biblischen Schöpfungserzählung erst nach den Tieren erschaffen wird und warum überhaupt so ausführlich von Tieren

die Rede ist. Allein die breite und weitgehend positive Thematisierung der Tiere, ihre Bedeutung für Gott und die Menschen und ihre Wertigkeit ist in der griechisch-römischen Kultur rechtfertigungsbedürftig. Dieser Herausforderung stellen sich die Kirchenväter, und das sollte man nicht übersehen.

Nun ist den Kirchenvätern spätestens im 3. und 4. Jahrhundert klar: „Eine christliche Kosmologie wird in der Auslegung des biblischen Schöpfungsberichts gewonnen.“ (Charlotte Köckert 2009, 542) Er kann „als ein naturphilosophischer Text gelesen und interpretiert werden, weil in der Naturphilosophie dieser Zeit und vor allem im Platonismus Kosmologie maßgeblich in der Auslegung autoritativer Texte betrieben wurde.“ (Charlotte Köckert 2009, 543) Allerdings lesen die meisten Kirchenväter nur Gen 1–2 als Schöpfungserzählung. Die bedeutende Rolle, die der Fortgang der Erzählung mit Sintflut und Noachbund (Gen 6–9) für die biblische Kosmologie spielt, nehmen sie nicht wahr. Nur Irenäus von Lyon (Kapitel 5.3), Ephräm der Syrer (Kapitel 5.9) und Ambrosius von Mailand (Kapitel 5.13) widmen sich den Tieren in der Arche im Sinne realer Tiere und dem Bundesschluss. Alle anderen Kirchenväter erwähnen die Arche höchstens ekklesiologisch als Bild für die Kirche, die einen vielfältigen „Zoo“ von Menschen vereint, oder soteriologisch und sakramententheologisch als Bild für die Erlösung durch das Holz des Kreuzes (Arche) und das Wasser der Taufe (Sintflut) (vgl. Hugo Rahner 1964, 504–547). Aber auch Ephräm und Ambrosius bemerken anders als Irenäus nicht, dass der Noachbund ein Bund mit allen Lebewesen ist. Schon hier findet also eine bemerkenswerte Reduktion des naturphilosophischen, tier- und schöpfungsethischen Potenzials der Bibel statt.

Charlotte Köckert treibt die Reduktion noch einen Schritt weiter. In ihrer Analyse frühchristlicher Kosmologie bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa beschränkt sie sich auf deren Interpretation der ersten Verse der Genesis, vor allem von Gen 1,1–2, also der Einleitung, und am Rande noch von Gen 1,3–19, also der ersten vier Schöpfungstage. Die patristische Interpretation der zweiten Hälfte der Schöpfungserzählung lässt sie ohne Angabe von Gründen weg, und damit die Frage nach der Erschaffung der Tiere und des Menschen. Es scheint, als wäre für sie der Kosmos nur das Lebenshaus der Erde, ohne seine BewohnerInnen. Aber gerade hier wird es doch spannend. Der christliche Schöpfungsmythos ist eben umfassender als der platonische, und das sagt etwas über das christliche Verständnis von Schöpfung. Ein Haus ohne BewohnerInnen ist sinnlos. Das haben die Kirchenväter bei der Auslegung von Gen 1–2 durchaus erkannt und

thematisiert, wenn auch, wie wir sehen werden, in anthropozentristischem Rahmen und nicht biozentristisch wie im Bibeltext selbst.

Nach diesen inhaltlichen sind noch einige formale Vorbemerkungen nötig. Wir haben es in diesem Kapitel nämlich mit einem religionssoziologisch betrachtet neuen Phänomen zu tun, das durch drei Komponenten bestimmt wird. Kollektiv haben wir es erstens mit einer neuen Religion zu tun, die sich vom Mutterboden der jüdischen Religion gelöst hat und ihren eigenen Weg erst noch finden muss. „Das Christentum“ im Singular gibt es noch nicht. Die frühe christliche Bewegung ist in unzählige Gruppierungen geteilt, die sich untereinander teils heftig bekämpfen. Dem kann auch die schnelle Ausbildung einer hierarchischen Führungsstruktur nicht Einhalt gebieten. Erst mit den Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts beginnt zumindest in den grundsätzlichen dogmatischen Fragen eine gewisse „Homogenisierung“ (oder, wenn man genau sein möchte, „Oligogenisierung“).

Zweitens haben in den ersten drei christlichen Jahrhunderten nahezu alle Theologen individuelle „Bekehrungen“ hinter sich – und zwar zumeist nicht vom Judentum, sondern von den paganen Götterkulten hin zum Christentum. Die erdrückende Mehrheit der ChristInnen sind schon im 2. Jahrhundert und mindestens bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts vormalige „HeidInnen“. Um die Theologie der frühchristlichen Autoren zu verstehen, muss man folglich stets mitbedenken, ob und warum sie sich von der paganen Religion zum Christentum bekehrt haben und wie weit sie sich wirklich von ihrer früheren Religion gelöst haben. Auch wird wichtig sein zu bedenken, was sie als zur paganen Religion und was als zur griechisch-römischen Kultur gehörend verstanden haben. Das Erstere galt es abzulegen, das Letztere konnte beibehalten werden. Ihre Biografie prägt auf diese Weise ihre Theologie entscheidend mit. – Ab dem 4. Jahrhundert begegnen wir dann immer öfter Theologen, die in christlichen Familien aufgewachsen sind und selbstbewusst auf ein oder zwei Generationen christlicher Vorfahren zurückschauen. Ihre Theologie hat teilweise spürbar andere Akzente und Charakteristika. Das Christentum wird zur Mehrheitsreligion, die anderen Dynamiken folgt als die kleine Minderheit der Frühphase. Die Einbettung in die griechisch-römische Kultur freilich ist dieselbe – an ihr ändert sich vorläufig nichts.

Drittens ist schließlich zu berücksichtigen, dass sich das Christentum von Anfang an positiv zur hellenistischen Kultur der griechisch-römischen Gesellschaft positioniert. Es bemüht sich nach Kräften, sich bestmöglich in diese Kultur einzubringen und intellektuell und kommunikativ mit deren Meinungsmachern mitzuhalten. Was auf der religiösen Ebene ein Bruch

mit der Vergangenheit ist – das Verlassen paganer Kulte und die Hinwendung zum Gott Jesu Christi in einer „Bekehrung“ –, bleibt daher auf der Ebene des täglichen Lebens und der Kultur gewollt ohne einschneidende Veränderungen. Die hellenistische Lebensart soll beibehalten werden. Natürlich, ein paar signifikante Abweichungen gibt es, z.B. die christliche Ablehnung von Abtreibung, Kindsaussetzung und -tötung oder die Gegnerschaft zu den Gladiatorenkämpfen. Aber sie sind sehr behutsam dosiert und begründen keine kirchliche „Kontrastgesellschaft“. Das rabbinische Judentum ist zumindest ab dem 2. Jahrhundert einen signifikant anderen Weg gegangen – sein hellenistischer Flügel löst sich komplett auf.

Nun gibt es zweifelsohne auch innerhalb des Hellenismus gesellschaftskritische Bewegungen. Man denke etwa an den Neupythagoreismus oder den Neuplatonismus. Das sind Bewegungen, die ihre Positionen aus der Tradition der griechischen Philosophie heraus entwickeln, obwohl sie in wichtigen Fragen mit dem gesellschaftlich-kulturellen Mainstream nicht übereinstimmen – etwa in der Frage der Mensch-Tier-Beziehung, die sich im Streit über Fleischverzehr bzw. Fleischabstinenz sichtbar manifestiert. Außerdem gibt es im Römischen Reich der Spätantike zunehmend religiöse und kulturelle Bewegungen, die nicht aus dem griechisch-römischen Kulturkreis stammen, sondern ebenso wie das Judentum aus anderen (fern-östlichen) Kulturkreisen eingesickert sind. Man denke nur an den Manichäismus oder den Mithraskult. Allerdings stehen diese eingewanderten Kulte ebenso wie Christentum und Judentum vor der Notwendigkeit, sich vor der griechisch-römischen Kultur mit ihren Paradigmen zu rechtfertigen.

Man könnte natürlich die hypothetische Frage stellen, ob sich das frühe Christentum in der Tierfrage nicht genauso gegen den gesellschaftlichen Mainstream positionieren können hätte wie einige der genannten Gruppierungen. Dabei darf aber nicht ausgeklammert werden, dass sich das Christentum im Unterschied zu den genannten Bewegungen nicht als elitär verstanden hat, sondern gemäß dem Missionsbefehl des Evangeliums (Mt 28,16–20) zu allen Menschen gehen, sie bekehren und taufen wollte. Angesichts dieser Zielsetzung mussten zwangsläufig mehr Kompromisse mit der Gesellschaft eingegangen werden als wenn man erklärtermaßen eine kleine Elite sein will.

Im Folgenden soll also genauer untersucht werden, wie die Kirchenväter die tierethischen und tiertheologischen Impulse der Bibel in die Matrix der griechisch-römischen Mainstream-Philosophie einordnen. Dabei wird vor allem auf jene Kernaspekte zu achten sein, die das Ideen-Netz des stoischen Anthropozentrismus ausspannen (vgl. Kapitel 3.5.6): Die göttliche Vorse-

hung und Fürsorge, die Vernunft- und Sprachbegabung des Menschen als sein exklusives Proprium, der Umgang mit den Gefühlen als den „Tieren in uns“, der Umgang mit den realen Tieren. Im Zentrum aber steht die Frage nach der Teleologie des Anthropozentrismus. Aus Gründen der Darstellung werden diese fünf Gesichtspunkte nicht immer in derselben Reihenfolge diskutiert, sie kommen aber bei jedem Autor vor, sofern er dazu etwas geschrieben hat.

5.1 Tatian

Der erste für unser Thema relevante Autor gehört ausgerechnet zu jener Minderheit, die vor wie nach der Konversion zum Christentum hellenismuskritisch bis hellenismusfeindlich sind. Tatian, geboren um 120 und gestorben um 180 n.Chr., stammt aus dem „Land der Assyrier“ (Tatian, *Oratio ad Graecos* 42, 1), das heißt dem „aramäischsprachigen Kernland am mittleren Tigris“ (Jörg Trelenberg 2012, 1). In Rom wird er ein Schüler Justins, der ihn zum Christentum bekehrt (Tatian, *Oratio ad Graecos* 18, 6; Eusebius, *Kirchengeschichte* 4, 29). Auf Grund der radikalen Überzeugungen Tatians und seiner Ablehnung jeglichen hellenistischen Einflusses auf das Christentum kommt es jedoch zum Zerwürfnis mit Justin (Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 1, 28, 1). Daher kehrt Tatian in seine syrische Heimat zurück und gründet dort eine enkratitische Gemeinschaft. Die Enkratiten (von ἐγκράτεια, Enthaltsamkeit) sind eine streng asketische Bewegung der frühen Kirche vom Ende des 2. bis zum Ende des 3. Jahrhunderts. Sie verzichten völlig auf den Genuss von Fleisch und Wein und leben sexuell enthaltsam. Als Bewegung, die diesen Lebensstil von allen ChristInnen fordert, lösen sie sich um 300 n.Chr. auf. Ihre Ideen leben jedoch in moderater Form im frühen Mönchtum weiter, das diese Lebensweise als freiwillige Option praktiziert, ohne sie von allen ChristInnen einzufordern.

Tatians berühmtestes Werk ist das Diatesseron, eine Evangelienharmonie, die in Syrien noch im 4. Jahrhundert im Gottesdienst verwendet, danach aber gezielt vernichtet wird, so dass wir von ihr nur Fragmente besitzen. Ein Buch περὶ ζώων, das Tatian nach eigenen Angaben über die Tiere geschrieben hat (Tatian, *Oratio ad Graecos* 15), ist ebenfalls verlorengegangen. Vollständig überliefert – wenn auch auf einer relativ schmalen und schlechten Quellenbasis (Miroslav Marcovich 1995a, VII) – ist hingegen die zwischen 165 und 172 n. Chr. geschriebene (Miroslav Marcovich 1995a, 2) Ἐπιστολὴ πρὸς Ἑλληνας/ *Oratio ad Graecos*, eine Streitschrift

gegen die Arroganz der griechischen Kultur und für ein nicht-hellenistisch verstandenes Christentum, die mit folgendem Satz beginnt: „Seid nicht so feindselig gegen die ‚Barbaren‘, ihr Bekenner des Griechentums, und beurteilt ihre Lehren nicht so missgünstig! Denn welche eurer Einrichtungen verdankt nicht Barbaren ihren Ursprung?“ (Tatian, Oratio ad Graecos 1) Dass die Schrift überliefert ist, beweist, dass man sie im Unterschied zu Tatians anderen Schriften für die christliche Lehre stets als hilfreich betrachtet hat.

Zunächst einmal fällt auf, dass Tatian die Tiertötung und die Menschen-tötung in einen engen Zusammenhang stellt. Gegen den *Fleischverzehr* wendet er sich ebenso wie gegen die *Gladiatorenkämpfe*: So wie sich die FleischesserInnen leiblich vom Tierfleisch ernähren, nähren die Zuschau-erInnen der Gladiatorenkämpfe ihre Seele mit „Menschenessen“. Beides ist verwerflich. Allerdings ist das Töten der Gladiatoren aus purer Schaulust für Tatian noch schlimmer als das Töten der Tiere zum Fleischverzehr, denn bei den Gladiatorenkämpfen wird das Töten zum Selbstzweck: „Ihr schlachtet Tiere (ζῶα) um des Fleischfressens (κρεωφαγία) willen, und Menschen kauft ihr, um der Seele Menschenfressen (ἀνθρωποσφαγία) zu bieten und sie mit äußerst gottlosem Blutvergießen zu nähren. Der Räuber mordet jedenfalls, um zu rauben, der Reiche aber kauft Gladiatoren, um zu morden.“ (Tatian, Oratio ad Graecos 23, 5) Tatian lehnt also das Töten insgesamt ab, von Menschen wie von Tieren, verurteilt es aber schärfer, wenn es um des Tötens willen geschieht, aus purer Lust. Der Zweck der Nahrungsaufnahme rechtfertigt das Töten nicht, wie der Raub den Mord nicht rechtfertigt. Doch die Tat wiegt schwerer, wenn sie zum Selbstzweck vollzogen wird. Bemerkenswert ist, dass für Tatian die Tötung der Gladiatoren nicht deswegen schwerer wiegt, weil sie Menschen sind, sondern nur deswegen, weil ihr Tod keinen Zweck außerhalb seiner selbst hat. Eine Abstufung der Tiere ist mit seiner Bewertung also nicht verbunden.

An der stoischen Terminologie von den *Tieren als „Vernunftlosen“* rüttelt Tatian zwar nicht. Die Wortwahl seiner Kritik am naturnahen und „wilden“ Leben der Kyniker könnte so auch von den Stoikern stammen: „Mensch, der du dem Hund nacheiferst: du kennst Gott nicht und bist zur Nachahmung der Vernunftlosen (ἄλόγων μίμησις) übergegangen.“ (Tatian, Oratio ad Graecos 25, 2) Hier übernimmt Tatian die griechische Aloga-Terminologie, die man bei ihm nicht unbedingt erwarten würde, besonders wenn man ihre Herkunft bedenkt.

Inhaltlich distanziert sich Tatian hingegen von der Aloga-These. Ausdrücklich wendet er sich gegen die Überzeugung der „Rabenkrächzer“ – so

nennt er verächtlich die Sophisten –, gemäß der sich der Mensch von den Tieren durch Vernunft, Verstand und Wissen unterscheidet. In Abgrenzung sowohl von der stoischen Anthropologie (Janet E. Spittler 2010, 357–358) als auch von der hellenistischen Ontologisierung der Septuaginta und Philons deutet er die Gottebenbildlichkeit aus Gen 1,26–27 als Begabung mit dem Geist Gottes. Zwar entspricht auch diese Interpretation nicht der Intention des hebräischen Textes, steht ihr als relationale Deutung jedoch wesentlich näher. Tatian schreibt: „Der Mensch ist nicht, wie die Rabenkrächzer (κορακόφωνοι) lehren, ‚ein vernunftbegabtes Wesen, für Verstand und Wissen empfänglich‘ (ζῶον λογικὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν), denn folgt man ihnen, wird sich zeigen, dass auch die vernunftlosen Wesen für Verstand und Wissen empfänglich sind (καὶ τὰ ἄλογα νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικά). Allein der Mensch jedoch ist Gottes Abbild und Gleichnis (εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ); ich meine aber nicht einen Menschen, der sich wie die Tiere verhält (ὅμοια τοῖς ζώοις πράττοντα), sondern jemanden, der weit über sein Menschsein hinaus den Weg zu Gott selbst gegangen ist. [...] Nehmen wir nun an, dieser so gestaltete Organismus [des Menschen] gleiche einem Tempel, so will Gott in ihm wohnen durch den Geist (πνεῦμα), seinen Abgesandten; ist er aber kein solches Heiligtum, so ist der Mensch den Tieren nur durch seine artikulierte Stimme überlegen (προὔχει τῶν θηρίων ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἔναρθρον φωνὴν μόνον) und, da seine anderen Lebensäußerungen durchaus den tierlichen gleichen, auch kein ‚Gleichnis Gottes.“ (Tatian, *Oratio ad Graecos* 15, 3–5)

Diese Interpretation von Gen 1,26–27 ist in der frühchristlichen Theologie einzigartig. Sie beweist, dass es im Christentum durchaus eine Minderheit gibt, die sich der hellenistischen Ontologisierung biblischer Schlüsseltexte widersetzt und an einer relationalen Deutung festhält. Zugleich ist die Identifikation der Gottähnlichkeit mit der Religiosität anstatt mit der Humanität, mit dem Glauben anstatt mit der Moral, hoch problematisch und ihrerseits unbiblisch. Tatian sieht nur ChristInnen als wahre Menschen an – alle Nicht- oder Andersglaubenden haben letztlich ihr Menschsein verspielt (Janet E. Spittler 2010, 358). Ganz zu schweigen von den Tieren, die ja gar nicht spirituell sein können.

Obwohl tendenziell stark antistoisch und eher tierfreundlich, schließt Tatian eine Auferstehung der Tiere ausdrücklich aus. Auferstehen werden allein die Menschen, um gerichtet zu werden: „Und deshalb hegen wir den Glauben, dass nach der Vollendung aller Dinge auch die Leiber auferstehen werden [...] nur einmal, nach Vollendung der gegenwärtigen Zeit, und

zwar dazu, um einzig und allein die Menschen des Gerichts wegen zu versammeln.“ (Tatian, *Oratio ad Graecos* 6, 1)

Es ist erkennbar, dass Tatian im Blick auf die Tiere noch keine klare und konsistente Positionierung gelingt. Bei aller Reserve gegenüber der Stoa und dem Hellenismus sind einige seiner Kernthesen faktisch griechisch. Andererseits lassen seine Distanz zur Aloga-These und seine Verbindung von Tiertötung und Menschentötung Töne anklingen, die im frühen Christentum selten sind.

5.2 Theophilus von Antiochien

Die nächsten für unsere Frage relevanten Texte sind von Theophilus überliefert, der von ungefähr 169 n.Chr. bis zu seinem Todesjahr um 183 n.Chr. Bischof von Antiochia ist. Theophilus verfügt über klassische Bildung und kommt durch das Studium der Bibel zum Christentum. Als Christ verfasst er zahlreiche Schriften, von denen neben einigen Fragmenten nur die dreibändige Apologie *Ad Autolyicum* (verfasst um 180) erhalten ist. In ihr versucht der Bischof den Heiden Autolykos von der christlichen Religion zu überzeugen. Es ist eine Art „Crashkurs“ des christlichen Glaubens, der kurz und prägnant die wichtigsten Inhalte präsentiert. Literarisch wie philosophisch hat er kein besonders hohes Niveau und keine übermäßig anspruchsvolle Argumentation. Gleichwohl handelt es sich um das älteste nachbiblische Zeugnis für jene Verschiebungen in der Sicht der Mensch-Tier-Beziehung, die sich innerhalb eines knappen Jahrhunderts im christlichen Mainstream vollzogen haben.

Mit Theophilus wenden wir uns erstmals Antiochia am Orontes zu. Antiochia ist in römischer Zeit neben Alexandria die größte und bedeutendste Stadt im östlichen Mittelmeerraum und Zentrum einer der ehrwürdigsten und größten jüdischen Diaspora-Gemeinden. Die sehr frühe Gründung der christlichen Gemeinde in Antiochia „geht auf aus Jerusalem vertriebene Hellenisten, insbesondere Männer aus Zypern und der Zyrenaika zurück, die in Antiochien auch Heiden missioniert haben [...] die Konsolidierung der Gemeinde in Antiochien hängt mit der Entsendung des Barnabas aus Jerusalem in die syrische Hauptstadt zusammen, wo er zum führenden Mann wird.“ (Rudolf Pesch 1986, 350)

Die christliche Gemeinde von Antiochia, die zur Missionsbasis von Petrus, Paulus und Barnabas avanciert, ist von Anfang an aus drei (!) Gruppen zusammengesetzt: Hebräisch-aramäischen JüdInnen, hellenistischen

JüdInnen und hellenistischen HeidInnen. Das zeigt einerseits die Weite und Offenheit der Gemeinde, lässt aber auch erahnen, welche Konflikte daraus entstehen können. Denn in Antiochia gibt es erstmals unbeschnittene Christen (Apg 15), was eine Positionierung fordert: Müssen alle Männer beschnitten werden, die sich zum Christentum bekehren, oder müssen sie das nicht? Das Apostelkonzil in Jerusalem 48 n.Chr. (siehe Kapitel 4.3.4) geht auf diese Auseinandersetzung in Antiochia zurück. Versteht sich die Jesusgemeinschaft weiterhin als jüdische Gruppierung, müssen sich alle an die Gebote der Tora, also auch an das Beschneidungsgebot halten. Macht sich die Jesusgemeinschaft vom Judentum unabhängig(er), kann auf die Beschneidung verzichtet werden. Das Apostelkonzil entscheidet sich für die zweite Variante und öffnet damit die Tür für die HeidInnenmission. In Antiochia werden die Mitglieder der Jesusgemeinschaft erstmals „ChristInnen“ (χριστιανοί, Apg 11,26) genannt.

In Ad Autolycum geht es Theophilus zunächst um das Gottesbild. Der eine und unbegreifliche Gott lässt sich auf vielerlei Weise erkennen – unter anderem in seinen Schöpfungswerken: „Betrachte, o Mensch, seine Werke: den rechtzeitigen Wechsel der Jahreszeiten, die Veränderungen der Witterung, den geordneten Lauf der Himmelskörper, den regelmäßigen Gang der Tage und Nächte, der Monate und Jahre, die bunte Schönheit der Samen, Pflanzen und Früchte, die verschiedenen Arten der Vierfüßler, der Vögel, Schwimm- und Kriechtiere, der Fluss- und Wassertiere; oder die in die Tiere selbst gelegte Einsicht (σύνεσις) zur Fortpflanzung und Ernährung ihrer Jungen, nicht zum eigenen Nutzen, sondern zum Gebrauch des Menschen (οὐκ εἰς ἰδίαν χρῆσιν, ἀλλὰ εἰς τὸ ἔχειν τὸν ἄνθρωπον); dann die Fürsorge (πρόνοια), die Gott trägt, indem er allem Fleische (πᾶσιν σαρκί) Nahrung bereitet, oder die Unterordnung (ὑποταγή), in der nach seiner Anordnung alle Wesen unter dem Menschen stehen.“ (Theophilus von Antiochien, Ad Autolycum 1, 6)

Die Signale dieser Passage sind sehr widersprüchlich: Einerseits scheint Theophilus relativ tierfreundlich zu denken. Denn dass die Tiere Einsicht (σύνεσις) besitzen, haben bisher nur Plutarch (Kapitel 3.6.2) und Tatian (Kapitel 5.1) behauptet. In der griechischen Mainstream-Philosophie ist diese Qualifizierung dem Menschen vorbehalten. Und auch die „Fürsorge“ Gottes für „alles Fleisch“, also alle Geschöpfe, entspricht ganz der biblischen Botschaft, ist aber mit der Stoa nicht zu machen. Andererseits behauptet Theophilus, dass die Fortpflanzung der Tiere nicht zu ihrem eigenen Nutzen da sei, sondern zum Nutzen der Menschen. Und er spricht von der

„Unterordnung“ aller Lebewesen unter den Menschen. Man weiß nicht recht, wie er diese gegensätzlichen Aussagen zusammenzubringen gedenkt.

Seine Auslegung der Schöpfungserzählung beginnt Theophilus mit folgenden Überlegungen: „Nichts existierte neben Gott, sondern er selbst war sein Raum, war sich selbst vollkommen genug und war da vor allen Zeiten. Er wollte aber den Menschen schaffen, um von ihm erkannt zu werden; für diesen also bereitete er die Welt zu. Denn der Gewordene ist vieler Dinge bedürftig, der Ewige aber ist bedürfnislos. Es zeugte also Gott mit seiner Weisheit sein Wort, das er in seinem eigenen Innern beschlossen trug (Λόγον ἐνδιάθετον), indem er es vor allen Dingen aus sich hervortreten ließ. Dieses Wort nun gebrauchte er als Mittel aller seiner Schöpfungen und erschuf alles durch dasselbe (Joh 1,3).“ (Theophilus von Antiochien, Ad Autolycum 2, 10) Gleich in diesen ersten Sätzen klärt Theophilus, wozu Gott die Welt erschaffen hat: Er möchte von einem Gegenüber erkannt werden. Und dieses Gegenüber ist der Mensch, auf den folglich die Erschaffung der Welt abzielt. Der Mensch ist jedoch bedürftig, er braucht das tragende und bergende Lebenshaus der Erde, das daher um seinetwillen erschaffen wird (vgl. Andrew Louth 2009, 43). Schließlich betont Theophilus von Beginn an, dass die Schöpfung mit dem göttlichen Logos, Christus, zu tun hat: Durch das Wort wurde alles erschaffen, und durch das Wort kann der Mensch Gott erkennen. Der *Anthropozentrismus*, der hier sichtbar wird, ist also ein *Logozentrismus* und *Christozentrismus*, wie wir ihm bei vielen Autoren begegnen werden.

In Ad Autolycum 2, 16–18 interpretiert Theophilus den fünften und sechsten der sieben Schöpfungstage aus Gen 1. Ad Autolycum 2, 16 erklärt den fünften Schöpfungstag und sieht die Wassertiere als Bilder der Taufe, die fleischfressenden Vögel als Bilder von Habsucht und Frevel sowie die Karnivoren allgemein als Bilder von Raub und Mord. Zum ersten Mal werden die Tiere hier ausschließlich allegorisch gedeutet – eine Interpretationsform, die man für die nachfolgenden Jahrhunderte als typisch alexandrinisch erachtet, die es aber in der Frühzeit der Kirche offenbar auch in Antiochia gab. Diese Hermeneutik setzt sich auch in Ad Autolycum 2, 17 fort, wo die wilden Landtiere als Bild für die gottlosen Menschen dienen. Allegorien funktionieren jedoch nur, wenn die Sachhälfte korrekt dargestellt ist. Daher sieht sich Theophilus genötigt, etwas zur Sündhaftigkeit der Tiere zu sagen. Die Tiere seien von Gott keineswegs böse geschaffen, sondern erst durch die Sünde des Menschen verdorben worden: „Weil er der Gebieter (κύριος) ist, sündigten auch die Untergebenen (τὰ δοῦλα) mit ihm. Wenn nun der Mensch sich wieder zu einem seiner Natur

angemessenen Dasein erheben und nichts Böses mehr tun wird, werden auch sie wieder zu ihrem ursprünglichen sanften Wesen zurückkommen.“ (Theophilus von Antiochien, Ad Autolycum 2, 17) Ganz nebenbei wird hier die Mensch-Tier-Beziehung als Beziehung zwischen Herr und Dienerschaft gedeutet – eine deutlich über die Bibel hinausgehende absolute Hierarchie. Das Attribut κύριος kommt ja normalerweise nur Gott selber zu.

Diese steile Hierarchie zwischen Menschen und Tieren behält Theophilus auch in seinen Ausführungen zur Erschaffung des Menschen bei. Ad Autolycum 2, 18 zitiert wie schon 2, 11 die Verse Gen 1,26–27 wörtlich aus der Septuaginta und übernimmt damit deren essenziologische Interpretation der Gottebenbildlichkeit. Gott schafft den Menschen *nach* seinem Bild, nicht *als* sein Bild, wie die hebräische Bibel sagt. Die Unterwerfung der „nebensächlichen“ Tiere unter den allein „würdigen“ Menschen untermauert Theophilus abschließend mit folgenden Sätzen: „Denn nachdem Gott durch sein Wort alles erschaffen hatte, erachtete er alles als nebensächliche Werke (πάρεργα, genauer übersetzt: Nebenwerke), nur die Schöpfung des Menschen aber als ein seiner Hände würdiges Werk (ἄξιον ἔργον). [...] Nachdem er ihn nun geschaffen und gesegnet hatte, auf dass er wachse und die Erde erfülle, ordnete er ihm alle Wesen als unterwürfig und dienstbar unter (ὑπέταξεν αὐτῷ ὑποχείρια καὶ ὑπόδουλα τὰ πάντα).“ (Theophilus von Antiochien, Ad Autolycum 2, 18)

Auch wenn wir bei Theophilus noch kein in sich durchkomponiertes und stimmiges Gedankengebäude einer christlichen Schöpfungslehre finden, sind die Verschiebungen von biblischen zu hellenistischen Paradigmen deutlich erkennbar. Innerhalb eines knappen Jahrhunderts hat sich das Mainstream-Christentum, das in der Zwischenzeit fast ausschließlich aus ChristInnen nichtjüdischer Herkunft besteht, weit von seinen biblischen Wurzeln entfernt und an seine hellenistische Umgebung assimiliert. Die Hierarchie zwischen Gott, Mensch und Tier ist sehr steil geworden.

5.3 Irenäus von Lyon

Irenäus (um 135 Smyrna – um 200 Lyon) stammt vermutlich aus Smyrna (dem heutigen Izmir) in Kleinasien und wird deswegen in der Ostkirche bis heute „Irenaios von Smyrna“ genannt. Nach eigenen Angaben ist er ein Schüler des Bischofs seiner Heimatstadt, Polykarp von Smyrna (Irenäus von Lyon, Adversus haereses 3, 3). Über Rom gelangt er nach Lugdunum (Lyon), wo er 177 n.Chr. zum zweiten Bischof der Stadt gewählt wird.

Von seinen Schriften ist neben der am Schluss des Kapitels behandelten *Epideixis* nur die um 180 bis 185 n.Chr. geschriebene (Norbert Brox 1993b, 101) fünfbändige Abhandlung gegen die Irrlehren, *Adversus haereses*, erhalten geblieben, und auch die nur in einer relativ freien lateinischen Übersetzung. Vom griechischen Originaltext gibt es nur noch einige verstreute Fragmente, allerdings nicht für die hier diskutierten Abschnitte, so dass wir uns mit den lateinischen Begriffen begnügen müssen. In diesem Werk setzt sich Irenäus mit den Irrlehren der GnostikerInnen auseinander, einer sehr diversen und völlig uneinheitlichen Geistesströmung, die Ideen aus den verschiedensten Religionen übernehmen und patchworkartig zusammensetzen (Norbert Brox 1993, 8). Damit wird auch der Themenkanon von *Adversus haereses* durch die Gnosis bestimmt und ist insofern nicht repräsentativ für eine vollständige Darlegung der christlichen Lehre (Norbert Brox 1993, 13).

Irenäus setzt die griechische *Aloga-These* selbstverständlich voraus. So nennt er die Tiere „stumme Tiere (*muta animalia*)“ (Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 4, 33, 5; 4, 38, 4) und „vernunftlose Tiere (*animalia irrationalia*)“ (Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 4, 4, 3; 5, 8, 2). Damit werden den Tieren die beiden stoischen Merkmale der Vernunft, das Denken und das Sprechen, abgesprochen. Die Beiläufigkeit der Formulierungen zeigt, dass Irenäus gar nicht auf die Idee kommt, die stoische Ontologie anzuzweifeln. Ihre Richtigkeit liegt für ihn auf der Hand.

Zurückhaltender ist Irenäus dort, wo er auf die stoische *Scala naturae* anspielt. Während er deren Klassifikationen unverändert übernimmt, betont er nirgends die bei den Stoikern implizierte Hierarchie des Seins. Vielmehr geht es ihm um die weise und gütige Vorsorge Gottes, die jedem Geschöpf die für es geeignete Qualität sowie den optimalen Platz im Lebenshaus der Schöpfung zuweist: „In sich selbst gemäß dem, was uns unerklärlich und unergründlich ist, machte er vorherbestimmend alles, wie er wollte (*omnia praedestinans fecit quemadmodum voluit*), und gab jedem seinen Platz und seine Ordnung und den Anfang seiner Entstehung (*consonantiam et ordinem suum et initium creationis donans*), den geistigen Wesen die geistige und unsichtbare, den Himmelsbewohnern die himmlische, den Engeln die engelische, den Tieren die tierliche (*animalibus animalium*), den Wasserbewohnern das Wasser, den Erdbewohnern die Erde, und so gab er allen die passende Beschaffenheit (*omnibus aptam qualitatis substantiam*). Alles aber, was gemacht wurde, machte er durch sein unaussprechliches Wort (*infatigabili verbo*).“ (Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 2, 2, 4) Verglichen mit Philon (Kapitel 4.2) bleibt Irenäus hier viel

näher am Sinn des biblischen Textes: Allem ordnet der Schöpfer seinen Platz zu, kein Geschöpf geht leer aus, und die Eigenschaften jedes Lebewesens sind seinem Lebensraum angemessen. Man spürt den Atem des paradiesischen Friedenszustands, den Gen 1 vermitteln möchte. Zugleich lässt Irenäus im letzten Satz des Zitats bereits den Logos Gottes, Christus, anklingen, durch den die Schöpfung geschieht. Von Beginn an liest das Christentum Gen 1 auf dem Hintergrund von Joh 1 – das Alte Testament im Licht des Neuen – und bahnt so die christozentristische Unterfütterung des stoischen Anthropozentrismus an.

Die Interpretation der *Gottebenbildlichkeit* aus Gen 1,26–27 hingegen bewegt sich im ontologisierenden Denken des Hellenismus, denn Irenäus sieht sie im freien Willen und in der Fähigkeit zu moralischem Handeln verkörpert: „Weil jedoch der Mensch von Anfang an einen freien Willen hat (*liberae sententiae ab initio est homo*), wie Gott einen freien Willen hat, nach dessen Ebenbild er erschaffen worden ist, so gibt er [der Apostel] ihm immer den Rat, das Gute festzuhalten, das im Gehorsam gegen Gott vollendet wird.“ (Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 4, 37, 4) Unausgesprochen, aber mitgemeint ist die stoische Überzeugung, dass die Tiere keinen freien Willen haben. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht also zumindest teilweise darin, Gott in der Fähigkeit freier Willensentscheidungen zu ähneln.

Bei der Auslegung der Vision Jesajas vom *Tierfrieden* (Jes 11,1–9)¹⁸ hingegen distanziert sich Irenäus, durchaus entsprechend seiner kleinasiatischen Herkunft, von der allegorischen Deutung und pocht auf eine wörtliche Interpretation: „Nun weiß ich wohl, dass einige dies auf jene unkultivierten Menschen zu beziehen versuchen, die aus verschiedenen Völkern und Umständen gläubig geworden sind und nun mit den Gerechten übereinstimmen. Doch obgleich dies jetzt auf einige Menschen zutrifft, die aus verschiedenen Völkern zu der einen Überzeugung des Glaubens kommen, so gilt dies doch bei der Auferstehung der Gerechten auch für jene Tiere, denn, wie gesagt: Reich in allem ist Gott. Und wenn die Schöpfung wiederhergestellt ist, dann müssen alle Tiere dem Menschen gehorchen und sich unterwerfen (*obedire et subiecta esse*) und zur ersten von Gott ihnen

18 In den Interpretationen des Schöpfungsfriedens durch die Kirchenväter werden mitunter differierende Schlussfolgerungen deutlich, je nach dem, ob es sich um den protologischen Tierfrieden im Paradies oder den eschatologischen am Ende der Tage handelt. Diese Differenzen betreffen jedoch ausschließlich dogmatische Gesichtspunkte. Tierethisch tragen sie nichts aus, weswegen im Folgenden keine stärkere Unterscheidung gemacht wird.

gegebenen Speise zurückkehren, zur Frucht der Erde, wie sie auch dem Adam in Gehorsam unterworfen (in obedientia subiecta) waren. Übrigens kann auch jetzt niemand einen Löwen aufweisen, der sich von Stroh nährt. Das aber weist auf die Größe und Fettheit der Früchte hin. Wenn nämlich das Löwentier sich von Stroh nährt, wie muss dann der Weizen selbst sein, dessen Stroh den Löwen zur Nahrung dient!“ (Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 5, 33, 4)

Die Fülle des Reiches Gottes bei der Auferstehung wird so unermesslich sein, dass sogar den großen Karnivoren wie den Löwen die pflanzliche Nahrung genügt. So können in der Ewigkeit alle Lebewesen gewaltlos zusammenleben, ohne einander zu verspeisen. Und obgleich auch dort die Hierarchie zwischen Menschen und Tieren nicht aufgehoben wird, sondern die Tiere sich weiterhin dem Menschen unterordnen und ihm gehorchen müssen, sind sie doch in die Auferstehung einbezogen. Man erkennt, dass Irenäus die stoischen „Dogmen“ (nur) dort zurückweist, wo sie ihm nicht mit der Bibel vereinbar scheinen. Wie er sich die Anwesenheit der Tiere im paradiesischen Frieden vorstellt, bleibt im Dunkeln. Aber sie spielen dort jedenfalls eine beachtliche Rolle: „Irenaeus should not be understood to propose the personal resurrection of individual creatures. [...] Nevertheless, Irenaeus' emphasis on the presence of animals in the eschatological future is a significant departure from other patristic thinking.“ (Janet E. Spittler 2010, 360–361)

Mehrfach vergleicht Irenäus ganz in der Linie griechischer Philosophie diejenigen Menschen, die ihre Gefühle nicht durch die Vernunft kontrollieren und steuern und ihren freien Willen nicht zu einer vernünftigen Entscheidung benutzen, mit den Tieren, die das von Natur aus nicht können, einmal auch mit der vom Weizen getrennten Spreu aus der Bußpredigt Johannes' des Täufers (Mt 3,12): „Weizen und Spreu aber, die ohne Leben und Verstand sind (inanimalia et irrationalia exsistentia), wurden von Natur aus (naturaliter) so; der vernunftfähige Mensch (homo rationabilis) jedoch, hierdurch das Ebenbild Gottes, dass er frei wählen und sich selbst bestimmen kann (liber in arbitrio factus et suae potestatis), trägt in sich die Ursache, wenn er einmal Weizen, das andere Mal Spreu wird. Deshalb wird er auch mit Recht verdammt werden, wenn er trotz seines Verstandes den wahren Verstand verloren hat, und unvernünftig lebend (irrationabiliter vivens), die Gerechtigkeit Gottes herausforderte, indem er sich allem Erdengeiste ergab und allen Lüsten diente, nach dem Worte des Propheten, der da sagt: ‚Da der Mensch in Ehre war, hat er es nicht verstanden; er

ist gleich geworden den unverständigen (insipientibus) Tieren und ihnen ähnlich geworden.“ (Ps 48,13 LXX)¹⁹“ (Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 4, 4, 3)

Seine Auslegung der Sündenfallerzählung in Gen 3 präsentiert Irenäus in folgenden Sätzen: „Unvernünftig (irrationabiles) also in jeder Hinsicht sind die, welche die Zeit des Wachstums nicht abwarten und die Schwäche ihrer Natur Gott zuschreiben. Diese Unersättlichen und Undankbaren kennen weder Gott noch sich, wenn sie das nicht sein wollen, was sie doch zuerst geworden sind: leidensfähige Menschen (homines passionum capaces); und das Gesetz des menschlichen Geschlechtes übertretend, wollen sie, noch bevor sie Menschen geworden sind, dem Schöpfergott ähnlich sein und keinen Unterschied zulassen zwischen dem unerschaffenen Gott und dem jetzt entstandenen Menschen. Unvernünftiger sind sie als die stummen Tiere (plus irrationales sunt quam muta animalia). Denn diese machen Gott keinen Vorwurf daraus, dass er sie nicht zu Menschen gemacht hat, sondern jedes von ihnen dankt mit dem, was es ist, dafür, dass es ist.“ (Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 4, 38, 4)

Nach Irenäus besteht die menschliche Ursünde also darin, die Schwachheit und Leidensfähigkeit der eigenen Natur und Leiblichkeit nicht zu akzeptieren, mithin die eigene Geschöpflichkeit zu leugnen und so wie Gott selber ungeschaffen, unkörperlich und nicht leidensfähig sein zu wollen. Später wird man in der patristischen Literatur dafür die einander entgegengesetzten Begriffe von Hochmut (*superbia*) und Demut (*humilitas*) verwenden, die bei Irenäus noch nicht auftauchen. Während allerdings die Tiere ihre Natur bereitwillig annehmen und Gott dafür danken, tun das viele Menschen nicht und sind damit „unvernünftiger“ (plus irrationales)

19 Dieser Psalmvers wird in den patristischen Texten oft zitiert. Das Problem liegt darin, dass er bereits bei seiner Übersetzung ins Griechische eine erhebliche Bedeutungsverschiebung erfährt. Im hebräischen Ps 49,13 wird über Reiche und Arme, Weise und Toren gleichermaßen gesagt: „Doch der Mensch bleibt nicht in seiner Pracht; er gleicht dem Vieh, das verstummt.“ (Einheitsübersetzung 2016) Im Tod, so der Gedanke, sind alle gleich: Reiche und Arme, Mensch und Vieh. In der Septuaginta heißt der zweite Halbsatz von Ps 48,13 so: „... παρασυνεβλήθη τοῖς κτήνεσιν τοῖς ἀνοήτοις καὶ ὡμοιώθη αὐτοῖς.“ – „... er gleicht dem unverständigen Vieh und wird ihm ähnlich.“ An die Stelle des Verstummens im Tod tritt die Unverständigkeit im Leben – eine völlig andere Aussage. Man sieht, wie die Septuaginta den hebräischen Text hellenisiert: Nach stoischer Überzeugung sind Mensch und Tier einander im Tod gerade nicht gleich, da die Seele des Menschen unsterblich ist – eine Überzeugung, die in Israel zur Zeit der Psalmen undenkbar ist. Und ebenso undenkbar ist für die Psalmen auch, Tiere als „unverständlich“ zu bezeichnen.

als die Tiere – ein Komparativ, der streng logisch unmöglich ist: Unvernünftiger als unvernünftig geht nicht. Umso härter trifft die Zuschreibung die mit ihr Gemeinten.

Noch ein drittes Mal bemüht Irenäus den Vergleich der unverantwortlich lebenden, ihren Begierden hingegebenen Menschen mit vernunftlosen Tieren: „Die aber den Rat des Geistes verwerfen, den Lüsten des Fleisches dienen, unvernünftig leben und sich zügellos in ihre Begierden stürzen (carnis autem voluptatibus serviunt et irrationabiliter vivunt et ineffrenati deiiciuntur in sua desideria), da sie keinen Hauch vom göttlichen Geiste besitzen, sondern nach Art der Schweine und Hunde leben, die nennt der Apostel mit Recht fleischlich, da sie nichts anderes als Fleischliches kennen. Und die Propheten vergleichen aus ebendemselben Grunde diejenigen mit den vernunftlosen Tieren (irrationabilibus animalibus assimilant eos), die so unvernünftig wandeln. [...] Aus eigener Schuld nämlich ist er dem Vieh ähnlich geworden (assimilatus est iumentis)‘ (Ps 48,13 LXX), weil er sich einem unvernünftigen Leben ergeben hat. Und dementsprechend sagen auch wir von solchen Menschen, dass sie vernunftloses Vieh und tierlich geworden sind! [...] Mit Recht also nannte der Apostel alle diese, die wegen ihres Unglaubens und ihrer Üppigkeit den göttlichen Geist nicht erlangen und durch verschiedene Charaktere den Geist hinauswerfen, der sie lebendig macht, und in ihren Lüsten unvernünftig wandeln, fleischlich und tierhaft, nannten die Propheten sie Vieh und wildes Tier, deutet die Gewohnheit sie als Tiere und Vernunftlose (irrationales), verkündet das Gesetz sie als unrein.“ (Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* 5, 8, 2–3) Wie schon in der griechischen Philosophie wird die Aloga-These von Irenäus als Mahnung an die Menschen interpretiert, die eigene Vernunft zu gebrauchen und das Leben verantwortungsbewusst zu gestalten. Die eigene Schuld wird dabei mehr als deutlich herausgehoben, und die gesamte Bibel (Tora, Propheten und Schriften sowie Paulus – nicht jedoch Jesus!) muss dafür herhalten, um die Verwerflichkeit „tierlichen Verhaltens“ durch Menschen zu untermauern.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Irenäus als erster der hier dargestellten Autoren die Aloga-These ohne Einschränkung vertritt, wenn auch vorwiegend mit moralpädagogischem Impetus. Die lateinische Übersetzung ist allerdings an diesem Punkt sehr frei. Dass das griechische ἄλογα mit dem lateinischen „irrationalia“ wiedergegeben wird und nicht (das alpha privativum nachbildend) mit „arationalia“, ist zwar korrekt, da das Präfix „in-“ dem „a-“ privativum inhaltsgleich entspricht und der Begriff „arationalis“ im Lateinischen nicht existiert. Doch wird in „adversus

haereses“ häufiger „irrationabilia“ verwendet, wörtlich „die nicht vernunftfähigen“, was zwar der stoischen Intention entspricht, aber eine Interpretation und keine exakte Übersetzung darstellt. In den in Kapitel 3.5 verwendeten Schriften der lateinischen Stoa ist diese Begrifflichkeit nicht enthalten. – Inhaltlich bedeutet die Klassifikation als „irrationabilis“ für Irenäus in Orientierung an Paulus und der Stoa vor allem, sich den eigenen Begierden und Gefühlen zu überlassen. Während die Tiere seiner Ansicht nach gar nicht anders können, handelt es sich beim Menschen um eine freie, wenn auch verantwortungslose Entscheidung.

Ogleich Irenäus die Aloga-These durchgängig und klar vertritt, ist er mit Blick auf die Hierarchie zwischen Menschen und Tieren zurückhaltender. Die stoische Scala naturae rezipiert er jedenfalls ohne deren steiles Wertgefälle. Auch kann sich der Bischof von Lyon die Ewigkeit unter Berufung auf Jes 11 nur unter Einschluss aller Geschöpfe vorstellen. Eine allegorische Interpretation des Textes lehnt er entschieden ab. Vor allem aber ist bei ihm keine Spur des stoischen Anthropozentrismus zu erkennen. Man spürt, dass Irenäus die Tierfreundlichkeit der Bibel im Rahmen der griechischen Ontologie festhalten will.

Auch die *Epideixis*, die *Darlegung der apostolischen Verkündigung*, die von Eusebius von Caesarea (*Historia ecclesiastica* 5, 26) erwähnt wird, ist nur in einer einzigen, 1904 in Eriwan entdeckten armenischen Handschrift überliefert (Norbert Brox 1993a, 23–24). Von der Diktion und den Inhalten her ist sie jedoch so typisch für Irenäus, dass sie als authentisch angesehen werden kann. Es handelt sich um eine Zusammenfassung von *Adversus haereses*, ist nach diesen fünf Büchern geschrieben (Norbert Brox 1993a, 24) und eine Art „Katechismus des Urchristentums“ (Norbert Brox 1993a, 27). Deswegen sei sie kurz auf ihre für unser Thema relevanten Passagen untersucht.

Zunächst einmal springt ins Auge, dass Irenäus in der *Epideixis* anders als in *Adversus haereses* die Vision vom Schöpfungsfrieden in Jes 11 allegorisch auslegt. Der Prophet deute damit „in symbolischer Weise an, dass sich Menschen von ganz verschiedener Abstammung durch den Namen Christi in Einigkeit und Frieden versammeln. Das ist die Versammlung der Gerechten, die mit den Rindern und den Lämmern und den Böcklein und den Kindern verglichen werden, weil sie niemandem Schaden zufügen, während sie in früherer Zeit durch ihre Erpressungen wie wilde Tiere waren, sowohl die Männer als auch die Frauen, so dass manche von ihnen den Wölfen und Löwen ähnlich wurden, da sie die Schwachen beraubten und mit ihresgleichen Krieg führten; die Frauen aber den Panther und

den Ottern, die durch tödliche Gifte oder durch ihre Begierden (?) sogar ihre Lieben zu töten imstande waren. In dem einen Namen versammelt, nehmen sie dank der Gnade Gottes rechte Sitten an, indem sie ihre wilde und rohe Natur ändern. Was auch jetzt geschehen ist.“ (Irenäus von Lyon, *Epideixis* 61) Hier passt sich Irenäus offenbar dem Mainstream an, dem er sich zuvor ausdrücklich widersetzt hatte.

Ansonsten bleibt er aber bei seinen tierfreundlichen Positionen. Denn auch in der *Epideixis* vertritt er eine formale Anthropozentrik ohne materialen Anthropozentrismus: „Als Bild Gottes wurde der geschaffene Mensch auf die Erde gesetzt. [...] Nun war er frei und selbständig, da er von Gott dazu geschaffen wurde, dass er über alle diejenigen herrsche, die auf der Erde sind.“ (Irenäus von Lyon, *Epideixis* 11) Das ist eine sehr zurückhaltende Auslegung der Gottebenbildlichkeit aus Gen 1,26–27.

Das tiertheologische Highlight der *Epideixis* ist dann aber die Auslegung der Sintfluterzählung. Ausgangspunkt ist für Irenäus die unaufhebbare Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Tier: „Und da das Verderben alle überfiel, die Menschen sowohl wie die Tiere, die auf der Erde waren, blieb nur, was in der Arche geschützt war, am Leben.“ (Irenäus von Lyon, *Epideixis* 19) Das führt ihn zu einer Aussage, die für die gesamte Väterzeit einzigartig sein dürfte. Irenäus betont nämlich ausdrücklich, dass der Noachbund allen Lebewesen gilt: „Nach der Sintflut aber verordnete Gott eine Bundesschließung mit der ganzen Welt, insbesondere mit allen Lebewesen und Menschen, um nicht mehr durch eine Flut all den Wuchs der Erde zu verderben.“ (Irenäus von Lyon, *Epideixis* 22) Eine vergleichbare Aussage habe ich in den hier untersuchten Texten sonst nirgends gefunden.

5.4 Clemens von Alexandrien

Eine weitergehende, wenn auch noch nicht konsistente Systematisierung des christlichen Gedankenguts leistet Titus Flavius Clemens, kurz Clemens von Alexandrien (um 150 – um 215 n.Chr.). Biografisch gesehen wissen wir relativ wenig über ihn. In einem griechischen Milieu geboren, erfährt er eine gute mittelpatonische Ausbildung, konvertiert jedoch später zum Christentum. In Alexandria, wo er sich die längste Zeit seines Lebens aufhält, lernt er zusätzlich die Stoa kennen. Die bedeutende jüdische Gemeinde von Alexandria hingegen ist bereits während des Aufstandes in den Jahren 115 bis 117 n.Chr. weitgehend untergegangen, Clemens lernt sie nicht

mehr kennen. Bis ungefähr 202 lehrt er in Alexandria an einer christlichen Schule, ehe er die Metropole aus unbekannten Gründen für immer verlässt.

Mit seinen Schriften leistet Clemens einen entscheidenden Beitrag zur christlichen Rezeption griechischer Philosophie und zur Übernahme platonischer und stoischer Elemente in das sich zu dieser Zeit formierende christliche Lehrgebäude. Dabei orientiert er sich trotz dessen anderer Religionszugehörigkeit stark an dem früheren Alexandriner Philon. Seine drei Hauptwerke, die im Folgenden ausgewertet werden, sind: Der *Protrepticus*, eine Mahnrede an interessierte HeidInnen über das Christentum als die wahre Philosophie, der an den *Protrepticus* direkt anschließende *Paedagogus*, in dem Christus den bereits Getauften als der wahre Lehrer zu einem guten Leben (einschließlich einer sehr bewussten Ernährung) dargestellt wird, und die *Stromateis*, eine gemischte Sammlung philosophischer Sentenzen, deren tiefere Wahrheiten nach Clemens nur die ChristInnen erkennen können.

Zunächst einmal fällt die überraschend stark an Philons Traktat *De virtutibus* orientierte *Auslegung der tierethischen Normen der Tora* auf. Die fünf dort referierten Gebote werden in exakt derselben, nicht der Bibel entsprechenden Reihenfolge besprochen. Philons Logik, dass die Barmherzigkeit mit den Tieren auch Barmherzigkeit mit den Menschen lehrt und folglich die Analogiebildung sowie das Argument *a minori ad maius* zulässt, übernimmt Clemens uneingeschränkt. Jedoch erweitert und vertieft er die Argumentation. Pythagoras, so Clemens einleitend, habe seine Ausführungen zur Barmherzigkeit mit Tieren der Tora entnommen, die die folgenden Gebote aufstelle:

- „Wenn ein Rind, ein Schaf oder eine Ziege geboren wird, soll das Junge sieben Tage bei seiner Mutter bleiben.“ (Lev 22,27; vgl. Philon, *De virtutibus* 25, 126–133) Dazu führt Clemens aus: „Jedenfalls hat das Gesetz geboten, bei den in den Schaf-, Ziegen- und Rinderherden neugeborenen Tieren auf die sofortige Verwendung, sogar zum Zweck der Opfer, zu verzichten, sowohl der Jungen wie auch ihrer Mütter wegen (ἐκ γονέων τε ἔνεκα καὶ μητέρων). Auf diese Weise wollte es, von unten her mit den vernunftlosen Tieren beginnend, allmählich zur Milde erziehen [...] Denn wenn nichts ohne einen bestimmten Zweck geschieht und den Müttern nach der Geburt Milch zur Ernährung der Jungen zuströmt, so missachtet die Natur (ἀτιμάζει τὴν φύσιν), wer das Neugeborene der ihm mit der Milch gebotenen Fürsorge beraubt. Also sollten sich die Griechen und alle, die sonst etwas am Gesetz auszusetzen haben,

schämen, da sie, während dieses sogar bei den vernunftlosen Tieren Milde zeigt, sogar Menschengrößen aussetzen, obwohl sie das Gesetz durch das eben angeführte Gebot von alters her in prophetischer Weise von Grausamkeit hatte abhalten wollen. Denn wenn es verbietet, dass die Jungen der vernunftlosen Tiere (ἄλογα ζῶα) von ihrer Mutter getrennt werden, bevor sie gesäugt worden sind, so sucht es noch viel mehr da, wo es sich um Menschen handelt, die rohe und unbändige Sinnesart im Voraus zu beeinflussen, damit sie, wenn auch nicht auf die Natur, doch wenigstens auf die Belehrung hören.“ (Clemens, Stromateis 2, 18, 92) – Zunächst hält Clemens fest, dass die Zielsetzung der Tora die Schonung der Tiere ist – des Jungen wie der Mutter. Sie hat intrinsischen moralischen Wert. Zweitens – und da wendet Clemens ein stoisches Argument gegen die Stoa – missachtet die Natur der Tiere, wer Mutter und Junge vor dem Abstillen voneinander trennt. Während die Stoa die Maxime, gemäß der Natur zu leben, allein auf die Menschennatur bezieht, weitet Clemens den Horizont und erachtet auch die Natur der Tiere als normativ. Schließlich kritisiert er, von diesem tierethischen Gebot der Tora ausgehend, durch Analogiebildung und das Argument a minori ad maius die allgemein anerkannte griechische Praxis der Kindsaussetzung. Wenn sie schon nicht auf die Stimme der Natur hören, dann sollten sie wenigstens auf die Belehrung der Tora achten!

- „Ein Rind oder Schaf oder eine Ziege sollt ihr nicht an einem Tag zugleich mit seinem Jungen schlachten.“ (Lev 22,28; vgl. Philon, De virtutibus 26, 134–140) Hierzu referiert Clemens exakt dasselbe Analogon wie Philon, nämlich die Schonung einer zum Tode verurteilten Schwangeren bis zur Geburt des Kindes. Und er schließt: „So dehnte das Gesetz seine Milde (ἐπιεικὴς) sogar auf die vernunftlosen Tiere aus, damit wir an denen, die nicht gleichen Wesens (ἄνομογενές) mit uns sind, Milde üben und dann in weit höherem Maß Menschenfreundlichkeit (φιλανθρωπία) gegen Unseresgleichen (ὁμογενές) walten lassen.“ (Clemens, Stromateis 2, 18, 93) Aus den griechischen Begriffen kann man ersehen, dass Clemens die Philanthropie als Steigerung der Epikie auf Menschen beschränkt, wie es auch der Etymologie des Begriffs entspricht. Philon hatte die beiden Begriffe gleichermaßen für Menschen und Tiere verwendet.
- „Du sollst ein Zicklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen.“ (Dtn 14,21b; vgl. Philon, De virtutibus 26, 142–144) Über Philon hinausgehend zitiert Clemens ein Beispiel Plutarchs von einer dem biblischen Gebot widersprechenden Praxis. Und er begründet das Gebot der Tora mit der

- naturgegebenen Zweckbestimmung der Milch: „Denn die für Lebende bestimmte Nahrung soll nicht, so heißt es, zur Würze des geschlachteten Tieres werden, und das, was zur Erhaltung des Lebens bestimmt ist, soll nicht beim Verzehren des toten Körpers verwendet werden.“ (Clemens, Stromateis 2, 18, 94) Der Respekt vor dem Muttertier, auf den das Tora-Gebot ursprünglich zielt, wird von Clemens hingegen nicht thematisiert.
- „Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen.“ (Dtn 25,4; vgl. Philon, *De virtutibus* 27, 145) Auch dieses Gebot wird relativ kurz begründet, diesmal in Umkehrung der Analogiebildung unter Berufung auf die Gerechtigkeit: „denn auch der Arbeiter soll seinen verdienten Lohn erhalten.“ (Lk 10,7; Mt 10,10)“ (Clemens, Stromateis 2, 18, 94)
 - „Du sollst nicht Ochse und Esel zusammen vor den Pflug spannen.“ (Dtn 22,10; vgl. Philon, *De virtutibus* 27, 146–147) Hier orientiert sich Clemens völlig an Philon. Das schwache Tier soll ebenso geschützt werden wie der schwache Mensch, nämlich der Unreine, der Goj (Clemens, Stromateis 2, 18, 94). Wieder handelt es sich um eine Frage der Gerechtigkeit.

Im Vergleich mit Philon baut Clemens die Argumentation erheblich aus. Die Tierfreundlichkeit der Tora steht für ihn dabei ebenso außer Frage wie die Analogie zur Menschenfreundlichkeit. Das zeigt auch seine Interpretation von Mt 6,26, wo Jesus *Gottes Fürsorge für die Tiere* betont. Clemens schreibt dazu: „Niemand ist jedoch arm an dem Notwendigen, und nie wird ein Mensch völlig vergessen. Denn ein einziger, Gott, ist es, der alles, was fliegt und was schwimmt, und mit einem Wort die vernunftlosen Lebewesen (ἄλογα ζῶα) ernährt; es fehlt ihnen aber auch nicht an dem Geringsten, obwohl sie für ihre Nahrung nicht sorgen. Wir aber sind mehr wert (ἀμείνους) als sie, weil wir ihre HerrInnen (κύριοι) sind, und stehen Gott näher, weil wir verständiger (σωφρονέστεροι) sind.“ (Clemens, *Paedagogus* 2, 1, 14) Wie bei Jesus und in Analogie zur Interpretation der tierethischen Gebote der Tora taucht auch hier das Argument a minori ad maius auf. Allerdings überrascht die Bezeichnung der Menschen als „HerrInnen“ der Tiere, die noch durch den Komparativ „verständiger“ ergänzt wird. Um den höheren Wert der Menschen zu begründen, bräuchte es keinen Rekurs auf das Herrschaftsverhältnis. Jesus jedenfalls vollzieht diesen nicht.

Wie Neuplatonismus und Neupythagoreismus ist Clemens dem *Fleischverzehr* gegenüber sehr kritisch, ohne jedoch wie Tatian die Fleischabstinnenz zur allgemeinen Pflicht zu erheben: „Es ist gut, kein Fleisch zu essen und keinen Wein zu trinken“ (Röm 14,21), sagt er [Paulus] daher selbst und ebenso Pythagoras mit seinen Anhängern. Denn dies passt mehr für Tiere;

und da die Ausdünstung davon unreiner ist, verfinstert sie die Seele. Jedoch sündigt einer nicht, wenn er auch solche Speise zu sich nimmt, nur soll er es mit Maß tun und darf sie nicht für unentbehrlich halten oder von ihr abhängig werden und darf nicht gierig auf das Fleisch aus sein; denn sonst wird ihm eine Stimme entgegenschallen, die spricht: ‚Zerstöre nicht um einer Speise willen das Werk Gottes!‘ (Röm 14,20)“ (Clemens, Paedagogus 2, 1, 11) Clemens verkürzt hier den ursprünglichen Sinn bei Paulus, der wie oben gesehen (Kapitel 4.3.2) nur den Verzehr von nicht-koscherem Fleisch problematisiert, die Rücksichtnahme auf die „Schwachen“ fordert und nicht das geringste Interesse an den getöteten Tieren hat. Clemens hingegen reflektiert den Fleischverzehr an sich und plädiert unter Berufung auf Pythagoras für große Zurückhaltung. Denn er hält ihn für nicht der menschlichen Natur gemäß: „Wir [...] dürfen auch nicht zu viel Fleisch für uns nehmen; denn der Mensch ist von Natur (φύσει) kein Schlemmer (ὀψοφάγος), sondern ein Brotesser (σιτοφάγος) (vgl. Xenophon, Memorabilia III 14, 2–3).“ (Clemens, Paedagogus 2, 7, 55)

Wie Philon wendet sich Clemens entschieden gegen die ägyptischen Tierkulte und ihre Theriomorphie: „Sei überzeugt, dass dir diese Worte auf Grund göttlicher Eingebung gesagt sind: ‚Glaube nicht, dass Steine heilig (ἱερὰ) sind und Bäume und Vögel und Schlangen, Menschen aber nicht!‘ (Platon, Minos 319 A) Ganz im Gegenteil halte die Menschen für wahrhaft heilig, die Tiere aber und die Steine für das, was sie sind! Denn fürwahr bedauernswerte und unglückliche Menschen meinen, dass Gott durch einen Raben oder eine Dohle rede, durch einen Menschen aber schweige; und den Raben halten sie als einen Boten Gottes in Ehren, den Menschen Gottes aber verfolgen sie, obwohl er nicht wie ein Rabe schreit oder krächzt, sondern, wie ich meine, vernünftig redet.“ (Clemens, Protrepticus 10, 104) In diesem Text ist wiederum ein (diesmal negatives) Argument a minori ad maius verborgen: Wenn man schon nichtmenschliche Wesen für heilig hält, sollte man die Menschen umso mehr für heilig halten. Und im Unterschied zu Jesus, der das Argument als selbstevident betrachtet und nicht weiter begründet, deutet Clemens eine Begründung an: Die vernünftige Rede des Gottesmenschen.

Im Blick auf die Fähigkeiten der Tiere fällt einerseits auf, dass Clemens ihnen unter Berufung auf Platon die Sprache zuerkennt. Platon „glaubt, dass auch die vernunftlosen Tiere Sprache (διάλεκτος) haben, die die der gleichen Gattung angehörenden Tiere verstehen.“ (Clemens, Stromateis 1, 21, 143) Ausführlich belegt Clemens seine These mit naturwissenschaftlichen Beobachtungen an Elefanten, Skorpionen und Fischen. Andererseits

bekräftigt er, dass Tiere ihrer Natur nach keine Gotteserkenntnis besitzen: „Wie wir nun das Pferd nicht zwingen zu pflügen und den Stier nicht zu jagen, sondern jedes Tier dazu verwenden, wozu es von Natur geeignet ist, so rufen wir mit Recht auch den Menschen, der zur Betrachtung des Himmels geschaffen und in Wahrheit ein ‚himmlisches Gewächs‘ (φυτὸν οὐράνιον, Platon, Timaios 90 A) ist, zur Erkenntnis Gottes (γνώσις τοῦ θεοῦ) herbei; da wir sein Eigenes und Ausschließliches und Eigentümliches gegenüber allen anderen Lebewesen (τὸ οἰκεῖον αὐτοῦ καὶ ἐξάρητον καὶ ιδιωματικὸν παρὰ τὰ ἄλλα ζῶα) erkannt haben, raten wir ihm, sich Gottesfurcht als eine für die Ewigkeit ausreichende Wegzehrung zu verschaffen.“ (Clemens, Protrepticus 10, 100) Die Gotteserkenntnis ist also das ureigenste Humane, das Clemens dem Menschen mit drei Adjektiven so exklusiv wie möglich zuordnet. Eines davon hätte genügt – die Dreierreihe signalisiert die höchste Wichtigkeit dieser Zuordnung.

Schließlich besitzen Tiere auch keine Vernunft – die Bezeichnung als *Aloga* tragen sie daher zurecht. Doch für Clemens ist das kein Grund zu falscher Selbstsicherheit, denn unvernünftige Menschen sind viel schlimmer als vernunftlose Tiere: „Wahrlich, die Tiere (θηρία) sind glücklicher als die im Irrtum befangenen Menschen; sie verweilen wie ihr in der Unwissenheit, aber sie geben nicht heuchlerisch vor, die Wahrheit zu besitzen. Es gibt bei ihnen keine Sippen von Schmeichlern; die Fische sind nicht abergläubisch; die Vögel treiben keinen Götzendienst; nur den Himmel bestaunen sie, weil sie der Vernunft (λόγος) nicht gewürdigt worden sind und deshalb Gott nicht erkennen können. Und da schämt ihr euch nicht, dass ihr euch selbst unvernünftiger gemacht habt als die vernunftlosen Tiere (τῶν ἀλόγων σφᾶς αὐτοὺς ἀλογωτέρους πεποιηκότες), indem ihr euch so viele Altersstufen hindurch in Gottlosigkeit aufgerieben habt?“ (Clemens, Protrepticus 10, 108) Auffallend ist der Komparativ ἀλογωτέρους, denn genau genommen ist „vernunftloser als vernunftlos“ eine Unmöglichkeit. Wie schon Irenäus mit dem „plus irrationalis“ nimmt Clemens diese Paradoxie bewusst in Kauf, um die Dramatik eines Verhaltens deutlich zu machen, bei dem Menschen ihre Erkenntnis- und Einsichtsmöglichkeiten nicht nutzen. Als Kollateralnutzen wird so die Vernunftlosigkeit der Tiere etwas entschärft – sie sind besser dran als die unvernünftigen Menschen. Später werden wir sehen, dass Origenes den Komparativ weglässt und die unvernünftigen Menschen mit den vernunftlosen Tieren gleichsetzt. Für die Tiere bedeutet das eindeutig eine Verschlechterung.

Die *Gottebenbildlichkeit des Menschen* aus Gen 1,26–27 interpretiert Clemens zunächst im Lichte des in Gen 1,28 nachfolgenden Fruchtbarkeitsse-

gens – ohne zu bedenken, dass den auch die Tiere erhalten: „Und in dieser Hinsicht wird der Mensch ein Abbild Gottes, insofern ein Mensch bei der Entstehung eines Menschen mitwirkt.“ (Clemens, *Paedagogus* 2, 10, 83) Dann allerdings schließt er sich der Interpretationslinie an, die wir (noch ohne christologische Vertiefung) zuerst im alexandrinischen Diasporajudentum gefunden haben: „Abbild Gottes‘ ist sein Logos; Abbild des Logos aber ist der wahrhaftige Mensch, der Geist (νοῦς) im Menschen, von dem es deswegen heißt, dass er ‚nach dem Bilde Gottes und seiner Ähnlichkeit‘ geschaffen worden sei, der durch das Denken (φρόνησις) in seinem Herzen dem göttlichen Logos ähnlich und dadurch vernünftig (λογικός) geworden ist.“ (Clemens, *Protrepticus* 10, 98) Und an anderer Stelle: „Denn verständig (νοερός) ist das Wort Gottes, und dementsprechend zeigt sich das Abbild des Geistes (τοῦ νοῦ εἰκονισμός) allein im Menschen, so wie der gute Mensch seiner Seele nach gottähnlich und göttlich (θεοειδής καὶ θεοείκελος) ist und andererseits Gott menschenähnlich (ἀνθρωποειδής). Denn die Beschaffenheit (εἶδος) eines jeden ist der Geist (νοῦς), und durch ihn werden wir charakterisiert.“ (Clemens, *Stromateis* 6, 9, 72) Hier spielt Clemens mit dem griechischen Wort εἶδος, das in den beiden komplementären Begriffen gottähnlich und menschenähnlich ebenfalls enthalten ist. Die Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch wird durch die Geistbegabung begründet und durch den Logos, also Christus, vermittelt. Wieder begegnet uns die enge Verbindung von sich in Umrissen anbahnendem Anthropozentrismus und Christozentrismus.

Die ausschließliche Begabung des Menschen mit Vernunft und Gotteserkenntnis hat bei Clemens allerdings eine einschneidende Konsequenz: Die exklusive Zuschreibung der *Unsterblichkeit* an die Menschen. „Kommet zu mir, damit ihr unter einen Gott und den einen Logos Gottes eingeordnet werdet, und habt nicht nur vor den vernunftlosen Tieren etwas voraus durch eure Vernunft (λόγος); vielmehr von allen Sterblichen (θνητῶν) gewähre ich es euch allein, die Frucht der Unsterblichkeit (ἀθανασία) zu genießen. Denn ich will, ja ich will euch auch dieser Gnade teilhaftig machen und euch die Vollendung der Wohltat schenken, die Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία); und den Logos schenke ich euch, die Erkenntnis Gottes (γνώσις τοῦ θεοῦ), vollkommen schenke ich euch mich selbst.“ (Clemens, *Protrepticus* 12, 120) Die Selbstgabe Gottes, so die Idee, ist nur über die Vernunft möglich, als intellektuelle Gabe. Und sie begründet die Unsterblichkeit, die es ohne Gotteserkenntnis nicht geben kann. Diese stoische These, dass die vernunftbegabten Menschen die Ewigkeit schauen werden, die vernunftlosen Tiere jedoch nicht, taucht in der frühchristlichen Litera-

tur hier zum ersten Mal auf. Bis in unsere Gegenwart wirkt sie intensiv nach.

Methodisch ist schließlich auffallend, dass bei Clemens die *allegorische Interpretation von Tieren* signifikant zunimmt, und zwar vorwiegend als Bilder für negative Verhaltensweisen und Strebungen im Menschen. So deutet er das Zusammenleben Jesu mit den wilden Tieren in Mk 1,13 folgendermaßen: „Er [Christus] allein unter allen, die je lebten, zähmte die wildesten Tiere (θηρία), die Menschen, sowohl Vögel, das sind die Leichtfertigen, als auch kriechende Tiere, das sind die Betrüger, und Löwen, das sind die Jähzornigen, und Schweine, das sind die Wollüstigen, und Wölfe, das sind die Raubgierigen. Stein und Holz aber sind die Unvernünftigen; ja noch gefühlloser als Stein ist ein Mensch, der in Torheit versunken ist. [...] Sieh, was das neue Lied vollbrachte: Menschen hat es aus Steinen, Menschen aus Tieren gemacht.“ (Clemens, Protrepticus 1, 4)

Insbesondere im Paedagogus werden die Tiere als lüstern und gefräßig dargestellt. Alle rohen Begierden werden in ihnen gesehen, und Menschen mit ihnen verglichen, die ihre Leidenschaften nicht unter Kontrolle haben: „... nicht mehr vernünftig (λογικὸς) ist, wer sich gegen die Vernunft verfehlte (ὁ παρὰ λόγον ἀμαρτάνων), vielmehr ein vernunftloses Tier, den Begierden preisgegeben, von allen Lüsten geritten (Θηρίον δὲ δὴ ἄλογον, ἔκδοτον ἐπιθυμίαις, ὧ πάσαι ἐπικάθηνται ἡδοναί).“ (Clemens, Paedagogus 1, 13, 102) „Die anderen Menschen leben, um zu essen, wie ja auch die vernunftlosen Tiere (ἄλογα ζῶα), für die das Leben (βίος) nichts anderes ist als ihr Magen; wir aber sollen entsprechend der Mahnung des Erziehers essen, um zu leben. Denn unsere Lebensaufgabe ist nicht die Nahrung, und unser Lebensziel ist nicht die Lust; vielmehr wird zum Zweck unseres Verbleibens auf dieser Erde, dass der Logos zur Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) erziehen will, die Nahrung zugelassen.“ (Clemens, Paedagogus 2, 1, 1) Ein paar Absätze weiter wird der Vergleich noch verschärft, indem die maßlos Gefräßigen mit den Kriechtieren verglichen werden, den nach damaliger Auffassung niedersten Tieren: „Leute, die für die Ergötzung ihres Magens die Vernunft (λόγος) oder die Freundschaft (φιλία) oder auch das Leben (ζῆ) hingeben, die auf dem Bauche kriechen, Tiere in Menschengestalt (θηρία ἀνδρείκελα), ...“ (Clemens, Paedagogus 2, 1, 7)

Zusammenfassend ergibt sich ein widersprüchliches Bild: Einerseits betont Clemens weiterhin die Tierfreundlichkeit der Tora, die er wie Philon in Analogie zur Menschenfreundlichkeit setzt. Auch was den Verzehr von Fleisch angeht, zeigt seine Zurückhaltung eine gewisse Nähe zu den tierfreundlichen Positionen der Neuplatoniker und Neupythagoreer. In dieser

Linie erkennt Clemens schließlich sogar die Sprachfähigkeit der Tiere an. – Was hingegen Vernunft und Gotteserkenntnis angeht, vertieft und intensiviert er die binäre Sicht der Stoa: Während Tiere diese beiden Gaben nicht besitzen, sind sie den Menschen gegeben – und darin zeigt sich ihre Gottesebenbildlichkeit. Diese ist auch die Grundlage ihrer exklusiven Unsterblichkeit, ein Gedanke, der hier erstmals auftaucht, aber das Christentum über zwei Jahrtausende begleiten wird. Auch wenn der Anthropozentrismus noch immer nicht ausdrücklich vertreten wird, werden ihm zunehmend die Wege geebnet. Schließlich wird auch die düstere Tierallegorese, die die Tiere mit den unkontrollierten Begierden gleichsetzt, einen langen Schatten werfen. Schon beim nächsten Alexandriner, Origenes (Kapitel 5.6), wird sich das erweisen.

5.5 Tertullian

Quintus Septimius Florens Tertullianus (um 160 – 220 n.Chr.) lebt fast zeitgleich mit Clemens, jedoch in Karthago und damit in der westlichen, lateinischen Hälfte des Römischen Reiches. Er verfügt über eine umfassende literarische, philosophische und juristische Bildung und ist mit einer Christin verheiratet. Gegen Ende des 2. Jahrhunderts bekehrt er sich zum Christentum und verfasst mindestens 31 theologische Schriften. Diese konzentrieren sich seit der Verfolgung der nordafrikanischen ChristInnen unter Kaiser Septimius Severus (193 – 211 n.Chr.) zunehmend auf Apologien zur Verteidigung des Christentums gegen Angriffe von außen. Tertullians philosophische Grundlage ist dabei weitestgehend stoisch – erheblich mehr als bei den zuvor dargestellten Autoren. Als erster bedeutender Schriftsteller der Westkirche prägt er die lateinischen Schlüsselbegriffe der Theologie für lange Zeit.

Nur wenige Passagen seines Werks handeln von Tieren. Einmal referiert Tertullian die in der antiken Philosophie verbreitete Überzeugung, Tiere wüssten im Krankheitsfall um die pflanzlichen Heilmittel, die ihnen zur Genesung dienen können, und führt dafür einige Beispiele an (Tertullian, *De paenitentia* 12). An einer Stelle wird auch Gen 1,26–27 interpretiert, wenn es in einem Nebensatz heißt: „der Mensch selbst, das Werk und Ebenbild Gottes, der Besitzer des ganzen Weltalls (*ipsum hominem, opus et imaginem dei, totius universitatis possessorem*)“ (Tertullian, *De spectaculis* 2, 12) Erstmals taucht hier der Begriff „possessor“ auf, der später in René

Descartes' Interpretation von Gen 1,26–28 so große Bedeutung gewinnt²⁰. Doch sind Tertullian diese Themen nicht besonders wichtig, so dass es bei dem kurzen Nebensatz bleibt.

Intensiver befasst sich der Karthager mit der Schöpfungslehre vor allem in Bezug auf zwei Themenkreise. Der erste ist die Lehre von der *Seelenwanderung*. Interessanterweise ist für ihn das Kernproblem nicht die Wanderung der Seele aus einem Menschenkörper in einen Tierkörper, sondern die Wanderung vom Körper des einen Individuums in den eines anderen Individuums. Die Seele sei nämlich sehr spezifisch auf ein bestimmtes Lebewesen hin organisiert und könne unmöglich in einem anderen existieren. Jede Seele sei einmalig und in vollkommener Weise für den ebenso einmaligen Körper geschaffen, in dem sie wohnt. Der artspezifischen Natur (*natura*) nach könne es eine Ähnlichkeit zwischen verschiedenen Individuen geben, der individuellen Substanz (*substantia*) nach jedoch nicht (Tertullian, *De anima* 32). Eine Seelenwanderung sei daher undenkbar. – Tertullian beweist damit, dass man die Seelenwanderungslehre wirksam widerlegen kann, ohne die Tiere herabzuwürdigen. Man muss erst gar nicht die Vorstellung bemühen, eine menschliche vernunftbegabte Seele wandere in ein vernunftloses Tier, um die Problematik der Seelenwanderungslehre zu erkennen. Es genügt vollkommen, die Seele als Teil der geschöpflichen Individualität wahrzunehmen. Mit dieser viel fundamentaleren Kategorisierung kann Tertullian die Seelenwanderungslehre erheblich nachhaltiger aushebeln.

Der zweite Themenkreis, in dem die Schöpfungslehre eine Rolle spielt, ist Tertullians Auseinandersetzung mit Markion bzw. mit den Markioniten. Markion (um 85 vermutlich in Sinope/ Provinz Pontus – um 160) war zunächst ein erfolgreicher Schiffsreeder, ehe er um 140 nach Rom geht und sich der dortigen katholischen Gemeinde anschließt. Im Jahr 144 kommt es zum Bruch mit dieser Gemeinde und der Gründung einer eigenen Kirche. Zu deren inhaltlichen Kernelementen gehören die Distanzierung vom Judentum, ein klarer, einfach verständlicher Dualismus zwischen Gut und Böse sowie eine rigorose Askese, u.a. mit einer allgemeinen Verpflichtung zu Ehelosigkeit und sexueller Enthaltsamkeit (Volker Lukas 2015, 7–8). Verbunden damit postuliert Markion einen fundamentalen Gegensatz zwischen dem guten, barmherzigen Gott des Neuen Testaments und dem un-

20 Wissenschaft und Technik machen uns „comme maîtres et possesseurs de la nature“ – „wie MeisterInnen und BesitzerInnen der Natur“ (René Descartes 1637, *Discours de la méthode* VI,2).

barmherzigen, strengen Gott des Alten Testaments. Folgerichtig gehört für ihn das Alte Testament nicht zur Heiligen Schrift des Christentums. Trotz mancher inhaltlicher Überschneidungen mit der Gnosis ist Markion kein Gnostiker im Vollsinn des Wortes (Volker Lukas 2015, 10–13). Dennoch hat seine Gemeinschaft bemerkenswerten Erfolg und breitet sich rasch aus, auch nach Nordafrika.

Aus diesem Grund muss sich Tertullian mit den Markioniten auseinandersetzen. Um 203 verfasst er seine umfangreiche Schrift *Adversus Marcionem* (Volker Lukas 2015, 19). Tertullian bewertet den Markionitischen Dualismus, der mit einer Abwertung des Materiellen und Leiblichen einhergeht, als Missachtung des Schöpfers und seiner Geschöpfe und fordert Markion zum *Respekt vor den Tieren und ihrem Schöpfer* auf: „Sofern du aber deinen Spott haben willst über die kleinen Tiere (*animalia minutiora*), die der größte Künstler (*maximus artifex*) absichtlich so reichlich mit Fertigkeiten und Kräften ausgerüstet hat, indem er lehrt, dass Großes sich im Bescheidenen offenbare, ähnlich wie nach den Worten des Apostels die Tugend in der Schwäche, so bilde doch einmal die Häuser der Bienen, die Gänge der Ameisen, die Netze der Spinnen, die Gewebe der Seidenraupen nach, wenn du kannst; ertrage und halte den kleinen Tieren, die sich in deinem Bette und Hause finden, dem Gifte der Wespen, dem Stachel der Fliegen, dem Gesumme und Stechen der Stechmücken Stand, wenn du kannst. Wie wird es dir erst mit den größeren Tieren gehen, da du schon von den kleinen teils Vorteile, teils Nachteile erfährst, sodass du nicht einmal im Kleinen den Schöpfer verachten kannst (*ut nec in modicis despicias Creatorem*)?“ (Tertullian, *Adversus Marcionem* 1, 14, 1–2) Hier wird ein typischer Gedankengang sichtbar, der sich bei vielen Kirchenvätern findet: Gerade in den kleinsten Geschöpfen lässt sich der große Gott besonders gut erkennen und bestaunen, denn trotz ihrer Winzigkeit haben diese Tiere so viele wundervolle Kunstfertigkeiten.

Tertullian verteidigt das Alte Testament aber nicht nur auf Grund seiner Schöpfungserzählungen, sondern auch auf Grund der Tora, die er als herausragenden Beleg für die *Sonderstellung des Menschen* betrachtet. Hier sind wir bei den griechischen Philosophen, die die Fähigkeit des Menschen zu Recht und Moral als Beweis für seine Überlegenheit betrachten. Zugleich will Tertullian an der Gutheit (*bonitas*) des Alten Testaments festhalten und widerspricht der These vom rachsüchtigen, strafenden alttestamentlichen Gott: „Die Güte [Gottes] stellt den Menschen an die Spitze von allem, welche er genießen und beherrschen, ja sogar benennen sollte (*bonitas praefecit universis fruendis atque regnandis, etiam cognominan-*

dis) [...] Auch das Gesetz [der Tora], welches du so heftig anklagst, welches du so in Kontroversen herumzerrst, ist von der Güte (bonitas) erlassen, die dem Menschen rät, Gott anzuhängen, damit er nicht ebenso frei wie verstoßen erscheine. Er gliche dann seinen eigenen Dienern, den übrigen Tieren (aequandus famulis suis, ceteris animalibus), die ohne Verbindung mit Gott, von ihm verschmäht, sich selbst überlassen sind. Aber er als Mensch sollte allein den Ruhm haben, allein für würdig erachtet werden, von Gott ein Gesetz zu empfangen und als vernünftiges, der Erkenntnis und Wissenschaft fähiges Lebewesen (animal rationale intellectus et scientiae capax) auch durch die vernünftige Freiheit (libertate rationali) selbst in Schranken gehalten werden, dem unterworfen, der ihm alles unterworfen hatte (ei subiectus qui subiecerat illi omnia).“ (Tertullian, *Adversus Marcionem* 2, 4, 4–6)

Hier begibt sich Tertullian weit in stoisches Fahrwasser. Die Auszeichnung des Menschen vor allen Geschöpfen zeigt sich demnach in seiner Befähigung zu Recht und Moral, Erkenntnis (auch Gottes), Wissenschaft und Willensfreiheit. Die Tiere erachtet er hingegen als von Gott getrennt, weil sie alle diese Fähigkeiten nicht besitzen. Kraft seiner Vernunft im Erkennen und Entscheiden steht der Mensch zwischen Gott und den nicht-menschlichen Lebewesen, dem einen unterworfen und Herr der anderen. Tertullian verteidigt hier die stoische *Scala naturae* und beruft sich dabei auf die Tora, in der er sie offenkundig zu finden glaubt – hier wird er an den Herrschaftsauftrag aus Gen 1,28 gedacht haben.

Auch wenn die Schöpfungslehre Tertullians noch sehr bruchstückhaft bleibt und sicher nicht zu den Kernimpulsen seines Werks zählt, ist sie stärker stoisch-anthropozentristisch geprägt als alles, was wir bisher von den frühen Theologen gelesen haben. Und als wäre es die größte Selbstverständlichkeit, beruft er sich dabei offenkundig auf die alttestamentlichen Schöpfungserzählungen. Auf Grund seiner Vernunftbegabung und kraft göttlichen Auftrags ist dem Menschen alles unterworfen, er ist der „Besitzer“ des Universums. Mit Tertullian kommt der christliche Anthropozentrismus deutlich an den Tag.

5.6 Origenes

Origenes (185 Alexandria – 253/254 wahrscheinlich in Tyros) stammt aus einer wohlhabenden, christlichen alexandrinischen Familie. Seine Mutter ist vermutlich ägyptischer Abstammung, sein Vater Leonides hingegen

römischer Bürger (Alfons Fürst 2011, 47 und 51). Leonides wird 202 in der nordafrikanischen Christenverfolgung unter Kaiser Septimius Severus (193 – 211) getötet. Die Familie bleibt verarmt zurück, ihr Eigentum wird vom Staat eingezogen. Daraufhin finanziert eine Frau der alexandrinischen Oberschicht die Ausbildung des Origenes (Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte 6, 2).

Origenes ist also, anders als die meisten Theologen seiner Zeit, von Jugend an christlich sozialisiert. Auf Grund seiner hohen Qualifikationen wird er schon bald als Lehrer der Askese geschätzt und gibt deswegen den Grammatikunterricht auf, um christliche Philosophie und Theologie zu lehren, ist aber gleichwohl „ein theologischer Querdenker von Rang, der schon zu Lebzeiten Anstoß erregte“ (Eberhard Schockenhoff 2012, 46). Einige seiner Schüler werden inhaftiert, und Origenes begleitet sie seelsorglich bis zum Martyrium. Nach dem Ende der Christenverfolgung 210 beauftragt ihn Bischof Demetrius von Alexandria mit öffentlichem Unterricht in christlicher Philosophie, „der erste und größte Lientheologe der Kirche“ (Eberhard Schockenhoff 2012, 47). Origenes entwickelt eine intensive Reisetätigkeit, u.a. nach Rom, Athen, Caesarea und Palästina. Wegen eines Konflikts mit Bischof Demetrius verlässt er Alexandria um 231/232 und lässt sich dauerhaft in Caesarea nieder. In der Zwischenzeit zum Priester geweiht, leitet er dort eine Hausgemeinde. Er predigt täglich über einen biblischen Text, verfasst Bibelkommentare und steht in einem fruchtbaren Austausch mit den Rabbinen der jüdischen Gemeinde. Origenes ist einer der wenigen frühchristlichen Theologen, der etwas Hebräisch versteht und mit Hilfe griechischer Übersetzungen auch den Originaltext der Bibel liest. Während der cyprianischen Pest wird er wie alle BürgerInnen des Römischen Reichs zum Opfer für Apollon aufgefordert. Auf Grund seiner Weigerung wird er inhaftiert und gefoltert und stirbt nach seiner Freilassung vermutlich an den Folgen der Tortur.

Die Werke des Origenes sind zu einem großen Teil nicht im griechischen Original überliefert, sondern nur in einer lateinischen Übersetzung des Mönchs Rufinus von Aquileia (ca. 345 – 411/412). Viele sind von seinen Gegnern gänzlich vernichtet worden. Drei sind für unsere Frage relevant: *Περὶ ἀρχῶν*/ *De principiis* ist eine Art christliche Dogmatik, die Origenes „wahrscheinlich Anfang der zwanziger Jahre“ in Alexandria verfasst hat (Herwig Görgemanns/ Heinrich Karpp 1985, 6). Die beiden anderen Werke sind in Caesarea entstanden, nämlich seine Predigten über das Buch Genesis um 245 und *Contra Celsum*, eine Verteidigung des Christentums gegen Kelsos, den wir bereits kennengelernt haben (Kapitel 3.6.4), um 248.

Philosophisch vertritt Origenes eine mittelplatonische Weltansicht. „Diese Denkrichtung hatte zur Zeit des Origenes bereits stoisches Gedankengut integriert“ (Agnethe Siquans 2016, 58), darunter vor allem den Anthropozentrismus und die Wahrnehmung der Tiere als *Aloga* (Max Pohlenz 1959, 449; Agneth Siquans 2016, 59). Zwar sind die Tiere beseelt, stehen aber in der hierarchischen *Scala naturae* ganz unten, vor allem die Kriech- und Wassertiere. Die Methode seiner Bibelauslegung hingegen übernimmt Origenes von Paulus und Philon (Agnethe Siquans 2016, 55), also aus der Tradition des hellenistisch geprägten Diasporajudentums. Neben die wörtliche Interpretation des biblischen Textes „*secundum litteram*“ tritt dabei wie schon bei Clemens von Alexandrien die spirituell-symbolische Interpretation „*secundum allegoriam*“ (ausführlich dazu Maria Di Pasquale Barbanti 2003, 85–94). Faktisch gewinnt diese zweite ein enormes Übergewicht, während die erste fast zur Gänze verschwindet. Für die Wahrnehmung der Tiere hat das gravierende Folgen.

5.6.1 Über die Anfänge

In seiner *systematisch-theologischen Abhandlung* „*De principiis*“ stellt Origenes seine Sicht der Weltordnung streng hierarchisch von oben nach unten dar. Zunächst spricht er über Gott den Vater, Sohn und Geist, dann über die vernünftigen Wesen und ihre Moralfähigkeit. Damit ist er bei seinem Kernanliegen angekommen: Einem tugendhaften Leben, das den vernunftlosen Wesen unmöglich, für die vernünftigen Wesen aber geboten und Grundlage für Lohn und Strafe ist (Origenes, *De principiis* 1, 5, 2). Selbst Geistwesen können, wenn sie sündigen, „vermöge ihrer Lasterhaftigkeit an den groben Körper des vernunftlosen Viehs gefesselt werden.“ (Origenes, *De principiis* 1, 5, 5) Schon hier erkennt man gut, dass Origenes die Leiblichkeit zum Tierlichen rechnet und negativ bewertet.

Das zweite Buch von *De principiis* behandelt sodann die unter dem Menschen angeordneten Stufen des Seins, nämlich Tiere, Lebensräume und Pflanzen (Origenes, *De principiis* 2, 1, 1; vgl. auch 2, 9, 3). Dabei klingt die stoische Teleologie an: Der gesamte Kosmos mit allen Geschöpfen ist nur um der vernünftigen Wesen willen geschaffen. Außerdem interpretiert Origenes die Vielfalt gut platonisch als Gespaltenheit. Sie ist nicht gewollt und muss durch einen Prozess der Rückkehr wieder zur Einheit zurückgeführt werden.

Sodann gelangt Origenes zu seinem Hauptthema, der Seelenlehre. Für seine These, dass alle Tiere beseelte Wesen seien, führt er einerseits die Bibel an, wo Gen 1,20.24 von der Erschaffung „beseelter Wesen“ erzählt und Lev 17,14 das Blut als die Seele alles Lebendigen bezeichnet. Andererseits beruft er sich auf eine begriffliche Analyse, gemäß der als beseelte Wesen jene zu gelten haben, die Sinne und Triebe haben. Philosophie und Bibel stimmten also in dieser Frage vollkommen überein (Origenes, *De principiis* 2, 8, 1).

Wenn nun aber die Tiere ebenso wie die Menschen eine Seele haben, was unterscheidet sie dann? Origenes interpretiert die Seele klassisch als ein bestimmtes Prinzip der Bewegung von innen. Unbelebte Gegenstände werden nur von außen bewegt, belebte auch von sich selbst. Denn sie bringen eine Vorstellung hervor und diese einen Antrieb. Tiere bringen diese Vorstellung „naturgemäß“ hervor: „Von allem, was sich bewegt, hat einiges den Grund der Bewegung in sich selbst; anderes wird nur von außen bewegt [...] Aus sich selbst bewegen sich die leblosen Gegenstände, von sich selbst die belebten. Von sich selbst nämlich bewegt sich das Belebte, wenn eine Vorstellung (φαντασία) entsteht, die einen Antrieb (ὁρμή) hervorruft; und wiederum entstehen in einigen lebenden Wesen Vorstellungen, welche einen Antrieb hervorrufen, wenn die Vorstellungskraft (φύσις φανταστική) den Antrieb planmäßig weckt.“ (Origenes, *De principiis* 3, 1, 2) Als Beispiele dafür nennt Origenes den Netzbau der Spinne und den Wabenbau der Bienen.

Im Unterschied zu Tieren besitze der Mensch aber zusätzlich einen kritischen Filter, der seinen durch die Vorstellungskraft erzeugten Antrieb auf Vernünftigkeit und Moralität prüft: „Das vernunftbegabte Wesen aber hat neben der Vorstellungskraft noch Vernunft, welche die Vorstellungen beurteilt (Το μέντοι λογικόν ζῶον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τὴ φανταστικὴ φύσει, τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας) und einige verwirft, andere annimmt, damit das Lebewesen von diesen gelenkt werde. Da ferner die Vernunft die Anlage hat, Gutes und Böses zu erkennen, vermöge deren wir aus Überlegung das Gute wählen, das Böse meiden: so sind wir zu loben, wenn wir uns der Ausübung des Guten widmen; zu tadeln, wenn wir das Gegenteil tun. Dabei ist nicht zu übersehen, dass die Mehrheit der durch das All verbreiteten Naturkraft auf gewisse Art, wiewohl in verschiedenem Maße in den Lebewesen ist. [...] Dass nämlich gerade dieser oder jener Vorwurf von außen diese oder jene Vorstellung in uns weckt, das liegt eingestandenermaßen nicht an uns: das Urteil aber, ob wir das Gegebene so oder anders anwenden wollen, ist doch einzig und allein Sache der

Vernunft in uns (ἐν ἡμῖν λόγου ἐστίν), die uns auf Grund der in ihr liegenden Ursachen zu jenen Antrieben führt, die uns zum Schönen und Angemessenen veranlassen (πρὸς τὰς ἐπὶ τὸ καλὸν προκαλουμένας καὶ τὸ καθήκον ὁρμάς), oder uns irreführt auf den entgegengesetzten Weg.“ (Origenes, *De principiis* 3, 1, 3)

Dass ein bestimmter äußerer Reiz eine bestimmte Vorstellung in einem Lebewesen weckt, ist naturgegeben und liegt nicht in seiner Hand. Und dass die Naturkraft, die diese Vorstellung und durch sie den entsprechenden Antrieb weckt, in menschlichen wie tierlichen Lebewesen unterschiedlich stark ausgeprägt ist, dafür können sie ebenfalls nichts. Die Urteilsfähigkeit hingegen, die auf der Vernunft beruht, besitzt prinzipiell jeder Mensch und kann sich daher zu den inneren Vorstellungen und Antrieben verhalten. Ja, die Urteilskraft entwickelt sogar „rechtliche und sittliche Triebe“, drängt also den Menschen zum Guten. Genau das unterscheidet ihn nach Origenes und der gesamten griechischen Mainstream-Philosophie von den Tieren.

Folglich ist ein Mensch, der seine Vernunft nicht zur Geltung bringt, einem Tier ähnlich: „Wenn aber die Seele sich nicht zum Geiste gewandt hat und mit ihm eins geworden ist, sondern noch am Körper hängt und an Fleischliches denkt, so lang ist sie [...] einem Tier ähnlich (*animali similis*).“ (Origenes, *De principiis* 3, 4, 3) Wie im Platonismus üblich interpretiert Origenes „die Seele als Mitte zwischen zwei widerstreitenden Gesetzen, die sich entweder dem höheren Prinzip ihres Daseins, dem πνεῦμα, oder dem niederen, der σὰρξ, angleichen kann.“ (Christian Hengstermann 2016, 94 unter Berufung auf Origenes, *Commentarius in epistolam ad Romanos* 1, 7) Der Mensch, der in der Seins-Hierarchie zwischen Gott und den Tieren angesiedelt ist, soll dem Geistigen folgen, um Gottes Gleichnis zu sein, nicht dem Leiblichen, das ihn zum Tier machen würde. „Wo der Mensch nämlich nicht dem ‚Gesetz des Geistes‘ [...] folgt, sondern sich den ‚Antrieben‘ der Seele überlässt, die er mit dem Tier [...] gemein hat, ist seine Bewegtheit nicht die eines Menschen, keine selbstbestimmte ‚Bewegung durch sich selbst‘ bzw. ‚Eigenbewegung‘, sondern die instinktgesteuerte ‚Bewegung von sich‘ des Tieres. Demgegenüber gilt es, das Tier im Menschen [...] in einem ‚dem Wort gemäßen Leben‘ gleichsam als Opfer darzubringen.“ (Christian Hengstermann 2016, 105 in Auslegung von *Homiliae in Leviticum* 2,2) Von „instinktgesteuert“ spricht Origenes ebenso wenig wie die stoische Tradition, denn in ihr ist von „naturgemäß“ die Rede. Auch hat die Biologie die Instinkttheorie seit Mitte des 20. Jahrhunderts aufgegeben, weil „Instinkt“ nur eine Black Box für Vorgänge im Gehirn war, solange man dessen Funk-

tionsmechanismen nicht kannte. Abgesehen davon charakterisiert Hengstermann jedoch treffend das in *De principiis* und „insbesondere in den Homilien heraufbeschworene Schreckbild einer Tierwerdung der Seele“ (Christian Hengstermann 2016, 104). Zugleich deutet er an, dass Origenes auch die alttestamentlichen Tieropfer allegorisch deutet: Der Mensch soll das Tier in sich opfern, um vernunftgemäß zu leben.

In diesen Zusammenhang ist auch die Auslegung von Gen 1,26–27 einzuordnen. Die Aussage der griechischen Bibel, Gott schaffe den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis, interpretiert Origenes so: Bild (εἶδος) Gottes sei der Mensch seit seiner Erschaffung. Gleichnis (ὁμοίωσις), wörtlich das Ähnlich-werden, sei das Potenzial, das der Mensch durch ein tugendhaftes Leben selbst verwirklichen muss. Sein Ur-Bild dafür ist der Logos, Christus selbst. So ist die ὁμοίωσις θεῶ „das höchste Gut, zu dem die Vernunftnatur insgesamt strebt.“ (Origenes, *De principiis* 3, 6, 1; vgl. Christian Hengstermann 2016, 96) Das hätten die griechischen Philosophen aus der Bibel erkannt, ohne ihre Quelle zu nennen, so Origenes.

5.6.2 Die Homilien zur Genesis

Die zweite Textgruppe, die für unser Thema von Bedeutung ist, sind die *Homilien zur Genesis*. Sie sind in einer relativ späten Lebensphase um 245 n.Chr. in Caesarea gehalten worden. Insgesamt sind sechzehn Homilien erhalten. „Sie repräsentieren wahrscheinlich nur einen Ausschnitt einer ursprünglich weit größeren Zahl von Homilien.“ (Peter Habermehl 2011, 7) Während der Abraham-Zyklus (Gen 12–25) vollständig erhalten ist, sind vom Zyklus der Urgeschichte (Gen 1–11) und vom Jakob-Josefs-Zyklus (Gen 26–50) nur je zwei exemplarische Predigten überliefert (Peter Habermehl 2011, 8). Das heißt konkret: Die erste Homilie widmet sich Gen 1, die zweite Gen 6–8.

Die *erste Homilie* legt die Erschaffung der Welt als Allegorie für das moralische Leben des Menschen aus. So deutet Origenes die Erschaffung der Tiere als Bild für die Erschaffung der Gedanken im Herzen (Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 8–11): Die guten Gedanken steigen wie Vögel zum Himmel, die schlechten bleiben wie Kriechtiere am Boden (Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 8). Auf Grund dieser Allegorese stellt sich jedoch für den Literalsinn ein Problem: Warum erachtet Gott die Tiere in Gen 1,21 alle als gut, auch die Kriechtiere? Origenes erklärt das damit, dass das Gute erst durch das Schlechte als Gutes erkennbar wird und dass das Schlechte eine

wertvolle Herausforderung ist, an der der Mensch wachsen kann, indem er sich ihr entgegenstellt: „Welche Schönheit und Pracht das Licht besitzt, bliebe verborgen, stellte sich ihm nicht die Finsternis der Nacht entgegen.“ (Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 10). In derselben Logik liegt auch seine negative Deutung der Landtiere (Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 11).

Eine folgeschwere Aussage trifft Origenes über die Erschaffung der Tiere: „Einzig Himmel und Erde, Sonne, Mond und Sterne, schließlich der Mensch sind von Gott geschaffen; alles andere, so heißt es in der Schrift, entstand auf sein Geheiß.“ (Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 12) Hier beruft sich Origenes auf die Schrift, die doch genau das Gegenteil sagt: Auch die Tiere sind von Gott geschaffen, und zwar unmittelbar und völlig unabhängig vom Menschen. „Dass dem berühmten Genesiskommentator ein solcher Schnitzer versehentlich unterlief, ist kaum denkbar. Opferte Origenes hier die philologische Texttreue der theologischen Botschaft?“ (Peter Habermehl 2011, 13) Die Frage Habermehls lässt sich mit Blick auf den Text der Septuaginta mit „nein“ beantworten. Origenes liest in seiner Bibel „Die Wasser sollen an Lebewesen Kriechtier und Vögel hervorbringen (producant)“ (Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 8; vgl. Gen 1,20 LXX: Εξαγαγέτω) und „Die Erde bringe Lebewesen hervor (producat) nach ihrer Art“ (Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 11; vgl. Gen 1,24 LXX: Εξαγαγέτω). Gott gibt also gemäß der Septuaginta dem Wasser (anders als im hebräischen Text) und der Erde (wie im hebräischen Text) den Befehl, die Tiere hervorzubringen, schafft sie also scheinbar nicht eigenhändig wie die Gestirne und den Menschen – jedenfalls wenn man Gen 1,21 und Gen 1,25 überliest, wo es auch in der Septuaginta heißt, dass Gott die betreffenden Tiere schuf (ἐποίησεν ὁ θεός). Origenes ist also seinem Bibeltext philologisch nicht untreu, sondern selektiv treu. Er überinterpretiert die eine Formulierung der Septuaginta, übergeht die andere und zieht daraus den Schluss einer Privilegierung des Menschen, der im hebräischen Text von Gen 1 nicht intendiert ist.

Schließlich überträgt Gott dem Menschen in Gen 1,28 den „principatus bestiarum“, so Origenes, die Herrschaft über die wilden Tiere. Origenes deutet das so, dass der Verstand (mens) die Sinne (sensus) beherrschen soll und nicht umgekehrt die Sinne den Verstand (Origenes, *Homiliae in Genesim* 1, 12 und 1, 16). Die Gottebenbildlichkeit wird damit zum Schlüssel der Unsterblichkeit: „Sie ist unserer innerlicher Mensch, unsichtbar und unkörperlich, unverderblich und unsterblich (interior homo noster est, invisibilis et incorporealis, et incorruptus atque immortalis).“ (Origenes, *Homiliae in Genesim* 1,13) Letztlich ist der Logos Gottes, Christus, dieses

Ebenbild Gottes im Menschen. Sogar die samenhaltigen Früchte, die den Menschen in Gen 1,29 zur Nahrung gegeben werden, deutet Origenes allegorisch. Sie verkörpern das Zornes- und Begehrvermögen in uns, das wir vernünftig zur Gerechtigkeit nutzen können (*rationabiliter utimur ad iustitiam*; Origenes, *Homiliae in Genesim* 1,17).

Insgesamt bringt die konsequente Allegorisierung als Kollateralschaden eine extrem negative Sicht der Tiere (und in Analogie dazu auch des Leibes!) mit sich: „Obwohl er über spirituelle Realitäten und spirituelle Kämpfe im menschlichen Mikrokosmos spricht, bleibt kein Raum für eine positive Einstellung gegenüber den Tieren im Makrokosmos, d.h. den physisch vorhandenen Tieren, insofern ja Mikro- und Makrokosmos einander entsprechen. Natürlich sind die Tiere von Gott geschaffen, natürlich sind sie den Menschen nützlich, aber sie werden – ausgehend von der Vorstellung einer Stufenordnung des Seins – in der allegorischen Sichtweise [...] als minderwertig und gefährlich gedeutet, sodass sie bekämpft werden müssen. Das gibt den Grundtenor von Origenes’ moralischer Interpretation wieder, die damit eine feindliche Einstellung gegenüber den Tieren nicht nur im allegorischen Sinn, sondern auch in der physischen Realität impliziert.“ (Agnethé Siquans 2016, 64)

In der *zweiten Homilie* zur Genesis predigt Origenes über die Sintflut-erzählung Gen 6–8. Nacheinander erklärt er den Text im klassischen dreifachen Sinne: In seiner wörtlichen bzw. historischen Deutung greift er fast ausschließlich die technische Konstruktion der Arche auf – ihre Größe und ihre Materialien, ihre Räume und deren Funktion. In der spirituellen bzw. mystischen Auslegung greift er die seit Justin (*Dialogus cum Tryphono Iudaeo* 138) übliche christologische und ekklesiologische Deutung auf: Die menschlichen und tierlichen BewohnerInnen der Arche symbolisieren verschiedene Gruppen von Menschen, die durch den „spirituellen Noach“ (Origenes, *In Genesis homilia* 2, 5) durch das Holz des Kreuzes und das Wasser der Taufe in der einen Arche der Kirche geeint sind. Origenes vergleicht das Zusammenleben der Tiere in der Arche mit der Vision vom messianischen Schöpfungsfrieden in Jes 11,1–9 und deutet beide als Bilder für das Zusammenleben unterschiedlicher und teilweise sogar sehr wilder Menschen in der Kirche. Als drittes Bild zieht er dazu die Vision des Petrus von den unreinen Tieren in Apg 10 heran: Die unreinen Tiere werden rein, das meint die unerlösten Menschen werden erlöst, weil sie im einen Tuch des Glaubens eingebunden sind, das vier Ecken hat, also von vier Evangelien gehalten wird. In der dritten, moralischen Deutung schließlich deutet Origenes die Arche als die Bibliothek der ChristInnen, in der in

den oberen Stockwerken die Heiligen Schriften ihren Platz haben, aber im Untergeschoß sogar pagane Schriften ihren Platz bekommen können.

Man sieht, dass von der eigentlichen Intention der alttestamentlichen Geschichte kaum etwas übrig bleibt, wenn sie allegorisiert und auf einige wenige Aussagen kondensiert wird. Die Tiere als solche verlieren komplett ihre Bedeutung. Und das sogar in der wörtlichen Deutung, in der Origenes sich als sehr technikverliebt zeigt, aber an den Lebewesen keinerlei Interesse hat²¹. In diesem Punkt steht Origenes in einer langen Tradition: Vor ihm haben schon Justin der Märtyrer (*Dialogus cum Tryphono Iudaeo* 138) und Tertullian (*De baptismo* 8) die Sintfluterzählung rein allegorisch interpretiert. Nach ihm reihen sich hier Cyprian von Karthago (*De unitate ecclesiae* 6) und Augustinus (*In Ioannis Evangelium Tractatus* 6, 2; 6, 19; 7, 3; 9, 11; 11, 7; 120, 2) ein. Die einzigen Kirchenväter außer dem bereits erwähnten Irenäus von Lyon (Kapitel 5.3), die die Erzählung im Blick auf die Tiere wörtlich auslegen, sind Ephräm der Syrer (Kapitel 5.9) und Ambrosius von Mailand (Kapitel 5.13), beide allerdings indem sie sie entgegen ihrer Intention zur Untermauerung eines starken Anthropozentrismus verwenden.

5.6.3 Die Abhandlung gegen Kelsos

Die dritte hier zu analysierende Schrift ist *Contra Celsum*, eine Verteidigung des Christentums gegen Kelsos, den wir bereits kennengelernt haben (Kapitel 3.6.4), verfasst um 248 n.Chr. Zur Erinnerung: Der Platoniker Kelsos (Michael Fiedrowicz 2011, 20) lebt in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. In seiner verschollenen Schrift „Wahre Lehre“ (*Ἀληθὴς λόγος*), die er um 180 n.Chr. in Alexandria geschrieben hat, kritisiert er als erster den stoischen Anthropozentrismus in seiner christlichen Gestalt und vertritt demgegenüber einen konsequenten platonischen Kosmozentrismus (eben die „wahre“, weil alte Lehre, vgl. Michael Fiedrowicz 2011, 25). Kelsos ist zur Zeit der Abfassung der Schrift des Origenes längst verstorben, doch

21 Ein einziges Mal blitzt im Werk des Origenes eine Faszination für das Lebendige auf, und zwar in *Contra Celsum* 4, 41. Gegen das Argument des Kelsos, die Sintfluterzählung sei ein „Märchen für unmündige Kinder“, betont Origenes zunächst wie schon in der zweiten Homilie zur Genesis, die Maße der Arche seien gemäß ägyptischer Mathematik mit 300 zu multiplizieren, und dann reiche der Platz für die Tiere. Dann aber fragt er seinen Gegner: „Muss es nicht endlich Staunen erregen, dass durch die göttliche Vorsehung Tierpaare von jeglicher Art in die Arche hineingebracht wurden, damit die Erde wiederum Samen von allen Lebewesen hätte...“.

treibt sein Buch die Menschen immer noch um, so dass Origenes die Auseinandersetzung damit sucht.

Die Schrift des Kelsos ist offensichtlich durch provokante Vergleiche zwischen Menschen und Tieren – modern könnten wir sagen: durch einen biozentristischen Egalitarismus – geprägt. Schon in der ersten Reaktion des Origenes spürt man, wie sehr er sich davon provoziert fühlt: „Indem wir nun auf diese Schmähreden gegen uns antworten, richten wir an diejenigen, welche daran Gefallen finden, die Frage: Haltet ihr dafür, dass alle Menschen ohne Unterschied wegen der überragenden Größe Gottes ‚einem Schwarm von Fledermäusen oder Ameisen oder Fröschen oder Regenwürmern‘ gleich seien? [...] Aber kein Verständiger (οὐδεὶς τῶν εὖ φρονούντων) wird wohl behaupten, dass diese Vernunftlosen (τὰ ἄλογα) wegen der Größe ihres Körpers höher stehen als die Vernünftigen (τὰ λογικά), denn die Vernunft hebt das Vernünftige zur Überlegenheit über alle Vernunftlosen hoch empor (πολὺ γὰρ εἰς ὑπεροχὴν ἀνάγει ὁ λόγος τὸ λογικὸν παρὰ πάντα τὰ ἄλογα).“ (Origenes, *Contra Celsum* 4, 24) Man spürt förmlich die Sprachlosigkeit des Origenes. An sich ist die These des Kelsos gut nachvollziehbar: Angesichts der unermesslichen Größe Gottes verschwinden die „Größen“-Unterschiede zwischen den Geschöpfen. Doch für Origenes hat die Vernunft ein derartiges Gewicht, dass der Graben zwischen Menschen und Tieren für ihn ebenso groß ist wie der zwischen Gott und Menschen. Mit seinem Wortspiel der direkten Entgegensetzung von ἄλογα und λογικά (zu ergänzen wäre jeweils ζῶα) brilliert Origenes rhetorisch und überdeckt zugleich seine argumentative Schwäche. Zwischen Gott, Menschen und Tieren besteht keine Äquidistanz – da hat Kelsos schon recht.

Im nächsten Abschnitt fragt Origenes, ob Kelsos die Menschen vielleicht deswegen so klein wie Tiere erachtet, weil sie in ihrer Seele Sünden, Schwächen und Fehler haben. Doch auch wenn Kelsos so dächte, würde Origenes das ablehnen, weil allein die Fähigkeit zu Vernunft und Tugend den Menschen adle. „Im Grunde genommen darf wohl kein vernunftbegabtes Wesen (τὸ λογικόν), mag es sein, welches es wolle, füglicher Weise mit einem ‚Regenwurm‘ verglichen werden, weil es Anlagen zur Tugend besitzt (ἀφορμὰς ἔχον πρὸς ἀρετήν). Denn diese gestatten nicht, dass man die Personen mit einem ‚Regenwurm‘ vergleiche, die zur Tugend befähigt sind und deren Samen (σπέρματα) nie ganz verlieren können. Es zeigt sich also, dass keineswegs die Menschen im allgemeinen Gott gegenüber nur ‚Regenwürmer‘ seien. Denn da die Vernunft ihren Ursprung ‚dem Worte‘ verdankt, ‚das bei Gott ist‘ (Joh 1,1–2), so darf man dem vernunftbegabten

Wesen die Verwandtschaft mit Gott nicht ganz und gar absprechen (ὁ γὰρ λόγος τὴν ἀρχὴν ἔχων ἀπὸ τοῦ παρὰ θεῷ λόγου οὐκ ἔξ τὸ λογικὸν ζῶον πάντῃ ἀλλότριον νομισθῆναι θεοῦ). [...] Wenn die Natur der Vernunft (ἢ τοῦ λόγου φύσις) einen solchen Vergleich anzunehmen nicht gestattet, so werden wir gewiss die zur Tugend angelegte menschliche Natur (τὴν πρὸς ἀρετὴν κατεσκευασμένην ἀνθρωπίνην φύσιν), auch wenn sie aus Unwissenheit sündigen sollte, nicht entehren und sie nicht mit solchen Lebewesen (ζῶα) auf gleiche Stufe stellen.“ (Origenes, *Contra Celsum* 4, 25)

An dieser Stelle lässt sich gut erkennen, wie zentral für Origenes der Gedanke der Einwohnung des göttlichen Logos, Christus, im Menschen ist. Sein Anthropozentrismus gründet letztlich in einem Logozentrismus oder genauer einem Christozentrismus. Im Unterschied zum Logos-Hymnus des Johannesevangeliums (vgl. Kapitel 4.3.3) interpretiert Origenes jedoch die Fleischwerdung im stoischen Geist als Menschwerdung und nicht im biblischen Sinne als Geschöpfwerdung. Bis in die Wurzeln stoisch durchdrungen, kommt er gar nicht auf die Idee, dass auch die nichtmenschliche Schöpfung am göttlichen Logos teilhaben und von ihm erlöst werden kann.

Die zentralen Passagen für unser Thema finden sich in *Contra Celsum* 4, 75–93. Sehr strukturiert arbeitet Origenes dort die drei wichtigsten Themenkreise durch: Die Frage nach der kosmischen Teleologie mit der Antwort des Anthropozentrismus (Origenes, *Contra Celsum* 4, 75–80), die Frage nach der tierlichen Vernunft mit der Antwort der Aloga-These (Origenes, *Contra Celsum* 4, 81–87) und die Frage nach der Gottesbeziehung besonderer Tiere mit der Antwort ihrer Besessenheit von Dämonen (Origenes, *Contra Celsum* 4, 88–93). Mit diesem letzten Teil ist eine neue Stufe der Abwertung der Tiere erreicht.

Zur *Frage des ersten Themenkreises nach der kosmischen Teleologie* schreibt Origenes bereits in einer früheren Passage: „Und was die so vielen und verschiedenartigen Pflanzen betrifft, die durch eine unsichtbare, in ihrem Innern wirkende Naturkraft regiert werden und zu nicht geringem Nutzen für die gesamte Menschheit geschaffen sind (πρὸς χρειᾶν γεγονότων οὐκ εὐκαταφρόνητον ἐν τῷ παντὶ ἀνθρώπων), und was die Tiere betrifft, die zum Dienste der Menschen da sind (τῶν ἀνθρώποις διακονουμένων ζώων), ...“ (Origenes, *Contra Celsum* 4, 54). Man spürt die Selbstverständlichkeit, mit der Origenes in den Nebensätzen den Anthropozentrismus konstatiert. Nicht im Geringsten wird er problematisiert. Das geschieht dann allerdings sehr ausführlich in den Passagen ab 4, 75.

Origenes beginnt mit einem Lobpreis des Schöpfers und einem Schriftzitat: „Wir Christen aber, die nur den einen Gott als den Schöpfer dieser

Dinge verehren, wir danken ihm auch dafür, dass er sie geschaffen und uns eine so herrliche Wohnung zubereitet hat, und unseretwegen auch den Tieren, die uns dienen (δι' ἡμᾶς τοῖς δουλεύουσιν ἡμῖν ζώοις). ‚Er lässt Gras wachsen für das Vieh und Pflanzen zum Dienste der Menschen, um Korn aus der Erde hervorzubringen, und dass der Wein erfreue des Menschen Herz, und dass das Antlitz sich erheitere am Öl, und dass Brot des Menschen Herz stärke‘ (Ps 104,14–15). Wenn Gott aber auch ‚den wildesten Tieren Nahrung‘ zubereitet hat, so ist daran nichts Auffallendes. Denn diese Lebewesen (ταῦτα γὰρ τὰ ζῶα) sind, wie auch andere Philosophen gesagt haben, für das vernünftige Lebewesen der Übung wegen geschaffen worden (γυμνασίου ἔνεκα γεγονέναι τῷ λογικῷ ζῳῷ).“ (Origenes, Contra Celsum 4, 75)

Im Psalm 104 wird der Schöpfer besungen, der allen Lebewesen ihre Nahrung gibt – den nichtmenschlichen wie den menschlichen. Zwischen ihnen macht der Psalm nur einen graduellen Unterschied, indem er für den Menschen mehr Nahrungsmittel aufzählt als für die Tiere: Brot, Wein und Öl, die Trias der prestigeträchtigsten (und, notabene, veganen!) Lebensmittel des mediterranen Raums der Antike (vgl. Michael Rosenberger 2014, 353 und 400–401). Dennoch atmet der Psalm eine große „biozentristische Egalität“. Vor Gott sind alle Lebewesen gleich: Gleich bedürftig, gleich sterblich, gleich geliebt, gleich umsorgt. Von einer Hierarchie der Zwecke keine Spur. Dass Origenes ihn trotzdem in diesem Sinne liest, zeigt, wie stark er von der stoischen Teleologie geprägt ist. Er meint sie überall zu entdecken, sogar dort, wo die Bibel das genaue Gegenteil beschreibt.

In der Stoa wird die Tatsache, dass die Tiere körperlich viel besser an ihre Lebensweise angepasst sind als die Menschen, als Beweis für ihre Vernunftlosigkeit interpretiert. Denn besäßen sie Vernunft, würde ihnen wie dem Menschen ein weniger gut geeigneter Körper ausreichen. Sie könnten Werkzeuge herstellen, Tiere als HelferInnen einsetzen und so die körperlichen Defizite ausgleichen. Origenes rezipiert diese These in den folgenden Sätzen: „Daher dürfte man wohl die Vorsehung (πρόνοια) gerade deshalb bewundern, weil sie im Vergleich zu den vernunftlosen Lebewesen (τὰ ἄλογα ζῶα) das vernunftbegabte (τὸ λογικόν) zu dessen eigenem Vorteil verhältnismäßig bedürftig geschaffen hat. Für die vernunftlosen Lebewesen liegt ihre Nahrung bereit, weil sie kein Mittel zur Anwendung von Künsten haben; auch die Kleidung gibt ihnen die Natur, denn sie sind mit Haaren oder Federn oder Schuppen oder Gehäusen versehen.“ (Origenes, Contra Celsum 4, 76) Dass hier eine richtige biologische Einsicht beschrieben wird, steht außer Frage. Allerdings bleibt die binäre Entgegensetzung von

Vernunftlosigkeit und Vernunftbegabung ohne Begründung – moderne Biologie geht von einem Kontinuum der Intelligenz aus, wie es manche tierfreundliche Autoren bereits in der Antike angenommen haben.

Eine wichtiger Prüfstein der Teleologie ist die Frage, in welcher Richtung die Nahrungskette und die Domestikationsdynamik verlaufen. Origenes schreibt dazu: „Kelsos hält sich hierauf selbst [...] entgegen, [...] es seien die vernunftlosen Lebewesen ihretwegen geschaffen, und sagt: Wenn uns jemand die Herrscher der Vernunftlosen (ἄρχοντας τῶν ἀλόγων) nennen wollte, da wir die vernunftlosen Lebewesen jagen und verspeisen, so werden wir fragen: Warum sind nicht wir vielmehr ihretwegen geschaffen, da sie doch Jagd auf uns machen und uns fressen? Aber wir bedürfen auch der Netze und der Waffen und zahlreicher Menschen und der Hunde als Helfer wider die zu erjagenden Tiere; jene dagegen sind von der Natur sofort und an sich mit den Waffen versehen worden, mit denen wir von ihnen leicht bezwungen werden?‘ Aber gerade da kann man sehen, ein wie starkes Hilfsmittel uns in dem Verstand gegeben worden ist, das mehr Schutz gewährt als jede Waffe, die die Tiere zu besitzen scheinen. Obgleich wir also an Körperstärke den Lebewesen (τῶν ζώων) weit nachstehen und an Körpergröße von einigen gar sehr übertroffen werden, so herrschen wir doch mit unserem Verstand über die wilden Tiere (κρατοῦμεν διὰ τὴν σύνεσιν τῶν θηρίων). Wir verjagen die gewaltigen Elefanten; die Tiere, die sich zähmen lassen, zwingen wir durch milde Behandlung; gegen diejenigen, die sich nicht zähmen lassen oder von deren Zähmung wir uns keinen Nutzen versprechen können, verhalten wir uns vorsichtig und schützen uns dadurch vor ihnen, dass wir solche Tiere eingesperrt halten, wenn wir wollen; wenn wir aber ihr Fleisch zu unserer Nahrung brauchen, so töten wir sie ebenso leicht wie die Haustiere. Alles also hat der Schöpfer dem vernünftigen Lebewesen und seinem natürlichen Verstand dienstbar gemacht (Δοῦλα οὖν πάντα τοῦ λογικοῦ ζώου καὶ τῆς φυσικῆς αὐτοῦ συνέσεως κατεσκεύασεν ὁ δημιουργός). Und zu dem einen Zwecke brauchen wir die Hunde, zum Beispiel zum Bewachen unserer Schafherden oder Rinderherden oder Ziegenherden oder Häuser, zu anderen Zwecken die Ochsen, zum Beispiel zum Feldebau; die Zug- und Lasttiere verwenden wir wieder zu anderen Dingen. Und so kann man auch sagen, die Löwen, Bären, Panther, Wildschweine und ähnliche wilde Tiere seien uns gegeben, dass wir die in uns vorhandene Anlage zu männlicher Kraft ausbilden können.“ (Origenes, *Contra Celsum* 4, 78)

Kelsos stellt die allumfassende, monolineare Teleologie des stoisch-christlichen Anthropozentrismus in Frage, indem er sie auf den Kopf stellt:

So wie Menschen Tiere nutzen, nutzen auch Tiere Menschen – sogar als Nahrung. Kelsos will die Widersprüchlichkeit der Natur gar nicht auflösen, sondern in großer Gelassenheit stehenlassen. Einzig den Anthropozentrismus will er als unterkomplex erweisen. Origenes versteht diese Pointe nicht und will nach der Mehrheit der Beispiele entscheiden. Er erträgt die Komplexität der Kelsos-Argumentation nicht, weil sie seinem stoischen Verständnis von göttlicher Vorsehung widerspricht. So redet er an Kelsos vorbei und kommt wieder auf sein „*ceterum censeo*“ zurück: „Demgegenüber beachte man, dass, wenn auch ‚Menschen wilde Tiere (θηρία) fangen‘ und ‚wilde Tiere Menschen rauben‘, doch ein großer Unterschied zwischen den Menschen besteht, die durch ihren Verstand (συνέσει) die Oberhand gewinnen, und den Tieren, denen ihre wilde und rohe Natur das Übergewicht über jene Menschen verleiht, die ihren Verstand nicht anwenden, um sich gegen die Angriffe der Tiere zu schützen.“ (Origenes, *Contra Celsum* 4, 79)

Schließlich beruft sich Origenes auf Gen 2,18–20, wo die Erschaffung der Tiere mit der Absicht Gottes unterlegt wird, dem Menschen eine Hilfe zu geben. Bibel und Philosophie stimmten daher im Anthropozentrismus überein: „Gott hat nicht die Menschen den Tieren unterworfen, er hat im Gegenteil bewirkt, dass die Menschen mit ihrem Verstand und mit den künstlichen Hilfsmitteln, die dieser zu erfinden vermag, die Tiere in ihre Gewalt bringen können. Denn ohne göttlichen Beistand hätten die Menschen nicht die Mittel gefunden, sich gegen die Tiere zu schützen und ihrer Herr zu werden.“ (Origenes, *Contra Celsum* 4, 80)

Man wird zugeben müssen, dass die Argumente des Origenes für den Anthropozentrismus deutliche Mängel aufweisen: Naturwissenschaftlich werden höchstens dafür genügend Indizien gegeben, dass der Mensch intelligenter als die Tiere ist – nicht aber dafür, dass diese vernunftlos wären. Kosmologisch wird das Problematische der Monolinearität der göttlichen Vorsehung, das Kelsos eindrucksvoll thematisiert, nicht verstanden. Und biblisch sind die angeführten Zeugnisse für den Anthropozentrismus dünn, im Fall von Psalm 104 sogar schlicht falsch.

Die Frage des zweiten Themenkreises nach der tierlichen Vernunft eröffnet Origenes scheinbar mit einer Überraschung. Denn er gesteht den Tieren eine gewisse Analogie zu den Vernunftwesen zu: „Die Gottheit aber muss man bewundern, weil sie selbst den vernunftlosen Tieren die Fähigkeit gegeben hat, gleichsam ein Abbild der vernünftigen Wesen (τὸ οἶονεὶ πρὸς τὰ λογικὰ μίμημα) zu sein, vielleicht in der Absicht, die vernünftigen Wesen zu beschämen, damit diese im Hinblick auf die Ameisen arbeitsamer und

haushälterischer im Gebrauche ihrer Güter werden, und damit sie, wenn sie auf die Bienen achten, der Obrigkeit Gehorsam leisten und ihren Anteil an den notwendigen Staatsgeschäften zum Heile der Städte übernehmen.“ (Origenes, *Contra Celsum* 4, 81)

Zunächst einmal tauchen die beiden Schlüsselbegriffe aus Gen 1,26–27 der Septuaginta, nämlich Bild (εἰκὼν) und Gleichnis (ὁμοίωσις), nicht auf. Angesichts der sprachlichen Sensibilität des Origenes dürfte das kein Zufall sein. Dennoch scheint für einen Anthropozentristen die These sehr gewagt, die Tiere seien ein Abbild (μίμημα) der vernünftigen Wesen. Wenn die Analogie auch nur ansatzweise berechtigt sein soll, muss es bei aller Unähnlichkeit eine Ähnlichkeit hinsichtlich der abgebildeten Sache, also des λογικὸν, geben. Die klassische stoische These, die Tiere hätten eben durch ihre Natur am λογικὸν teil, nicht durch ihren Verstand, die Origenes in *Contra Celsum* 4, 87 bemühen wird, kann da nicht wirklich überzeugen. Denn damit ist die Analogie zerstört. Die Tiere sind dann gerade kein Abbild der vernünftigen Wesen.

Bereits wenig später kehrt Origenes jedoch zur reinen Aloga-These zurück: „Was sage ich aber ‚vernunftlose Tiere‘, da doch nach der Meinung des Kelsos die Tiere gar keine vernunftlosen Wesen sind, wie man sie doch nach allgemeiner Vorstellung bezeichnet? Er ist also der Meinung, dass auch die Ameisen nicht ohne Vernunft sind, er, der sich anheischig gemacht hat, ‚über die ganze Natur‘ reden zu wollen, und in dem Titel seines Buches die Wahrheit prahlerisch verheißt. Er äußert sich nämlich über ‚die Ameisen‘, die er ‚miteinander Gespräche führen‘ lässt, folgendermaßen: ‚Und wenn sie sich begegnen, so unterreden (διαλέγονται) sie sich auch miteinander, deshalb verfehlen sie auch den Weg nicht. Haben sie also nicht eine vollkommen ausgebildete Vernunft, gemeinsame Vorstellungen von gewissen allgemeinen [Tatsachen] und eine Sprache und Ereignisse und Begriffe (οὐκοῦν καὶ λόγου συμπλήρωσις ἐστὶ παρ' αὐτοῖς καὶ κοινὰ ἔννοιαι καθολικῶν τινων καὶ φωνὴ καὶ τυγχάνοντα καὶ σημαινόμενα)?‘ Denn wenn sich einer mit einem andern unterredet, so geschieht dies in einer Sprache, die irgendeinen ‚Begriff deutlich macht‘, oftmals aber auch über Dinge, die man zufällige nennt, Auskunft gibt. Solches aber auch den Ameisen zuschreiben zu wollen, ist nun doch das Lächerlichste von der Welt.“ (Origenes, *Contra Celsum* 4, 84)

Kelsos präsentiert eine exakte Beobachtung: Ameisen kommunizieren miteinander. Sie haben also eine gemeinsame Sprache und tauschen sich darin über gemeinsame Vorstellungen aus, die sie auf den Begriff bringen können und durch die sie voneinander lernen. Nun kann man trefflich

darüber streiten, ob und in welchem Maße die Beobachtung des Kelsos stimmt. Origenes verzichtet jedoch darauf, weil er sie für lächerlich und nicht der Diskussion würdig erachtet.

„Er [Kelsos] scheut sich nicht, um auch der Nachwelt die Hässlichkeit seiner Lehren zu zeigen, folgende Worte hinzuzufügen: Wohlan nun, wenn jemand vom Himmel herab auf die Erde hinblickte, was würde er wohl für einen Unterschied finden zwischen dem, was wir tun, und dem, was Ameisen und Bienen treiben?“ [...] Aber es wäre töricht anzunehmen, der, welcher vom Himmel aus die irdischen Dinge betrachtet, wolle aus so weiter Entfernung nur die Körper der Menschen und Ameisen beobachten und nicht vielmehr auf die Beschaffenheit der sie bewegenden Kräfte sehen und die Quelle der Bewegungen, ob sie vernünftig oder vernunftlos sei. Sieht er aber einmal auf die Quelle aller Bewegungen, so ist klar, dass er wohl auch den Unterschied und den Vorrang des Menschen nicht nur gegenüber den Ameisen, sondern auch gegenüber den Elefanten wahrnehmen wird. Denn wer vom Himmel herniedersieht, wird in den Vernunftlosen (ἐν μὲν τοῖς ἀλόγοις), wie groß auch ihr Körper sein mag, doch kein anderes Prinzip entdecken können als, wenn ich so sagen soll, die Vernunftlosigkeit (ἀλογία); bei den vernünftigen Wesen aber (ἐν δὲ τοῖς λογικοῖς) wird er die Vernunft (λόγος) finden, die die Menschen mit den göttlichen und himmlischen Wesen gemeinsam haben, ja vielleicht selbst mit dem über allen waltenden Gott. Daher heißt es auch von ihnen, dass sie ‚nach dem Bilde Gottes‘ (Gen 1,26–27) geschaffen worden seien; denn ‚Bild‘ (εἰκών) des über allen waltenden Gottes ist sein Wort (λόγος).“ (Origenes, *Contra Celsum* 4, 85)

Mit einem ansprechenden Gedankenexperiment versucht Kelsos, die ChristInnen aus der Reserve zu locken: Stellt euch vor, ihr würdet vom Himmel aus auf die Erde schauen! Dieses Experiment, das die Perspektive Gottes imaginiert, ist im Laufe der Philosophie- und Theologiegeschichte in vielen Kontexten verwendet worden und hat sich bei richtiger Anwendung als sehr fruchtbar erwiesen. Origenes lässt sich auf dieses Experiment nicht ein. Denn er sieht nur das, was er immer schon gesehen hat, und weigert sich, wenigstens einmal für einen Moment aus seinem eigenen Gedankengebäude auszusteigen. Ein konstruktiver Dialog ist auf diese Weise nicht möglich. Es handelt sich um eine *petitio principii*, ein klassisches Zirkelargument.

Schon bei der Analyse der Stoa (in Kapitel 3.5) hatten wir gesehen, dass diese die Vielfalt an Verhaltensweisen von Individuen derselben Art als ein Indiz für den Vernunftgebrauch erachtet, die Stereotypie des Verhaltens

aller Individuen einer Art als ein Indiz dagegen. Dieser Überlegung schließt sich Origenes an: „Und gesetzt den Fall, den Tieren seien noch weitere ‚Heilmittel‘ bekannt, wie soll damit bewiesen werden, dass es nicht die Natur, sondern die Vernunft sei, die diese Mittel bei den Tieren erfinde? Denn wäre die Vernunft die Erfinderin, [...] wären bei den Tieren so viele Heilmittel wie bei den Menschen vorhanden. Weil nun aber jedes Tier abgesondert von andern seiner Natur entsprechende Hilfsmittel erhalten hat, so ist klar, dass sie weder Weisheit noch Vernunft besitzen, sondern nur eine natürliche (φυσικὴ), von der Vernunft verliehene (ὑπὸ τοῦ λόγου γεγεννημένη) Anlage (κατασκευή) zu solchen Dingen, die für das Wohlsein eines jeden Lebewesens förderlich sind (πρὸς τὰ τοιαύδε σωτηρίας ἔνεκεν τῶν ζώων).“ (Origenes, *Contra Celsum* 4, 87)

Urs Dierauer sieht in dieser Stelle „die in der antiken Literatur wohl beste und vollständigste Umschreibung“ dessen, was man seit dem Mittelalter als „Instinkt“ bezeichnet habe (Urs Dierauer 1977, 217): Es handle sich um eine natürliche, „angeborene“ Anlage, die zu bestimmten Leistungen befähigt und „der Lebenserhaltung“ der Lebewesen dient. Die stoischen und christlichen Philosophien stuften diese Fähigkeit als irrational ein, führten sie aber wie Origenes auf die göttliche Vernunft zurück. – Bei aller vorzüglichen Interpretation, die Dierauer liefert und von der ich außerordentlich profitiert habe, bleiben an dieser Stelle doch erhebliche Einwände: Erstens kommt der Begriff „angeboren“ nicht vor, sondern nur der Begriff „natürlich“. Zweitens ist nicht von „Lebenserhaltung“ die Rede, sondern vom „Heil“ oder „Wohlergehen“ der Lebewesen, was viel umfassender ist. Drittens ist die Instinkttheorie schon lange vor Dierauers Dissertation überholt gewesen, weil man erste Einblicke in die vormalige „black box“ Gehirn gewonnen hat und tierliche Verhaltensweisen damit viel differenzierter beschreiben kann. Und viertens hat die moderne Verhaltensforschung mit dem heuristischen Instrument der Differenzierung von Verhaltensvarianz und Verhaltensstereotypie, die die Stoiker verwenden, fruchtbare Einsichten gewinnen können. Dabei hat sich auch im tierlichen Verhalten eine enorme Varianz gezeigt, mit der die Stoiker nicht gerechnet haben. Die stoische Methode zum Beweis der Aloga-These ist zu einem Instrument ihrer Widerlegung geworden. Origenes konnte das in dieser Klarheit noch nicht wissen – aber es gab auch in der Antike schon Beobachtungen in diese Richtung, wie wir verschiedentlich sahen.

Am meisten berührend und bedrückend zugleich ist freilich jene Passage, die die tiefere Motivation des Origenes für seinen Anthropozentrismus

aufdeckt: „Bei den Ameisen ist wohl, da sie vernunftlose Tiere sind, nicht zu befürchten, dass sie stolz und hochmütig werden, wenn man ihr Tun und Handeln mit dem der Menschen vergleicht, die Menschen aber, die vermöge ihrer vernünftigen Anlage vernehmen können, wie niedrig ihre Teilnahme für andere geschätzt wird, könnten, sofern es auf Kelsos und seine Worte ankommt, vielleicht Schaden leiden.“ (Origenes, *Contra Celsum* 4, 83) Hier offenbart Origenes seine tiefsten Sorgen und Befürchtungen: Die Menschen könnten ihr Selbstwertgefühl verlieren, sich zurückgesetzt, gedemütigt und gekränkt fühlen, wenn sie mit den übrigen Tieren auf eine Stufe gestellt werden. Die Passage erinnert stark an Sigmund Freuds zweite, „biologische Kränkung“, die er durch Darwins Evolutionstheorie verursacht sieht²². Relativ präzise beschreibt Freud die Ursachen für die Entfremdung zwischen Menschen und Tieren, die dieser Kränkung vorausgehen: Anthropozentrismus und Aloga-These. Eine Kränkung zu vermeiden, indem man die Wirklichkeit leugnet, so Freud, ist keine Lösung. Origenes verfolgt die gute Absicht, den Menschen Selbstvertrauen zu geben, mit schlechten Mitteln. Irgendwann wird die Kränkung wirksam.

Es bleibt noch *die Frage des dritten Themenkreises nach der Gottesbeziehung der Tiere*. Sind Tiere womöglich besonders „göttlich“ und fähig zur Erkenntnis von Dingen, die dem Menschen verborgen bleiben? Gerade in Alexandria mit seinen ägyptischen Tierkulten ist diese Frage heiß umstritten. Origenes kann an ihr ebenso wenig vorbeigehen wie Kelsos. Da sie heute nicht mehr im gleichen Maße relevant ist wie die ersten beiden Fragen, können wir sie relativ gerafft behandeln.

Als Argument gegen die besondere Weissungskraft der Tiere führt Origenes ein einfaches, aber nicht von der Hand zu weisendes Faktum an: „Wenn ihnen wirklich eine göttliche Kraft innewohnte, die ihnen die zukünftigen Dinge vorher bekannt macht, [...] könnte überhaupt keines dieser Tiere von den Menschen gefangen werden.“ (Origenes, *Contra Cels-*

22 „Der Mensch warf sich im Laufe seiner Kulturentwicklung zum Herren über seine tierischen Mitgeschöpfe auf. Aber mit dieser Vorherrschaft nicht zufrieden, begann er eine Kluft zwischen ihrem und seinem Wesen zu legen. Er sprach ihnen die Vernunft ab und legte sich eine unsterbliche Seele bei, berief sich auf eine hohe göttliche Abkunft, die das Band der Gemeinschaft mit der Tierwelt zu zerreißen gestattete. Es ist merkwürdig, dass diese Überhebung dem kleinen Kinde wie dem primitiven und dem Urmenschen noch ferne liegt. Sie ist das Ergebnis einer späteren anspruchsvollen Entwicklung. [...] Wir wissen es alle, dass die Forschung Ch. Darwins, seiner Mitarbeiter und Vorgänger, vor wenig mehr als einem halben Jahrhundert dieser Überhebung des Menschen ein Ende bereitet hat. [...] Dies ist aber die zweite, die biologische Kränkung des menschlichen Narzissmus.“ (Sigmund Freud 1917, 4).

um 4, 90) Origenes belässt es aber nicht dabei, die Unfähigkeit der Tiere zum Weissagen festzustellen. Er geht darüber hinaus und sieht manche Tiere – so schrecklich das in heutigen Ohren klingen mag – als Wohnung von Dämonen: „Nach unserer Ansicht haben gewisse böse und sozusagen titanische oder gigantische Dämonen gegen das wahrhaft Göttliche und gegen die Engel im Himmel gefevelt, sind deshalb vom Himmel herabgefallen (Lk 10,18) und treiben nun auf Erden ihr Wesen in den dickeren und unreinen Leibern. Dabei haben sie einen gewissen Scharfblick für das Zukünftige, da sie selbst nicht mit irdischen Leibern bekleidet sind. Weil nun ihr ganzes Streben und Tun nach ihrer Herabkunft darauf gerichtet ist, das Menschengeschlecht zum Abfall vom wahren Gott zu bewegen, so nehmen sie in den Leibern der reißendsten, wildesten und bösartigsten Tiere ihren Aufenthalt und lenken diese, wohin sie wollen, und wann es ihnen gefällt [...], damit sich die Menschen von dieser in den vernunftlosen Tieren vorhandenen weissagenden Kraft blenden lassen und den das All umfassenden Gott nicht suchen, auch nicht die wahre Gottesverehrung ergründen, sondern ihr Denken dem Irdischen... zuwenden.“ (Origenes, *Contra Celsum* 4, 92)

Dass Tiere zum Bild für Laster werden, ist uns schon bei mehreren Autoren begegnet, insbesondere in der Tierallegorese des älteren Alexandriners Clemens. In dieser Tradition steht Origenes' allegorische Auslegung von der Erschaffung der Tiere in der ersten Homilie zur Genesis. Doch manche Tiere als Wohnungen der Dämonen zu betrachten geht noch einen erheblichen Schritt weiter. Bei allem Verständnis für die Angst der Menschen vor Tigern, Löwen oder Krokodilen: Die Bibel schreibt in Gen 1, dass Gott die Tiere für gut erachtete. Origenes muss den Literalsinn des Bibeltextes völlig übergehen, um seine These aufrechterhalten zu können.

Damit aber nicht genug. Auch in den Reinheitsgeboten der Tora und bei den Propheten meint Origenes Bestätigung für seine These finden: „Jedenfalls bestimmte er [Moses] bei der Einteilung der Tiere, es sollten alle unrein sein, die bei den Ägyptern und den übrigen Völkern für weissagende gehalten werden, während die andern im allgemeinen als rein gelten könnten. [...] Und man wird im allgemeinen finden, dass nicht nur im Gesetze, sondern auch bei den Propheten diese Tiere immer als Sinnbilder des Schlechtesten verwendet sind [...] Es scheint nun für eine jede Gattung von Dämonen eine Art von Gemeinschaft mit einer jeden Tiergattung zu bestehen“ (Origenes, *Contra Celsum* 4, 93). Die im Sinne der biblischen Reinheitsvorschriften unreinen Tiere sind also angeblich genau die, die in den ägyptischen Tierkulten als heilig verehrt werden. Und eben jene

würden die Propheten als Bilder für moralisch verwerfliche Haltungen verwenden. Auch hier tut Origenes den Bibeltexten Gewalt an. Die Frage von rein oder unrein impliziert in der Bibel gerade kein moralisches Urteil, sondern ordnet die Welt. Die „unreinen“ Tiere sind genauso „gut“ wie die „reinen“, denn alle sind von Gott geschaffen. Nur dass die einen gegessen und geopfert werden dürfen und die anderen nicht.

5.6.4 Zusammenfassung

Eine Generation nach Tertullian und Clemens von Alexandrien hat sich enorm viel geklärt und weiterentwickelt. So erreicht Origenes eine völlig neue Stufe der Systematisierung christlicher Anthropologie und Schöpfungslehre. Dabei konzentriert er sich (gut neoplatonisch) material sehr stark auf die Beziehung zwischen Gott bzw. Christus und der menschlichen Vernunftseele. Formal fällt seine (die alexandrinische Neigung verschärfende) nahezu exklusive Interpretation biblischer Texte im allegorischen Sinn auf. Was Philon (für Dtn 22,10) und Paulus (für Dtn 25,4) ganz zaghaft und punktuell begonnen haben, wird nun zumindest für die auf Tiere bezogenen Stellen der Bibel die einzige Auslegungsmethode: Die Tiere sind nichts als Bilder für innerpsychische Vorgänge.

Man erkennt schnell, dass Materialobjekt und Formalobjekt sich perfekt entsprechen – und darin liegt zweifelsohne die Genialität des Origenes. In sich ist seine Gedankenwelt extrem konsistent. Das für die Tiere gleichwohl fatale Ergebnis folgt aus den beiden Prämissen zwingend. Origenes vertritt einen konsequenten Anthropozentrismus, der unter der Oberfläche ein verdeckter Christozentrismus oder Logozentrismus ist, und eine harte Interpretation der Aloga-These. Tiere haben für ihn keinerlei Wert in sich. Mehr noch, in der Auseinandersetzung mit den Tierkulten seiner ägyptischen Heimat gerät er in den Strudel der Dämonisierung mancher Tiere. Mir ist keine einzige Stelle in seinem Werk aufgefallen, an der er den Tieren Einfühlung oder gar Wertschätzung entgegenbringt. Das ist bei den meisten hier dargestellten Autoren deutlich anders.

5.7 Laktanz

Der nächste Zeitsprung in unserer Abhandlung beträgt nicht nur eine, sondern zwei Generationen. Lucius Caecilius Firmianus Lactantius (um

250 – um 320), im Deutschen kurz als Laktanz bezeichnet, stammt aus dem westlichen Nordafrika (aus dem Gebiet des heutigen Tunesien). Kaiser Diokletian beruft ihn als offiziellen Rhetor in seine Residenzstadt Nikomedia in Kleinasien (am Ostende des Marmarameers), wo er den Neuplatoniker Porphyrios kennenlernt, einen scharfen Kritiker des Christentums, der eine sehr tierfreundliche Philosophie vertritt (vgl. oben Kapitel 3.6.5). Während der diokletianischen ChristInnenverfolgung im Jahr 303 bekehrt sich Laktanz zum Christentum und legt sein Staatsamt nieder. Noch in Nikomedia erlebt er 311 das Toleranzedikt des Galerius. Kaiser Konstantin beauftragt ihn 314/315 mit der Erziehung seines Sohnes Crispus, weswegen Laktanz nach „Gallien“, vermutlich in Konstantins Residenzstadt Augusta Treverorum (Trier) zieht. Ob er dort oder andernorts gestorben ist, ist nicht bekannt.

Laktanz ist ein brillanter Künstler der lateinischen Sprache. Es ist ein Genuss, seine Schriften zu lesen. Zwei seiner zahlreichen Werke spielen im Folgenden eine Rolle: *De opificio Dei* über das Schöpfungswerk Gottes und *De ira Dei* über den Zorn Gottes.

Thema von *De opificio Dei*, das während der diokletianischen Verfolgung 303/304 geschrieben sein dürfte, ist das Leibliche bei Tieren und Menschen (einschließlich der leiblichen Korrelate für Seele und Geist). Durch eine stark naturwissenschaftliche Betrachtung will Laktanz den Beweis für die gütige Vorsehung und große Weisheit des Schöpfers erbringen. Dabei kommt er ganz ohne Verweis auf die Bibel aus, was in der Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Philosophen sehr hilfreich ist.

Laktanz beginnt mit einem programmatischen Auftakt, der eigentlich schon alles sagt: „Gott Vater, unser großer Schöpfer, hat uns Sinn und Vernunft (*sensum atque rationem*) gegeben, damit wir erkennen konnten, dass wir von ihm geschaffen seien, weil er selbst die Einsicht (*intelligentia*), er selbst der Sinn und die Vernunft (*sensus ac ratio*) ist. Für die übrigen Lebewesen hat er, da er ihnen nun einmal jene Geisteskraft (*rationale*) nicht verliehen hat, gleichwohl vorgesehen (*providit*), wie ihr Leben große Sicherheit habe.“ (Laktanz, *De opificio Dei* 2, 1–2) Der stoische Anthropozentrismus steht für Laktanz also vom ersten Satz an außer Frage. Doch anders als die Stoiker sieht er überhaupt keinen Grund, die göttliche Fürsorge und Vorsorge für die nichtmenschlichen Geschöpfe zu bezweifeln.

Als Belege dafür, dass Gott auch für die Tiere sorgt, beschreibt Laktanz mit viel Liebe und Einfühlungsvermögen, dass sie ein Fell gegen die Kälte haben sowie „Waffen“ zur Verteidigung, die Befähigung zur schnellen

Flucht oder Schlupfwinkel und Verstecke gegen ihre Fressfeinde. So kann er schließen: „Ein jedes Tier (animans) besitzt seine Schutzmittel.“ (Laktanz, *De opificio Dei* 2, 4) Wo diese nicht ausreichen und eine größere Zahl von Individuen den Beutegreifern zum Opfer fielen, könne eine größere Fruchtbarkeit die Verluste ausgleichen (Laktanz, *De opificio Dei* 2, 5). Das ist für die damalige Zeit eine höchst bemerkenswerte und biologisch sehr zutreffende Beobachtung²³.

Den körperlichen Vorteilen der Tiere setzt Laktanz – auch das naturwissenschaftlich sehr zutreffend – die geistige Überlegenheit des Menschen entgegen. Der bekommt die körperlichen Vorteile nicht, braucht sie aber auch nicht: „Dem Menschen aber, dem er die Gabe der Vernunft und das Vermögen, zu denken und zu reden gegeben hat (*ratione concessa, et virtute sentiendi atque eloquendi data*), gewährte er keine von diesen den Tieren verliehenen Eigenschaften, weil demselben die Vernunft verschaffen konnte, was ihm etwa die Natur versagt hatte. Er setzte ihn bloß und nackt in die Welt, weil er durch seinen Geist sich bewaffnen und mit Hilfe seiner Vernunft sich kleiden konnte.“ (Laktanz, *De opificio Dei* 2, 6) Hier wird die zur Zeit des Laktanz bereits einige Jahrhunderte alte und bis heute unüberholte These vom „Mängelwesen Mensch“ großartig und sprachlich elegant zusammengefasst.

Nun geht es Laktanz natürlich nicht um die Feststellung der These vom Mängelwesen Mensch, sondern um ihre Deutung und Bewertung. Seine Gegenspieler sind dabei vor allem die Epikureer, die behaupten, es gebe keine Vorsehung, weil es keinen Gott gebe, vielmehr sei alles durch natürliche Zufälle entstanden (Laktanz, *De opificio Dei* 2, 10 – 4, 24). „Sie beklagen sich nämlich darüber, dass der Mensch im Vergleich zu den Tieren allzu schwach und gebrechlich (*nimis imbecillus et fragilis*) auf die Welt komme, [...] nackt und wehrlos (*nudus et inermis*) wie nach einem Schiffbruch in dieses Elend (*miseria*) hineingestoßen [...] Demnach sei die Natur nicht die Mutter, sondern die Stiefmutter der Menschen, die [...] sich gegen die Tiere so gütig gezeigt habe“ (Laktanz, *De opificio Dei* 3, 1–2).

Laktanz widerlegt die epikureische These in zwei Schritten: Einerseits sei die Natur auch gegenüber den Tieren keineswegs immer nur gütig und mütterlich. Er verweist auf die Vögel, die beim Schlüpfen weder laufen noch fliegen können und viel elterliche Fürsorge brauchen. In gewissem Sinne seien auch sie nackt und schutzlos zur Welt gekommen. Die elterliche

23 Heute spricht man von den sogenannten r-Strategen, also Tier- und Pflanzenarten, die die höhere Mortalität durch eine höhere Fortpflanzungsrate r ausgleichen.

Fürsorge der Vögel lasse daher erkennen, dass sie „etwas von der menschlichen Intelligenz (*aliquid humanae intelligentiae*) besitzen“. Andererseits brauche der Mensch viele natürlichen Vorteile nicht, weil er die Vernunft hat: „Wenn aber ein solches Lebewesen mit Vernunft ausgestattet ist, wozu bedarf es noch des körperlichen Schutzes, da doch die Vernunft die Natur ersetzen kann? Die Vernunft dient in solchem Grade zum Schmuck und zur Auszeichnung des Menschen, dass ihm nichts Größeres, nichts Besseres von Gott hätte gegeben werden können.“ (Laktanz, *De opificio Dei* 3, 14)

Laktanz sieht die Menschen vor die (fiktive) Alternative gestellt, entweder die Vernunft ohne die körperlichen Vorteile oder die körperlichen Vorteile ohne die Vernunft zu wählen. Die Epikureer seien jedoch so töricht, beides zu wollen (Laktanz, *De opificio Dei* 3, 12–13). Dabei sei die Vernunft ein so großer Vorteil, dass er alle körperlichen Vorzüge der Tiere weit überwiege: „So ist es also der Fall, dass die Vernunft den Menschen mehr gewährt als die Natur den stummen Tieren, weil bei diesen weder ihre gewaltige Körperkraft noch ihr starker Bau verhindern konnte, entweder von uns unterdrückt zu werden oder unserer Macht unterworfen zu sein (*aut opprimantur a nobis, aut nostrae subiecta sint potestati*).“ (Laktanz, *De opificio Dei* 3, 17)

Im Rahmen seiner Überlegungen zum Körperbau (Laktanz, *De opificio Dei* 5 – 15) kommt Laktanz auch auf das besondere Merkmal des aufrechten Gangs des Menschen zu sprechen, das in der griechischen Philosophie bereits zur guten Tradition gehört, im christlichen Kontext jedoch zum ersten Mal auftaucht: „Da es in Gottes Absicht lag, von allen Lebewesen allein den Menschen himmlisch zu schaffen, alle übrigen aber irdisch (*ex omnibus animalibus solum hominem facere coelestem, caetera universa terrena*), so schuf er den Menschen zur Betrachtung des Himmels (*ad coeli contemplationem*) aufrecht und stellte ihn auf zwei Füße, damit er dorthin schaue, woher er stammt; die Tiere jedoch schuf er mit dem Blick zur Erde, damit diese, da sie keine Unsterblichkeit zu erwarten haben (*nulla immortalitatis expectatio est*), nur dem Bauch und dem Futter (*ventri pabuloque*) zu folgen hätten. Es zeigen also rechte Vernunft und aufrechte Haltung (*recta ratio et sublimis status*) allein des Menschen sowie sein ganz Gott dem Vater ähnliches und nahes Antlitz (*vultus Deo patri communis ac proximus*) seinen Ursprung und Schöpfer an. Sein fast göttlicher Verstand (*divina mens*) hat, da er nicht bloß die Herrschaft (*dominatus*) über die Tiere der Erde, sondern auch über seinen eigenen Körper bekommen hat, seinen Sitz ganz oben im Kopfe, und wie von einer hohen Burg aus sieht und erschaut er alles.“ (Laktanz, *De opificio Dei* 8, 2–3)

Der aufrechte Gang belegt für Laktanz also nicht nur die Vernunftbegabung des Menschen und der erhobene Blick nicht nur seine Gottebenbildlichkeit (eine neue Interpretation von Gen 1,26–27!), sondern auch seine Herrschaft über den eigenen Körper und die Tiere sowie seine alleinige Berufung zur Unsterblichkeit, die die Tiere, zur Erde blickend, nicht zu erwarten haben. Der stoisch-christliche Anthropozentrismus ist hier zu einem höchst stringenten Gedankengebäude herangewachsen, das kaum noch überwindbar scheint, wenn man sich auch nur eine seiner Prämissen zu eigen gemacht hat.

Johannes N. Vorster (2015, 262–265) zeigt in Orientierung an Michel Foucault, wie Laktanz an dieser Stelle die Darstellung einer Körperdifferenz zur normativen Forderung einer Raumdifferenz und damit einer sozialen Ordnung nutzt: Der aufrechte Gang des Menschen (Körpermerkmal) untermauert seine Berufung in himmlische Höhen (Merkmal sozialer Ordnung), der Blick der Tiere zur Erde (Körpermerkmal) begründet ihre Exklusion aus der Ewigkeit (Merkmal sozialer Ordnung). Laktanz übernimmt hier ein gängiges Argumentationsmodell der griechischen Philosophie, das er aber rhetorisch besonders eindrucksvoll auf den Punkt bringt.

In dem zweiten hier relevanten Werk *De ira Dei* will Laktanz die gegen Judentum und Christentum vorgebrachte These der griechischen Philosophie widerlegen, Gott zürne nie. Um in diesem Kontext die Religion als solche zu verteidigen, stellt er sie als den entscheidenden Unterschied zwischen Mensch und Tier dar. Zunächst einmal hält Laktanz fest, dass niemand den grundsätzlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier in Frage stelle: „Doch hat kein Philosoph jemals behauptet, dass zwischen Mensch und Tier kein Unterschied ist. Und überhaupt hat nie jemand, der sich nur einigen Anschein von Weisheit geben wollte, das vernunftbegabte Tier mit den stummen und vernunftlosen auf gleiche Stufe gestellt (rationale animal cum mutis et irrationabilibus coaequavit). Das tun nur einige Unerfahrene (imperiti), die selbst in die Reihe der Tiere (pecudes) gehören.“ (Laktanz, *De ira Dei* 7, 1–2)

Trotz der Anerkennung dieses Unterschieds würden nun aber manche behaupten, Mensch und Tier hätten die gleiche Bestimmung, nämlich den Tod, und damit sei alles aus. Unschwer erkennt man die epikureische Lehre. Ihr gegenüber sieht Laktanz „im Menschen etwas Göttliches“ und auf Grund des Geistes „eine offenkundige Verwandtschaft (cognatio) mit Gott.“ (Laktanz, *De ira Dei* 7, 4) Das Tier gehe auf allen Vieren und sei zum Boden gewandt, der Mensch gehe aufrecht und nach oben schauend. Er „tauscht mit Gott den Blick, und Vernunft erkennt die Vernunft (confert

cum Deo vultum, et rationem ratio cognoscit). Darum gibt es, wie Cicero sagt, kein Geschöpf auf Erden außer dem Menschen, das auch nur die geringste Kenntnis von Gott (*notitia Dei*) hätte. Er allein ist mit Weisheit ausgestattet, um die Religion als einziger zu erkennen, und das ist zwischen Mensch und Tier der herausragende oder sogar der einzige Unterschied (*vel praecipua, vel sola distantia*).“ (Laktanz, *De ira Dei* 7, 5–6)

Im Vergleich mit dem stoischen Mainstream beschränkt Laktanz die Sonderbegabung des Menschen damit auf eine einzige Fähigkeit, die Religion. Sprache hätten nämlich auch die Tiere, sogar das Lachen und die vorausschauende Planung für die Zukunft. Auf Grund seiner unvoreingenommenen und einfühlsamen Beobachtung der Tiere lässt er daran keinen Zweifel. Umso klarer tritt dann die Religion als das *proprium humanum* hervor – und das verpflichtet: „Wenn sich nun von allen Eigenschaften, die man gewöhnlich dem Menschen zuschreibt, auch an den Tieren einige Ähnlichkeit findet, so liegt klar zutage, dass es allein die Religion ist, von der sich bei den Tieren keine Spur und nicht die geringste Ahnung finden lässt. Eine Eigenheit der Religion ist die Gerechtigkeit (*religionis est propria iustitia*), die kein anderes Tier (*animal*) erreicht. Denn der Mensch allein befiehlt (*imperat*); die Tiere kennen nur die Sorge für sich. Zur Gerechtigkeit rechnet man den Dienst Gottes (*Dei cultus*); wer sich diesem Dienst nicht unterzieht, der lebt, von der Natur des Menschen entfremdet, unter menschlicher Gestalt das Leben der Tiere (*a natura hominis alienus, vitam pecudum sub humana specie vivet*). [...] So liegt es auf der Hand, dass die Religion auf keine Weise aufgehoben werden kann.“ (Laktanz, *De ira Dei* 7, 12–13)

Man mag aus Perspektive der modernen Naturwissenschaft bemängeln, dass Laktanz die Gerechtigkeit so eng an die Religion bindet, dass er auch sie den Tieren absprechen muss. Die komplexen Strukturen sozialer Organisation bei vielen Tieren hat er offenkundig nicht wahrgenommen. Wenn man aber diesen kleinen Schönheitsfehler beiseitelässt, zeugen seine Überlegungen von hoher Differenziertheit und dem klaren Bemühen, nicht mehr zu behaupten, als er beweisen kann. Laktanz hält es nicht für zielführend, die Sonderstellung des Menschen über Gebühr aufzubauchen und auf empirisch widerlegbare Behauptungen zu stützen. Die anthropologische Pointe wird umso glaubwürdiger, je mehr Respekt sie auch den Tieren entgegenbringt.

Dieselbe Absicht leitet Laktanz auch, wo er nochmals auf den Anthropozentrismus zu sprechen kommt. Den Einwand, dass manche Tiere für den Menschen keinen Nutzen haben, lässt er nämlich anders als die meisten

Stoiker unumwunden gelten: „Diesen Einwurf haben die Stoiker aus Unkenntnis der Wahrheit ganz ungeschickt zurückgewiesen. Denn sie sagen: Es gibt viele unter den Pflanzen und unter der Zahl der Tiere, von denen der Nutzen zurzeit noch verborgen ist; aber im Fortgang der Zeiten werde er sich finden, wie bereits vieles, was in früheren Jahrhunderten unbekannt war, Notwendigkeit und Nutzen gefunden habe. Was für ein Nutzen kann denn in aller Welt in Mäusen, in Motten und in Schlangen gefunden werden, die alle dem Menschen lästig und verderblich sind?“ (Laktanz, *De ira Dei* 13, 11–12) Den Versuch, einen Nutzen der Mäuse und Motten für den Menschen zu konstruieren, hält Laktanz also für ziemlich abstrus und unsinnig. So linear sieht er die Teleologie des Kosmos nicht auf den Menschen zulaufen.

Nicht weil die Natur von sich aus alles zum Nutzen des Menschen gestaltet habe, sei der Mensch zur Herrschaft über die Schöpfung berufen, sondern weil seine von Gott geschenkte Weisheit ihn befähige, sich die Welt trotz aller bleibenden Widrigkeiten zunutze zu machen: „Kürzer und wahrer hätten die Stoiker in folgender Weise antworten können: Als Gott den Menschen schuf, gleichsam als Abbild Gottes und als Höhepunkt des göttlichen Schöpfungswerkes (*divini opificii summum*), da hauchte er ihm allein die Weisheit ein, damit er alles seiner Herrschaft und seinem Gebot unterwerfe und alle Annehmlichkeiten der Welt nütze (*ut omnia imperio ac ditioni suae subiugaret omnibusque mundi commodis uteretur*).“ (Laktanz, *De ira Dei* 13, 13)

Laktanz beweist, dass der Anthropozentrismus nicht per se tierfeindlich und ausbeuterisch gedacht werden muss. Die Basis seiner Argumentationen ist eine unvoreingenommene, genau beobachtende Naturwissenschaft, an der er spürbar Freude hat. Philosophische und theologische Argumentationen müssen sich an dieser empirischen Evidenz messen lassen. Verbunden damit sind eine große Liebe zu den Tieren und eine hohe Wertschätzung ihnen gegenüber. Laktanz mag die Tiere und schließt daraus auf Gottes Liebe zu ihnen. Wenngleich er die Auferstehung der Tiere mit stoischen Argumenten ausdrücklich ablehnt, sieht er sie doch im Unterschied zur Stoa als mit vielen großartigen Fähigkeiten begabt und sehr weitgehend in die Fürsorge des Schöpfers einbezogen (wobei Christus hier keine Rolle spielt, da er sich ja mit NichtchristInnen auseinandersetzt, vgl. Johannes N. Vorster 2015, 261). Verglichen mit Origenes sorgt Laktanz jedenfalls dafür, dass im Christentum auch andere Töne der Mensch-Tier-Beziehung zum Klingen kommen.

5.8 Aphrahat

„Die meisten Menschen stellen sich unter früher christlicher Literatur ausschließlich Produkte von Autoren vor, die entweder auf Griechisch oder Lateinisch schreiben: *tertium non datur*. Die Realität aber ist eine ganz andere: Neben dem griechischen Osten und dem lateinischen Westen gibt es eine dritte Komponente, die man ‚syrischen Orient‘ nennen könnte“ (Sebastian Brock 2004, 7). Die nächsten beiden hier untersuchten Autoren entstammen diesem „syrischen Orient“. Der erste von ihnen ist Aphrahat, der später mehrfach als der „Persische Weise“ titulierte wird.

Biografisch wissen wir von ihm nicht viel. Erstellt man eine Lehnwörterstatistik seiner Schriften, so zeigt sich, dass er kaum von griechischem oder persischem Vokabular beeinflusst ist, „so dass als Wohnort nur der Westen des Sassanidenreichs in Frage kommt“ (Peter Bruns 1991, 43). Aphrahat lebt nach eigenem Bekunden zölibatär und gehört zu den asketischen „Bundessöhnen“, einer dem Mönchtum ähnlichen Gemeinschaft innerhalb der syrischen Kirche des 4. Jahrhunderts, die asketisches Leben mit aktiver sozialer und kirchenpolitischer Tätigkeit verbindet. Askese und Ehelosigkeit sind Voraussetzungen, um zu dieser Gruppe, die das kirchliche Leben der Region bestimmt, zugelassen zu werden. Ob Aphrahat darüber hinaus auch Kleriker war, bleibt ungewiss.

Literarisch kennen wir von Aphrahat vor allem seine 23 *Darlegungen*, die gemäß seiner eigenen Datierung zwischen 337 und 345 entstanden sind (Peter Bruns 1991, 36). Sie sind als Einheit konzipiert, da die Anfangsbuchstaben dem syrischen Alphabet folgen und die 23. Darlegung wieder mit dem Aleph beginnt. Themen sind ausschließlich Fragen der gelebten christlichen Frömmigkeit, während dogmatisch-theologische Abhandlungen, etwa zur Christologie oder zur Trinitätslehre, fehlen. Aphrahat geht es um die spirituelle Praxis und nicht um die dogmatischen Streitfragen seiner Zeit. Da er auf Syrisch schreibt, kann ich seine Darlegungen (ebenso wie nachfolgend die des Ephräm) nur aus Übersetzungen zitieren und diskutieren.

Die Darlegungen offenbaren „sehr deutlich antijüdische Polemik“ (Peter Bruns 1991, 54), weil offenbar viele ChristInnen angesichts der Verfolgung unter dem Sassanidenherrscher Schapur II. (309 – 379 n.Chr.) mit der Konversion zum offiziell geduldeten Judentum liebäugeln. Zugleich bezeugen die Darlegungen jedoch, dass Aphrahat intensiven Kontakt mit Rabbinen gehabt und lebendige Diskurse mit ihnen geführt hat.

Die Tiere kommen in der *Darlegung 13 über den Sabbat* ins Spiel – und das in der prominenten Rolle der KronzeugInnen. Aphrahats Kernthese ist gegen die JüdInnen seiner Umgebung gerichtet: Gott hat den Sabbat nicht gegeben, um die zu belohnen, die ihn halten, und die zu bestrafen, die ihn nicht halten, sondern um die zu entlasten, die hart arbeiten müssen, und das sind auch Nichtglaubende und Tiere: „Der Sabbat ist nicht zwischen Tod und Leben gestellt, auch nicht zwischen Gerechtigkeit und Sünde, sondern ist zur Ruhe gegeben [...] aber nicht nur für die Menschen, dass sie sich ausruhen, sondern auch für das Vieh.“ (Aphrahat, *Darlegungen* 13, 2)

Ausführlich erklärt Aphrahat, dass Tiere an den Arbeitstagen und am Sabbat weder sündigen noch sich das Heil verdienen können. Denn, so nimmt er auf eine zwischen JüdInnen und ChristInnen geteilte Überzeugung Bezug: „Das Tier hat keine Auferstehung, um die Vergeltung für das Halten des Sabbats zu empfangen. Auch geht es nicht zum Gericht. Wie auch kein anderes Gebot, kein Gesetz, dem Tier gegeben wurde, um es zu halten, so hat es auch vom Sabbat keinen Gewinn.“ (Aphrahat, *Darlegungen* 13, 2) Und am Ende dieses Abschnitts fasst er bestätigend zusammen: „Dies ist der Beweis, den ich aufgeschrieben habe, dass der Sabbat zur Ruhe gegeben wurde für jedes Geschöpf, das sich abplagt.“ (Aphrahat, *Darlegungen* 13, 3)

Aus der Metaperspektive erkennt man leicht die Strategie: Mittels der Exklusion einer dritten Partei, nämlich der Tiere, aus der Erlösung wird der Streit zwischen den ersten beiden Parteien, also JüdInnen und ChristInnen, überbrückt. Hier können sie sich treffen und übereinstimmen. Zugleich aber wird deutlich, dass Aphrahat und das syrische Christentum seiner Region offenbar stärker hellenisiert sind, als man auf den ersten Blick vermuten möchte. Denn die klare Betonung der Überzeugung, dass nur der Mensch gerichtet werden und zur Auferstehung gelangen könne, ist typisch hellenistisch – wie auch die Rede vom „stummen Vieh“ im nächsten Abschnitt, die die Übernahme der Aloga-Begrifflichkeit in die syrische Sprach- und Denkwelt bezeugt. Es ist also ausgerechnet der Hellenismus, der jüdische und christliche Überzeugungen verbinden und ihre Auslegung des Sabbatgebots vereinheitlichen soll.

Zugleich bewahrt Aphrahat aber auch klassisch biblisches Denken, wenn er von einem Gott spricht, der sich um die Tiere ebenso sorgt wie um alle anderen Geschöpfe. „Deswegen ist der Sabbat zur Bewahrung gegeben, dass sich die Knechte ausruhen, die Mägde, die Lohndiener, die Fremden und das stumme Vieh (Ex 23,12), dass sich alle, die sich abplagen, ausruhen können. Denn Gott ist um seine ganze Schöpfung besorgt, auch um

Tier und Vieh, auch um die Vögel und die Tiere des Feldes.“ (Aphrahat, Darlegungen 13, 9) Für diese Sorge Gottes um die Tiere führt Aphrahat eine beachtliche Liste von Bibelzitaten an und verweist auf zwei tierethische Gebote der Tora, nämlich Ex 23,10–11 (im Sabbatjahr dürfen die Tiere fressen, was auf den Feldern wächst) und Dtn 22,6–7 (man soll nicht die brütende Mutter zusammen mit ihren Eiern aus dem Nest nehmen) sowie Ps 147,9 und 36,7, Ijob 39,5–6.30 und 38,41, Ps 104,27–29 und Jes 34,15–17 – Bibelstellen, in denen ganz allgemein von der Sorge Gottes für die Tiere die Rede ist. Und Aphrahat fasst zusammen: „Daraus ersieh, dass Gott sich um all seine Geschöpfe kümmert und dass er nichts vergisst.“ (Aphrahat, Darlegungen 13, 9)

Die Position Aphrahats ist auf diese Weise zwiespältig: Einerseits schließt er die Tiere – gut hellenistisch – kategorisch von der (himmlischen) Erlösung aus, andererseits bezieht er sie – gut biblisch – in die treue (irdische) Sorge des Schöpfers ein. Es dürfte sich kaum um eine originär Aphrahat zuzuschreibende Position handeln, sondern um eine Spiegelung weit verbreiteter Überzeugungen im damaligen syrischen Christentum und seiner Auseinandersetzung mit dem benachbarten Judentum. Schöpfungs- und Erlösungslehre treten dabei in einen unüberwindlichen Hiatus. So inkonsistent, ja geradezu schizophren diese Position ist, ist sie doch bis heute in vielen Debatten christlicher Tierethik wiederzufinden.

5.9 Ephräm der Syrer

Der zweite Autor aus dem „syrischen Orient“, Ephräm der Syrer, wird um 306 in Nisibis, dem heutigen Nusaybin/ Türkei direkt an der Grenze zu Syrien, in einer christlichen Familie geboren und stirbt 373 in Edessa, dem heutigen Şanlıurfa. Anders als Aphrahat lebt Ephräm also im römischen Herrschaftsbereich und nicht im persischen. In dieser Grenzregion zwischen dem griechischen, syrischen und persischen Kulturkreis ist das Christentum theologisch sehr divers aufgestellt und erlebt starke Auseinandersetzungen (Sebastian Brock 1985, 3–5). Ephräm ist vor allem von Kontroversen mit den AnhängerInnen von Markion, Bardaisan und Mani geprägt (Thomas Kremer 2012, 94). Er lehrt als Asket und Diakon und ist Berater zahlreicher Bischöfe. Als Kaiser Jovian (363 – 364) Nisibis den persischen Sassaniden überlassen muss, zieht Ephräm in die Nähe der etwas weiter westlich gelegenen Stadt Edessa. Sie ist das römische Zentrum der Region und zugleich die Stadt mit der größten christlichen Gemeinde.

Wie Aphrahat schreibt Ephräm seine Werke auf Syrisch. Grundlage seiner Lehre ist die Bibel, die er zumeist paraphrasierend zitiert. Während ihm die zeitgenössischen griechischen Theologen und ihre dogmatischen (christologischen und trinitätstheologischen) Schlüsselbegriffe wie Person, Wesen und Natur weitgehend unbekannt sind, denkt er in Bezug auf die Wahrnehmung von Mensch, Tier und Schöpfung sehr griechisch. Den Anthropozentrismus und dessen Begründung übernimmt er ganz selbstverständlich. Allerdings interpretiert Ephräm die Schrifttexte in antiochenischer Tradition weniger allegorisch als die meisten seiner Zeitgenossen und bringt so zu den vertrauten Denkfiguren manche originellen Argumente hinzu.

Bevor wir uns mit seinem Genesis-Kommentar beschäftigen, sollen zunächst seine *Hymnen* zur Sprache kommen. In ihnen wird mehr als deutlich, dass der Mensch für Ephräm gemäß göttlicher Ordnung weit über den Tieren steht: „Er hat euch von den Tieren abgesondert“ (Ephräm, *Hymni de fide* 36, 8). Ganz gemäß der griechischen Aloga-These haben die Tiere auch für Ephräm keine Sprache und sind stumm. Damit sind sie aber immer noch besser als die Dämonen, die dauernd Böses reden (Ephräm, *Hymni de fide* 38, 2). Theologisch begründet Ephräm die Sprachunfähigkeit der Tiere mit einem Unterschied bei ihrer Erschaffung. Während Gott dem Menschen die Seele eingehaucht und sie damit sprachfähig gemacht habe, habe er den Tieren die Seele nicht selbst eingehaucht, weswegen sie stumm seien (Ephräm, *Carmina nisibena* 44, 1–13 in Orientierung an Gen 2,7.19; vgl. Thomas Kremer 2012, 223–224).

Durch den Sündenfall sei der Mensch wie die Tiere geworden. Doch in der Erlösung biete Gott dem Menschen an, vom tierlichen zum gottähnlichen Zustand zurückzukehren: „Sobald wir wie die Tiere geworden waren, kam Gott herab und wurde wie wir, so dass wir umkehren und wie er werden konnten. O Gesegneter, dessen Barmherzigkeit uns gerufen hat von hier nach dort!“ (Ephräm, *Hymni de fide* 37, 2)

Vor dem Sündenfall habe es keine unreinen Tiere gegeben: „Bevor Adam sündigte, waren alle Geschöpfe rein. Und während sie rein waren, schmückte er sie mit ihren Namen. Als dieser Mensch in seinem Willen sündigte, lehnte der Schöpfer [die Geschöpfe] wegen [Adams] Sünden ab. Er erklärte einige von ihnen für unrein, damit er [Adam] durch sie lehren und zur Reinheit bringen konnte. Wie es geschrieben steht, wurde er sowohl wie wilde als auch wie domestizierte Tiere (Ps 48,13 LXX). Durch sie stellte [Gott] [Adams] Unreinheit dar, damit er sehen könne, wie unrein er geworden war, damit er, wenn er seine Faulheit sähe, sie verachte, dass

er sich schäme, wenn er seine große Wunde sähe, und wenn er sähe, wie er geworden war, weine und den Glanz suche, den er verschenkt hatte.“ (Ephräm, *Hymni de fide* 34, 1–2) Ein Teil der Tiere wird also nur um des pädagogischen Nutzens für den Menschen willen unrein gemacht. Gott benutzt die Tiere als Lehrmittel – eine außerordentlich anthropozentristische und typisch stoische Vorstellung.

Zu beachten ist auch, dass der Psalm 49,13 in der Septuaginta-Version (dort unter der Nummerierung 48,13) wiedergegeben wird. Dabei ist es völlig unerheblich, ob Ephräm direkt aus der griechischen Bibel zitiert oder aus einer gleichlautenden und damit ebenfalls hellenisierten syrischen Übersetzung. Entscheidend ist die Bedeutungsverschiebung weg vom sterbenden Menschen, der dem im Tod verstummenden Vieh gleicht, hin zum unvernünftigen Menschen, der dem vernunftlosen Vieh gleich wird, wenn er vom Weg der Vernunft abweicht. Und wie zur Verstärkung betont Ephräm: Die Tiere werden zum Spiegel für den Menschen, weil er seinen Verstand freiwillig hergegeben hat und ausschließlich Körper geworden ist wie sie (Ephräm, *Hymni de fide* 34, 4). Einzig weil der Mensch sich vom Geistigen zum Körperlichen gewandt hat, können die Tiere ihn etwas lehren. Denn sie sind ausschließlich Körper.

Während bei manchen Kirchenvätern ein Teil der Tiere für gute Eigenschaften steht, sind die Tiere bei Ephräm ausschließlich Bilder für schlechte Eigenschaften: „Mittels der Tiere ermahnt und tadelt sich der Mensch, dass er nicht gefräßig wird wie ein Wolf noch tötet wie ein wildes Tier. Er wird sich weder das Zischen der Schlange noch das Schweigen des Skorpions aneignen. Weder wird er wie dieser seinen Freund heimlich schlagen, noch wird er wie der Hund gegen seinen Schöpfer wütend werden, noch wie ein Pferd oder ein Maultier sein, die ohne Verstand sind“ (Ps 32,9).“ (Ephräm, *Hymni de fide* 34, 5) So negativ hat bisher nur Origenes über die Tiere gesprochen.

In diesem Duktus ist relativ klar, dass, wie schon bei Aphrahat, allein die Menschen zur Auferstehung bestimmt, die Tiere hingegen ganz und gar Teil des Vergänglichen sind (Ephräm, *Carmina nisibena* 44, 14–24). Nach Ephräm bleibt die Arbeit der Tiere bereits auf Erden ohne Lohn, so dass sie auch ohne Hoffnung auf einen Lohn in der Ewigkeit sind. Menschliche Arbeit hingegen werde schon im Diesseits belohnt, weswegen Gott den Menschen nach diesem Leben mit der Auferstehung belohne (Ephräm, *Carmina nisibena* 44, 25–57). Außerdem praktizierten Tiere keine Askese, Menschen hingegen schon. Ihr Lohn dafür sei die Auferstehung (Ephräm, *Carmina nisibena* 44, 58–68). Schließlich dürften Tiere ebenso getötet

werden wie Pflanzen, Menschen hingegen nicht einmal im Falle schwerer Krankheit und hohen Alters. Das könne nur bedeuten, dass Tiere und Pflanzen nicht auferstehen, der Mensch hingegen schon (Ephräm, *Carmina nisibena* 44, 69–134). – Alle drei Argumente Ephräms für die Exklusion der Tiere von der Auferstehung könnte man trefflich hinterfragen. Für uns genügt es jedoch, dass sie (in Übereinstimmung mit Aphrahat, jedoch weit ausführlicher) die fundamentale griechische Dichotomie zwischen Menschen und anderen Tieren manifestieren und eine klassische griechische Überzeugung untermauern.

Auch aus seiner Bibel liest Ephräm (wie schon Origenes, vgl. Kapitel 5.6.2) weniger die Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Tieren als mehr deren Unterschiede heraus, wie wir in seinem *Genesiskommentar* feststellen können. Dazu müssen wir uns zunächst den hebräischen Text von Gen 1,20–27 vor Augen führen. Dieser lautet in der Einheitsübersetzung von 2016 so: „Dann sprach Gott: Das Wasser wimmele (יִשְׂרָשׁוּ – *yīšrāšû*) von Schwärmen lebendiger Wesen und Vögel sollen über der Erde am Himmelsgewölbe fliegen. Und Gott erschuf (וַיַּבְרָא – *wayyibrāʾ*) die großen Wassertiere und alle Lebewesen, die sich fortbewegen nach ihrer Art, von denen das Wasser wimmelt (יִשְׂרָשׁוּ – *šārāšû*), und alle gefiederten Vögel nach ihrer Art. [...] Dann sprach Gott: Die Erde bringe hervor (וַתֵּצֵא – *tôṣēʾ*) Lebewesen aller Art, von Vieh, von Kriechtieren und von Wildtieren der Erde nach ihrer Art. Und so geschah es. Gott machte (וַיַּעַשׂ – *wayyaʿas*) die Wildtiere der Erde nach ihrer Art, das Vieh nach seiner Art und alle Kriechtiere auf dem Erdboden nach ihrer Art. [...] Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen (נַעֲשֶׂה – *naʿšê*) als unser Bild, uns ähnlich! Sie sollen walten über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere, die auf der Erde kriechen. Gott erschuf (וַיַּבְרָא – *wayyibrāʾ*) den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf (בָּרָא – *bārāʾ*) er ihn. Männlich und weiblich erschuf (בָּרָא – *bārāʾ*) er sie.“

Wir haben es also mit drei Verben für das Erschaffen Gottes zu tun, von denen zwei sowohl auf Tiere als auch auf Menschen bezogen werden:

- *bara*, „schaffen“, ein Begriff, der exklusiv für das Schöpferwirken Gottes reserviert ist, taucht zunächst in Gen 1,1 auf (Gott schuf Himmel und Erde), dann aber erst wieder in Gen 1,21 für die Wasser- und Lufttiere und schließlich in Gen 1,27 dreimal für den Menschen.
- *asa*, „machen“, wird zunächst in Gen 1,25 für die Landtiere und dann in Gen 1,26 für die Menschen verwendet.

- Einzig der dritte Begriff, das Hervorbringen von der Erde, wird nur auf die Landtiere bezogen.

In der Bibel Ephräms sind die Gewichte (wie in der Septuaginta, vgl. Kapitel 5.6.2) signifikant verschoben. Er liest nämlich bei der Erschaffung der Wasser- und Lufttiere denselben Begriff „hervorbringen“ wie bei den Landtieren: „Das Wasser bringe alle Arten von Kriechtieren als Lebewesen hervor, und Vögel sollen über der Erde fliegen. Und Gott schuf die größeren Drachen und jede lebende Seele, die die Wasser nach ihrer Art hervorbrachten.“ (Ephräm, *Commentarium in Genesim* 1, 26). Damit gleicht Ephräms Bibel wie die Septuaginta den Erschaffungsvorgang der Wasser-, Luft- und Landtiere einander an – und zwar im Sinne einer größeren Differenz zwischen ihnen und den Menschen. Der Mensch ist nunmehr (wenn man Gen 1,21 und 25 übergeht!) das einzige Lebewesen, das nicht mittelbar von Wasser oder Erde „hervorgebracht“, sondern unmittelbar von Gott erschaffen wird. Außerdem wird der Mensch nach Ephräm von Gott „geformt“ und nicht einfach „geschaffen“ (Ephräm, *Commentarium in Genesim* 2, 9; vgl. Thomas Kremer 2012, 213) – eine Differenz, die Ephräm wohl aus Gen 2 herausliest und in Gen 1 hineinprojiziert. „Für Ephräm besteht demnach ein wesentlicher Unterschied zwischen der Art und Weise, wie Gott den Menschen ‚gebildet‘, d.h. geformt und geschaffen hat, und der Art des Hervorgangs der Tiere.“ (Thomas Kremer 2012, 213) So lässt sich zusammenfassen, „dass bei Ephräm bereits fast alle Einzelheiten anzutreffen sind, die in der griechisch-lateinischen Patristik bei der Frage nach dem imago-Charakter des Menschen von Bedeutung sind“ (Thomas Kremer 2012, 215). Ephräm ist in diesen Fragen sehr hellenistisch geprägt.

Gesteigert wird die Betonung der Differenz zwischen Menschen und Tieren noch durch Ephräms Feststellung, dass die Landtiere außerhalb des Paradieses, jedoch in dessen Nähe erschaffen worden seien, „damit sie in Adams Nähe wohnen“ (Ephräm, *Commentarium in Genesim* 1, 27). Damit wird ein tiefer Graben zwischen Menschen und Tieren aufgerissen, den die Bibel nicht kennt, und zugleich ein maximaler Anthropozentrismus untermauert: Nur damit sie dem Menschen (nach dem Sündenfall) dienen können, werden die Tiere überhaupt in die Nähe des Paradieses gesetzt. Solange der Mensch sich im Paradies befindet, braucht er sie nicht.

Dem entspricht auch Ephräms Auslegung von Gen 1,28. Der Fruchtbarkeitssegens für den Menschen steht ganz im Dienst des dominium terrae. Es ist ein Segen zur Herrschaft über die Tiere, denn Gott denkt bereits an die Zeit nach dem Sündenfall. Im Paradies, so Ephräm, brauche der Mensch

keinen eigenen Segen, weil das Paradies per se gesegnet ist. Die Segnung finde zeitlich gesehen statt, bevor der Mensch ins Paradies gesetzt werde, räumlich betrachtet also außerhalb desselben (Ephräm, *Commentarium in Genesim* 1, 31). Denn dort seien die Tiere, und Umgang mit ihnen habe der Mensch erst nach dem Sündenfall.

Auch in seiner Auslegung der zweiten Schöpfungserzählung offenbart Ephräm einen relativ harten Anthropozentrismus, der nur durch seine Sätze über den paradiesischen Schöpfungsfrieden etwas gemildert wird. So schreibt Ephräm in Auslegung von Gen 2,19: „Er [Gott] führte sie [die Tiere] zu Adam, damit er seine Weisheit zeige und wie der Frieden zwischen den Tieren und Adam vor der Übertretung des Gebots beschaffen sei. Denn jene kamen zu ihm wie zu einem liebenden Hirten [...] und ohne Angst vor ihm, und sie fürchteten sich weder vor ihm noch voreinander. Vorne ging die Schar der wilden Raubtiere, und hinter ihr ging ohne Furcht die Familie derer, denen sie Schaden zufügen.“ (Ephräm, *Commentarium in Genesim* 2, 9) Für einen Moment blitzt hier die Vision eines friedlichen Zusammenlebens von fürsorglichen Menschen und angstfreien Tieren auf.

Doch schon im nächsten Absatz kehrt Ephräm zur Sprache harter Unterwerfung zurück. Den Akt der Namensgebung für die Tiere interpretiert er als nahezu totale Herrschaftsausübung: „Gott machte Adam zu einem Gott der Schöpfung, indem er ihn zu einem Herrscher machte, der die Namen [der Tiere] genau so festsetzen sollte, wie Er (Gott) diese Wesen etabliert hatte. Aber wann immer Adam wünschte, ein Gott zu werden, würde er auf Grund seines Diebstahls getadelt, gerügt und beschämt. Da Adam tatsächlich ein Partner [Gottes] geworden war, setzte Gott die Namen aller Geschöpfe fest, reservierte für Adam jedoch die Namen aller Tiere, so dass diese vermittleits seiner weisen Erkenntnis die Benennung ihrer Namen als lebende Wesen empfangen würden. Denn ohne Namen werden Kinder und junge Menschen als tot betrachtet. Auf Grund der Namen sind jene, die angerufen werden, lebendig.“ (Ephräm, *Commentarium in Genesim* 2, 26, 1) Thomas Kremer (2012, 220) betont, die Idee vom Menschen als eines zweiten Gottes sei damals auch in der frühjüdischen und persischen Tradition vorhanden gewesen. Und auch die griechische Positionierung des Menschen zwischen Göttern und Tieren steht diesem Gedanken nicht fern. „Ephräm kommt es in Gen 2,19f demnach allein darauf an, dass Adam seine Herrschaft über die Erde antritt und Herr über alles wird. [...] wird Adam eine universelle Herrschaft zugesprochen.“ (Thomas Kremer 2012, 267 in Bezug auf Ephräm, *Commentarium in Genesim* 2, 9–10) Die Namensgebung bezeuge für Ephräm „eine ungeheure Machtfülle: [...]

Vollmacht, über das Wesen des göttlichen Schöpfungswerks zu verfügen. [...] Und indem er den Tieren Namen verleiht, ruft er sie gleichsam erst wirklich ins Leben“ (Thomas Kremer 2012, 267). Das bekräftigt Ephräm selbst mit folgender Zusammenfassung: „Weiser als alle Tiere war Adam, der den Tieren als Herr und Lenker vorangesetzt wurde, und klüger als alle war jener, der allen Namen gegeben hat.“ (Ephräm, *Commentarium in Genesim* 2, 15)

Zur Untermauerung der gewaltigen Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung verwendet Ephräm eine Metapher, die wir noch nirgends gefunden haben: Der Mensch sei bekleidet mit Herrlichkeit und Glanz (vgl. Thomas Kremer 2012, 223). Dass die Tiere nach Ephräm außerhalb und nur der Mensch innerhalb des Paradieses geschaffen werden, hatten wir bereits in seinem Kommentar zur ersten Schöpfungserzählung gesehen (Ephräm, *Commentarium in Genesim* 1, 27, 1 und 1, 31, 1). Den Grund dafür nennt Ephräm bei der Auslegung der zweiten Schöpfungserzählung: Der Mensch wohne im Paradies in einem Raum voll Herrlichkeit, die die Tiere nicht anschauen könnten und den sie demzufolge nicht betreten dürften (Ephräm, *Commentarium in Genesim* 2, 15, 2). Der paradiesische Mensch ist für Ephräm bekleidet mit einer Herrlichkeit, die er mit dem Sündenfall verliert, so dass er nackt wird (Ephräm, *Commentarium in Genesim* 2, 13, 2). Das ist ein Akzent, der sonst kaum begegnet und persische sowie frühjüdische Wurzeln haben dürfte (Thomas Kremer 2012, 226–232; ebenso Sebastian Brock 1985, 66–69). Die Metapher eines Kleides der Herrlichkeit ist dort eine Metapher für Könige und Herrscher. Der Mensch ist für Ephräm also König und Herrscher über die Schöpfung.

Auch bei der Auslegung der Sintfluterzählung (Ephräm, *Commentarium in Genesim* 6, 9, 1 und 6, 10, 2) tauchen im Vergleich mit den griechischen und lateinischen Autoren altbekannte und neue Gedanken gleichermaßen auf. Ephräm interpretiert die Erzählung wie in den *Carmina nisibena* 1, wo er die Situation des Noach mit seiner eigenen Verfolgung und Vertreibung vergleicht, ausdrücklich wörtlich und nicht allegorisch. Die Arche ist eine „Zufluchtsstätte für Mensch und Tier“ (Thomas Kremer 2012, 390 in Bezug auf Ephräm, *Commentarium in Genesim* 6, 9, 3), während sich eine allegorisch-ekklesiologische Deutung der Arche, wie sie bei den allermeisten Kirchenvätern dominiert, bei Ephräm nur in einigen Hymnen findet (Thomas Kremer 2012, 399).

Beherrschendes Motiv für die Auslegung der Sintfluterzählung ist ein umfassender Tierfrieden. Denn der Schöpfer habe den Beutegreifern für

die Zeit der Flut Passivität in ihre Natur gelegt und ihrer Raubtierhaftigkeit eine Grenze gesetzt: „Löwen gehen in die Arche und Rinder, ohne ängstlich zu hetzen und mit den Löwen Schutz suchend. Gleichzeitig mit ihnen gehen Wölfe und Lämmer hinein, Falken und Spatzen, Tauben und Adler.“ (Ephräm, Commentarium in Genesim 6, 9, 3) „Und das ist wunderbar, weder erinnerten sich die Löwen ihrer Wildheit noch ersehnte eine andere Art der Landtiere oder Vögel ihre Gewohnheiten.“ (Ephräm, Commentarium in Genesim 6, 10, 2) Alle Lebewesen auf der Arche leben in „Heiligkeit“ (Ephräm, Commentarium in Genesim 6, 12, 4). Dieser artübergreifende Friede auf der Arche ist damit ein Archetyp des endzeitlichen Schöpfungsfriedens (Ephräm, Hymni de Ecclesia 51, 2) – sowohl Abbild des Urbilds im Paradies als auch „Vorausbild der für Mensch und Tier zu erwartenden Erlösung.“ (Thomas Kremer 2012, 209 und 390²⁴)

Ein Spezifikum der beiden syrischen Kirchenväter Aphrahat und Ephräm liegt in ihrer starken Betonung sexueller Enthaltsamkeit, entsprechend der Auffassung der „Bundessöhne“, zu denen sie gehören. Das schlägt bei Ephräm auf die Sintfluterzählung durch. Er interpretiert die Sünde und Gewalt der Menschen, die die Sintflut verursachen, vor allem sexuell – und im Gegenzug die Askese Noachs und aller menschlichen und tierlichen BewohnerInnen der Arche vorrangig als sexuelle Enthaltsamkeit. Noach schildert er als einen Priester, der während seines priesterlichen Vollzugs enthaltsam leben muss (vgl. Ephräm, Carmina nisibena 1, 45–50). Das ist für ihn ein noch größeres Wunder als der paradiesische Frieden, der zwischen Tieren und Menschen auf der Arche herrscht.

Die Erzählung vom Noachbund fällt auch bei Ephräm sehr verkürzt aus (Ephräm, Commentarium in Genesim 6, 14–15; vgl. Thomas Kremer 2012, 405). Er kommentiert nur die drei noachidischen Gebote: Das Blutgenussverbot, das Verbot der Tötung von Menschen und das Gebot der Tötung jener Menschen, die selbst getötet haben. Wichtig ist Ephräm zu betonen, dass Tiere, die auf Erden Menschen oder Teile von ihnen gefressen haben, diese bei der Auferstehung von den Toten wieder herausgeben müssen. Was im umgekehrten Fall mit Tieren passiert, die von Menschen gegessen wurden, thematisiert er nicht. Wieder wird die Überzeugung offenkundig, dass die Auferstehung den Menschen vorbehalten ist. Schließlich wird

24 Man beachte, dass das Bild der Arche nach Kremer durchaus soteriologische Konsequenzen hat. Auch die Tiere werden in der Logik dieses Bildes Erlösung erfahren. Insofern reibt sich dieser biblische Strang eindeutig mit der von Ephräm ebenfalls rezipierten griechischen Überzeugung, dass es eine Auferstehung der Tiere nicht gibt.

auch kein Wort darüber verloren, dass in Gen 9 vier Mal ausdrücklich festgehalten wird, dass der Bund Gottes allen menschlichen und tierlichen Lebewesen gilt. Darüber liest Ephräm ebenso hinweg wie alle anderen hier untersuchten Kirchenväter außer Irenäus von Lyon (vgl. Kapitel 5.3).

Zusammenfassend lässt sich festhalten: Die Hoffnung, dass die beiden syrischen Kirchenväter eine andere, weniger griechisch geprägte Sicht auf die Tiere hätten, hat sich nicht erfüllt²⁵. Mögen sie auch punktuell tierfreundliche Akzente setzen, so sind sie doch fest im griechischen Anthropozentrismus verankert, den Ephräm mit seinen Metaphern und Topologien im Genesiskommentar sogar noch steigert. Die Differenz zwischen Menschen und Tieren erreicht eine Betonung wie sonst bei den Kirchenvätern selten²⁶.

5.10 Cyrill von Jerusalem

Mit Kaiser Konstantin gelangen wir in eine neue Epoche, in der die frühchristlichen Theologen zunehmend schon als Kinder christlich erzogen werden. So ist Cyrill von Jerusalem 313 in der Umgebung Jerusalems als Sohn christlicher Eltern geboren. Später wird er Priester und, weil er als exzellenter Prediger bekannt ist, 350 n.Chr. Patriarch von Jerusalem. 386 stirbt er in Jerusalem.

Cyrill ist kein Wissenschaftler, sondern Seelsorger und Prediger. Schriftlich überliefert sind von ihm 24 Katechesen über die einzelnen Artikel des Glaubensbekenntnisses des Konzils von Nizäa 325. Katechesen sind Predigten oder Vorträge für ein gemischtes, nicht notwendig gebildetes Publikum, das die Taufe empfangen möchte. Wir haben es also mit einem andersartigen literarischen Genus zu tun, das jedoch womöglich aussage-

25 Daher muss die These von Sebastian Brock 1985, 2–3 zumindest für den Bereich der Schöpfungs- und Tierethik relativiert werden, die sagt: „here is a genuinely Asian Christianity which is free from the specifically European cultural, historical and intellectual trappings that have become attached to the main streams of Christianity [...] he is the one major representative of Semitic – Asian Christianity in its as yet unhellenized – uneuropeanized – form.”

26 Diesen Aspekt übergeht Sebastian Brock völlig und sieht in Ephräm „an appropriate patron saint for ecologically-minded people.“ (1985, 136) Dass er diese These dann noch durch den Vergleich Ephräms mit dem New-Age-Theoretiker Fritjof Capra zu untermauern versucht (Sebastian Brock 1985, 139–140), ist ein kaum verzeihlicher Fauxpas. Auch 1985 hätte man die These Lynn Whites schon kennen und ernst nehmen müssen!

kräftiger ist als manche wissenschaftliche Abhandlung. Denn auf Grund der Verschriftlichung dürften die Katechesen Cyrills an vielen Orten des Nahen Ostens zur Vorbereitung auf die Taufe benutzt worden sein.

In der *neunten Katechese* spricht Cyrill über den Glaubensartikel „Schöpfer des Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren“. Dabei geht er Tag für Tag das Sechstageswerk aus Gen 1 durch. So kommt er schließlich auf die Wassertiere zu sprechen und fragt einleitend: „Wer kann die Schönheit der Meeresfische beschreiben? Wer kann die Größe der Meeresungeheuer und die Natur der Amphibien beschreiben, welche bald auf dem Festland, bald im Wasser leben?“ (Cyrill von Jerusalem, *Procatechesis et Catecheses ad illuminandos* 9, 11) Ähnlich leitet er auch die Betrachtung über die Vögel ein und fragt schließlich: „Wenn du den dümmsten Vogel, der sich in die Höhe erhebt, nicht erkennen kannst, wie willst du den Schöpfer des Weltalls verstehen?“ (Cyrill von Jerusalem, *Procatechesis et Catecheses ad illuminandos* 9, 12) Im dritten Schritt kommt er auf die Landtiere zu sprechen und fragt: „Welcher Mensch weiß von allen Tieren auch nur die Namen? Oder wer kann eine spezielle Naturgeschichte schreiben? Wenn wir aber von den Tieren nicht einmal die Namen kennen, wie werden wir ihren Schöpfer verstehen?“ (Cyrill von Jerusalem, *Procatechesis et Catecheses ad illuminandos* 9, 13) Die Vielfalt, Schönheit und Angepasstheit der Tiere ist für Cyrill ein guter Grund, den Schöpfer und seine Weisheit zu bewundern.

Cyrill bewundert die ungeheuren Fähigkeiten der Tiere, noch mehr aber die Kreativität Gottes, der sie geschaffen hat: „Gott sprach das eine Wort: ‚Die Erde bringe wilde, zahme und kriechende Tiere (θηρία) nach ihrer Art hervor‘ (Gen 1,24). Und auf das eine Wort sind aus der einen Erde verschiedene Arten von Tieren geworden: das so fromme Lamm und der fleischfressende Löwe. Es sind geworden die verschiedenen Bewegungen der vernunftlosen Lebewesen (ζῳων ἀλόγων κινήσεις), um die Äußerungen der menschlichen Willensentschlüsse nachzuahmen (μιμήσεις ἔχουσαι διαφορῶν προαιρέσεων ἀνθρωπίνων): der Fuchs bekundet menschliche Schlaueheit, die Schlange zeigt das Gift menschlicher Freundschaften, das wiehernde Pferd die Ausgelassenheit der Jugend. Geworden ist die gar emsige Ameise, um den trägen und faulen Menschen zu wecken. Verbringt einer seine Jugend in Faulheit, dann wird er von den vernunftlosen Lebewesen belehrt; denn die göttliche Schrift weist ihn zurecht mit den Worten: ‚Gehe hin zur Ameise, du Fauler, sieh ihre Wege und ahme sie nach und sei weiser als sie!‘ (Spr 6,6) Achte nämlich darauf, wie sie zu rechter Zeit ihren Unterhalt sammelt, und mache es ebenso: sammle dir als Schätze für

die Zukunft Früchte guter Werke! Und wiederum heißt es: ‚Gehe hin zur Biene und lerne, wie fleißig sie ist!‘ (Spr 6,8) Auf verschiedenen Blumen fliegen sie umher, um dir zu deinem Nutzen Honig zu sammeln. So sollst du die göttlichen Schriften durchwandern, um dein Heil zu wirken und, von ihnen gesättigt, zu sprechen: ‚Wie süß sind meinem Gaumen deine Worte; mehr als Honig sind sie meinem Munde.‘ (Ps 118,103 LXX)“ (Cyrill von Jerusalem, *Procatechesis et Catecheses ad illuminandos* 9, 13)

Natürlich versteht Cyrill die Tiere hier anthropozentristisch als Lehrmittel Gottes für die Menschen. Aber zum einen kommen die meisten Tiere dabei kognitiv wie moralisch hervorragend weg, zum anderen betont Cyrill sogar, dass sie menschliche Entschlüsse „nachahmen“, dass ihr Verhalten also eine gewisse Analogie zum menschlichen Verhalten aufweist. Und das muss ja auch so sein, wenn man ein Lernen des Menschen von den Tieren postulieren will. Schließlich ist Cyrill mit vier Bibelzitaten in einem einzigen Absatz wesentlich näher an biblischen Texten als alle Autoren, die wir bisher untersucht haben. Das mag dem Genus der Predigt mitgeschuldet sein. Und doch verstärken die biblischen Bezüge die überaus positive Sicht Cyrills auf die Tiere.

So schließt er die Abhandlung über die Tiere mit einigen Fragen: „Ist also der Künstler nicht würdig der Lobpreisung? Ist etwa die Schöpfung schon deshalb böse, weil du nicht in das Wesen alles Geschaffenen eindringst? Kannst du die Kräfte aller Pflanzen kennen? Kannst du wissen, welchen Nutzen dir jedes Tier bringt? [...] Aus der verschiedenen Einrichtung in der Schöpfung sollst du auf die Kraft des Schöpfers schließen.“ (Cyrill von Jerusalem, *Procatechesis et Catecheses ad illuminandos* 9, 14)

Nach einem Lob des menschlichen Körpers im Bezug auf den sechsten Schöpfungstag schließt Kyrill seine Katechese folgendermaßen ab: „Ausführlich habe ich dich jetzt über die Schöpfung belehrt. Tausenderlei aber habe ich noch übergangen, vor allem aus der unkörperlichen, unsichtbaren Schöpfung. Hassen sollst du nun diejenigen, welche den weisen, guten Künstler lästern. Aus dem Gesagten und Gelesenen, aus dem, was du durch Selbstbeobachtung finden und wissen kannst, der Größe und Schönheit der Schöpfung, sollst du entsprechend den Schöpfer erkennen. Ehrfurchtsvoll sollst du vor dem Weltschöpfer, der das Sinnliche und Geistige, alles Sichtbare und Unsichtbare gemacht hat, das Knie beugen und in dankbaren, lobpreisenden Worten, mit unermüdlichen Lippen Gott verherrlichen und sprechen: ‚Wie bewundernswert sind deine Werke, o Herr, alles hast du mit Weisheit gemacht‘ (Ps 104,24), dir gebührt Ehre, Herrlichkeit, Größe

jetzt und in alle Ewigkeit. Amen.“ (Cyrill von Jerusalem, *Procatechesis et Catecheses ad illuminandos* 9, 16)

Cyrill zitiert hier denselben Psalm 104 wie Origenes in *Contra Celsum* 4, 75 (vgl. Kapitel 5.6). Doch während Origenes den Psalm als (vermeintlichen) Beweis für den Anthropozentrismus heranzieht und erklärt, die Tiere seien nur zur Übung für den Menschen geschaffen worden, lässt Cyrill den Psalm als Lobpreis Gottes einfach stehen. Er lädt zum Staunen ein, zur Freude, zum Lob. Denn jedes Geschöpf ist für ihn ein einziges Wunder.

Gleichwohl kommt auch Cyrill an einer anderen Stelle nicht um ein ausdrückliches Bekenntnis zum Anthropozentrismus herum, und das im Rahmen eines Themas, das auf den ersten Blick keinen Bezug zu den nichtmenschlichen Geschöpfen zu haben scheint. Es ist seine *zwölfte Katechese über den Glaubensartikel „der Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist“*. Hier stellt Cyrill zwangsläufig zuallererst die klassische dogmatische Frage „*cur Deus homo?*“ und führt dazu aus: „Zuerst wollen wir die Frage untersuchen: Weshalb ist Jesus auf die Erde herabgestiegen? Achte nicht auf Gründe, welche mein eigener Verstand ersinnt! [...] Willst du nun nach dem Grunde für die Menschwerdung Christi forschen, dann greife zurück zum ersten Buch der Schrift! In sechs Tagen hat Gott die Welt erschaffen, die Welt aber wegen des Menschen (ὁ κόσμος διὰ τὸν ἄνθρωπον). Die Sonne, leuchtend in glänzendsten Strahlen, wurde erschaffen, um uns zu scheinen. Alle Tiere wurden ins Leben gerufen, um uns zu dienen. Pflanzen und Bäume wurden erschaffen zu unserem Nutzen. Herrlich sind alle Geschöpfe, doch keines von ihnen ist ein Ebenbild Gottes, der Mensch allein ausgenommen (οὐδὲν εἰκὼν Θεοῦ, μόνος δὲ ἄνθρωπος). Die Sonne wurde durch das bloße Wort, der Mensch aber wurde gebildet von den Händen Gottes: ‚Lasst uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnis!‘ (Gen 1,26) Man ehrt das hölzerne Bild eines irdischen Königs; um wieviel mehr verdient das geistige Abbild Gottes Ehre?“ (Cyrill von Jerusalem, *Procatechesis et Catecheses ad illuminandos* 12, 5)

Die Schöpfungslehre käme nach Cyrill ohne die Festlegung auf den Anthropozentrismus aus. Christologie und Soteriologie, die hinter der Frage „*cur Deus homo?*“ stecken, hingegen nicht. Alles in der Schöpfung Gottes muss auf den Menschen hinauslaufen, damit alles in der Schöpfung Gottes auf Christus, den Logos Gottes hinauslaufen kann – schon vor dem Sündenfall. Denn Gen 1,26 deutet Cyrill wie nach ihm viele andere Kirchenväter so, dass der Plural Gottes „lasst uns den Menschen machen“ auf Gott Vater und Gott Sohn gemeinsam bezogen sei (Cyrill von Jerusalem, *Procatechesis et Catecheses ad illuminandos* 10, 6; 11, 23). Der Mensch

als logos-begabtes Wesen ist also auch ein Bild Christi, und Christus ist nicht nur ein besonderer göttlicher Mensch, wie die Arianer behaupten, sondern Gott von Ewigkeit her. Man spürt, wie sehr die christologische und trinitarische Frage im 4. Jahrhundert in den Vordergrund drängen und alles andere überdecken, gerade auch die Schöpfungslehre.

Um Christus herausheben zu können, muss Cyrill wie schon Origenes den Menschen herausheben. Im Unterschied zu Origenes spielt für ihn allerdings die zweite, biologische Kränkung Freuds keine Rolle. Das Selbstwertgefühl des Menschen sieht Cyrill nicht in Gefahr. Daher kann er sehr unbefangen von der Schönheit und Zweckmäßigkeit der Tiere sprechen, ihr Wunder bestaunen und ihnen hervorragende Eigenschaften zuerkennen. Wie Laktanz vertritt er einen sympathischen, tierfreundlichen Anthropozentrismus.

5.11 Basilius von Caesarea

Basilius, 330 in der kappadokischen Metropole Caesarea (dem heutigen Kayseri) geboren und 379 dort gestorben, ist in mindestens dritter Generation seiner Familie Christ. Sein Großvater ist in der diokletianischen ChristInnenverfolgung als Martyrer umgekommen, was das religiöse Selbstbewusstsein der Familie stärkt. Basilius, dessen jüngerer Bruder Gregor von Nyssa wir im folgenden Unterkapitel kennenlernen, studiert in Caesarea, Konstantinopel und Athen und erwirbt sich breite wissenschaftliche Kenntnisse. Beeinflusst von seiner älteren Schwester Makrina, die schon Nonne ist, beschließt er Mönch zu werden, gründet im Jahr 355 in Kappadokien ein Kloster und lebt dort fünf Jahre, während denen er die bis heute in der Orthodoxie maßgebliche Mönchsregel verfasst. In diese Zeit, nämlich in das Jahr 356, fällt seine Taufe, die noch eine Erwachsenentaufe ist. Als Mönch lebt Basilius streng vegetarisch und behält diese Lebensweise auch bei, als er das Kloster verlässt, um Erzbischof Eusebius von Caesarea zu unterstützen. 364 empfängt er die Priesterweihe, 370 wird er zum Nachfolger des Eusebius als Erzbischof von Caesarea gewählt. Dieses Amt hat er bis zu seinem Tod inne.

Basilius steht mitten in der Auseinandersetzung zwischen ArianerInnen und NizänerInnen um die angemessene Christologie und Trinitätslehre, in der die römischen Kaiser aus politischen Gründen erheblich mitmischen. In zahlreichen Predigten befasst er sich jedoch auch mit der Schöpfung und den Tieren. Eine neue Literaturgattung geht auf ihn zurück: Das He-

xaameron, wörtlich übersetzt „das Sechstägige“, also eine Predigtreihe zu den sechs Schöpfungstagen in Gen 1. Schon Philon von Alexandrien und Theophilus von Antiochien haben dazu ausführlich geschrieben. Nun aber gewinnt die Auslegung von Gen 1 eine weit größere Bedeutung, nicht nur für Basilius, sondern auch für etliche der noch folgenden frühchristlichen Autoren. Basilius hat die Predigtreihe in der Fastenzeit 378 gehalten, also im letzten Jahr seines Lebens.

Ein völliges Novum ist die intensive Nutzung der paganen naturwissenschaftlichen Literatur. „Dieses Vorgehen ist alles andere als selbstverständlich. Seine Vorgänger haben sich offenbar noch gescheut, diesen Weg zu beschreiten. Zu erklären ist das Verfahren des Kappadokiers nur auf dem Hintergrund christlicher Chrêsis, d.h. der Nutzung der außerchristlichen Geistes- und Kulturgüter.“ (Rainer Henke 2000, 39) Diese wird mit zwei Argumenten begründet: Systematisch geht die christliche Theologie davon aus, dass auch heidnische Autoren manches Wahre erkannt haben, da sie von dem einen Gott erschaffen und mit Vernunft begabt wurden. Und biblisch legt man die drei Verse Ex 3,22; 11,2; 12,36 allegorisch aus, in denen die aus Ägypten fliehenden IsraelitInnen aufgefordert werden, goldene und silberne Kunstgegenstände der ÄgypterInnen mitzunehmen. In dieser Deutung sind die ÄgypterInnen die paganen Philosophen und Gold und Silber ihr angesammeltes Wissen. Damit ist zugleich die Notwendigkeit des Auswählens angedeutet: Nicht alles, was in der griechischen Philosophie glänzt, ist Gold und damit wert, in die christliche Tradition übernommen zu werden.

Denken wir an das Schaubild zur Zusammenfassung des stoischen Anthropozentrismus und seiner Kerngedanken zurück (Kapitel 3.5.6), dann können wir an diesem Beispiel gut nachvollziehen, was die Methode der Chrêsis für Basilius bedeutet. Er übernimmt Aussagen über die Tiere und die Mensch-Tier-Beziehung (Quadrant rechts unten) dann und nur dann, wenn es

- dem Beweis der kosmischen Teleologie und der gütigen Vorsehung des Schöpfers (πρόνοια) dient (Quadrant links oben): Naturwissenschaftliche „Informationen sind kein Selbstzweck, sondern dienen dem Prediger als augenfälligen Beweise dafür, dass alle Naturvorgänge der Providenz des Schöpfers unterliegen, dass es ‚weder Überflüssiges... noch Mangelhaftes‘ (Hex 9,5: 154,20) gibt.“ (Rainer Henke 2000, 59)
- der Klärung der Gott-Mensch-Beziehung förderlich ist, also den Menschen als mit dem göttlichen λόγος begabtes Ebenbild Gottes und Chris-

tus als den λόγος Gottes in Person und damit als Mittler zwischen Gott und Mensch darstellt (Quadrant rechts oben). Die Zuschreibung der Vernunft allein an den Menschen bezweckt „die theozentrische Ausrichtung der Zoologie.“ (Rainer Henke 2000, 46) oder

- der ethisch-spirituellen Reifung des Menschen dient (Quadrant links unten): „Der christliche Homilet... greift... die von den heidnischen Zoologen angeführten Eigenschaften der Tiere nur dort auf, wo er die Weisheit des Schöpfergottes auf Grund der zweckmäßigen Einrichtung der Fauna demonstrieren oder den Menschen zu sittlichem Fortschritt ermuntern bzw. von schlechten Verhaltensweisen abschrecken will.“ (Rainer Henke 2000, 47)

Hinter all dem verbirgt sich die Überzeugung, dass das tierliche Verhalten durch den Schöpfer so angelegt ist, dass es dem Menschen zum ethischen und spirituellen Fortschritt in diesen drei Hinsichten dienen kann. Zugleich kann seine Darstellung an Hand von Bibeltexten den heidnischen Intellektuellen die Weisheit der Bibel aufzeigen (Rainer Henke 2000, 49).

Man sieht den epochalen Wandel, der sich ungefähr eine Generation vor Basilius abgespielt hat: Das Christentum sitzt nun gesellschaftlich und staatlich fest im Sattel. Die harten Auseinandersetzungen finden nicht mehr mit den paganen Götter- und Kaiserkulten statt, sondern innerchristlich zwischen einzelnen Gruppierungen und Strömungen – zur Zeit des Basilius zwischen arianischem und nizänischem Christentum. Das erlaubt einen viel freieren, souveräneren Umgang mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über Tiere – ohne dass das stoisch geprägte theologisch-ethische Grundgerüst des Anthropozentrismus prinzipiell angegriffen würde. Wir werden allerdings sehen, dass Basilius die eigentliche anthropozentristische These, dass alle Geschöpfe einzig dazu da sind, dem Menschen zu dienen, erheblich abschwächt und relativiert. Er gibt sie nicht ganz auf, doch weit davon entfernt ist er nicht.

5.11.1 Predigten zu verschiedenen Themen und Anlässen

In seiner *achten Predigt „gegen die Zornigen“* vergleicht Basilius die giftigen und wilden Tiere mit der menschlichen Leidenschaft des Zorns: „Haben wir selbst einmal dem Zorn Raum gegeben, ihm wie einem gewaltigen Strom freien Lauf gelassen oder in Ruhe die hässliche Verzerrung der von dieser Leidenschaft Erfassten beobachtet, dann wurde uns ja in der Tat die Richtigkeit des Wortes klar: ‚Ein zornmütiger Mann hat kein anständiges

Aussehen‘ (Spr 11,25). Hat nämlich diese Leidenschaft (πάθος) einmal die vernünftigen Überlegungen (λογισμοί) verdrängt und die Herrschaft über die Seele (δυναστεία τῆς ψυχῆς) erhalten, so verliert sie den Menschen vollständig und lässt ihn überhaupt nicht Mensch sein, da ihm ja die Vernunft (λόγος) nicht mehr zu Gebote steht. Was bei giftigen Tieren das Gift, das ist bei gereizten Menschen der Zorn. Sie wüten wie die Hunde, schnellen vorwärts wie die Skorpione, beißen wie die Schlangen. Auch die Schrift weiß die von der Leidenschaft Erfassten mit den Namen der Tiere zu benennen, denen sie mit ihrer schlimmen Eigenschaft gleichen. Sie nennt sie nämlich ‚stumme Hunde‘ (Jes 56,10), ‚Schlangen‘, ‚Natternbrut‘ (Mt 23,33) und dergleichen. Denn die, die zur Schädigung des Nächsten und zur Vernichtung ihrer Verwandten bereit sind, dürfen mit Recht zu den wilden und giftigen Tieren gerechnet werden, die von Natur aus (ἐκ φύσεως) einen unversöhnlichen Hass gegen die Menschen tragen.“ (Basilios von Caesarea, Homilia 8, 1) Wenn also die Leidenschaft (πάθος) statt der Vernunft (λόγος) die Herrschaft über die Seele (δυναστεία τῆς ψυχῆς) übernimmt, wird der Mensch wie ein Tier, und zwar wie ein sehr schädliches. Basilios argumentiert stoisch, ganz anders als Aristoteles, der dem Zorn auch Positives abgewinnen kann, verbindet seine Gedanken aber mit etlichen biblischen Zitaten. Bibel und Philosophie stimmen in dieser Wahrnehmung überein.

Dass Tiere jedoch auch über sehr berührende Verhaltensweisen verfügen, zeigt Basilios in einem persönlich gehaltenen Beispiel der *vierten Predigt „auf die Märtyrin Julitta“*. An sich geht es in der Predigt um den gemäß stoischen Idealvorstellungen richtigen Umgang mit dem Tod eines nahestehenden Menschen. Dieser ist geprägt von der Leidenschaftslosigkeit (ἀπάθεια), dem gleichmütigen Hinnehmen dessen, was Gott in seiner unerforschlichen Weisheit für die Menschen bestimmt hat. So schreibt Basilios: „Der Verlust eines geliebten Kindes, einer treuen Gattin, eines lieben Freundes oder eines Verwandten voll lauterem Wohlwollens fällt einem Einsichtsvollen nicht schrecklich schwer, der die rechte Vernunft zur Führerin des Lebens hat (τὸν ὀρθὸν λόγον ἡγεμόνα τῆς ζωῆς ἔχοντι).“ (Basilios von Caesarea, Homilia 4, 4) Um die entscheidende Rolle der Vernunft deutlicher herauszustellen, vergleicht Basilios nun die menschliche mit der tierlichen Trauer. Diese ist dadurch gekennzeichnet, dass Tiere viel schwerer vom gewohnten Umgang mit verstorbenen ArtgenossInnen loskommen: „Ich sah selbst einmal einen Ochsen an einer Futterkrippe weinen, da ihm sein Weide- und Jochgefährte gestorben war. Auch bei

anderen Tieren kann man sehen, dass sie sehr an der Gewohnheit hängen.“ (Basilius von Caesarea, Homilia 4, 4)

Die Botschaft ist also angesichts der Trauer dieselbe wie angesichts des Zorns: Beherrsche deine Gefühle, denn das allein ist deiner würdig! „Reg dich nicht auf über das Unglück! Sprich nicht von einem blinden Zufall der Dinge, als wäre kein Lenker, der die Welt regiert. Mutmaße auch keinen bösen Weltenschöpfer und brüte nicht in unmäßiger Trauer verderbliche Lehren aus; fall nicht ab vom wahren Glauben! [...] Denk daran, dass Gott, der uns gestaltet und beseelt hat, jeder Seele eine eigene Lebensdauer gegeben und den einen Menschen diese, den anderen eine andere Sterbestunde bestimmt hat.“ (Basilius von Caesarea, Homilia 4, 5)

Auf der inhaltlichen Ebene weicht Basilius keinen Millimeter von der uns heute fremd gewordenen stoischen Lehre ab, den Tod mit Gleichmut zu ertragen. Interessant ist jedoch, welche Zwischentöne er sendet. Während er nämlich zunächst aus der Perspektive des unbeteiligten Beobachters in der dritten Person formuliert, wechselt er bei der Erwähnung des Ochsen schlagartig in die Perspektive des betroffenen Teilnehmers und spricht in der ersten Person: „Ich sah selbst einmal...“ Offensichtlich ist ihm die Trauer des Ochsen sehr zu Herzen gegangen. Doch schon der nächste Satz wechselt wieder in die unpersönliche Form des „kann man sehen“ oder „ist sehr zu sehen“. Es scheint, als wollte Basilius das Mitgefühl mit dem Ochsen gleich wieder verdrängen, nachdem er sich bei einer starken Emotion er tappt hat. Doch in Wirklichkeit zeigt er ausgerechnet hier sehr persönliche Gefühle, die ihn menschlich erscheinen lassen. Die Begegnung mit dem Tier rührt seine Seele an – und er erkennt etwas von sich selbst. Zugleich begreift er, wie rührend die Trauer des Tieres über seinen Artgenossen ist.

In seiner *zweiten Predigt über Dtn 15,9* „*Hab acht auf dich selbst!*“ führt Basilius die klassische stoische Argumentation vor, dass Tiere das ihnen Förderliche von Natur aus erkennen und tun, während Menschen dies aus vernünftiger Einsicht heraus tun sollen: „Es heißt: ‚Hab acht auf dich selbst!‘ Ein jedes Tier hat von Haus aus (οἰκοθεν), von Seiten Gottes, der alles erschaffen, die Fähigkeiten (ἀφορμὰς) zum Schutze seines eigenen Daseins. Du kannst bei aufmerksamer Beobachtung finden, dass die meisten Tiere ohne Belehrung (ἀδίδακτον) das Schädliche zu meiden wissen und andererseits durch irgendein natürliches Ziehen (φυσικῇ τινὶ ὁλκῇ) zum Genuss des ihnen Nützlichen angetrieben werden. Deshalb hat auch der uns erziehende Gott (παιδεύων ἡμὰς Θεὸς) dieses große Gebot gegeben, damit, was jenen von Natur, uns mit Hilfe der Vernunft zuteilwerde, (ὅπερ ἐκείνοις ἐκ φύσεως, τοῦτο ἡμῖν ἐκ τῆς τοῦ λόγου βοηθείας), damit von

uns mit Aufmerksamkeit und anhaltendem Nachdenken geschehe, was bei den Vernunftlosen unüberlegt (ἀνεπιστάτως) richtig zuwege kommt, damit wir ferner gewissenhafte Verwalter der uns von Gott gegebenen Fähigkeiten seien, indem wir die Sünde fliehen wie die Vernunftlosen das giftige Futter, und nach Gerechtigkeit streben, wie jene nach genießbaren Kräutern suchen. ‚Hab also acht auf dich selbst!‘ damit du imstande seiest, das Schädliche vom Heilsamen zu unterscheiden.“ (Basilios von Caesarea, Homilia 2, 2)

Wiederum dient der Kontrast zwischen Vernunftbegabten und Vernunftlosen der ethischen Ermahnung. Um der Ermutigung zu einem vernunftgeleiteten Leben willen führt Basilios dann auch den Anthropozentrismus an: „Du hast eine verständige Seele erhalten (Ψυχὴν ἔλαβες νοερὰν), mit der du Gott erkennst, die Natur der Dinge ergründest, die so süße Frucht der Weisheit pflückst. Alle Landtiere, die zahmen wie die wilden, und alle Tiere, die im Wasser leben und die Luft durchfliegen, sind dir dienstbar und untertan (δοῦλά ἐστι καὶ ὑποχείρια).“ (Basilios von Caesarea, Homilia 2, 6) Die Herrschaft über die Tiere ist für Basilios also einerseits ein Erweis der Güte Gottes und andererseits ein Beleg für die spezifisch menschlichen Fähigkeiten.

Dass die Vernunftbegabung verpflichtet, ist auch Grundlage eines Gedankens der *siebten Predigt in Zeiten einer Hungersnot*. Basilios geißelt die menschliche Praxis, angesichts der Not nur auf den eigenen Vorteil zu schauen, und verweist auf die Tiere, die stets zum Teilen bereit sind: „Zeigen wir Vernunftbegabte uns doch nicht grausamer als die vernunftlosen Tiere! Diese leben vom natürlichen Wachstum der Erde wie von einem Gemeingut (κοινῇ). Schafherden weiden auf einem und demselben Berg; viele Pferde suchen ihr Futter auf einer und derselben Wiese, und alle Tiere gestatten so einander den Genuss des nötigen Futters. Wir aber bergen in unserem Schoße, was allen gemeinsam ist und behalten allein, was vielen gehört.“ (Basilios von Caesarea, Homilia 7, 8)

Auch in seiner *elften Predigt gegen die Alkoholiker* führt Basilios (wie vor ihm schon Irenäus von Lyon und Clemens von Alexandrien) die Tiere als die „vernünftigeren“ Vorbilder an. Denn der Alkohol fördere sexuelle Zügellosigkeit und Perversion, und so seien Betrunkene noch unvernünftiger als die Vernunftlosen: „Ja, ich möchte sagen, dass die Berauschten unvernünftiger (ἀλογώτεροι) sind als Vieh: alle Vierfüßigen, auch die wilden Tiere (θηρία), haben ihre geregelten Antriebe (ὁρμαὶ) zur Begattung. Diejenigen aber, die im Banne der Trunkenheit stehen und deren Leib mit unnatürlicher Hitze gesättigt ist, werden jeden Augenblick und jede Stunde

zu unlauteren und schamlosen Umarmungen und Lüsten gereizt.“ (Basilius von Caesarea, Homilia 11, 3) „Die Vernunftlosen kennen die Grenzen der Natur (τοὺς ὄρους τῆς φύσεως); die Betrunkenen aber suchen im Manne das Weib und im Weibe den Mann.“ (Basilius von Caesarea, Homilia 11, 4)

Das natürliche Streben nach dem Guten haben Menschen und Tiere oft gemeinsam, etwa die Liebe zu den Eltern oder zu WohltäterInnen. Ausdrücklich vergleicht Basilius daher die menschlichen Kinder mit den Tieren. Der Clou seiner Mahnung in *der zweiten seiner 55 „ausführlichen Regeln“* ist dann aber selbstverständlich die Liebe zu Gott als unserem Vater, als unserer Mutter sowie als unserem unermesslichen Wohltäter. Hier kommt Basilius auch auf das berühmte Jesaja-Zitat zu sprechen, dem gemäß Ochs und Esel ihren Herrn kennen, Israel aber nicht.

„Es liegt demnach schon natürlicherweise (φυσικῶς) in uns, was aus freier Wahl (προαίρεσις) vervollkommenet wird, wenn wir nicht aus Bosheit in unseren Gesinnungen verkehrt sind. Daher wird die Liebe gegen Gott als eine notwendige Schuld von uns gefordert, deren Mangel für die Seele das unerträglichste aller Übel ist. [...] Wenn aber schon die Kinder zu ihren Eltern eine natürliche Liebe (φυσική στοργή) haben, wie es sowohl das Benehmen der Vernunftlosen als auch die Zuneigung der Menschen in den ersten Jahren zu ihren Müttern zeigt, so dürfen wir uns doch nicht dadurch unvernünftiger (ἄλογωτέροι) als die Unmündigen und wilder als die Tiere erweisen, dass wir uns lieblos und fremd gegen unsern Schöpfer benehmen. [...] Unter denjenigen, die ein natürlicher Zug zu lieben nötigt, steht der Wohltäter oben an, und dieser Zug findet sich nicht ausschließlich bei den Menschen, sondern auch bei fast allen Tieren, dass sie sich zu denen hingezogen fühlen, die ihnen Gutes erwiesen haben. ‚Es kennt,‘ heißt es, ‚der Ochs seinen Eigentümer und der Esel die Krippe seines Herrn.‘ Es sei aber ferne, dass uns das Folgende gesagt werde: ‚Israel aber kennt mich nicht, und mein Volk versteht mich nicht.‘ (Jes 1,3) Denn was soll ich vom Hunde und vielen anderen derartigen Tieren sagen, die eine so große Erkenntlichkeit gegen ihre Ernährer zeigen? Fühlen wir uns aber von Natur in Wohlwollen und Liebe zu den Wohltätern hingezogen und unterziehen wir uns jeder Anstrengung, um die uns zuvor bewiesenen Wohltaten zu vergelten, welche Rede könnte dann wohl die Geschenke Gottes würdig schildern?“ (Basilius von Caesarea, *Regulae fusius tractatae* 2)

Tiere werden zornig und Tiere trauern. Tiere sorgen für sich selbst und teilen die Nahrung miteinander. Sie praktizieren die Sexualität in Maßen und kennen und lieben ihre Eltern und WohltäterInnen. Basilius weiß eine Menge von den Tieren, er mag und schätzt sie und nimmt sie viel häufiger

als Vorbild denn als abschreckendes Beispiel. Darüber hinaus hält er sich als Mönch an die Abstinenz von Fleisch und lebt vegetarisch. Dazu rät er auch in seiner *ersten Predigt über das Fasten*.

In der Spiritualität der frühen Mönche ist das Fasten einschließlich der Fleischabstinenz wie die sexuelle Enthaltensamkeit Teil einer frei gewählten Praxis, die dem Paradies nahekommen und ein Leben wie die Engel führen möchte. „Das Fasten war schon im Paradies ein Gebot. Das erste Gebot, das Adam erhielt, lautete: ‚Vom Baume der Erkenntnis des Guten und des Bösen sollt ihr nicht essen!‘ (Gen 3,17) [...] Ja selbst das Leben im Paradies ist ein Vorbild des Fastens, nicht nur insofern der Mensch engelgleich wandelte und durch Genügsamkeit die Ähnlichkeit mit den Engeln bewahrte, sondern auch, weil alles, was Menschenverstand danach ersann, wie das Weintrinken (οἶνοποσία), das Schlachten der Tiere (ζωοθυσία), überhaupt alles, was den Menschegeist trübt, den im Paradies Lebenden noch nicht bekannt war.“ (Basilios von Caesarea, Homilia 1, 3) Es ist bemerkenswert, dass Basilios hier vom „Schlachten“ bzw. „Opfern“ der Tiere schreibt und nicht vom „Fleischgenuss“, wie es in Analogie zum Weintrinken nahegelegt hätte. Während es beim Weintrinken um dessen alkoholisierende Wirkung und damit um ein menschliches Problem geht, dreht sich die Fleischabstinenz um das Leiden der Tiere, die ihr Leben lassen müssen. Das wird in der Formulierung sehr deutlich, die noch dazu im Griechischen poetisch klingt, weil οἶνοποσία und ζωοθυσία denselben Rhythmus und dieselbe Endung haben und sich reimen. Strikt anthropozentristisch ließe sich eine solche Überlegung kaum begründen. Hier weitet sich der Blick des empathischen Predigers und begreift die Tiere als eigenständige Teloi und sensible Lebewesen.

Die paradiesische Pflicht zur Fleischabstinenz in Gen 1 gilt jedoch auch für die Tiere. Auch sie sollen sich rein pflanzlich ernähren. Deswegen wird Daniel, der vom babylonischen König Nebukadnezar in eine Löwengrube geworfen wird, zu einem Prototyp der Fastenden. Denn die Löwen nehmen ihn zum Vorbild und verspeisen ihn nicht: „Daniel sodann, der ‚Mann des Wohlgefallens‘ (Dan 9,23; 10,11), der drei Wochen lang kein Brot aß und kein Wasser trank (Dan 10,2), lehrte, in die Grube geworfen, selbst die Löwen fasten (Dan 6,16–22). [...] denn sie öffneten gegen den Heiligen ihren Rachen nicht.“ (Basilios von Caesarea, Homilia 1, 7) Die ganze Schöpfung verzichtet darauf, andere Lebewesen zu verzehren – so das Ideal von Gen 1, das Basilios mit dem frühen Mönchtum aufgreift und verwirklicht.

Eindringlich fasst Basilios schließlich die Vorzüge des Fleischfastens zusammen: „Kein Tier beklagt seinen Tod; kein Blut wird vergossen; kein To-

desurteil wird von dem unerbittlichen Bauche gegen die Tiere gesprochen; es ruht das Messer der Schlächter. Der Tisch begnügt sich mit dem, was von selbst wächst.“ (Basilius von Caesarea, Homilia 1, 7) Viel deutlicher kann man seine Verantwortung für das Wohl der Tiere kaum ansprechen. Basilius zeichnet ein Friedensbild, wie es Gen 1 und Jes 11 nicht treffender geschildert haben. Natürlich verpflichtet er die ChristInnen nicht, sich fleischlos zu ernähren, sondern rät „nur“ im Sinne einer freien Entscheidung dazu – die Fleischabstinenz aber und der damit signalisierte maßvolle Fleischverzehr sind allen ChristInnen aufgetragen (Ian Jones 2013, 28–29). Doch sein Blick ist fest auf das Wohlergehen der Tiere gerichtet. Man mag diskutieren wie man will: Anthropozentrismus ist das definitiv nicht mehr. Obgleich Basilius diesen in der Theorie nie bezweifelt, wendet er sich doch praktisch von ihm ab.

5.11.2 Die neun Homilien zum Hexaemeron

Mit den Ομιλίαι εἰς τὴν Ἑξαήμερον eröffnet Basilius eine lange und illustre Reihe von Werken einer neuen literarischen Gattung. Der Begriff τὸ Ἑξαήμερον, der das sechstägige Schöpfungswerk bezeichnet, findet sich erstmals bei Philon, *Legum allegoriae* 2, 12, und in der christlichen Literatur erstmals bei Theophilus von Antiochien, *Ad Autolyicum* 2, 12. Die Literaturgattung der Auslegung der ersten Schöpfungserzählung begegnet uns ebenfalls zuerst bei Philon, nämlich *De opificio mundi*. Basilius verwendet dann ἡ Ἑξαήμερος, die sechstägige Schöpfungsgeschichte, ausdrücklich im Buchtitel. „Das Hexaemeron Basilius‘ des Großen ist das früheste, ausschließlich dem Schöpfungsbericht gewidmete Werk, das überliefert ist; es ist zugleich das einflussreichste der nicht allegorisch zu deutenden.“ (Jacobus C.M. van Winden 1988, 1260) Es hat direkten Einfluss auf die beiden nächsten Autoren dieser Gattung, nämlich Gregor von Nyssa, der die Schrift seines Bruders gegen Missverständnisse verteidigt (Kapitel 5.12), und Ambrosius von Mailand, der die Predigten seines bischöflichen Kollegen Basilius 386 fast wörtlich übernimmt (Kapitel 5.13).

Basilius hat die Predigten wohl zu Beginn der Fastenzeit seines letzten Lebensjahres 378 gehalten – und zwar innerhalb von fünf Tagen, Montag bis Freitag, wobei an allen Tagen zwei, nämlich morgens und abends, nur am Mittwoch eine einzige der neun Homilien gehalten wurden (Stig Y. Rudberg 1997, XVI). Andrew Louth (2009, 44) vermutet, dass es eine alte

Tradition gewesen sein dürfte, während der Fastenzeit das gesamte Buch Genesis zu lesen.

Schon im *Aufbau* distanziert sich Basilius sichtbar von der stoischen *Scala naturae*. Während Philon seine Gliederung von *De opificio Dei* der stoischen Hierarchie des Seienden anpasst, bleibt Basilius strikt bei der biblischen Reihenfolge. So gliedert er die drei Tierhomilien in Hexaameron 7–9 folgendermaßen: Wassertiere (7) – Lufttiere (8) – Landtiere und Mensch (9) (vgl. Basilius von Caesarea, Hexaameron 8, 2, wo er dies ausdrücklich betont). Man spürt das gegenüber der griechisch-römischen Philosophie deutlich gewachsene christliche Selbstbewusstsein.

Methodisch weist Basilius eine allegorische Auslegung der Schöpfungserzählung klipp und klar zurück: „Ich kenne die Gesetze der Allegorese (νόμους ἀλληγορίας), obschon ich sie nicht aus mir selbst geschöpft habe, auf die ich vielmehr in den Arbeiten anderer gestoßen bin. Sie nehmen die Schriftworte nicht in ihrem gewöhnlichen Sinne und nennen Wasser nicht Wasser, sondern verstehen darunter irgendeine andere Natur; auch Pflanze und Fisch deuten sie willkürlich, verdrehen und deuten auch die Entstehung der kriechenden und anderen Tiere (θηρίων) ganz nach ihrem Geschmacke, wie die Traumdeuter die Traumerscheinungen ganz nach ihrem Kopfe auslegen. Wenn ich aber von Gras höre, dann denke ich an Gras, und Pflanze, Fisch, Wildtier, Haustier, überhaupt alles verstehe ich so, wie es gesagt wird.“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 9, 1; vgl. auch 3, 9) Damit distanziert sich Basilius von einer Tradition, die bei Theophilus von Antiochien (*Ad Autolyicum* 2, 16–18, vgl. Kapitel 5.2) beginnt und bei den Alexandrinern Clemens und Origenes (vgl. Kapitel 5.4 und 5.6) zur Blüte gelangt.

Im Gegensatz zur Allegorese verwendet Basilius in enormem Maß und mit großer Selbstverständlichkeit das Wissen der antiken Naturwissenschaft (Andrew Louth 2009, 53). Doch steht dieses immer im Dienst theologischer und ethischer Aussagen. Die wichtigsten von ihnen sollen im Folgenden präsentiert werden:

Es gibt einen durchdachten und vollkommenen göttlichen Plan zum Wohle aller Lebewesen, aber besonders des Menschen: Basilius beschreibt den göttlichen Schöpfungsplan als vollkommen und alle Geschöpfe umfassend: „Jedes aber der geschaffenen Wesen (ἐκαστον δὲ τῶν γενομένων) hat irgendeinen eigenen Zweck (ἴδιόν τινα λόγον) in der Schöpfung zu erfüllen.“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 5, 4) „Nichts über das Nützliche hinaus (περιττότερον τῆς χρείας) hat unser Gott erschaffen, aber auch nichts von den notwendigen Dingen (τῶν ἀναγκαίων) vergessen.“ (Basilius

von Caesarea, Hexaameron 8, 7) Zwei Beispiele, die die Perfektion der Schöpfung belegen sollen, sind die Beobachtung, dass Beutetiere höhere Fortpflanzungsraten haben, um Fressverluste auszugleichen (Basilius, Hexaameron 9, 5; so auch schon Laktanz, vgl. Kapitel 5.7), und der Körperbau der Tiere: „Auch wenn du auf die Glieder der Tiere siehst, wirst du finden, dass der Schöpfer kein überflüssiges gegeben, kein notwendiges fortgelassen hat.“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 9, 5) Einmal geht es um das Tierverhalten, das andere Mal um die Tiermorphologie. Beide zeigen, wie gut die Tiere an ihre Lebensbedingungen angepasst sind.

Bemerkenswert ist, dass Basilius einen vergleichsweise schwachen Anthropozentrismus vertritt: „Wenn also eine Grasart auch nur Tieren nützlich ist, so kommt doch der Nutzen, den diese davon haben, auch uns zugute...“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 5, 2) Das ist weit vorsichtiger formuliert als bei manchem Autor vor ihm. Dabei kennt Basilius durchaus dreierlei Nützlichkeit der nichtmenschlichen Schöpfung für den Menschen, nämlich materiell, religiös und ethisch: „Das eine ist für die Menschen da zur Nutznießung, das andere zur Betrachtung des Schöpfungswunders. Wieder andere Dinge sind schrecklich, um unserm Leichtsinn zu wehren.“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 7, 6) Dennoch betont Basilius, dass Gott für alle Geschöpfe sorgt: „Der Herr über Wind und Meer hat dem kleinen Lebewesen eine Spur seiner großen Weisheit eingesenkt. Nichts, was Gott nicht vorausgesehen, wofür er nicht vorgesorgt hätte (Οὐδὲν ἀπρονόητον, οὐδὲν ἡμελημένον παρὰ Θεοῦ). Alles schaut sein nie schlafendes Auge (Spr 15,3). Allen ist er nahe, sorgt für eines jeden Wohl (ἐκπορίζων ἐκάστῳ τὴν σωτηρίαν).“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 7, 5) Der Begriff *σωτηρία* ist hier durchaus doppeldeutig – er kann auch mit „Heil“ übersetzt werden. Gott sorgt also für das „Heil“ aller Lebewesen, sogar der kleinsten. Das ist eine starke Ansage!

Die naturwissenschaftliche Betrachtung der Schöpfung führt zum umso größeren Lob des Schöpfers (vgl. Domenico Ciarlo 2007, 144): So mahnt Basilius: „Lerne in allem die Weisheit Gottes kennen, und höre nie auf, sie zu bewundern und in jeder Kreatur den Erschaffer zu verherrlichen (διὰ πάσης τῆς κτίσεως δοξάζειν τὸν ποιητήν)!“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 8, 7) Als besondere Beweise für Gottes Größe und Kreativität sieht er die Vielfalt der Arten und ihrer Beschaffenheit und sagt: „Alle Fischarten einzeln aufzählen wollen, hieße aber die Wogen des Ozeans zählen oder das Wasser des Meeres mit hohler Hand messen wollen.“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 7, 1) Auch die Angemessenheit der natürlichen Verhaltensweisen zeige Gottes Größe, etwa die Wanderung der Fische und

Meerestiere von Laich- zu Futterplätzen und von Winter- zu Sommeraufenthalt: „Wer ist es, der sie treibt? Wo ist ein königlicher Befehl? Welche öffentliche Bekanntmachung gibt ihnen die bestimmte Zeit an? Wer ist ihr Führer in die Fremde? Du siehst überall die göttliche Anordnung, wie sie selbst die kleinsten Dinge beherrscht.“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 7, 4) Analog deutet Basilius auch den Zug der Vögel (Basilius von Caesarea, Hexaameron 8, 5).

Man spürt die Begeisterung des Bischofs, wenn er am Ende eines Tages seine Predigt so beschließt: „Die Schriftworte, nur so gelesen, sind ein paar kurze Silben. ‚Es bringen die Wasser hervor geflügelte Tiere, die über der Erde am Firmament des Himmels dahinfliegen.‘ (Gen 1,20) Erforscht man aber den Sinn dieser Worte, dann wird das große Wunder der Weisheit des Schöpfers offenbar. Wie vielerlei Geflügel hat er doch vorgesehen! Wie hat er sie doch nach Art und Gattung geschieden, und wie jede Art durch Eigentümlichkeiten charakterisiert! Der ganze Tag reichte nicht aus, euch die Wunder der Luft zu schildern.“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 8, 8)

Manche Tiere dienen dem Menschen als negatives Vorbild: Die moralanaloge „Schlechtigkeit“ (κακία) der Tiere spielt bei Basilius eher eine geringe Rolle und betrifft vor allem die Beutegreifer. So beschreibt er die „List“ des Krebses, der sich von Austern ernährt, folgendermaßen: „Den Krebs gelüstet nach dem Fleisch der Auster; aber wegen der harten Schale kann er der Beute schwer habhaft werden. [...] Wenn er sieht, wie die Auster sich an windstillen Plätzchen behaglich wärmt und ihre Schalen gegen die Sonnenstrahlen öffnet, dann wirft er unversehens ein Steinchen dazwischen, verhindert so das Verschließen und ersetzt damit, wie man sieht, mit List das, was ihm an Kraft fehlt. Das ist die Schlechtigkeit derer, die keine Vernunft und keine Stimme besitzen (Αὕτη ἡ κακία τῶν μήτε λόγου μήτε φωνῆς μετεχόντων). – Ich möchte dir den Erwerbssinn und die Geschicklichkeit der Krebse wünschen, ohne dass du dabei dem Nächsten schadest.“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 7, 3) Ein zweites Beispiel ist noch bemerkenswerter: Der Polyp passt sich farblich seiner Umgebung an, damit seine Beute sich in Sicherheit wiegt und ihm so nahe kommt, dass er sie fangen kann. So gleiche der Polyp jenen Menschen, die sich ihrer Umgebung anpassen, selbst wenn diese moralisch verdorben ist (Basilius von Caesarea, Hexaameron 7, 3). Es gibt also tierliches Verhalten, das moralisch gesehen nicht nachahmenswert ist. Insgesamt überwiegen aber die Beispiele positiven tierlichen Verhaltens bei weitem.

Viele Tiere dienen dem Menschen als positives Vorbild: Zunächst einmal sieht Basilius einige Vorbildmöglichkeiten im Blick auf Tugenden, die die Beziehung des Menschen zu sich selbst betreffen. So soll die natürliche Selbstbegrenzung der Tiere für die Menschen ein Vorbild der *Maßhaltung* sein: „Wie haben sich doch die Fischarten je einen entsprechenden Abschnitt zugeteilt, betreten kein fremdes Gebiet, sondern bleiben in ihren Grenzen! [...] Aber wir sind nicht so. Woher kommt das? Weil wir die ewigen Grenzen verrücken, die unsere Väter gesetzt haben. Wir verteilen die Erde, fügen Haus an Haus, Acker an Acker, um dem Nächsten etwas zu nehmen. [...] Der Fisch widerspricht dem Gesetz Gottes nicht (Ἰχθὺς οὐκ ἀντιλέγει νόμῳ Θεοῦ), doch wir Menschen wollen uns nicht an die heilsamen Lehren halten (ἄνθρωποι σωτηρίων διδαγμάτων οὐκ ἀνεχόμεθα). Verachte die Fische nicht, weil sie sprach- und vernunftlos (ἄφωνα καὶ ἄλογα) sind! Fürchte dich vielmehr, unvernünftiger (ἄλογώτερος) als sie zu sein, wenn du dich der Anordnung Gottes nicht fügst!“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 7, 3–4) Die abschließende Mahnung ist bemerkenswert. Einerseits, weil es um Achtung und Respekt vor den Tieren geht – ein Ton, den wir bisher in der frühchristlichen Literatur kaum so gehört haben – und andererseits, weil dieser Respekt ausgerechnet gegenüber den Fischen eingefordert wird, die gemäß der stoischen Scala naturae unter allen Tieren den niedrigsten Rang einnehmen. So gesehen kommt Basilius den Tieren sehr weit entgegen!

Die konsequente Ausrichtung der Tiere auf ihre Zukunft kann für Basilius zum Vorbild menschlicher *Hoffnung* werden: Er spricht von der „Begabung der Tiere mit einem Blick für die Zukunft, auf dass auch wir nicht an diesem gegenwärtigen Leben hängen, sondern unsere ganze Sorge auf das künftige Leben verwenden.“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 9, 3) Wiederum sieht er ausgerechnet die Fische als besonders vorbildhaft: „Die Fische wissen um eine gewisse Vorsorge für die Zukunft; wir aber vergebend aus Mangel an Zukunftshoffnung in tierischer Wollust unser Leben. Der Fisch wechselt so viele Meere, um irgendeinen Vorteil zu finden; was willst du sagen, der du im Müßiggang dahinlebst?“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 7, 5) Aber auch die Beharrlichkeit der Schwalbe, die sich von Rückschlägen beim Nestbau oder bei der Aufzucht der Brut nie entmutigen lässt, beeindruckt den Bischof (Basilius von Caesarea, Hexaameron 8, 5).

Vorbilder für die *sozialen Tugenden* findet Basilius eher bei den Tieren der Luft und des Landes – ihr Sozialverhalten lässt sich leichter beobachten. So rühmt er die Gastfreundschaft der Krähen (Basilius von Caesarea, Hexaameron 8, 5), die Sorge der Störche für die alten Eltern (Basilius,

Hexaameron 8, 5), also den legendären, noch heute so genannten und auf die Menschen übertragenen „Storchendank“ (ἀντιπελαργώσις), die grenzenlose Treue der Hunde zu ihrem Herrn, neben dem sie nach dessen Tod so lange sitzen bleiben, bis sie selbst verhungern (Basilios von Caesarea, Hexaameron 9, 4), und generell die Liebe der Tiere zwischen Eltern und Jungen: „Unbegreiflich groß ist bei den Tieren die gegenseitige Liebe der Eltern und Jungen, weil Gott, der sie erschaffen hat, den Mangel an Vernunft durch ein Übermaß sinnlicher Gefühle ersetzt hat (διότι ὁ δημιουργήσας αὐτὰ Θεὸς τὴν τοῦ λόγου ἔλλειψιν διὰ τῆς τῶν αἰσθητηρίων περιουσίας παρεμυθήσατο).“ (Basilios von Caesarea, Hexaameron 9, 4)

Bleibt noch *die Frage nach den intellektuellen Fähigkeiten der Tiere*: Zunächst einmal unterscheidet Basilios in stoischer Tradition die Tiere als beseelte von den Pflanzen als unbeseelten Lebewesen (Basilios von Caesarea, Hexaameron 7, 1). Zwischen den einzelnen Tieren gibt es für ihn unterschiedliche Grade der Beseelung: Landtiere haben mehr vom Lebensprinzip der Seele als Wassertiere (Basilios von Caesarea, Hexaameron 8,1). In jedem Fall aber ist die Seele der Tiere irdisch und damit sterblich: „Da nach der Schrift die Seele eines jeden Tieres sein Blut ist (Lev 17,11), das Blut aber sich verdichtet und in Fleisch verwandelt, das Fleisch aber verwest und in Erde sich auflöst, so ist die Tierseele natürlich erdhaft. [...] Glaub nicht, sie sei älter als ihre körperliche Substanz oder sie werde nach der Auflösung des Fleisches fortbestehen!“ (Basilios von Caesarea, Hexaameron 8,2) Damit negiert Basilios nicht nur die Präexistenz der Tierseele (und damit auch die Seelenwanderung), sondern ebenso deren Postexistenz in der Ewigkeit. Trotz aller Tierliebe bleibt er mit einem (fragwürdigen) Verweis auf die Bibel ganz bei der klassischen stoisch-christlichen Position.

Dabei erkennt Basilios in manchen Tieren sehr wohl eine Fähigkeit, die dem menschlichen syllogistischen Schlussfolgern höchst ähnlich ist. Zwei Beispiele dafür sind Geier und Hunde. Die Geier folgen ziehenden Heeren, weil sie sich davon Leichen erhoffen – und das können sie nicht von Geburt an wissen, sondern nur aus Anschauungen lernen. Basilios fasst das vieldiskutierte Beispiel so zusammen: „Du siehst ja unzählige Scharen Geier den Heeren folgen, die aus der Waffenrüstung auf den Ausgang schließen. Das ist aber menschlichem Überlegungen nicht fern (οὐ μακρὰν ἔστι λογισμῶν ἀνθρωπίνων).“ (Basilios von Caesarea, Hexaameron 8, 7) Die Aloga-These steht wie ein Dogma im Raum, das Basilios nicht in Frage stellen will. Und doch fragt man sich, warum das Verhalten der Geier dem menschlichen Überlegen nur „nicht fern“ sein soll und wie es sich dann eigentlich erklären lässt.

Das zweite Beispiel stammt von Chrysipp – wir haben es bereits bei Sextus Empiricus (Kapitel 3.6.3) und Tiberius Iulius Alexander, dem Neffen Philons (Kapitel 3.6.1), kennengelernt: „Was die Weltweisen nach langen Jahren des Studiums kaum gefunden haben, nämlich die Kettenschlüsse (τὰς τῶν συλλογισμῶν πλοκάς), das weiß, wie man sieht, der Hund, nur von der Natur belehrt (παρὰ τῆς φύσεως πεπαιδευμένος). Wenn er nämlich ein Wild aufspürt und dabei auf verschiedene Fährten stößt, dann den überallhin führenden Spuren nachgeht, so spricht er doch mit solchem Verhalten nur den Syllogismus aus (τὴν συλλογιστικὴν φωνήν): ‚Das Wild hat sich dahin oder dorthin oder nach einer dritten Seite hin gewendet; aber es ist weder dahin noch dorthin gelaufen; folglich muss es nach dieser Seite hin gelaufen sein.‘ So findet er nach Ablehnung des Unrichtigen das Richtige.“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 9, 4) Der Hund vollzieht also nach Basilius keinen syllogistischen Schluss, sondern wird „von der Natur belehrt“. Hier bleibt der Bischof ganz bei der traditionellen stoischen Lehre.

Wie schon Laktanz (Kapitel 5.7) führt auch Basilius den aufrechten Gang des Menschen als zentrales biologisches Korrelat zur Vernunftbegabung an. Den Halbsatz in Gen 1,24 „Die Erde bringe hervor“ legt er so aus: „Die Tiere sind erdgeboren und zur Erde geneigt. Aber das ‚himmlische Gewächs‘ (Platon, Timaios 90 A-B), der Mensch, zeichnet sich ebenso sehr durch den Körperbau wie durch den Adel seiner Seele aus. Welche Gestalt haben die Vierfüßer? Ihr Kopf ist der Erde zugekehrt, sieht auf den Bauch und sucht auf jede Weise dessen Lust zu befriedigen. Dein Haupt ist dem Himmel zugewandt; deine Augen schauen nach oben.“ (Basilius von Caesarea, Hexaameron 9, 2) Die Vernunftbegabung dient also vor allem dazu, den Menschen auf Gott hin zu orientieren, damit er seiner Verwandtschaft mit Gott gerecht wird. Wie bei Laktanz werden die Körpermerkmale des aufrechten Gangs und des erhobenen Blicks zum Code sozialer Ordnung.

Dennoch wird das Fehlen der Vernunft bei den Tieren durch ein Übermaß der Gefühle ausgeglichen (Basilius von Caesarea, Hexaameron 9, 4). So wird trotz allem die gütige Fürsorge Gottes für seine Geschöpfe sichtbar: „Dass Gott den Mangel an Vernunft in der Tierwelt ausgleicht, offenbart zugleich die Güte des christlichen Schöpfergottes und seine Liebe zu jeglicher Kreatur, ein entscheidend neues Moment in der Sicht der Natur, vor allem gegenüber der Stoa. Basilius hat diesen revolutionären Gedanken in den Homilien des Hexaameron immer wieder hervorgehoben.“ (Rainer Henke 2000, 46)

Zusammenfassend ist Basilius' große Liebe zu den Tieren und sein einfühlsames Reden über sie ein unübersehbares und starkes Merkmal seiner Predigten. Sie entspricht auch seiner Begeisterung für die detaillierte Tierbeobachtung der Naturwissenschaft. Dass er die mönchische Fleischabstinenz so stark mit der Vermeidung von Tierleid begründet und Mitgefühl mit einem trauernden Ochsen empfindet, ist ebenfalls neu. Auf der Ebene des praktischen Umgangs ist Basilius also ein großer Tierfreund. Auf der Ebene der theologisch-ethischen Theorie jedoch hegt er an den überkommenen Positionen des stoisch-christlichen Anthropozentrismus und der Aloga-These keinen grundsätzlichen Zweifel. So tief und fest sind diese in der spätantiken Kultur verwurzelt, dass sie gar nicht mehr als fragwürdig wahrgenommen werden. Dennoch bleibt die Kernposition des Anthropozentrismus, dass alles einzig und allein zum Nutzen des Menschen geschaffen sei, bei Basilius außerordentlich schwach. Wenn er sie überhaupt erwähnt, und das tut er eher selten, dann schwächt er sie soweit wie möglich ab. Basilius gehört ohne Zweifel zu den „am wenigsten anthropozentristischen“ Autoren der frühen Kirche.

5.12 Gregor von Nyssa

Gregor von Nyssa, geboren um 335/ 340 in Caesarea und gestorben nach 394 in Nyssa, ist das zweitjüngste von zehn Kindern, nach seiner Ausbildung zunächst verheiratet und schon bald verwitwet. Beeinflusst von seiner ältesten Schwester, der Nonne Makrina, und dem Zweitältesten, seinem Bruder und Bischof Basilius von Caesarea (Kapitel 5.11), wird er Mönch und 372 Bischof des neu errichteten Bistums Nyssa, des heutigen Nevşehir in Kappadokien. Theologisch denkt und schreibt er systematischer als sein Bruder und führt dessen trinitarische Ideen fort, vor allem auf dem Konzil von Konstantinopel 381, wo sie in das Glaubensbekenntnis aufgenommen werden. Gregor hat ein umfangreiches literarisches Werk geschaffen, jedoch im Gegensatz zu seinem Bruder Basilius viel weniger über die Tiere geschrieben.

Seine Schrift *De hominis opificio*, „eines der Hauptwerke patristischer Anthropologie in griechischer Sprache“ (Giovanni Mandolino 2018, 416), das den Großteil der hier darzustellenden Inhalte liefert, versteht Gregor als Vollendung dessen, was Basilius im *Hexaemeron* aus Zeitgründen nicht mehr ausgeführt hat, nämlich die Erschaffung und Gottebenbildlichkeit des Menschen. Dabei greift Gregor wie schon sein Bruder intensiv auf

die zeitgenössische Naturwissenschaft zurück. Der Deutung der leiblichen Beschaffenheit des Menschen wendet er mehr Aufmerksamkeit zu als der Deutung der Seele und des Geistes. Manche Gedanken entfalten Impulse, die schon Basilius gesetzt hat, manche tauchen zum ersten Mal auf.

Die leitende Frage von *De hominis opificio* ist, warum der Mensch gemäß der Schöpfungserzählung als letztes Werk Gottes geschaffen wird. Entlang seiner Antwort untermauert Gregor von Beginn an einen starken *Anthropozentrismus*, indem er mit poetischen Sätzen eine Welt schildert, die perfekt für den menschlichen Nutzen vorbereitet wird: „Schon war also alles zu seinem Ende gelangt. [...] Und voll war die Erde von den Jahrzeitfrüchten, indem sie zugleich mit den Blüten die Früchte trieb, voll waren die Wiesen von allem, was auf den Wiesen wächst, und alle Riffe und Höhen, und alles Flach- und Hügelland und alle Talgründe waren mit frisch grünendem Grase und der bunten Pracht der Bäume geschmückt, die sich soeben aus der Erde erhoben, aber schnell zur vollendeten Schönheit emporwuchsen. Lustig aber war alles, natürlich, und das auf Geheiß Gottes zum Leben gelangte Getier sprang umher, herden- und artenweise in den Gebüschern geborgen, von den Liedern der Singvögel ertönte allenthalben jeglicher Strauch und Schatten spendende Busch. [...] und der gesamte Reichtum der Schöpfung zu Land und zu Wasser war fertig, aber der Teilhaber (ὁ μετέχων) war nicht. Noch war nämlich dieses große und ehrwürdige Ding (τὸ μέγα τοῦτο καὶ τίμιον χρῆμα), der Mensch, nicht in der Welt der Dinge ansässig. Denn es war auch nicht billig, dass der Herrscher (ἄρχων) vor den Beherrschten erschien, sondern erst nach Zubereitung des Herrschergebietes war es an der Zeit, dass der König (βασιλεύς) auftrat.“ (Gregor von Nyssa, *De opificio hominis* 1–2) Noch nirgends haben wir die anthropozentristische Deutung des Sechstageswerks in einer so reichen und phantasievollen Ausschmückung gelesen wie hier. Und noch nirgends wurde die menschliche Königswürde so direkt mit der Teilhaberschaft oder Stakeholderschaft gleichgesetzt. König zu sein heißt Nutznießer zu sein – eine Gleichung, die sich durchaus hinterfragen lässt. „Gregory imagines the scene of creation as a lavish banquet laid out for a guest who has yet to arrive – a world made for human consumption.“ (Eric Daryl Meyer 2018, 43)

Als entscheidenden Unterschied des Menschen zu den Tieren und als konstitutives Merkmal für die menschliche Gottebenbildlichkeit betrachtet Gregor den freien Willen. So schreibt er in seiner Abhandlung über die Jungfräulichkeit: „Er war Bild und Gleichnis (εἰκὼν ἦν καὶ ὁμοίωμα) [...] der Kraft, die über alles Seiende König ist (βασιλευούσης), und deswegen

erhielt er in der Selbstmächtigkeit der Entscheidung die Ähnlichkeit mit dem, der die Macht zu allem hat..." (Gregor von Nyssa, *De virginitate* 12) Daraus folgt sehr klassisch: „Die Selbstmächtigkeit des Menschen ist [...] für Gregor der wesentliche Zug der Gottebenbildlichkeit [...] Sie ist notwendig mit der Vernunftbegabung des Menschen verbunden.“ (Martin Streck 2005, 132–133)

Wie schon Basilius fragt Gregor vor allem nach den Körpermerkmalen, die den Menschen als Herrscher der Schöpfung prädestinieren und seine Führungsrolle ermöglichen. Hierzu gehört zunächst seine mangelnde Ausstattung mit körperlicher Stärke, die ihn hilfsbedürftig macht, weshalb er die Tiere zu dominieren und domestizieren beginnt. Er braucht das, kann es aber auch (Gregor von Nyssa, *De opificio hominis* 7). Das zweite, uns ebenfalls schon bekannte Merkmal ist der aufrechte Gang: „Aufrecht aber ist die Gestalt des Menschen und zum Himmel gerichtet, und in die Höhe blickt er. Fürstlich ist auch dies und bezeichnet die königlichen Würde (Ἀρχικὰ καὶ ταῦτα, καὶ τὴν βασιλικὴν ἀξίαν ἐπισημαίνονται). Denn dass unter den Geschöpfen allein der Mensch so beschaffen ist, allen anderen aber die Körper sich nach unten neigen, zeigt deutlich den Unterschied der Würde zwischen den unter die Herrschaft Gebeugten und der über ihnen stehenden Macht (τὴν τῆς ἀξίας διαφορὰν, τῶν τε ὑποκυπτόντων τῇ δυναστείᾳ, καὶ τῆς ὑπερανέστώσης αὐτῶν ἐξουσίας).“ (Gregor von Nyssa, *De opificio hominis* 8)

Schließlich kommen bei Gregor als drittes spezifisch menschliches Körpermerkmal über seinen Bruder Basilius hinausgehend die freigespielten Hände hinzu, die erst die Sprachfähigkeit des Menschen ermöglichten. In *De hominis opificio* 8 „wird dargestellt, wie die körperlichen Charakteristika des Menschen miteinander zusammenhingen und wie sie alle auf den Dienst am Logos ausgerichtet seien: Der aufrechte Gang entbindet die Vorderglieder von ihrer Funktion als Stützorgane, ist also die Voraussetzung für die Bildung der Hände. Die Hände wiederum befreien den Mund von der Aufgabe, sich die Nahrung direkt zuzuführen; dadurch aber können Mund und Zunge eine Gestalt annehmen, die die Gliederung der Stimme ermöglicht. Müssten wir nämlich gleich den Tieren die Pflanzen mit dem Mund abrupfen, so hätten wir eine Schnauze, schwielige, dicke Lippen und eine raue, tierische Zunge bekommen und könnten folglich auch allerhöchstens tierische Laute äußern.“ (Urs Dierauer 1977, 236) Was Dierauer kompakt zusammenfasst, belegt die lange und anspruchsvolle Gedankenkette Gregors vom aufrechten Gang bis zur Sprachfähigkeit, die auch der modernen Biologie zur Ehre gereichen würde. Der menschliche

Organismus wird als perfekt auf die Ausbildung der Sprache ausgerichtet dargestellt.

Auf die hermeneutische Problematik, dass aus diesen kategorialen, kontingenten Unterschieden der Körperbeschaffenheit ein kategorischer, prinzipieller Unterschied in der Würde konstruiert wird (Eric Daryl Meyer 2018, 46), hatten wir schon andernorts hingewiesen. Das Problem ist nicht spezifisch für Gregor, sondern betrifft die gesamte stoische Naturphilosophie. Der Schluss vom Sein auf das Sollen, so unumgänglich er ist, bleibt ethisch betrachtet immer prekär und bedarf einer sehr differenzierten und vorsichtigen Darlegung. Bei Gregor bleibt er hingegen (wie insgesamt in der Stoa) weitgehend unreflektiert.

Dass die *Aloga-These* in einem Werk über die Erschaffung des Menschen nicht eigens erläutert wird, kann nicht verwundern. In seiner Predigt über die dritte Seligpreisung „Selig die Trauernden“ kommt Gregor jedoch auf sie zu sprechen, denn auf Grund der Vernunftlosigkeit spricht er den Tieren die Fähigkeit zu trauern ab: „... wer in den Lüsten dieses Lebens versinkt, von dem kann man nicht annehmen, dass er trauere. Letzteres beweisen auch die vernunftlosen Tiere; diese befinden sich zwar von Natur aus in einem bedauernswerten Zustand – denn was ist jammervoller, als der Vernunft beraubt zu sein? –, aber ein Gefühl ihres Unglückes haben sie nicht; vielmehr verläuft ihr Leben in einer gewissen Freude: das Pferd ist voll Übermut, der Stier tummelt sich, dass der Staub auffliegt, das Schwein sträubt seine Borsten, die jungen Hunde scherzen, die Kälber hüpfen; jedes Lebewesen kann auch durch mancherlei Zeichen seine Freude ausdrücken. Hätten sie jedoch eine Vorstellung von der Freude (χαρίς) der Vernunft, die sie entbehren, sie verbrächten ihr stumpfes, niedriges Leben nicht in Freude (ἡδονή).“ (Gregor von Nyssa, De beatitudinibus 3, 4)

Trauer im eigentlichen Sinne, da ist Gregor ganz stoisch, kann nur gegeben sein, wenn jemand eine klare Vorstellung von dem Verlust und den Möglichkeiten seiner Bewältigung hat, wenn jemand sich also dazu verhalten kann. Diese Möglichkeit spricht er den Tieren ab, weil sie für ihn keine Vernunft besitzen. Die Vernunftlosigkeit ihrerseits wertet Gregor zwar objektiv als Unglück der Tiere, das diese jedoch subjektiv nicht empfinden würden und könnten – und schildert ausführlich ihre sinnlichen Freuden. – Inhaltlich war sein Bruder Basilius völlig derselben Meinung. Wenn wir uns aber an die Darstellungsweise erinnern, mit der er den trauernden Ochsen schildert, den er beobachtet hat, dann wird gleichwohl ein Unterschied deutlich. Zumindest performativ lässt Basilius anklingen, dass er mit dem stoischen Konzept der Unfähigkeit der Tiere zu wahrer

Trauer nicht glücklich ist. Gregor hingegen schildert zwar anschaulich die Freuden der Tiere – aber es berührt ihn offenkundig nicht, ihnen die echte Freude abzusprechen, die den Vernunftbegabten vorbehalten ist. Wo Basilius empathische Nähe zu den Tieren zeigt, bleibt Gregor in indifferenter Distanz zu ihnen.

Insgesamt sieht Gregor die Tiere im Rahmen der stoischen *Scala naturae* den Pflanzen näher als den Menschen, was für ihn die Legitimation begründet, Tiere wie Pflanzen als Nahrung zu verzehren: „Darum hat der allgemeine Gesetzgeber auch die Natur der Tiere, als nicht weit entfernt vom Pflanzenleben, in gleicher Weise dem Gebrauch des Menschen übergeben, um statt des Krautes ihren Besitzern zu dienen; denn ‚alles Fleisch‘ sagt er, ‚esset wie Kräuter des Feldes‘ (Gen 9,3); nur wenig scheint sie ja durch ihre Empfindungsfähigkeit voraus zu haben vor dem, was ohne diese wächst und sich mehrt. Zur Lehre sei dies den fleischlich Gesinnten, das Denken nicht zu sehr an die sinnlichen Dinge zu fesseln, sondern in den seelischen Vorzügen geschäftig zu sein, da die wahre Seele sich in diesen zeigt, die Sinnesempfindung aber auch in den Tieren ist.“ (Gregor von Nyssa, *De hominis opificio* 15) Gregor vollzieht die übliche Unterscheidung zwischen rein vegetarischer Ernährung vor und fleischlicher Ernährung nach dem Sündenfall nicht mit. Denn die Empfindungsfähigkeit der Tiere ist für ihn keine ethisch relevante Begabung. Stattdessen kommt er sofort auf die Mahnung, die diese Einschätzung für den Menschen enthält, nämlich sich vom Tier abzuheben.

Die menschliche Vernunftbegabung bleibt also auch für Gregor eine *Verpflichtung zur Moralität*. In *De opificio hominis* 18 beschreibt er gut stoisch, dass die Natur des Menschen aus zwei Hälften zusammengesetzt ist, der göttlichen und der tierlichen. Die moralische Aufgabe des Menschen bestehe nun darin, die zweite durch die erste zu beherrschen. Während nämlich die Tiere durch natürliche Impulse zur Selbstfürsorge getrieben würden, müsse der Mensch diese Kräfte durch die Anleitung der Vernunft zum Guten führen. An anderer Stelle bemüht Gregor das vertraute platonische Bild vom Wagenlenker und den wildgewordenen Zugtieren: „Wenn dagegen die Vernunft wie irgendein Wagenlenker (τις ἡνίοχος) die Zügel fallen lässt, der alsdann selbst unter das Fuhrwerk kommt und hinter demselben geschleift wird, wohin die Zugtiere in ihrer vernunftlosen Bewegung (ἢ ἄλογος κίνησις) das Gespann gerade reißen, dann verwandeln sich die Antriebe in Leidenschaft, deren Unwesen auch an den Vernunftlosen zu sehen ist (τότε εἰς πάθος αἱ ὁρμαὶ καταστρέφονται, οἷον δὴ καὶ ἐπὶ τοῖς ἀλόγοις ἔστιν ἰδεῖν).“ (Gregor von Nyssa, *Dialogus de anima et resurrectione* 8,

7) Dieses Bild aus Platons Phaidros (vgl. Kapitel 3.3), das noch heute in vielen Redewendungen anklingt – etwa wenn von „zügellosem Verhalten“ die Rede ist –, illustriert deutlich wie kaum ein anderes das Bemühen der griechischen Ethik, das Tier im Menschen zu domestizieren und sowohl unschädlich als auch nützlich zu machen. Es illustriert das tiefe Misstrauen der Griechen gegenüber den Gefühlen – das seinen langen Schatten dann auch auf die Tiere wirft.

Gregor orientiert sich theologisch wie spirituell stark an seinem älteren Bruder Basilius, hat aber nicht dessen Esprit und übernimmt vor allem nicht dessen große Liebe zu den Tieren. Den Anthropozentrismus macht er ungewöhnlich stark, indem er das Königtum des Menschen, das er in der Gottebenbildlichkeit erkennt, ausdrücklich mit der Ermächtigung zur Nutzung der Schöpfung gleichsetzt. Genuin ist außerdem seine biologische Herleitung der Sprachfähigkeit des Menschen aus dem aufrechten Gang. Insgesamt ist ihm die nichtmenschliche Schöpfung kein großes Anliegen.

5.13 Ambrosius von Mailand

Ambrosius wird 339 in Augusta Treverorum (Trier) geboren und stirbt 397 in Mediolanum (Mailand). Seine Eltern gehören zur römischen Senatsaristokratie, sein Vater Aurelius Ambrosius ist Präfekt der Provinz Gallia Narbonensis (im heutigen Südfrankreich) und stirbt früh. Ambrosius erhält eine gute juristische Ausbildung, um wie sein Vater die Beamtenlaufbahn einzuschlagen. 372/373 wird er Präfekt der Provinz Aemilia-Liguria mit Sitz in Mailand, einer der damaligen Kaiserresidenzen. Doch schon 374 wird er vom Volk zum Mailänder Bischof gewählt, obwohl er noch Katechumene ist. Nach Rücksprache mit dem Kaiser nimmt er das Amt an und empfängt innerhalb einer Woche die Taufe sowie die Weihen zum Diakon, Priester und Bischof. Auf Grund seiner neuen Aufgabe befasst er sich nun erstmals mit Theologie. Er wird kein großer Theologe, sondern eher ein Kirchenpolitiker, der seine Theologie von Basilius von Caesarea (Kapitel 5.11) und anderen großen Theologen seiner Zeit übernimmt und aus der griechischsprachigen in die lateinischsprachige Welt transferiert.

Über die Hälfte seiner Schriften widmen sich der Bibelauslegung und gehen vermutlich auf Predigten zurück. Ambrosius hat, soweit ich sehe als einziger der Kirchenväter, eine eigene Abhandlung über die Noacherzählung geschrieben: *De Noe et Arca* aus dem Jahr 378. Sonst wird die Arche oft nur erwähnt. Das Holz der Arche und das Wasser der Flut werden

als Bild für das Kreuz Christi und das Wasser der Taufe verstanden, und manchmal ist noch von den beiden Vögeln, dem Raben und der Taube die Rede, die Noach aussendet. Vor allem aber wird die Arche als Bild für die Kirche verwendet, in der ein regelrechter „Zoo“ von Menschen friedlich vereint ist und harmonisch zusammenlebt. Ambrosius legt hingegen einen Großteil der Erzählung aus, und zwar in einem doppelten Verfahren: Zunächst erklärt er den Wortsinn des Textes, anschließend den „sensus altior“, den höheren, also allegorischen Sinn. Den erkennt er konsequent in der Auseinandersetzung des Menschen mit seinem Begierden und Leidenschaften. Noach ist der Gerechte, also der Verstand (*mens*), der alle irrationalen Leidenschaften unterwirft und sie gleichsam in die Arche seiner Vernunft einsperrt (Ambrosius, *De Noe et Arca* 9, 30).

Nicht alles, was Gen 6–9 über die Tiere zu sagen hat, wird von Ambrosius interpretiert. Oft überspringt er theologisch bedeutsame Verse und hält sich dafür bei Detailfragen auf. Für unsere Fragestellung scheint mir nur eine längere Passage bedeutsam, nämlich die Abhandlung der Frage, warum die Tiere in der Flut sterben müssen, obwohl sie doch nicht gesündigt haben. Ambrosius zieht zur Erklärung mehrere Argumente heran. Zunächst ist es für ihn wie bei einem Heer, das sterben muss, wenn der Heerführer einen Fehler gemacht hat und selber stirbt: „Wenn der Mensch untergeht, dem Gott der Herr eine königliche Macht (*regalis potestas*) über jedes Geschlecht der Tiere gegeben hat“ (Ambrosius, *De Noe et Arca* 10, 31), dann müssen alle Tiere mit dem Menschen untergehen. Auch bei einer Pest würden schließlich die Tiere zusammen mit den Menschen infiziert. Das zweite Argument ist die Analogie zum Körper: Wenn der Kopf stirbt, sterben alle übrigen Körperteile mit, was umgekehrt nicht der Fall sein muss. „Das Haupt und gewissermaßen das Führungsorgan der übrigen Tiere ist der Mensch (*caput et principale quoddam caeterorum animalium homo est*).“ (Ambrosius, *De Noe et Arca* 10, 32) Schließlich führt Ambrosius als drittes und wichtigstes Argument den Anthropozentrismus an. Unter Berufung auf Ps 8,8 hält er fest, dass die Tiere um des Menschen willen geschaffen seien. Wenn also der Mensch ausgelöscht werde, habe ihre Existenz keinen Zweck mehr: „Wegen ihm sind jene alle; manche aus Gründen der Nützlichkeit, manche um der Freude willen, manche um der Lust willen. Es war also folgerichtig, dass, wenn der Mensch von der Oberfläche der Erde ausgelöscht wird, auch jene, die seinetwegen geschaffen wurden, gleichermaßen ausgelöscht werden.“ (Ambrosius, *De Noe et Arca* 10, 33)

Nicht nur die allegorische Auslegung der Noacherzählung, sondern auch die wörtliche muss aus tiertheologischer Perspektive enttäuschen. Dass die

Tiere überhaupt gerettet werden; dass ihnen ebenso wie den Menschen der Bund Gottes gilt; dass sie eine Schicksals-, aber auch eine Rechtsgemeinschaft mit Gott und den Menschen erleben, wird von Ambrosius nicht thematisiert. Hier ist der gelernte Verwaltungsbeamte offenbar schlicht überfordert.

Die vermutlich wichtigste und bekannteste Schrift des Ambrosius, die auf die Schöpfung Bezug nimmt, ist das *Hexaemeron*, mit dem wir uns im Folgenden befassen. Es ist stark an der Vorlage des Basilius orientiert und interpretiert die Schöpfungserzählungen wörtlich, nicht allegorisch. Im Unterschied zu dieser werden die naturwissenschaftlichen Beispiele jedoch erheblich ausgeweitet, während die theologischen und philosophischen Reflexionen auf ein Minimum zurückgefahren sind (vgl. dazu auch Maria Pia Ciccicarese 2016, 103–110). Das paränetische Anliegen des Ambrosius bleibt freilich dasselbe wie bei Basilius: Das Staunen über das Wunder der Schöpfung und die Größe des Schöpfers. Unzählige Male verwendet der Mailänder Bischof das Verb „mirari“ (vgl. Maria Pia Ciccicarese 2016, 96–98). Treffend formuliert er: „Mirabilis natura in maximis [...] mirabilis etiam in minimis“ (Ambrosius, *Hexaemeron* 6, 6, 37).

Inhaltlich liegt der Schwerpunkt auf der Vorbildhaftigkeit der Tiere als „exempla“ (Maria Pia Ciccicarese 2016, 98–103). Wie Basilius führt Ambrosius einzelne negative Beispiele an, die das Verhalten der Prädatoren betreffen, etwa wenn er ermahnt, der Mensch solle nicht zum Raubfisch werden (Ambrosius, *Hexaemeron* 5, 5, 13–14). Viel umfangreicher sind jedoch wie bei Basilius die Beispiele, in denen Tiere als positive Vorbilder gelten. So mahnen die Fische, die ihre Gebiete von Natur aus kennen und sich damit zufrieden geben, zur Maßhaltung und zum Respektieren von Grenzen (Ambrosius, *Hexaemeron* 5, 10, 26–27). Zahlreiche Vögel sind ein Vorbild der Gastfreundschaft (Ambrosius, *Hexaemeron* 5, 16, 54). Ebenfalls die Vögel werden zur Illustration von Milde und Barmherzigkeit herangezogen (Ambrosius, *Hexaemeron* 5, 16, 55). Ein häufiges Thema ist die Liebe der Tiere zwischen Kindern und Eltern, etwa bei den Wassertieren (Ambrosius, *Hexaemeron* 5, 3, 7) und den Krähen (Ambrosius, *Hexaemeron* 5, 18, 58). Die Tauben schließlich werden als Vorbild für die Treue über den Tod des Partners hinaus genannt (Ambrosius, *Hexaemeron* 5, 19, 62).

Natürlich taucht auch wieder das Beispiel des Hundes auf, der das Wild verfolgt und scheinbar syllogistisch schließt. Es stammt wie erwähnt von Chrysipp und ist uns bei Sextus Empiricus (Kapitel 3.6.3), Tiberius Iulius Alexander (Kapitel 3.6.1) und Basilius von Caesarea (Kapitel 5.11.2) begegnet. Ambrosius kommentiert es so: „Niemand zweifelt wohl, dass der Hund

keine Vernunft besitzt (exsortem rationis canem esse nemo dubitaverit). Und doch, wenn man seinen Scharfsinn (sensus eius vigorem) beobachtet, möchte man meinen, er bediene sich bei seinem feinen Spürsinn der Vernunft. Was beispielsweise die wenigsten an den Schulen fertig zu bringen vermögen, selbst wenn sie ihr ganzes langes Leben im Lernen zubringen, syllogistische Kettenschlüsse (coniunctiones syllogismorum) zu vollziehen, darauf verstehen sich, wie sich leicht einsehen lassen wird, die Hunde kraft natürlicher Belehrung (naturali eruditione). [...] hier folgt das bekannte Beispiel, Anm. MR] Was Menschen trotz langen, regelrecht geschulten Denkens kaum fertig bringen, ergibt sich für die Hunde auf natürliche Weise (ex natura suppetit): Erst überzeugen sie sich vom Unrichtigen, sodann gelangen sie nach Ausscheidung des Falschen zur Wahrheit.“ (Ambrosius, Hexaemeron 6, 4, 23) Die Erklärung des Ambrosius bleibt also ganz in den klassischen stoischen Erklärungsmustern, die die Differenz zwischen erlernten und naturhaften Fähigkeiten ausleuchten und die erlernten den Menschen vorbehalten.

Die ambrosianische Kommentierung der Erschaffung des Menschen unterscheidet streng zwischen dem Abbild Gottes, das allein Christus ist, und der menschlichen Seele, die *nach* dem Abbild Gottes, also nach Christus, geschaffen ist: „So ist also unsere Seele gemäß dem Abbild Gottes (ad imaginem Dei). In ihr, Mensch, bist du ganz; denn ohne sie bist du nichts, sondern bist Erde und wirst in Erde aufgelöst. [...] Sie ist es, durch welche du herrschst (per quam dominaris) über alle übrigen Wesen der Tier- und Vogelwelt. Sie ist gemäß dem Abbild Gottes, der Leib aber ist nach Art der Tiere geformt (haec est ad imaginem Dei, corpus autem ad speciem bestiarum). Diese trägt das fromme Siegel der Nachahmung Gottes (pium divinae imitationis insigne), jener teilt das Los (consortium) mit den Tieren und Ungeheuern.“ (Ambrosius, Hexaemeron 6, 7, 43) Ambrosius ist es wichtig, zwischen dem Menschen und Christus einen klaren hierarchischen Unterschied zu signalisieren. Außerdem schreibt er die Abbildhaftigkeit allein der Seele zu, nicht dem Körper, denn der ist sterblich wie bei den Tieren.

Erstaunlich ist jedoch, dass sich im gesamten Hexaemeron kaum eine Anspielung auf den Herrschaftsauftrag aus Gen 1,28–29 findet. Der Nebensatz in dem eben referierten Zitat ist eine der seltenen Ausnahmen. Folgt man hingegen dem Gesamtaufbau der Abhandlung über die Erschaffung des Menschen, dann geht Ambrosius von der Morphologie des menschlichen Körpers und der Bedeutung der Seele direkt zum Sabbat (Gen 2,1–4) über. Dass es einen göttlichen Plan für die Schöpfung gibt, klingt allenthal-

ben einmal an. Dass alles seinen Sinn und seine Funktion hat, ebenfalls. Aber dass alles für den Menschen da wäre, liest man bei Ambrosius nicht. Und dass der Mensch die Herrscherrolle habe, wird nur vorsichtig angedeutet. So bleibt der Mailänder Bischof in der Frage der Teleologie und des Anthropozentrismus außerordentlich zurückhaltend. Eine Reflexion der Beziehung zwischen Menschen und nichtmenschlichen Geschöpfen kommt im ambrosianischen Hexaameron nicht vor.

5.14 Johannes Chrysostomus

Johannes von Antiochia, dem auf Grund seiner rhetorischen Begabung im 6. Jahrhundert der Beiname Χρυσόστομος, Goldmund, gegeben wird, ist um 348 in Antiochia geboren und 407 in Komana Pontika gestorben. Sein Vater, ein hoher Offizier, stirbt bald nach Johannes' Geburt, so dass dieser von seiner christlichen Mutter allein erzogen wird. Er studiert Rechtswissenschaft und lässt sich im Jahr 371 taufen. Nach dem Tod seiner Mutter 372 geht er als Mönch in die syrische Wüste, muss allerdings auf Grund seines schlechten Gesundheitszustands 378 nach Antiochia zurückkehren. 381 wird er zum Diakon, 386 zum Priester geweiht und schließlich 397 zum Patriarchen von Konstantinopel ernannt. Ab 403 muss er mehrfach in die Verbannung, weil seine scharfe Kritik an den Reichen Kaiserin und Kaiser missfällt. Auf dem Weg von einem Verbannungsort zum nächsten stirbt er 407.

Chrysostomus ist derjenige frühchristliche Theologe, von dem die meisten Publikationen erhalten sind. Sein Werk ist enorm. Es besteht aus wissenschaftlichen Abhandlungen, Bibelkommentaren, Predigten sowie Briefen aus dem Exil. Dennoch halten sich seine Ausführungen über die Schöpfung in Grenzen. Vorwiegend finden sie sich in seinen Predigten an die Bevölkerung von Antiochia. Diese haben ein ganz konkretes Ereignis im Hintergrund: In der Fastenzeit 387 zerstört die antiochenische Bevölkerung aus Protest gegen neue Steuern die auf Säulen stehenden Statuen des Kaisers und seiner Familie. Schon am darauffolgenden Tag werden zur Vergeltung einige EinwohnerInnen getötet, darunter auch Kinder. In dieser extrem angespannten Situation hält Chrysostomus zwanzig Predigten „über die Säulen“, die auch auf die pagane Bevölkerung großen Eindruck machen und die Lage spürbar beruhigen.

Zunächst einmal wird es nicht verwundern, dass der begnadete Prediger die *Sprache als das besondere, exklusiv menschliche Merkmal und Geschenk*

betrachtet. In einer weder lokalisierbaren noch datierbaren Predigt über die Buße sagt er: „Eben deswegen haben wir einen Vorzug vor den wortlosen Lebewesen (τῶν ἀλόγων ζῶων), weil wir ein Wort haben (ἐν τῷ λόγον ἔχειν), miteinander durch das Wort reden können und das Wort lieben (λόγου ἐρᾶν); denn ein Mensch, der das Wort nicht liebt, ist unvernünftiger als die Tiere (ἀλογώτερος τῶν κτηνῶν), weil er nicht weiß, warum er geehrt worden ist und woher er diese Ehre empfangen hat. Deshalb spricht der Prophet mit Recht: ‚Der Mensch, da er in Ehren war, verstand es nicht, hat sich verhalten wie die unverständigen Tiere und ist ihnen gleich geworden (Ἄνθρωπος ἐν τιμῇ ὢν οὐ συνῆκε· παρασυνεβλήθη τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις, καὶ ὁμοιώθη αὐτοῖς)‘ (Ps 48,13 LXX)“ (Johannes Chrysostomus, De paenitentia homiliae 3, 1) Chrysostomus deutet den Logos in dieser Predigt also vorrangig auf die Sprache, die Aloga sind in seiner Wahrnehmung vor allem sprachlos. Das Wort ist der besondere Glanz und Schmuck des Menschen, es ehrt ihn, sprechen zu können. Zum Beleg beruft sich Chrysostomus auf ein uns bereits bekanntes Schriftwort, das er irrtümlich einem „Propheten“ zuschreibt, obwohl es aus einem Psalm stammt (und damit, wenn er es einer Person zuschreiben wollte, David zugeschrieben werden müsste). Dieses legt er anders aus als jene Autoren, die es bisher zitiert haben: Der Mensch hat nicht verstanden, was seine Ehre ist, nämlich das Wort, und ist damit den unverständigen Tieren gleich geworden. Obgleich die Septuaginta nicht von ἄλογα, sondern von ἀνόητα spricht und damit das Wortspiel des Chrysostomus verunmöglicht, interpretiert er den Psalmvers ganz in seinem Sinn: Wer den Logos, die Sprache nicht zu schätzen weiß, wird zum Tier.

In seiner siebten Homilie an die AntiochenerInnen über die Bildsäulen fragt Chrysostomus, was den Menschen in dieser prekären Lage Trost schenken könnte. Und hier kommt er auf den *Anthropozentrismus als stärksten Beweis der göttlichen Liebe und Fürsorge* zu sprechen, den er ganz stoisch mit der These der Herrschaft des Menschen über die Schöpfung, symbolisiert in seiner Gottebenbildlichkeit, verbindet: „Wenn du nämlich hörst, dass Gott den Himmel und die Erde, das Meer, die Luft, die Wasser, die vielen Sterne, die beiden großen Lichter, die Pflanzen, die vierfüßigen Tiere, das schwimmende und fliegende Getier, kurz alles Sichtbare deinetwegen und um deines Heiles und deiner Ehre willen (διὰ σὲ καὶ τὴν σὴν σωτηρίαν καὶ τιμὴν) gemacht hat, erhältst du da nicht reichlichen Trost und empfängst hierin den größten Beweis der göttlichen Liebe, wenn du bedenkst, dass Gott eine Welt von solcher Größe und Beschaffenheit, von solcher Schönheit und solchem Umfang deinetwegen, der du so klein

bist, ins Dasein gerufen hat? Wenn du demnach hörst, dass Gott im Anfang den Himmel und die Erde gemacht hat, so gehe über das Gesagte nicht eilig hinweg, sondern überschau im Geist die Weite der Erde und überlege, wie Er uns einen so köstlichen und reichlichen Tisch vorgesetzt und uns aller Orten viele Freude bereitet hat. Und das Größte ist, dass er uns diese so große und herrliche Welt nicht etwa als Lohn für unsere Arbeit oder als Vergeltung für gute Werke gab, sondern dass er uns zugleich mit ihr bildete und mit diesem Königtum (βασιλεία) unser Geschlecht beehrte. Denn ‚Lasst uns einen Menschen machen,‘ sagte er, ‚nach unserem Bild und Gleichnis (κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν).‘ (Gen 1,26 LXX) Was bedeutet: ‚Nach unserem Bild und Gleichnis?‘ Ein Bild der Herrschaft, sagt er (τῆς ἀρχῆς εἰκόνα φησι), und wie im Himmel keiner höher ist als Gott, so sei auf der Erde keiner höher als der Mensch! Dies also ist die eine und erste Ehre, die er ihm erwies, dass er ihn nach seinem Bilde machte. Die zweite, dass er uns die Herrschaft nicht als eine Vergeltung unserer Mühen verlieh, sondern als ein reines Geschenk seiner Menschenfreundlichkeit und Gnade. Die dritte, dass er uns diese als natürliche geschenkt hat; denn manche Herrschergewalt ist natürlich, manche kommt aus einer Abstimmung; [...] das, was nicht von Natur besessen wird, verändert sich leicht und geht auf andere über; [...] Hier wird also die Würde des Königtums stets mit der Geburt erlangt, und niemand hat je einen Löwen seine Herrschaft einbüßen sehen. Ein solches Königtum hat Gott nun auch uns von Anfang gespendet und uns allen vorgesetzt. Und nicht allein dadurch hat er unsere Natur geehrt, sondern auch durch den Vorrang des Ortes, indem er uns das Paradies zum auserwählten Wohnsitz anwies und uns Vernunft gab und eine unsterbliche Seele spendete (καὶ λόγον δοῦς καὶ ψυχὴν ἀθάνατον χαρισάμενος).“ (Johannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum homiliae* 7, 2)

Interessant ist zunächst dieser letzte Satz, in dem Chrysostomus die Vernunftbegabung des Menschen von der Gottebenbildlichkeit unterscheidet. Die Vernunft kommt zur Gottebenbildlichkeit als Additum dazu wie Paradies und Unsterblichkeit. Das ist durchaus ungewöhnlich. Meist werden bei den frühchristlichen Theologen Gottebenbildlichkeit und Vernunftbegabung gleichgesetzt. Chrysostomus denkt da anders. Wichtiger aber sind die beiden Hauptargumente, durch die er die Menschen trösten will. Denn angesichts der kaiserlichen Strafmaßnahmen fühlen sich die AntiochenerInnen ziemlich klein und verängstigt. Nach Herrschaft fühlt sich ihre Situation absolut nicht an. Da tröstet sie Chrysostomus durch zwei Gedanken: Einerseits durch die Botschaft des Anthropozentrismus: Der kleine

Mensch wird zum Ziel und Zweck der großen Schöpfung erklärt. Einen größeren Beweis der göttlichen Liebe könnte es gar nicht geben, ist Chrysostomus überzeugt. Letztlich gewinnt hier die stoische Idee der *Pronoia* eine neue Aktualität und existenzielle Tiefe. Schon die Stoiker haben sie als Beweis für die göttliche Fürsorge gesehen und aus ihr Selbstbewusstsein zu schöpfen versucht. Genau das tut Chrysostomus im Moment der Angst und Verzweiflung in seiner Heimatstadt.

Andererseits tröstet Chrysostomus die AntiochenerInnen mit dem Verweis darauf, dass sie eine königliche Würde in der Schöpfung haben – und das von Natur aus, nicht durch Wahl; dauerhaft, nicht vorübergehend; von Gott geschenkt, nicht durch Leistung verdient. Der Kaiser hingegen hat seine Würde nur durch Wahl und vorübergehend – sie kann ihm schon morgen genommen werden. Die Gottebenbildlichkeit aus Gen 1 wird hier also soziopolitisch aufgeladen, ohne zum Aufruhr gegen den Kaiser anzustiften. Noch dazu wird sie mit einem Ort (dem Paradiesesgarten) und einer Zeit (der Ewigkeit) in Beziehung gesetzt, die alle kaiserlichen Ansprüche übertreffen. Weder der Kaiserpalast in Konstantinopel noch die Dauer einer kaiserlichen Regierung können da mithalten. – Diese Königswürde des Menschen taucht auch in seinen *Homiliae in Genesin* auf. Dort schreibt er auf die uns schon bekannte Frage, warum die Schöpfung vor dem Menschen geschaffen sei, das habe den Sinn, dass der Mensch wie ein König in seine festlich geschmückte Königsstadt einziehen könne (Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesin* 8, 2).

Offensichtlich hat das erste Argument des Anthropozentrismus nicht alle Zuhörenden überzeugt. Insbesondere heterodoxe Kritiker wie Manichäer, Markioniten, Valentinianer bezweifeln übereinstimmend die anthropozentristische Teleologie der kirchlichen Orthodoxie. Ihre Bedenken und Zweifel greift der Prediger ausdrücklich auf: „Viele machen nämlich außer dem, was bereits gesagt worden ist, noch folgenden Einwurf: ‚Wenn der Mensch der König der Vernunftlosen (*βασιλεὺς τῶν ἀλόγων*) ist, warum wird er denn von vielen derselben an Stärke, Gewandtheit und Schnelligkeit übertroffen?‘“ (Johannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum homiliae* 11, 4) Auch hier antwortet Chrysostomus ganz klassisch: Der Mensch mache sich die Tiere kraft seiner Vernunft zunutze, so dass sie ihm dienen (vgl. Blake Leyerle 2019, 279–281). Gleichzeitig, so seine Fortführung des Arguments, sei der menschliche Leib so beschaffen, dass er ebenfalls der Vernunft gehorchen kann und soll.

Ein Jahr vor den Homilien an die AntiochenerInnen über die Bildsäulen, in der Fastenzeit des Jahres 386, hat Chrysostomus seine *Sermones* in

Genesim gehalten, Predigten über die ersten Kapitel der Genesis. Darin spielt, passend zur Fastenzeit, nicht die Schöpfung, sondern die Sündenfallerzählung die Hauptrolle. Diese wird vorbereitet durch den Sermo 3 über die Frage, was „nach seinem Gleichnis (καθ' ὁμοίωσιν)“ in Gen 1,26 heißt, nämlich *Ähnlichkeit der Herrschaft*. Chrysostomus antwortet mit bemerkenswert pointierten Formulierungen: „Nicht eine Gleichheit des Wesens, sondern eine Ähnlichkeit der Herrschaft (οὐκ οὐσίας ἀπαρallaξία, ἀλλ' ἀρχῆς ὁμοιότης). Jenes ‚nach seinem Gleichnis‘ heißt aber mild und sanftmütig sein und Gott durch die Kräfte gemäß der Vernunft der Tugend (κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς λόγον) ähnlich werden, wie Christus sagt: ‚Seid ähnlich meinem Vater im Himmel.‘ (Mt 5,45) Wie nämlich auf dieser weiten und geräumigen Erde manche der Lebewesen (τῶν ζώων) weniger vernünftig (ἀλογώτερα) und manche wilder sind, so sind manche der Gedanken (τῶν λογισμῶν) in der Weite unserer Seele weniger vernünftig und tierlicher (ἀλογώτεροι καὶ κτηνώδεις), manche wilder und schrecklicher. Sie sind daher zu unterwerfen und zu zähmen, und der Vernunft die Herrschaft (ἀρχή) über sie anzuvertrauen. [...] Wir unterwerfen Löwen und geben ihre Seelen zahm zurück, und du zweifelst, ob du die Wildheit der Gedanken in Sanftmut überführen kannst?“ (Johannes Chrysostomus, Sermones in Genesim 3, 1)

Die Passage enthält eine Menge interessanter Aspekte: Zunächst einmal wird die Gottebenbildlichkeit nicht ontologisch im Sinne einer „Gleichheit des Wesens“ interpretiert, sondern ethisch im Sinne des Nachahmens der Herrschaftsausübung. Sie bedeutet eine Verpflichtung und Aufgabe, was der Intention der hebräischen Bibel durchaus entspricht. Anders als die hebräische Bibel versteht Chrysostomus die Herrschaft jedoch nicht als Beziehungssetzung, und schon gar nicht in Bezug auf die realen Tiere. Es geht ihm vielmehr um die Herrschaft über das „Tier in uns“, d.h. die Herrschaft über die eigenen Gedanken und Gefühle. Mild und sanftmütig wie Gott soll der Mensch werden und das Tier in sich zähmen und domestizieren, dann ist er Gleichnis Gottes.

In seinen Homilien zur Genesis finden wir allerdings auch eine negative Interpretation der Herrschaft. Die Namensgebung der Tiere durch Adam in Gen 2,19–20 deutet Chrysostomus als „Symbol der Herrschaft (σύμβολον δεσποτείας)“. Er vergleicht sie mit dem Brauch, dass ein Herr, der einen neuen Sklaven gekauft hat, ihm sofort einen neuen Namen gibt (Johannes Chrysostomus, Homiliae in Genesim 14, 5, 19) – eine harte, identitätszerstörende Machtdemonstration, die weit von der Intention des biblischen

Textes entfernt ist, der nämlich nicht von einem Namenswechsel, sondern einer Namensgebung spricht²⁷. Chrysostomus scheint also zu schwanken: Einerseits sieht er die menschliche Herrschaft über die Tiere als ein Nachahmen des guten, fürsorglichen Schöpfergottes, andererseits als eine pure Machtdemonstration. Und wieder an einer anderen Stelle bezeichnet er die harte, Angst einflößende Herrschaft des Menschen über die Tiere (ebenso wie die Angst des Menschen vor manchen Tieren) als eine Folge der Sünde (Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesin* 9, 4). So ganz klar ist sich Chrysostomus in dieser Frage offensichtlich nicht geworden.

Auch für Chrysostomus können die *Tiere* in vielfältiger Weise *als Vorbild* dienen. Manchmal sind sie ein negatives Vorbild für die Leidenschaften (Johannes Chrysostomus, *Homiliae in Genesin* 12, 10), meistens jedoch ein positives Vorbild: „Lerne von den Vernunftlosen (παιδεύθητι παρὰ τῶν ἀλόγων) [...] und staune über deinen Gebieter nicht allein darum, weil er die Sonne und den Himmel erschaffen, sondern auch darum, weil er die Ameise ins Leben gerufen hat; denn ist sie auch ein kleines Tier (βραχὺ τὸ ζῶον), so ist sie doch ein voller Beweis von der Größe der Weisheit Gottes (τοῦ μεγέθους τῆς σοφίας τοῦ Θεοῦ).“ (Johannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum homiliae* 12, 2) Gerade die kleinen Tiere wie Bienen, Ameisen, Spinnen, Vögel und viele andere führt Chrysostomus als Beispiele an. Wie schon bei Basilius und Ambrosius überwiegen auch bei ihm die positiven Beispiele. Allerdings kennt er ebenfalls negative Vorbilder und mahnt daher zur Unterscheidung: „Ist etwas Gutes an ihnen, so nimm es an, und haben sie einige natürliche Vorzüge, so trachte dir diese durch deinen Willensentschluss (διὰ τῆς προαιρέσεως) zu eigen zu machen; denn Gott hat dich mit [der Fähigkeit zum] Willensentschluss begabt, damit du dir durch ihn ihre natürlichen Vorzüge (τὰ φυσικὰ αὐτῶν πλεονεκτήματα) aneignen und so auch belohnt werden kannst; denn ihre richtigen Verhaltensweisen kommen nicht aus einem Willensentschluss und aus Vernunft, sondern bloß von ihrer Natur her (οὐκ ἐκ προαιρέσεως καὶ λόγου, ἀλλ' ἀπὸ φύσεως μόνης).“ (Johannes Chrysostomus, *Ad populum Antiochenum homiliae* 12, 2) Was den Tieren von Natur aus gegeben ist, muss sich der Mensch durch die προαίρεσις autonom aneignen. Das ist seine Fähigkeit, aber auch seine Aufgabe. So schließt Chrysostomus mit der Mahnung:

27 Man beachte die extrem präzise Analyse von Benjamin H. Dunning 2015, 71–95. Dunning zeigt u.a. auch auf, dass es bei Chrysostomus eine ausdrückliche Verbindung zwischen der Herrschaft des Menschen über die Tiere und der Herrschaft des Mannes über die Frau gibt. Diese Verbindung braucht hier nicht im Detail aufgezeigt werden.

„Sammler also das Beste und schmücke dich damit; denn du bist der König der Vernunftlosen (βασιλεὺς τῶν ἀλόγων).“ (Johannes Chrysostomus, Ad populum Antiochenum homiliae 12, 3)

Wenn der Mensch bei dieser moralischen Aufgabe fehlgeht, ist er, das ist mittlerweile eine feststehende Wendung, unverständiger als die Tiere: „Womit werden wir uns also entschuldigen, was werden wir zu unserer Verteidigung sagen, wenn wir unverständiger (ἀνοητότεροι) sind als die Vernunftlosen? Denn ein Vogel, der einmal in die Schlinge geraten und dann entwischt ist, und ein Hirsch, der dem Netz, in das er geraten, entsprungen ist, lassen sich durch dieselben Mittel nicht leicht wieder fangen; denn die Erfahrung belehrt sie alle, behutsam zu sein. Wir aber fallen in dieselben Netze, in die wir schon öfter verstrickt waren, und ahmen die Vorsicht und Sorgfalt der Vernunftlosen (τῶν ἀλόγων τὸ προνοητικὸν καὶ μεμεριμνημένον) nicht nach, die wir doch mit Vernunft begabt sind.“ (Johannes Chrysostomus, Ad populum Antiochenum homiliae 15, 2)

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Schöpfung im Denken des Chrysostomus keine besonders große Rolle spielt. Gemessen an seinem gigantischen Oeuvre taucht sie nur in homöopathischen Dosierungen auf. Die wenigen vorhandenen Stellen lassen jedoch eine bewusste und originäre Konzeption erkennen. Die Schöpfung in ihrer Unermesslichkeit und Vielfalt demonstriert die Fürsorge Gottes und die Größe des Menschen und kann ihm Selbst- und Gottvertrauen geben. Außerdem ist die Schöpfung vor allem in Gestalt der Tiere Beispiel im moralischen Sinn. Daher werden der Ebenbild-Begriff und der biblische Herrschaftsauftrag vorrangig allegorisch auf innerpsychische Vorgänge gedeutet.

5.15 Nemesius von Emesa

Über das Leben des Nemesios, Bischof von Emesa (dem heutigen Homs in Syrien), ist sehr wenig bekannt. Für die Datierung seiner ungeheuer weit und breit rezipierten Schrift (Moreno Morani 1987, V) „Über die Natur des Menschen“ (κεφαλαίωδης περὶ φύσεως ἀνθρώπου/ De natura hominis) kurz vor 400 n.Chr. ergeben sich jedoch etliche Anhaltspunkte aus dem Werk selbst. Nemesios ist sowohl philosophisch als auch medizinisch gebildet. De natura hominis ist die erste systematische Abhandlung christlicher Anthropologie (David Lloyd Dusenbury 2021, xv und 2021a, 45) und hat zwei prominente Vorläufer: Sowohl Hippokrates als auch Zenon haben Werke desselben Titels verfasst (David Lloyd Dusenbury 2021a,

46). Nemesios argumentiert weitgehend auf Basis der griechischen Philosophie, vor allem des Neuplatonismus und der Stoa. Zugleich ist er der erste christliche Autor, der in größerem Maße die medizinischen Schriften des Galen (Galenos von Pergamon, ca. 130 – 210 n.Chr.) rezipiert und für die Anthropologie fruchtbar macht. Fast noch erstaunlicher ist jedoch, dass er in entscheidenden Aspekten Aristoteles rezipiert – auch wenn er ihn nicht ausdrücklich zitiert, sondern dort, wo er seine Gedanken übernimmt, nur „stille Anleihen“ macht (Martin Streck 2001, 559 und 2005, 21). Aristoteles gilt im frühen Christentum nicht als rezipierbar, ja er ist geradezu verpönt, unter anderem weil er der menschlichen Seele keine Unsterblichkeit zuspricht. Umso bemerkenswerter ist die positive Rezeption etlicher seiner Gedanken bei Nemesios.

Insgesamt ist Nemesios von einer optimistischen Weltsicht geprägt, zu der sein Anthropozentrismus, der stark mit der Idee der göttlichen Vorsehung verbunden ist, erheblich beiträgt. Das wird schon in den ersten beiden Kapiteln seines Werks überdeutlich, die außerordentlich lang und sehr programmatisch konzipiert sind. Nemesios beginnt folgendermaßen:

„Bekanntlich steht der Mensch mit den Unbeseelten in Gemeinschaft (τοῖς ἀψύχοις κοινωνεῖ), er nimmt am Leben der vernunftlosen Lebewesen teil (τῆς τῶν ἀλόγων ζῶων μετέχει ζωῆς), er beteiligt sich am Denken der Vernünftigen (τῆς τῶν λογικῶν μετείληφε νοήσεως). [...] Durch die Vernunft verbindet sich der Mensch mit den körperlosen und vernünftigen Naturen (συνάπτεται διὰ τοῦ λογικοῦ ταῖς ἀσωμάτοις καὶ νοεραῖς φύσεσιν): er überlegt, er denkt, er beurteilt jedes einzelne, er strebt nach den Tugenden, er begrüßt den Gipfel der Tugenden, die Frömmigkeit (λογιζόμενος καὶ νοῶν καὶ κρίνων ἕκαστα καὶ τὰς ἀρετὰς μεταδιώκων καὶ τῶν ἀρετῶν τὸν κολοφῶνα τὴν εὐσέβειαν ἀσπαζόμενος). Darum steht er auch gleichsam auf der Grenzlinie zwischen geistiger und sinnlicher Wesenheit (ὥσπερ ἐν μεθορίοις ἐστὶν νοητῆς καὶ αἰσθητῆς οὐσίας); durch den Körper und die körperlichen Anlagen steht er mit den vernunftlosen und unbeseelten Lebewesen in Verbindung, durch die Vernunft dagegen mit den körperlosen Wesen, wie bereits früher bemerkt. Der Schöpfer hat offenbar die verschiedenen Naturen allmählich miteinander verknüpft, so dass die ganze Schöpfung eine einzige und verwandte ist (ὥστε μίαν εἶναι καὶ συγγενῇ τὴν πᾶσαν κτίσιν). Daraus folgt besonders dies: es gibt nur einen Schöpfer aller Dinge (εἷς ὢν ὁ πάντων τῶν ὄντων δημιουργός). Er verband nicht bloß die Existenz der einzelnen Atome zu einer Einheit. Er fügte auch die Einzeldinge passend aneinander. [...] Er verknüpfte sie durch die kleine Verwandtschaft und Verschiedenheit ihrer Natur mitein-

ander (συνάπτων ἀλλήλοις τῇ κατ' ὀλίγον οἰκειότητι καὶ παραλλαγῇ τῆς φύσεως). Daher unterscheiden sich die gänzlich unbeseelten Wesen nicht viel von den Pflanzen mit ihrer Nährkraft. Andererseits sind diese Wesen nicht von den vernunftlosen und gefühlbegabten Lebewesen verschieden. Außerdem sind die vernunftlosen Wesen nicht ganz von den vernünftigen abgesondert, sie stehen nicht ohne Beziehung zueinander, sie sind mit einem natürlichen Band verwandtschaftlich vereinigt (δεσμοῦ τινος εἶναι συμφοῦς καὶ φυσικοῦ).“ (Nemesius von Emesa, *De natura hominis* 1)

Wie in einem programmatischen Prolog eröffnet Nemesios seinen Traktat über den Menschen mit der Betonung seines Eingebundenseins in die nichtmenschliche Schöpfung. Das ist alles andere als selbstverständlich. Harmonisch sieht er den Menschen in die kosmische Schöpfungsgemeinschaft alles Seienden eingebettet. Mit allen Geschöpfen hat er etwas gemeinsam (κοινωνεῖ) und ist mit ihnen verwandt, und ebenso diese untereinander, denn sonst könnte keine Verbindung zwischen ihnen entstehen. Vorab zu seiner Sonderstellung ist der Mensch also ein Mitgeschöpf unter vielen anderen. Die Schöpfung ist eine organische Einheit, alles ist mit allem verbunden und untereinander verwandt (vgl. Urs Dierauer 1977, 246). Die Gemeinsamkeiten überwiegen bei weitem die Verschiedenheiten. Die stoische *Scala naturae* wird entgegen ihrer ursprünglichen Intention zuallererst als verbindend interpretiert (David Lloyd Dusenbury 2021, 159), indem der peripatetische Begriff der κοινωνία mit der stoischen οἰκείωσις korreliert wird (David Lloyd Dusenbury 2021, 46 und 2021a, 52). Das sind (aristotelische) Töne, die in der gesamten vorangehenden Patristik nicht zu hören waren – ein Novum, das den Anthropozentrismus zwar nicht abschafft, aber doch deutlich relativiert.

Der Mensch befindet sich in dieser kosmischen Vision – ganz in der Tradition griechischer Philosophie – in der Mitte bzw. im Grenzland zwischen den Lebewesen, mit denen er den Körper gemeinsam hat, auf der einen Seite, und den Geistwesen, mit denen er die Vernunft gemeinsam hat, auf der anderen Seite. Er ist gleichsam ein Brückenwesen zwischen zwei Welten. Ausführlich beschreibt Nemesios, welche Fähigkeiten die Vernunftbegabung mit sich bringt. Der Mensch kann überlegen, denken, urteilen. Doch all diese Fähigkeiten laufen auf Moral und Frömmigkeit hinaus. Wenn sie dazu nicht genutzt werden, sind sie umsonst.

Gleichwohl bemüht sich Nemesios, den Graben zwischen den Vernunftlosen und den Vernunftbegabten so klein wie möglich, ja nahezu unsichtbar zu machen. Denn auch den nichtmenschlichen Lebewesen gesteht er einige Fähigkeiten zu, die der Vernunft nahestehen. So schreibt er gleich

im nachfolgenden Abschnitt: „Danach wandte sich Gott von den vernunftlosen zum vernünftigen Lebewesen, dem Menschen. Auch ihn erschuf er nicht mit einem Mal; vielmehr pflanzte er schon vorher auch den anderen Wesen gewisse natürliche Verständigkeiten ein (φυσικάς τινας συνέσεις), er verlieh ihnen Handfertigkeit und Fähigkeiten, alles Mögliche zu ihrem Wohlergehen (πρὸς σωτηρίαν) zu tun. Infolgedessen schienen sie eng bei den Vernünftigen (ἐγγὺς λογικῶν) zu stehen. So erschuf er das wahrhaft vernünftige Lebewesen, den Menschen (τὸ ἀληθῶς λογικὸν ζῷον τὸν ἄνθρωπον). Die gleiche Art fortschreitender Entwicklung wird man ferner bei der Untersuchung der Stimme finden...“ (Nemesios von Emesa, *De natura hominis* 1)

Naturwissenschaftlich ist Nemesios genügend aristotelisch gebildet, dass er das Kontinuum der Natur vom völlig vernunftlosen zum sehr vernunftbegabten Lebewesen (und ebenso, wie die letzte Bemerkung andeutet, vom völlig stummen zum umfangreich sprechenden Lebewesen) erkennt. Urs Dierauer (1977, 249–251) legt in einer diffizilen Analyse von Textfragmenten nahe, dass Nemesios sich hier an dem Stoiker Poseidonios orientiert haben dürfte. Dessen vollständige Texte fehlen allerdings, so dass die Rekonstruktionsmöglichkeiten begrenzt bleiben.

Auffallend oft verwendet Nemesios Begriffe, die eigentlich einen Widerspruch in sich enthalten: „natürliche Verständigkeit“, das ist im Grunde „vernunftlose Vernünftigkeit“. Man spürt, wie Nemesios ringt, da er mit den klassischen Termini kein Kontinuum, sondern nur eine binär exkludierende Differenz ausdrücken kann. Letztlich kommt er dann doch auf diese binäre Logik zurück, wenn er vom Menschen als dem „wahrhaft“ vernünftigen Wesen redet. Alle anderen Lebewesen sind offenbar doch nicht „wahrhaft“ vernünftig. Hier kommt die Sprache der griechischen Philosophie an ihre Grenze, und das spürt man in *De natura hominis* mehr als in anderen frühchristlichen Schriften.

Die anthropozentristische Teleologie führt Nemesios dann mit der bei Gregor von Nyssa (Kapitel 5.12) stark gemachten Beobachtung ein, dass der Mensch in Gen 1 als letztes Geschöpf erschaffen wird: „Der Mensch ist zuletzt erschaffen worden. War es doch folgerichtig, nicht nur dass nach Erschaffung aller Dinge um seinetwillen (πάντων δι' αὐτὸν γενομένων) zunächst die Dinge zu seinem Bedarf (πρὸς τὴν χρῆσιν αὐτοῦ) besorgt wurden und erst danach er selbst herangeführt wurde, um sie zu gebrauchen, sondern auch, weil es, als eine mit Verstand und Sehsinn erfassbare Natur geschaffen war, auch ein Band für beide zusammen geben musste; das All sollte eine Einheit sein, mit sich selbst mitfühlen und sich selber

nicht fremd sein (ἵνα ἐν ἧ τὸ πᾶν καὶ συμπαθὲς ἑαυτῷ καὶ μὴ ἀλλότριον αὐτὸ ἑαυτοῦ). Da wurde das Lebewesen geschaffen, das die beiden Naturen verbindet: der Mensch (τὸ συνδέον ἀμφοτέρως τὰς φύσεις ζῶον ὁ ἄνθρωπος). So sind, kurz gesagt, die Werke der Weisheit des Schöpfers.“ (Nemesius von Emesa, *De natura hominis* 1) Es ist gleichsam wie beim Bau eines Gewölbes: Der Schlussstein, der die beiden Bogenhälften miteinander verbindet und eine stabile Einheit schafft, wird, wie sein Name sagt, ganz zum Schluss eingesetzt.

Dass der Mensch die Bühne des Kosmos erst betritt, als alles, was ihm nützen soll, bereitgestellt ist, scheint für Nemesios zwar selbstverständlich, jedoch im Gegensatz zu Gregor von Nyssa nicht das eigentliche Hauptargument zu sein. Vielmehr geht es ihm darum, dass mit dem Menschen das einheitsstiftende Wesen in die Welt kommt. Nur ein Wesen, das über Vernunft und Körper verfügt, kann das All zu einer Einheit zusammenbinden. Nur durch dieses Wesen bleibt die Vernunft dem Körperlichen und das Körperliche der Vernunft nicht fremd. Nur in diesem Wesen kann das All mit sich selber Mitgefühl empfinden. Nemesios verschiebt hier die stoische, stark von Zwecksetzungen her gedachte Teleologie erheblich. Die Frage nach einem individuellen Titular von Zwecken oder Nutzen rückt weit nach hinten. Das letzte Telos ist die Einheit des Kosmos, des Ganzen. Fast könnte man Nemesios einen Ökozentristen oder Holisten nennen.

Die einheitsstiftende Funktion des Menschen legt ihm allerdings eine große Bürde und Verpflichtung auf: „Auf der Grenze zwischen der vernunftlosen und der vernünftigen Natur steht der Mensch (Ἐν μεθορίοις οὖν τῆς ἀλόγου καὶ λογικῆς φύσεως ὁ ἄνθρωπος ταχθεὶς); wenn er sich dem Körper zuwendet und die leiblichen Genüsse mehr liebt, zieht er die Lebensart der Vernunftlosen vor (τὸν τῶν ἀλόγων ἀσπάζεται βίον). [...] Wenn der Mensch sämtliche Freuden körperlicher Art verachtet und sich der Vernunft zuwendet, gelangt er zum göttlichen, gottgefälligsten Leben, zu dem Leben, das sich besonders für den Menschen schickt; er wird dann wie der Himmlische (οἶος ὁ ἐπουράνιος) sein [...] Das ist der Grundsatz der vernünftigen Natur (λογικῆς φύσεως τὸ κεφάλαιόν): das Schlechte meiden und abwehren, das Gute aufsuchen und annehmen.“ (Nemesius von Emesa, *De natura hominis* 1)

Von einem gänzlich anderen Ausgangspunkt beginnend, kommt Nemesios auf die klassische Mahnung zurück, die Leidenschaften durch die Vernunft zu beherrschen und ein sittlich gutes Leben zu führen. Ein Mensch, der dies beherzigt, wird „wie der Himmlische“ sein – wobei hier in keiner

Weise auf die Gottebenbildlichkeit aus Gen 1 angespielt wird. Nemesios, obgleich Bischof, argumentiert rein philosophisch.

Die Tiere haben für Nemesios keine Vernunft, sie brauchen aber auch keine: „Denn keine der vernünftigen Bewegungen zeigt sich bei den vernunftlosen Tieren; sie haben nämlich keine Künste, keine Wissenschaften, keine Willenshandlungen, keine Tugenden, und auch nichts anderes von Verstandestätigkeiten (οὔτε τέχναι οὔτε μαθήματα οὔτε βουλαὶ οὔτε ἀρεταὶ οὔτε ἄλλο τι τῶν διανοητικῶν) steckt in ihnen. Daraus folgt klar: die Tiere haben keinen Anteil an einer vernünftigen Seele (οὐ μέτεστι λογικῆς ψυχῆς αὐτοῖς). Es wäre auch wirklich töricht, die vernunftlosen Tiere als vernünftig zu bezeichnen (ἄτοπον λέγειν τὰ ἄλογα λογικά). Wenn auch den ganz jungen Knaben nur die vernunftlose Bewegung zukommt, so sagen wir doch: sie haben eine vernünftige Seele; denn wenn sie herangewachsen sind, offenbaren sie die Tätigkeit ihrer Vernunft. Das vernunftlose Wesen dagegen, das zu keiner Zeit seines Lebens den Vernunftteil an den Tag legt, hätte eine vernünftige Seele umsonst; denn die Fähigkeit zu denken wird ihm keinen Nutzen bringen. Alle Menschen haben einstimmig zugegeben: Gott hat nichts Überflüssiges geschaffen. Stimmt dies, dann ist die vernünftige Seele den zahmen wie den wilden Tieren (τοῖς κτήνεσιν καὶ τοῖς θηρίοις) wohl überflüssigerweise eingepflanzt worden, denn sie vermag ihr eigenes Werk bei diesen Tieren nie zum Ausdruck zu bringen. Es wäre ein Vorwurf gegen den, der dem Körper eine unpassende Seele gab (τοῦ δόντος ἀνάρμοστον ψυχὴν τῷ σώματι).“ (Nemesios von Emesa, *De natura hominis* 2)

Nemesios argumentiert hier mit dem Sparsamkeitsprinzip: Gott hat die Welt so geschaffen, dass nichts fehlt, aber auch nichts zu viel vorhanden ist. Allem gab er im Blick auf die genuinen Zielsetzungen das optimal angemessene Maß. Den Tieren eine Vernunftseele zuzusprechen, obwohl sie deren Potenziale doch gar nicht entfalten könnten, wäre daher ein Vorwurf gegen den Schöpfer, der dann offensichtlich seinen Grundsatz maximaler Effizienz nicht eingehalten hätte. – Hier unterliegt Nemesios einem Zirkelschluss: Tier haben keine Künste und Wissenschaften, also brauchen sie keine Vernunft und sind vernunftlos. Weil sie vernunftlos sind, können sie keine Künste und Wissenschaften entwickeln. Damit verlässt Nemesios sein eigenes zuvor etabliertes Prinzip, zwischen Vernunftlosigkeit und „voller“ Vernunft ein Kontinuum zu beschreiben. So bleibt er hinter den eigenen Möglichkeiten zurück.

Man spürt jedoch, wie sehr Nemesios an dieser Stelle mit sich selber ringt, wenn man den folgenden Absatz analysiert: „Es ist somit besser,

folgendes anzunehmen: jedem Körper ist eine passende Seele eingefügt worden; ferner: die Tiere haben ihrer Anlage entsprechend nichts weiter als die natürliche Einfachheit, die sich bei ihren Tätigkeiten bemerkbar macht. Jede einzelne Art der Vernunftlosen bewegt sich aus eigenem Antrieb (κατ' οἰκείαν ὁρμήν); jede Art ist zum Gebrauch und zur Betätigung des Antriebs von Anfang an geschaffen worden. [...] Nicht ganz hilflos hinterließ sie der Schöpfer, vielmehr verlieh er jedem einzelnen eine natürliche, keine verstandesmäßige Einsicht (φυσικὴν, οὐ λογικὴν, ἐνέβαλεν σύνεσιν). Einigen gab er sogar List (πανουργία), gleichsam ein Abbild der Kunstfertigkeit und einen Schatten der Vernunft (ὥσπερ τέχνης εἰκόνα καὶ σκιὰν λογικὴν). Aus diesen zwei Gründen tat er das: die Tiere sollten den augenblicklichen Gefahren ausweichen und sich vor den zukünftigen schützen; er wollte außerdem wie bereits dargelegt die ganze Schöpfung unter sich verbinden (συνάψαι τὴν κτίσιν πᾶσαν ἐαυτῇ).“ (Nemesius von Emesa, *De natura hominis* 2)

Nemesios schwankt hin und her und kommt doch nicht zum Ziel. Einerseits spricht er gut stoisch von einem „Antrieb“ (ὁρμή) der Tiere – eine Vorstellung, die weitreichende Folgen hatte und die Biologie noch vor einem halben Jahrhundert dominierte. Andererseits kommt er nochmals auf das Oxymoron zurück, das uns schon begegnet ist: Die „natürliche, nicht vernünftige Einsicht“ (φυσικὴ, οὐ λογικὴ σύνεσις) oder, wie ich es pointiert zugespitzt habe, die „vernunftlose Vernünftigkeit“. Nemesios will damit vor allem erklären, warum Tiere Gefahren ausweichen und ihr Leben schützen können und dabei einige Kunstfertigkeit (τέχνη), ja sogar List (πανουργία) anwenden. Aus der modernen Verhaltensforschung wissen wir, dass der Einsatz einer List in der Tat extrem viel an intellektuellen Fähigkeiten voraussetzt, etwa eine „theory of mind“, also das Wissen um das, was das Gegenüber denkt. Bewusst täuschen kann nur der, der die Gedanken seines Gegenübers lesen kann. Manche Tiere können das in der Tat. Und es ist womöglich mehr als nur ein „Schatten der Vernunft“ (σκιὰ λογικὴ).

Schließlich begründet Nemesios die Vernunftlosigkeit der Tiere empirisch noch damit, dass ihr Verhalten stereotyp sei, während das menschliche Verhalten eine enorme Varianz aufweise. Auch dieses stoische Argument, das vor allem bei Seneca Verwendung findet, haben wir bereits mehrfach kennengelernt: „Doch dass diese Tiere nicht vernünftig handeln, ergibt sich mit Deutlichkeit daraus: jedes einzelne Tier derselben Art tut dieselben Dinge ähnlich; die Tätigkeiten der Tiere unterscheiden sich in der Herde nur so, dass das eine Tier mehr, das andere weniger tut; aber

die ganze Art der Tiere bewegt sich nur nach einem einzigen natürlichen Antrieb (κατὰ μίαν ὁρμήν). [...] Das trifft beim Menschen nicht zu. Gibt es doch unzählige Arten der menschlichen Betätigungen (μυρίαί γὰρ ὁδοὶ τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων). Etwas Selbständiges und Freiwilliges ist ja die Vernunft (ἐλεύθερον γάρ τι καὶ αὐτεξούσιον τὸ λογικόν). Daher vollführen alle Menschen nicht ein und dieselbe Tätigkeit, wie das bei jeder einzelnen Art der vernunftlosen Lebewesen der Fall ist. Diese bewegen sich allein von Natur aus (φύσει γὰρ μόνῃ). Die natürlichen Bewegungen dagegen finden sich bei allen ähnlich (ὁμοίως παρὰ πᾶσιν). Die Betätigungen der Vernunft vollziehen sich bei verschiedenen Menschen verschieden; sie sind nicht notwendig bei allen die gleichen.“ (Nemesios von Emesa, *De natura hominis* 2; vgl. dazu Urs Dierauer 1977, 216)

Gleichwohl sieht Nemesios die Tiere ebenso wie die Menschen als AdressatInnen der göttlichen Vorsehung: „Alle Dinge hängen vom göttlichen Willen ab, von dorthier schöpfen sie ihren dauernden Bestand und ihr Wohlergehen. Auch die Grundlage der Atome und der vervielfachten Dinge ist zur Aufnahme der Vorsehung fähig. Das sieht man deutlich an den Tieren, die sich durch Befehle und führende Wesen leiten lassen; von diesen Tieren gibt es viele Arten. So sind z.B. Bienen, Ameisen und die meisten Tiere, die sich zu Scharen sammeln, unter einige Führer gestellt, denen sie gehorsam folgen. Vorzüglich kann man das feststellen, wenn man auf die Staatsverfassung der Menschen hinsieht. Die Staatsverfassung ist offensichtlich für die Sorgen und Verwaltungsmaßnahmen ihrer Gesetzgeber und ihrer Vorsteher empfänglich. Ist die Verfassung für diese Handlungen aufnahmefähig, warum sollte sie dann nicht für die Vorsehung des Schöpfers empfänglich sein?“ (Nemesios von Emesa, *De natura hominis* 43)

Am Ende seiner Abhandlung über den Menschen kehrt Nemesios also zur Sicht der ganzen Schöpfung zurück. Hier bringt er einen Aspekt ein, der die antike Reflexion stets fasziniert hat: Dass auch Tiere Staaten bilden. Tiere bilden „Tier-Welten“ oder „Quasi-Städte“ (David Lloyd Dusenbury 2021, xviii) mit ihren je eigenen Regeln und Machtverhältnissen. Die menschlichen Poleis sind in die Zoopoleis hineingesetzt. Sie übertreffen diese graduell durch ihre enorme Empfänglichkeit für Gesetze, sind aber nach analogen Prinzipien konstruiert. Und ebenso analog sind beide offen für die göttliche Vorsehung, die nicht allein auf den Menschen beschränkt ist. Das Besondere des Menschen ist, dass er der Regent der Kosmopolis ist und gleichsam „global governance“ in der Schöpfungspolis ausübt (David Lloyd Dusenbury 2021a, 57–58).

Insgesamt dürfte Nemesios derjenige von den frühchristlichen Autoren sein, der denkerisch (und das heißt in seinem Fall: rein philosophisch!) die größten Anstrengungen unternimmt, den Anthropozentrismus zu überwinden – und dennoch kurz vor dem Ziel scheitert. Er betont die organische Verwandtschaft aller Geschöpfe und das Zusammenhängen aller geschaffenen Dinge miteinander. Er reflektiert intensiv das Kontinuum zwischen völliger Vernunftlosigkeit und maximaler Vernunftbegabung und ringt um Begriffe, die den Tieren so etwas wie Vernunft zuerkennen können. Die stoische Form des Anthropozentrismus, dass alles zum Nutzen des Menschen geschaffen sei, ist ihm nicht wichtig. Vielmehr läuft seine Teleologie auf die Einheit des Kosmos hinaus und hat damit holistische Anklänge. Und doch bleibt er letztlich sowohl im Anthropozentrismus als auch in der Aloga-These gefangen. Man ahnt, wie tief sie in der damaligen Gesellschaft verankert gewesen sein müssen, dass er sie nirgends grundsätzlich in Frage stellt.

5.16 Pseudo-Athenagoras

Athenagoras von Athen war ein frühchristlicher Apologet der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Das Werk „De resurrectione mortuorum“, das unter seinem Namen veröffentlicht worden ist, stammt jedoch nicht aus seiner Feder, sondern ist wesentlich später unter einem Pseudonym geschrieben worden. Das ist in der patristischen Forschung weitgehend unbestritten. Allerdings erzeugt die Datierung dieses Werks Diskussionen, die erst vor wenigen Jahren wieder aufgeflammt sind.

Aus Aufbau und Argumentation der Abhandlung zieht Nikolai Kiel nämlich den Schluss, dass *De resurrectione* „direkt auf die Einwände des Celsus bezüglich der Auferstehung“ (Nikolai Kiel 2016, 177) reagiert. In der weit verbreiteten Widerlegung des ebenso weit verbreiteten Kettennahrungs-Arguments (die Auferstehung von den Toten ist unmöglich, weil die Tiere Teile des menschlichen Körpers gefressen haben) nimmt Kiel eine Abhängigkeit von Galen an (Nikolai Kiel 2016, 371 und 388) und folgert daraus wie vor ihm schon Jacques Schwartz (1914 – 1992 Strasbourg) und Jean-Marie Vermader (1978, 125–134) eine Entstehung in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts (Nikolai Kiel 2016, 390).

Horacio E. Lona (2017, 184–188) hält hingegen einen viel späteren Zeitpunkt für plausibel: Erstens sei der *Alethes logos* des Kelsos in Athen zwar eher nicht bekannt gewesen, die darin von ihm vorgebrachten Argumente

aber schon, da sie weit verbreitet waren. Zweitens sei die von Kiel behauptete Nähe zwischen Origenes und *De resurrectione* bei genauer Analyse so nicht gegeben. Und drittens – ganz entscheidend – beginne die christliche Galen-Rezeption erst Ende des 4. Jahrhunderts mit Nemesios von Emesa. Dies sei daher der terminus post quem und begründe das Plädoyer für eine späte Datierung (Horacio E. Lona 2017, 188). – Als Nicht-Patristiker traue ich mir in dieser Frage kein eigenes Urteil zu. Die Argumente von Lona scheinen mir jedoch sehr plausibel, weswegen ich mich seiner Datierung anschließe und „*De resurrectione*“ direkt nach Nemesios von Emesa einordne.

De resurrectione ist wie auch *De natura hominis* von Nemesios eine rein philosophische Abhandlung. Die Bibel kommt darin nicht vor, nicht einmal mit einem einzigen Zitat. Vielmehr unternimmt der anonyme Verfasser den Versuch, die Auferstehung von den Toten als denkbare Notwendigkeit zu beweisen. Die Darlegung ist von ungeheurer Klarheit und besitzt einen fast schon scholastischen Systematisierungsgrad. Gleichzeitig vertritt sie eine klar stoische Ontologie und Teleologie, während das konkrete Telos in Abgrenzung von Stoa und Epikur beschrieben und positioniert wird.

De resurrectione ist wie gesagt außerordentlich systematisch angelegt. In den Kapiteln 1 bis 10 wird zunächst im Sinne einer *via negativa* nachgewiesen, dass die Auferstehung der Menschen erstens nicht der menschlichen Natur widerspricht, zweitens für Gott nicht unmöglich und drittens auch nicht ungerecht gegenüber irgendeiner Gruppe von Individuen ist. Den Beweis für die erste These führt der Autor in den Kapiteln 5 bis 7. Dort vertritt er die in heutiger Wahrnehmung bizarre Überzeugung, Menschenfleisch könne im Unterschied zu Tierfleisch nach seinem Verzehr nicht assimiliert werden, und folgert daraus, „the human species seems to be biologically engineered for resurrection in a way that animals are not.“ (Janet E. Spittler 2010, 360)

Bei seinem Beweis der dritten These kommen die nichtmenschlichen Geschöpfe ins Spiel: „Das Ungerechte (τὸ ἄδικον) käme in der Auferstehungsfrage in Betracht entweder in Hinsicht auf den Auferstehenden selbst oder auf irgendeinen andern neben ihm. Dass kein außerhalb der Menschheit stehendes und zur Welt gehöriges Wesen dadurch ein Unrecht erleidet, ist von vornherein klar. Den rein geistigen Naturen (νοῦνται φύσεις) wird durch die Auferstehung der Menschen schwerlich ein Unrecht geschehen; denn die Auferstehung der Menschen bringt ihnen weder eine Einschränkung ihrer Existenz noch Schaden noch Unehre. Aber auch weder der

vernunftlosen noch der unbeseelten Natur (οὐδὲ τῶν ἀλόγων ἢ φύσις οὐδὲ τῶν ἀψύχων) wird dadurch ein Unrecht widerfahren, denn diese wird nach der Auferstehung nicht mehr sein, gegen ein Nichtseiendes aber gibt es kein Unrecht (περὶ δὲ τὸ μὴ ὄν οὐδὲν ἄδικον); angenommen jedoch, sie bestehe in Ewigkeit fort, auch dann würde ihr durch die Erneuerung der Menschenleiber kein Unrecht geschehen; denn wenn ihr jetzt kein Unrecht geschieht, indem sie sich der menschlichen Natur und den Bedürfnissen der auf sie angewiesenen Menschen fügen muss (ὑπέικοντα) und unterjocht und vielfach geknechtet ist (ὑπὸ τε ζυγὸν ἡγμένα καὶ δουλείαν παντοίαν), so wird dies noch viel weniger der Fall sein, wenn einmal die Menschen unsterblich und bedürfnislos geworden sind und ihre Dienste nicht mehr nötig haben, so dass sie dann von aller Knechtschaft befreit ist (ἐλευθερωθέντα δὲ πάσης δουλείας). Auch würde sie, wenn sie reden könnte, gewiss nicht den Schöpfer (δημιουργός) verklagen, als habe er sie gegen die Gerechtigkeit unter die Menschen erniedrigt, da er ihr nicht dieselbe Auferstehung wie diesen gewährt habe; denn ungleiche Naturen bestimmt ein Gerechter nicht zu gleichem Ziele (Ὦν γὰρ ἡ φύσις οὐκ ἴση, τοῦτοις οὐδὲ τὸ τέλος ἴσον ὁ δίκαιος ἐπιμετρεῖ); außerdem können Wesen, denen der Begriff der Gerechtigkeit fehlt, nicht den Vorwurf der Ungerechtigkeit erheben²⁸. Ferner kann man auch nicht behaupten, dass sich im Hinblick auf den auferstehenden Menschen selbst eine Ungerechtigkeit zeigt...“ (Athenagoras, *De Resurrectione* 10)

Streng systematisch bedenkt die Schrift alle denkmöglichen Szenarien: Die Auferstehung könnte ungerecht sein gegenüber den rein geistigen Wesen, gegenüber anderen Menschen oder gegenüber nichtmenschlichen Lebewesen. Dieser letzte Fall interessiert uns. Der anonyme Verfasser zieht zwei Möglichkeiten in Betracht: Entweder, was er offenbar selbst annimmt, existieren die nichtmenschlichen Lebewesen nicht mehr, und gegen Nichtseiendes gibt es per definitionem kein Unrecht. Oder, was er zwar für faktisch nicht gegeben, aber prinzipiell denkmöglich hält, die nichtmenschlichen Lebewesen werden auferstehen. Dann werden sie befreit sein, weil die Menschen keine Bedürfnisse mehr haben und die Knechtschaft damit beendet ist – ein scharfsinniger Gedanke, mit dem sich Pseudo-Athenagoras deutlich von Irenäus von Lyon abhebt, der auch in der Ewigkeit eine

28 Auf diesen Aspekt werde ich hier nicht näher eingehen. Siehe dazu vor allem Janet E. Spittler 2010, 359: „In *De resurrectione* Athenagoras introduces one of the most important aspects of the Stoic assessment of animals, that is, the impossibility of doing injustice to animals.”

Dienst-Hierarchie annimmt (Kapitel 5.3). In diesem zweiten Fall könnten sich die nichtmenschlichen Lebewesen auch nicht beschweren, falls ihre Auferstehung anders ist als die der Menschen, weil es zu den Prinzipien der Gerechtigkeit gehört, dass Ungleiches ungleich behandelt werden muss.

Nachdem sich die Auferstehung von den Toten also per viam negativam als nicht denkunmöglich erwiesen hat, beschreitet Pseudo-Athenagoras in den Kapiteln 11 bis 24 die *via positiva*: „Es handelt sich jetzt darum, die Auferstehungslehre als wahr zu beweisen unmittelbar aus der Ursache, nach welcher und aus welcher der erste Mensch entstanden ist.“ (Pseudo-Athenagoras, De Resurrectione 11) Der Autor möchte die Auferstehung also nicht auf Grund einer Offenbarung plausibilisieren, sondern aus schöpferphilosophischen Überlegungen als denknötwendig erweisen. Folgendes sehr lange Zitat schildert seine wiederum außerordentlich systematischen Überlegungen:

„Den Grund der Entstehung (ὁ ἀπὸ τῆς αἰτίας λόγος) bekommen wir, wenn wir uns fragen, ist der Mensch von ungefähr und zwecklos erschaffen worden oder zu einem bestimmten Zwecke (πότερον ἀπλῶς καὶ μάτην γέγονεν ἄνθρωπος ἢ τινος ἔνεκεν); und wenn zu einem bestimmten Zwecke, ist er dann da, um nach seiner Erschaffung für sich selbst zu leben und in der ihm geschaffenen Natur fortzubestehen oder weil ein anderes Wesen seiner bedarf (διὰ χρεῖαν τινός); wenn er aber in Hinsicht auf ein Bedürfnis erschaffen wurde, ist es dann der Schöpfer (τοῦ ποιήσαντος) oder irgendein anderes Wesen, das diesem nahe steht und sich hoher Fürsorge erfreut. – Was wir schon bei einer allgemeineren Betrachtung finden können, ist die Tatsache, dass jeder Verständige, jeder, der sich durch vernünftiges Urteil zu einer Tätigkeit bewegen lässt, nichts von dem, was er vorsätzlich ins Werk setzt, zwecklos tut, sondern entweder um ein eigenes Bedürfnis zu befriedigen oder einem anderen Wesen, für das er besorgt ist, zu nützen oder wegen des Werkes selbst, wenn ihn nämlich ein natürlicher Zug und eine natürliche Liebe (ὁλκῇ τι νι φυσικῇ καὶ στοργῇ) zu dessen Hervorbringung bewegt. So baut der Mensch (ein Beispiel möge die Sache erläutern) ein Haus, weil er selbst dessen bedarf; er baut aber auch für Rinder, Kamele oder für die anderen Lebewesen, die er benötigt (τοῖς ἄλλοις ζώοις, ὧν ἔστιν ἐνδεής), das einem jeden derselben passende Obdach; wenn man nach dem Augenschein urteilt, tut er dies nicht zu eigenem Gebrauche, wohl aber, wenn man den Endzweck berücksichtigt (οὐκ ἰδίᾳς ἔνεκεν χρήσεως κατὰ τὸ φαινόμενον, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὸ τέλος); zunächst tut er es aus Fürsorge (ἐπιμέλεια) für seine Pfléglinge. [...] So machen es die Menschen. Indes hat auch Gott den

Menschen wohl nicht zwecklos erschaffen; denn er ist weise; kein Werk der Weisheit aber entbehrt des Zweckes (οὐδὲν δὲ σοφίας ἔργον μάταιον). Auch hat er ihn nicht erschaffen, weil er selbst seiner bedürfte; denn er bedarf überhaupt nichts; einem Wesen aber, das vollständig bedürfnislos ist, kann keines seiner Werke zu eigenem Bedarfe dienen. Er hat aber auch den Menschen nicht um eines andern Geschöpfes willen gemacht. Denn kein vernünftiges und urteilsfähiges Wesen, sei es nun ein höheres oder ein geringeres, wurde oder wird ins Dasein gesetzt, um einem anderen zum Gebrauch zu dienen, sondern um, wenn es einmal geworden ist, selbst eigenes Leben und eigenen Fortbestand zu haben (Οὐδὲν γὰρ τῶν λόγῳ καὶ κρίσει χρωμένων οὔτε τῶν μειζόνων οὔτε τῶν καταδεεστέρων γέγονεν ἢ γίνεται πρὸς ἑτέρου χρεῖαν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἰδίαν αὐτῶν τῶν γενομένων ζώῃν τε καὶ διαμονήν). Auch kann die Vernunft die Entstehung des Menschen nicht auf irgendein Bedürfnis zurückführen; denn die unsterblichen Wesen sind bedürfnislos und brauchen zu ihrer Existenz in keiner Weise eine menschliche Hilfe; die vernunftlosen Wesen dagegen müssen sich nach dem natürlichen Lauf der Dinge beherrschen lassen und dem Menschen die ihrer Natur entsprechenden Dienste leisten, während sie selbst nicht fähig sind, sich der Menschen zu bedienen; denn recht war es nicht und ist es nicht, das Herrschende und Führende in den Dienst eines Geringeren zu stellen oder das Vernünftige dem Vernunftlosen unterzuordnen (τὸ ἄρχον καὶ ἡγεμονοῦν ὑπάγειν εἰς χρῆσιν τοῖς ἐλάττωσιν, ἢ τὸ λογικὸν ὑποτάττειν ἀλόγοις), das doch zum Herrschen ungeeignet ist. Wenn also der Mensch nicht grund- und zwecklos geschaffen ist (denn kein göttliches Werk ist zwecklos), wenn ferner seine Entstehung weder auf ein Bedürfnis des Schöpfers selbst noch auf ein Bedürfnis eines anderen von Gott geschaffenen Wesens zurückzuführen ist, so ist es klar, dass in erster und allgemeinerer Hinsicht Gott den Menschen geschaffen hat, weil er eben Gott ist und weil überhaupt aus dem Schöpfungswerke seine Güte und Weisheit hervorleuchtet; betrachtet man jedoch die Sache mehr vom Standpunkt der geschaffenen Menschen aus, dann deswegen, weil er das Leben derselben will, und zwar nicht ein Leben, das nur für kurze Zeit entfacht wird, dann aber gänzlich erlöschen soll. Den Reptilien freilich, den Luft- und Wassertieren, überhaupt allem Vernunftlosen hat Gott ein kurzes Leben beschieden, dagegen hat er den Menschen, die den Schöpfer selbst in sich tragen (ἐν ἑαυτοῖς ἀγαλματοφοροῦσι τὸν ποιητήν) und mit Vernunft und unterscheidendem Verstande begabt sind (νοῦν τε συνεπιφερομένοις καὶ λογικῆς κρίσεως μεμοιραμένοις), ewige Fortdauer verliehen. Denn ihre Bestimmung ist es, in der Erkenntnis ihres Schöpfers und seiner Macht

und Weisheit und in der Erfüllung des Gesetzes und Rechtes die ganze Ewigkeit hindurch ohne alles Leid in jenen Gütern zu leben, durch die sie auch schon ihrem vorausgehenden Leben Festigkeit und Halt gegeben haben, obwohl sie in sterblichen und irdischen Leibern wohnten. Alles, was um eines anderen Willen entstanden ist, muss, sobald das, wofür es entstanden ist, aufhört, ebenfalls zu sein aufhören..." (Pseudo-Athenagoras, *De Resurrectione* 12)

Der unbekannte Verfasser entwirft hier zunächst die Idee eines „Reichs der Zwecke“, wie wir es in der Neuzeit vor allem bei Immanuel Kant kennen: Nichts ist zwecklos, alles hat seinen Zweck – und zwar in einer logischen Verknüpfung der Zwecke untereinander auf das große Gesamtziel, das Telos hin. Man darf, so argumentiert Pseudo-Athenagoras, nicht zu sehr auf den unmittelbaren Zweck einer Handlung schauen, sondern muss auf das umfassende Telos blicken, auf das hin sie entworfen ist. Erst dann versteht man den Sinn dieser Handlung. Das, so betont der Autor, gilt schon zwischenmenschlich, zum Beispiel beim Bau eines Hauses oder Stalles, aber erst recht, wenn nach dem Grund der Erschaffung der Welt und des Menschen und damit nach dem Zweck des göttlichen Handelns gefragt wird. Der Schöpfer hat einen vernünftigen, erkennbaren Plan mit seiner Schöpfung.

Allerdings folgt der göttliche Plan zwei je eigenen Logiken, je nach dem, ob man ihn aus der Perspektive Gottes oder aus der Perspektive des Menschen betrachtet – auch das könnte direkt von Kant stammen. Vom Standpunkt Gottes aus betrachtet ist klar, dass er keine Bedürfnisse hat. Er kann den Menschen also nicht zu seiner eigenen Bedürfnisbefriedigung erschaffen haben, sondern nur, „weil er Gott ist“ und weil er seine Güte und Weisheit zeigen möchte. Aus seiner Sicht geschieht die Schöpfung einzig aus Freiheit und Liebe.

Anders, so Pseudo-Athenagoras, sieht das „vom Standpunkt der geschaffenen Menschen“ aus: Der Mensch hat das Bedürfnis zu leben, Gotteserkenntnis zu erwerben und das Gute zu tun. Dieses Bedürfnis ist auf Dauer angelegt, und daher kann es nur sinnvoll sein, wenn es auch dauerhafte Erfüllung finden kann. Deswegen muss (!) der Mensch notwendig für das ewige Leben bestimmt sein. Denn sonst wäre sein Bedürfnis nicht zweckmäßig, und dann wäre der Schöpfer als nicht rational erwiesen. Das aber kann nicht sein.

Das Argument des Pseudo-Athenagoras funktioniert natürlich nur unter der Voraussetzung, dass das Reich der Zwecke tatsächlich auf ein einziges großes und rationales Telos zuläuft. Bezweifelt man diese Voraussetzung,

und viele würden das heute tun, dann fällt das Argument wie ein Kartenhaus in sich zusammen. Für unsere Fragestellung ist jedoch der Kollateralschaden für die nichtmenschlichen Geschöpfe relevanter: Tiere und Pflanzen haben zwar ein Bedürfnis zu leben, aber kein Bedürfnis zur Erkenntnis des Ewigen und damit auch kein Bedürfnis, ewig zu leben. Gemäß dem Sparsamkeitsprinzip wäre es daher nicht rational, dass ihnen ein ewiges Leben geschenkt wird, wenn sie danach doch gar nicht streben. Nein, sie existieren allein um des Menschen willen, der als vernunftbegabtes Wesen die Selbstzwecklichkeit besitzt und die Tiere für sich verzwecken kann. Sobald der Mensch die nichtmenschlichen Kreaturen jedoch nicht mehr braucht (und das ist in der Ewigkeit so), gibt es keinen Grund mehr, dass sie weiterhin existieren sollten.

„Wenn also der Weltschöpfer den Menschen dazu geschaffen hat, dass er ein verständiges Leben habe und, nachdem er einmal Gottes Herrlichkeit und Schöpferweisheit geschaut, immerdar in der Schau dieser Dinge bleibe, wie es der Absicht des Schöpfers und der Natur des Menschen entspricht, so ergibt sich aus der Entstehungsursache die Gewissheit der ewigen Fortdauer, aus dieser aber die Gewissheit der Auferstehung, ohne die es eine Fortdauer des Menschen nicht geben könnte. So wird also die Auferstehung, wie aus dem Gesagten ersichtlich ist, durch die Entstehungsursache und durch des Schöpfers Absicht klar bewiesen.“ (Pseudo-Athenagoras, *De Resurrectione* 13)

Nachdem Pseudo-Athenagoras damit die Tatsache der Auferstehung als denkbaren und damit aus seiner Sicht als existent bewiesen hat, folgen Reflexionen über die Kontinuität zwischen irdischem und himmlischem Leben angesichts des Todes und der Verwesung des Körpers.

„Glaubt man an Gott als den Schöpfer dieses Alls, so muss man, sofern man seinen eigenen Prinzipien nicht untreu werden will, aus seiner Weisheit und Gerechtigkeit den Schluss ziehen, dass er für alles Geschaffene wacht und sorgt (τῇ τούτου σοφίᾳ καὶ δικαιοσύνῃ τὴν τῶν γενομένων ἀπάντων ἀνατιθέναι φυλακὴν τε καὶ πρόνοιαν); auf Grund dieser Erkenntnis muss man dann überzeugt sein, dass nichts von den irdischen und himmlischen Dingen ohne Aufsicht (ἀνεπιτρόπευτος) und ohne Fürsorge (ἀπρονοήτος) gelassen ist und dass sich die Aufmerksamkeit des Schöpfers auf alles in gleicher Weise erstreckt, auf Unsichtbares und Sichtbares, auf Kleines und Größeres. Denn sowohl die Gesamtheit der Geschöpfe bedarf der Vorsehung (πρόνοια) des Schöpfers als auch jedes einzelne je nach seiner Natur und seinem Zwecke (καθ' ὃ πέφυκε καὶ πρὸς ὃ πέφυκεν). Es wäre jedoch ein unnützer Eifer, jetzt alle einzelnen Arten anzuführen oder

das einer jeden Natur Zuträgliche aufzuzählen; nur über den Menschen müssen wir hier reden; denn er ist der Gegenstand unserer Untersuchung.“ (Pseudo-Athenagoras, De Resurrectione 18)

Die Fürsorge und Vorsehung Gottes gilt, so der Autor, grundsätzlich allen Lebewesen. Allerdings, so schränkt er ein, jedem „nach seinem Zwecke“, wörtlich „gemäß dem, zu dem es geworden ist“. Das könnte man aus Sicht der Tiere als ziemlich zynisch interpretieren. Denn da die Vernunftlosen gut stoisch als Zwecke für andere aufgefasst werden, zielt die Sorge des Schöpfers letztlich nur darauf, dass die Tiere (und Pflanzen) ihren Zweck für den Menschen erfüllen. Haben sie ihre Schuldigkeit getan, können sie gehen. Die kühle Rationalität einer streng philosophischen Argumentation lässt an dieser Stelle keine Abmilderung durch positive Emotionen zu, die theologische Argumente bieten würden.

Warum aber braucht es ein Jüngstes Gericht? Pseudo-Athenagoras sieht ein solches deswegen als notwendig an, weil es sonst besser wäre, ganz der Lust zu leben wie die Tiere: „Ist es nicht viel sicherer anzunehmen, dass der Schöpfer seine Werke lenkt und leitet, auf alles irgendwie Seiende oder Werdende hinschaut und über Werke und Gedanken Gericht hält? Denn gäbe es über die Werke der Menschen nicht irgendwo ein Gericht, so hätten diese den Vernunftlosen nichts voraus; ja sie wären noch unglücklicher daran als diese, da sie ihre Leidenschaften bezwingen müssen und nach Frömmigkeit, Gerechtigkeit und sonstigen Tugenden zu streben haben; am besten wäre dann die Lebensweise der zahmen und wilden Tiere (ὁ δὲ κτηνώδης βίος καὶ θηριώδης ἄριστος); die Tugend wäre unvernünftig (ἀρετὴ δὲ ἀνόητος), die Androhung von Strafen eine platte Lächerlichkeit. Der uneingeschränkte Genuss wäre das höchste der Güter (τὸ δὲ πᾶσαν θεραπεύειν ἡδονὴν ἀγαθὸν τὸ μέγιστον)...“ (Pseudo-Athenagoras, De Resurrectione 19)

Aus all dem folgert der Autor, dass es ein Gericht geben muss, und zwar nicht in diesem irdischen Leben und auch nicht unmittelbar nach dem Tod, wenn Seele und Leib getrennt sind, sondern in der Ewigkeit, wo der ganze Mensch wieder vereinigt ist und als ganzer gerichtet werden kann. – Die wiederum stark an Immanuel Kant erinnernde Argumentation hinkt jedoch erheblich. Denn man kann durchaus fragen, ob es nicht auch ohne Gericht sinnvoll und erfüllend wäre, moralisch zu leben. Und überhaupt: Ist ein tugendhaftes Leben nur ein Mittel zum Zweck der Erlangung der ewigen Seligkeit? Oder heißt Tugend nicht gerade, allein (!) deswegen tugendhaft zu leben, weil man es als richtig erkannt hat?

Nun steht der Pseudo-Athenagoras natürlich in ganz konkreten Auseinandersetzungen seiner Zeit. Von den beiden Populärphilosophien, dem Stoizismus und dem Epikureismus, will er sich gleichermaßen absetzen und der christlichen Botschaft aus philosophischen Gründen den Vorrang geben. Das Ideal der Stoiker ist die Leidenschaftslosigkeit, das der Epikureer die geistige Lust. Beiden stellt der Autor die christliche Vorstellung der ewigen Seligkeit entgegen. Denn Leidenschaftslosigkeit haben die Pflanzen bereits vom Schöpfer mitbekommen und natürliche Lust die Tiere. Im einen Fall wären also die Pflanzen besser dran als der Mensch, im anderen die Tiere. Der Glaube an das Jüngste Gericht und das ewige Leben erweisen sich daher als der goldene dritte Weg, der den Vorzug vor den beiden anderen verdient:

„Es wäre doch nicht recht anzunehmen, dass Wesen, die nach immanenten Sitten- und Vernunftgesetzen handeln und daher auch ein verständiges und moralisches Leben führen, kein höheres Ziel hätten als jene Geschöpfe, die der logischen Unterscheidung entbehren (ἐπεὶ μηδὲ θεμιτὸν ταῦτὸν ὑποθέσθαι τέλος τῶν τε λογικῆς κρίσεως ἀμοιρούντων καὶ τῶν κατὰ τὸν ἔμφυτον νόμον καὶ λόγον ἐνεργούντων, ἔμφρονί τε ζωῇ καὶ δίκῃ χρωμένων). Somit dürfte für die Menschen nicht die Schmerzlosigkeit (τὸ ἄλυπον) als Endziel bestimmt sein; diese käme ja auch den ganz empfindungslosen Wesen zu. Aber auch nicht im Genuss dessen, was den Leib nährt und ergötzt, und in einer Fülle sinnlicher Lustgefühle (πλήθος ἡδονῶν) kann das Endziel der Menschen liegen; sonst hätte das Leben des Viehs (κτῆνος) notwendig den Vorrang und das tugendhafte Leben wäre zwecklos; solches mag für Vieh ein geeignetes Endziel sein, aber nicht für Menschen, die eine unsterbliche Seele haben und logischer Unterscheidung fähig sind (οὐκ ἀνθρώπων ἀθανάτῳ ψυχῇ καὶ λογικῇ κρίσει χρωμένων).“ (Pseudo-Athenagoras, *De Resurrectione* 24)

So zieht der unbekannte Autor abschließend sein Fazit: „Das Endziel eines verständigen Lebens und logischen Unterscheidens wird man aber, ohne fehlzugehen, darin erblicken dürfen, dass der Mensch unzertrennlich und ewig mit dem zusammenlebt, wozu ihm der natürliche Verstand hauptsächlich und zunächst verliehen ist, und dass er in der Anschauung des Gebers und seiner Ratschlüsse unaufhörliche Wonne empfindet. Freilich werden die meisten Menschen dieses hohe Ziel nicht erreichen, weil sie sich mit allzu großer Leidenschaft und Heftigkeit an die Dinge dieser Welt anschließen. Aber die große Zahl derer, die von ihrem Ziele abirren, kann die gemeinsame Bestimmung nicht umstoßen. Indes findet hierüber ein besonderes Gericht statt und erhält jeder einzelne für sein Gutes oder

Böses, das er im Leben vollbracht hat, in angemessener Weise Lohn oder Strafe.“ (Pseudo-Athenagoras, *De Resurrectione* 25)

Der Pseudo-Athenagoras ist zweifelsohne das beste Beispiel dafür, wohin ein konsequenter christlicher Anthropozentrismus führt. Teilt man die Grundannahmen eines göttlichen, vollkommen durchrationalisierten Schöpfungsplans einerseits und der exklusiven Vernunftbegabung des Menschen andererseits, ergibt sich alles andere ganz von selbst: Nichtmenschliche Geschöpfe sind nur um der Menschen willen erschaffen, und sobald sie ihre Aufgabe für diese erfüllt haben, können sie gehen. So scharfsinnig die Argumentationen des unbekannten Autors auch sind und so perfekt systematisiert sein Gedankengang, so eiskalt werden die Tiere und Pflanzen abserviert. Nicht die geringste Freude über ihr Dasein, nicht das mindeste Mitgefühl für ihre Sorgen, nicht das kleinste Anzeichen von Verbundenheit und Zuneigung wird sichtbar. Analog ist der Gott des Pseudo-Athenagoras ein bis ins Letzte kühl und rational kalkulierender Gott. Vom christlichen Gottesbild überfließender, sich gratis verschenkender Liebe ist weit und breit nichts zu sehen. Wer den Anthropozentrismus verstehen will, wird hier bestes Anschauungsmaterial sowohl für seine immanent brillante Konsistenz als auch für seine erschreckend einseitige Adäquanz im Bezug auf die Schöpfungswirklichkeit finden.

5.17 Hieronymus

Sophronius Eusebius Hieronymus wird im Jahr 347 in Stridon in der römischen Provinz Dalmatia geboren. Als Kind wohlhabender christlicher Eltern geht er zum Studium nach Rom und lässt sich dort auch taufen. Nach Aufhalten in Trier und Aquileia reist er um 373 nach Syrien, wo er einige Zeit als Eremit lebt. In Antiochia lernt er Griechisch und Hebräisch und wird um das Jahr 379 zum Priester geweiht. Anschließend geht er nach Konstantinopel und von 382 bis 384 erneut nach Rom. Als sich eine junge Witwe, die er geistlich begleitet, zu Tode fastet, flieht Hieronymus 385 aus Rom, um gemeinsam mit der Witwe Paula und ihrer Tochter Eustochium zu den biblischen Stätten zu pilgern. 386 lassen sie sich in Bethlehem nieder und gründen aus Paulas Erbe mehrere Klöster und ein Pilgerhospiz. Hier stirbt Hieronymus im Jahr 420.

Hieronymus hat ein reiches literarisches Werk hinterlassen. So ist er der Autor der Vulgata, der lange Zeit maßgeblichen lateinischen Bibelübersetzung. Wie viel er dabei aus dem Hebräischen übersetzt hat und wie weit

er doch eher auf die griechische Septuaginta zurückgriff, ist schwer zu sagen – man vermutet eher letzteres. Daneben hat er weitere Übersetzungen, Lebensbeschreibungen großer Persönlichkeiten, Kommentare zu den Prophetenbüchern, Evangelien und Paulusbriefen und eine umfangreiche Briefsammlung verfasst.

Hieronymus ist, wie man an der Aufzählung seiner Werke sehen kann, ein Bibelausleger. Systematische theologische oder philosophische Abhandlungen hat er nicht geschrieben. Und da er das Buch Genesis ebenso wenig wie die anderen Bücher der Tora ausgelegt hat, sind die Gelegenheiten zur Rekonstruktion seiner Schöpfungs- und Tiertheologie, sofern er eine solche gehabt hat, schmal. Deswegen werden uns nur zwei eher kleine Themen beschäftigen: Seine Auslegung des Schöpfungsfriedens im Buch Jesaja und seine Ermahnungen zum Fleischverzicht.

Seine *Auslegung von Jes 11,6–8* beginnt Hieronymus mit der Feststellung, jüdische und „judaisierende“ christliche Interpreten würden die Stelle oft wörtlich auslegen und auf die Wiederkunft Christi beziehen, dergestalt, „dass in der Klarheit Christi [...] alle wilden Tiere zur Zahmheit zurückkehren und, nachdem sie die frühere Wildheit abgelegt haben, Wolf und Lamm zusammen weiden.“ (Hieronymus, *Commentarium in Isaiam prophetam 4 ad Is 11,6ss*) Doch solche Interpretationen müssten sich zwei Fragen stellen lassen: Erstens, ob wirklich alles wörtlich und nicht vielmehr spirituell zu verstehen sei, und zweitens, ob die wörtliche Auslegung der Majestät Gottes würdig sei, da sie doch sehr einer erdichteten Fabel ähneln würde. Eine solche Vollendung der Welt mit einem Frieden zwischen Menschen und Tieren gebe es nicht, sondern nur die Vollendung des Menschen in der Tugend. „Hieronymus ist sich bewusst, hier einer philosophischen Maxime der Stoiker zu huldigen, beruft sich aber für die Richtigkeit zunächst wenig überzeugend auf den Psalmisten, um dann doch bei der Philosophie Zuflucht zu suchen [...] Erst jetzt bezieht er sich auch auf die Stoiker, die er schon die ganze Zeit im Auge hat.“ (Vinzencz Buchheit 1990, 33)

Damit ist für Hieronymus klar, dass die „judaisierenden“ ChristInnen einem schwerwiegenden Trugbild erliegen. In Wirklichkeit sei die Vision des Jesaja in spirituell-allegorischer Auslegung ein Bild für die Menschen in der Kirche: Der Christenverfolger Paulus als Löwe und der friedliebende Hananias als Lamm würden sich gemeinsam in der Kirche Christi nähren, „damit das, was Noachs Arche einst bei der Sintflut, jetzt die Kirche in der Welt darstellt (ut quod Arca in diluvio, hoc Ecclesia praestet in mundo).“ (Hieronymus, *Commentarium in Isaiam prophetam 4 ad Is 11,6ss*) Das vorausgesetzt sei die ethische Botschaft der Stelle nicht, dass das „Rind“

aggressiv wird, sondern der „Löwe“ zahm: „non bos vertatur in rabiem, sed leo mutetur in mansuetudinem.“ (Hieronymus, *Commentarium in Isaiaam prophetam* 18 ad Is 65,25s) Oder etwas anders formuliert, „nicht, dass Einfachheit in Wildheit übergeht, sondern Wildheit die Einfachheit lernt (non ut simplicitas in feritatem transeat, sed ut feritas discat simplicitatem).“ (Hieronymus, *Epistula* 106, 1)

Während Irenäus von Lyon (Kapitel 5.3) die wörtliche Auslegung des jesajanischen Tierfriedens betont, löst sich Hieronymus wie schon die meisten Kirchenväter vor ihm mit Verweis auf stoische Argumente klar von dieser Tradition. Man versteht dies bei ihm allerdings nur, wenn man die Hintergründe der „judaisierenden“ ChristInnen kennt, gegen die Hieronymus Stellung bezieht. Diese Gruppen vertreten offensichtlich immer stärker einen messianischen Chiliasmus, gehen also von einem Zeitraum von exakt tausend Jahren bis zum Anbrechen des endgültigen messianischen Reichs Christi aus – und gegen diese Gruppen will sich Hieronymus positionieren (Vinzenz Buchheit 1990, 31). Die stoische Exklusion der nichtmenschlichen Geschöpfe aus der Ewigkeit wird also als Mittel gebraucht, um die hoch-emotionalen Botschaften der ChiliastInnen zu entkräften. Den Kollateral-schaden haben Tiere und Pflanzen.

In einer anderen Hinsicht jedoch erweist sich Hieronymus als „tierfreundlicher“: Mit Verweis auf das Paradies in Gen 1, in dem sich alle Lebewesen rein pflanzlich ernähren, propagiert er wie das gesamte frühe Mönchtum mit Entschiedenheit einen vegetarischen Lebensstil oder zumindest eine weitgehende Fleischabstinenz (vgl. dazu Michael Rosenberger 2014, 156–157 und 330 sowie 2016, 64–65). Paradoxerweise ist dieser Impuls viel griechischer und viel weniger biblisch als man denken möchte: Während die JüdInnen zurückhaltend und sehr differenziert fasten (Veronika E. Grimm 1996, 13–31), propagieren zahlreiche Philosophen der griechischen und römischen Antike auf Grund ihrer dezidierten Leibfeindlichkeit ein relativ strenges und radikales Fasten (Veronika E. Grimm 1996, 32–56). Die frühen ChristInnen fasten zunächst wie ihre Mutterreligion und wie Jesus von Nazaret relativ wenig (Veronika E. Grimm 1996, 57–84). Doch mit der zunehmenden gesellschaftlichen und staatlichen Anerkennung des Christentums ändert sich das. Clemens von Alexandrien, Tertullian, Origenes und Eusebius bahnen Schritt für Schritt den Weg (Veronika E. Grimm 1996, 85–147), Hieronymus und Augustinus vollziehen den Durchbruch zu einer Fastenpraxis, die „anorektische Züge“ hat (Veronika E. Grimm 1996, 148–179).

Das frühchristliche Mönchtum in Syrien und Ägypten lebt von Beginn an einen strikten Vegetarismus. Wenn die MönchInnen nicht fasten, essen sie nur Brot und Salz (Apophthegmata Patrum 217; 226), also trockene Speisen im Gegensatz zu frischem Obst, gekochtem Gemüse und fettem Fleisch, trinken absolut keinen Wein (Apophthegmata Patrum 566; 593; 787; 974–975) und verzichten fast vollständig auf Öl (Apophthegmata Patrum 169). Sie betrachten die Abstinenz als privilegiertes Mittel, um die leiblichen Begierden zu überwinden (Apophthegmata Patrum 318; 919). Ihre Xerophagie (ξεροφαγία), das „Essen von Trockenem“, dessen zentrale Merkmale die Enthaltksamkeit von Fleisch und Wein sind, muss im Zusammenhang der Sexualmoral verstanden werden: Nach antiker Vorstellung fördert der Verzehr trockener Nahrung die Enthaltksamkeit, weil das Verspeisen von feuchtem Obst oder gekochtem Gemüse die Produktion sexueller Körperflüssigkeiten anregt und der Verzehr von Fleisch sexuell „heiß“ macht. Als leuchtendes biblisches Beispiel dienen die drei Jünglinge am Königshof Nebukadnezars in Babylon, die Xerophagie praktizieren (Dan 1,4–16) und im Feuerofen (in allegorischer patristischer Deutung in der sexuellen Versuchung) nicht verbrennen (Dan 3; vgl. Johannes Cassian, Unterredungen mit den Vätern 12, 11).

Insgesamt bleibt das frühe Christentum aber seinen Wurzeln treu und übernimmt die Zurückhaltung Jesu und des Judentums gegenüber zu strengen Abstinenzgeboten. Vor allem mahnt es, Fasten und Xerophagie nicht zur Ideologie zu machen, innerhalb der jede Freude am Essen und Trinken verteufelt wird.

Entscheidend für die starke Verbreitung des Gedankens von der Verbindung sexueller und kulinarischer Enthaltksamkeit ist der *Brief des Hieronymus an die junge römische Witwe Furia*, der um 395 geschrieben ist (Hieronymus, Epistula 54). Furia hat an den ihr persönlich unbekannten Hieronymus brieflich die Frage gestellt, wie sie ihr Vorhaben am besten verwirklichen könne, Witwe zu bleiben und nicht ein zweites Mal zu heiraten. In seiner Antwort mahnt Hieronymus sie zunächst zu einfacher Bekleidung und einem bescheidenen Leben. Dann kommt er auf die Ernährung zu sprechen: Bei aller Wertschätzung der Lebensmittel als Gottesgaben (1 Tim 4,3–4) animierten diese die jungen Leute doch zum sexuellen Begehren und seien schlimmer als Ätna, Vulcano, Vesuv und Olymp (Hieronymus, Epistula 54, 9). Das habe schon Galen in seinem Buch zum Schutz der Gesundheit geschrieben.

Hieronymus warnt daher unter Berufung auf zwei uns bereits bekannte Bibelstellen vor „hitzigen“ Speisen, die das sexuelle Begehren anfachen:

„Meide beim Essen alle hitzigen Speisen! Ich denke hierbei nicht nur an Fleisch, über welches das Gefäß der Auserwählung [gemeint ist Paulus, MR] sich in folgenden Worten äußert: ‚Es ist zu empfehlen, keinen Wein zu trinken und kein Fleisch zu essen.‘ (Röm 14,21) [...] Der Glut des Körpers muss man mit Speisen entgegenwirken, die nicht reizen. Auch Daniel und die drei Jünglinge nährten sich von Gemüse (Dan 1,4–16).“ (Hieronimus, Epistula 54, 10) Hier taucht einerseits der beliebte Hinweis auf die drei Jünglinge im Feuerofen auf, andererseits wird Röm 14,21 wie schon bei Clemens von Alexandrien (Kapitel 5.4) verkürzt zitiert und aus der paulinischen Mahnung, mit Rücksicht auf die Schwachen auf nicht-koscheres Fleisch zu verzichten, eine generelle Empfehlung zur Fleischabstinenz herausgelesen.

Abschließend empfiehlt Hieronimus der jungen Witwe eine strenge Diät: Kulinarische Abstinenz fördere die sexuelle Kontinenz. Sie sei eine gute Vorbereitung auf die Schriftbetrachtung, die ihrerseits sehr zu empfehlen sei (Hieronimus, Epistula 54, 11). – Natürlich hat die von der griechischen Philosophie und Medizin wahrgenommene Verbindung von sexueller und kulinarischer Lust einen wahren Kern. Doch wird beides von Hieronimus in einer Weise negativ gewertet, wie es der biblischen Schöpfungstheologie widerspricht.

Die *Abhandlung Adversus Iovinianum* wendet sich gegen Iovinian, einen Mönch, der „Epikur der ChristInnen“ genannt wird (Hieronimus, *Adversus Iovinianum* 1, 1). Hieronimus kennt ihn nicht persönlich, jedoch werden ihm einige Schriften Iovinians überbracht, auf die er antwortet. Dabei greift er ohne große Systematik einzelne Thesen Iovinians auf und versucht sie zu widerlegen. In *Adversus Iovinianum* 1, 18 reflektiert er die Frage der Erlaubtheit des Fleischverzehr. Dabei bestätigt er zunächst, dass Gott den Menschen beim „zweiten Segen“ nach der großen Flut (Gen 9) die Erlaubnis zum Fleischverzehr gegeben hat, die er beim „ersten Segen“ im Paradies (Gen 1) nicht gegeben hatte. Diese Erlaubnis gibt Gott jedoch, so Hieronimus, allein „wegen unserer Herzenshärte (propter duritiam cordis nostri)“. Allerdings gälten die dementsprechenden Regelungen (wie z.B. auch die alttestamentliche Erlaubnis der Ehescheidung oder das Gebot der Beschneidung) nur bis zum Kommen Christi: „Nachdem aber am Ende der Zeiten Christus gekommen ist, dreht er das Omega zurück zum Alpha [...] und wir werden kein Fleisch essen.“ (Hieronimus, *Adversus Iovinianum* 1, 18) Wieder beruft sich Hieronimus auf die verkürzte Version von Röm 14,21, um seine These auch biblisch zu untermauern.

In *Adversus Iovinianum* 2, 5–17 kommt Hieronymus nochmals ausführlicher auf die Frage zu sprechen. Dabei rekapituliert er zunächst die These des Iovinian, die dessen klassischen stoischen Anthropozentrismus illustriert: „Alles ist geschaffen worden, um den Sterblichen zu dienen. Und wie der Mensch, das vernunftbegabte Tier (*animal rationale*), gleichsam Bewohner und Besitzer der Welt (*quasi quidam habitator et possessor mundi*), Gott untersteht und seinen Urheber verehrt, so sind alle Tiere entweder zur Speise der Menschen oder zur Kleidung oder zum Pflügen der Erde oder zum Transport der Früchte oder des Menschen selbst geschaffen.“ (Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 2, 5) Sodann lässt er Iovinian Psalm 8,5–6 zitieren, aus dessen hierarchischer Unterordnung der Tiere unter den Menschen Iovinian die menschliche Ermächtigung zur freien Tiernutzung herausliest (die der Text nicht hergibt!). „Es sei, sagt er [Iovinian], das Rind zum Pflügen, zum Sitzen das Pferd, der Hund zum Helfen, die Ziegen für die Milch, die Schafe für die Wolle bereitet. Und was ist der Nutzen der Schweine, abgesehen vom Essen des Fleisches?“ (Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 2, 5) Und nach einer langen Aufzählung von Tieren schließt er: „Wenn sie nicht gegessen werden, sind all diese vergebens von Gott geschaffen worden.“ (Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 2, 5) Das belegt er schließlich noch biblisch, indem er Röm 14,20 genau im gegenteiligen Sinn liest wie Hieronymus und daraus folgert, dass für ChristInnen nichts unrein sei und daher prinzipiell alles gegessen werden könne (was der paulinischen Intention in diesem Text viel näher kommt als die Lesart des Hieronymus). Schließlich führt Iovinian auch 1 Tim 4,4–5 an: „Alles, was Gott geschaffen hat, ist gut und nichts ist verwerflich, wenn es mit Dank genossen wird“. Und er betont, Jesus sei schließlich „Fresser und Säufer“ (Lk 7,34; Mt 11,19) genannt worden, und das sei gut so.

Die Antwort des Hieronymus beginnt ebenso wie die Darlegung Iovinians mit philosophischen Überlegungen: „Ich bezeuge, dass wir nicht dem Dogma des Empedokles und Pythagoras folgen, die alles, was sich bewegt und lebt, wegen der *μετεμψύχωσις* [hier steht im lateinischen Text das griechische Wort für Seelenwanderung, MR] nicht essen zu können glaubten, und diejenigen desselben Verbrechens für schuldig hielten, die eine Tanne oder Eiche fällen, die ihre Mörder und Giftmischer sind, sondern dass wir unseren Schöpfer verehren, der alles zu unserem Gebrauch geschaffen hat. Und so wie das Rind zum Pflügen, zum Sitzen das Pferd, der Hund zum Helfen, die Ziegen für die Milch, die Schafe für die Wolle bereitet sind, so die Schweine und Hirsche und Ziegen und Hasen etc. Aber jene sind nicht sofort zum Essen geschaffen, sondern zu anderem Nutzen der Menschen.“

(Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 2, 5) Viele Tiere hätten einen medizinischen Nutzen, und analog gebe es viele andere Nutzungsmöglichkeiten der Tiere. Ihre Nutzung zu bejahren heiße also noch lange nicht ihren Verzehr zu bejahren.

Diese Antwort ist insofern interessant, als Hieronymus den stoischen Anthropozentrismus seines Gegners nicht ablehnt, im Gegenteil, er bestätigt ihn ausdrücklich. Und er erklärt auch, warum: Die Seelenwanderungslehre der Platoniker und Pythagoreer lehnt er dezidiert ab – sie verträgt sich nicht mit der christlichen Botschaft von der Auferstehung. Noch dazu würde diese ja auch das Töten von Pflanzen als Mord bewerten – eine Auffassung, von der sich Hieronymus deutlich distanziert. Die Bekräftigung der stoischen Teleologie scheint ihm offensichtlich die einzige Möglichkeit, diese Distanzierung zu vollziehen. Während die Stoiker (und offenbar auch Iovinian) ihren Anthropozentrismus demonstrativ durch reichlichen Fleischverzehr bekunden, will Hieronymus diesen Schluss jedoch gerade nicht ziehen. Die Nutzung von Tieren lässt für ihn viel mehr Spielraum als nur den Verzehr. Aus dem Anthropozentrismus ergibt sich nicht zwingend der Fleischverzehr.

Wie in Iovinians These werden auch in der Antwort des Hieronymus die biblischen Texte an zweiter Stelle angeführt. Zunächst betont Hieronymus wiederum, dass der Mensch im Paradies vegetarisch gelebt hat: „Solange er [Adam] fastete, war er im Paradies; er aß und wurde hinausgeworfen.“ (Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 2, 15) Erst nach der großen Flut „gab er [Gott] ihnen, die höchst begierige Kehle des Menschen anerkennend, die Erlaubnis Fleisch zu essen.“ (Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 2, 15) Schließlich führt Hieronymus Ex 16,3 und Num 31,4–5 an, wo sich die Israeliten während der Wüstenwanderung nach den Fleischtöpfen Ägyptens sehnen: „Die Speise der Engel verachtend, sehnten sie sich nach dem Fleisch Ägyptens.“ (Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 2, 15) Aus all dem zieht er den Schluss, dass eine vegetarische Ernährung zwar nicht absolut verpflichtend, jedoch dringend angeraten sei: „Wie wir die Jungfräulichkeit der Ehe vorziehen, so der Sattheit und dem Fleisch das Fasten und das Geistige.“ (Hieronymus, *Adversus Iovinianum* 2, 17)

Die Positionen des Hieronymus *zusammenfassend* fällt zunächst eine erhebliche inhaltliche und sprachliche Differenz zwischen dem Lehrbuch gegen Iovinian und den Briefen auf. In seinen Briefen (und das lässt sich auch über den hier untersuchten hinaus sagen) neigt Hieronymus zu großer Radikalität. Mitunter ist es fast schon obsessiv, wie er die sexuellen und kulinarischen Versuchungen schildert und geißelt. Von innerer Freiheit und

Gelassenheit ist da wenig zu spüren. Man ahnt, warum Hieronymus unter seinen ZeitgenossInnen nicht wenige erbitterte FeindInnen hatte.

Die Abhandlung gegen Iovinian hingegen ist wesentlich nüchterner, sachlicher und objektiver. Sie lässt besser nachvollziehen, dass und warum Hieronymus den stoischen Anthropozentrismus festhält – die Seelenwanderungslehre will er definitiv ausschließen. Sie lässt zweitens einen klugen Gedanken erkennen, der zum allerersten Mal begegnet: Anthropozentrismus heißt nicht automatisch Tiere zu schlachten und Fleisch zu essen. Die Tiernutzung lässt sich auch differenzierter denken. Schließlich aber zeigt sich insbesondere im Vergleich mit Basilius von Caesarea (Kapitel 5.11), dass Hieronymus an den Tieren als solchen keinerlei Interesse hat. Die Erzählung vom Tierfrieden in Jes 11 deutet er allegorisch – Tiere haben für ihn im Himmel nichts verloren. Und sein Eintreten für den Fleischverzicht hat nichts, aber auch gar nichts mit den realen Tieren zu tun. Es geht allein um den Menschen, der den Versuchungen der Welt widerstehen soll. Basilius hat das ganz anders geschildert. Er bejaht die Welt und die irdischen Realitäten aus ganzem Herzen, hat aber gleichzeitig eine große Empathie für die nichtmenschlichen Geschöpfe. Sein Plädoyer für den Fleischverzicht hat mit dem des Hieronymus zwar die biblischen Verweise gemeinsam, ist in den systematischen Überlegungen jedoch ganz anders aufgebaut.

5.18 Augustinus von Hippo

Wir kommen zum letzten Autor unseres Durchgangs durch die frühe Kirchen- und Theologiegeschichte. Aurelius Augustinus wird im Jahr 354 im nordafrikanischen Tagaste (heute Souk Ahras/ Algerien) geboren. Sein Vater Patricius ist ein paganer städtischer Beamter und lässt sich erst kurz vor seinem Tod taufen, die Mutter Monnica hingegen ist Christin. Ab 371 studiert Augustinus Rhetorik in Karthago und lebt in einer nichtehelichen Lebensgemeinschaft. Seine Lebensgefährtin, deren Namen er nie nennt, gebiert ihm 372 den gemeinsamen Sohn Adeodatus. Ab 373 unterrichtet Augustinus an verschiedenen Orten Rhetorik. Zu dieser Zeit verbreitet sich in Nordafrika der Manichäismus, eine noch sehr junge Religion, die im 3. Jahrhundert n.Chr. in Babylon gegründet worden ist und radikal dualistisch und leibverachtend denkt und lebt. Von 373 bis 382 gehört Augustinus dieser Weltreligion an, deren letzte Aktivitäten sich noch im 17. Jahrhundert

in China nachweisen lassen. Spuren seiner manichäischen Zeit sind im Denken Augustins auch nach der Hinwendung zum Christentum zu finden.

383 übersiedelt Augustinus mit Frau und Sohn nach Rom und 384 in die damalige Kaiserresidenzstadt Mailand. Dorthin folgt ihm 385 seine verwitwete Mutter Monnica, die ihn zur Trennung von seiner nicht standesgemäßen Lebensgefährtin bewegt und eine standesgemäße Verlobung arrangiert. Unter ihrem Einfluss nähert er sich der christlichen Religion an. 386 hat er sein entscheidendes Bekehrungserlebnis. Er beschließt, ehelos zu leben, und lässt sich gemeinsam mit seinem Sohn in der Osternacht 387 von Bischof Ambrosius von Mailand (Kapitel 5.13) taufen. Auf dem Rückweg nach Afrika stirbt seine Mutter noch vor der Einschiffung in der römischen Hafenstadt Ostia. 391 gründet Augustinus in Hippo Regius (heute Annaba/ Algerien) ein Kloster, wird Priester und 396 Bischof der Stadt. Dieses Amt bekleidet er bis zu seinem Tod im Jahr 430. Er stirbt während der Belagerung der Stadt durch die Vandalen.

Augustinus hat ein umfangreiches Werk an systematisch-theologischen Schriften, Bibelkommentaren und Predigten geschaffen, das eine breite und nachhaltige Rezeptionsgeschichte gefunden hat. Schöpfung und nicht-menschliche Geschöpfe spielen darin keine Hauptrolle, sind aber doch reichlich präsent. Dabei hat Augustinus die Wahrnehmung der Tiere vielfach von seinem großen Vorbild Ambrosius von Mailand übernommen. Da er nur wenig Griechisch versteht, ist das in Latein verfasste ambrosianische Hexaemeron für ihn besonders bedeutsam, das seinerseits eine Übertragung des griechischen Prototypen des Basilios von Caesarea (Kapitel 5.11) in die westliche Reichshälfte darstellt. Auch von anderen griechischen Texten besitzt Augustinus lateinische Übersetzungen (Matthias Baltes/ Dieter Lau 1994, 362), so dass ihm die Gedanken der östlichen Theologie nicht völlig fremd sind.

Von der *Terminologie* her nennt Augustinus die Tiere selten animalia, aber auch kaum irrationalia. Eher verwendet er die spezifizierten Begriffe für domestizierte (pecus) und wilde (belva, bestia) Tiere (Gillian Clark 1998, 68). Er favorisiert also weder den naturwissenschaftlich-neutralen Begriff animalia noch den philosophisch-abwertenden Begriff irrationalia, sondern orientiert sich an lebensweltlichen Bezeichnungen.

5.18.1 Erste Annäherung an die Unterschiede zwischen Menschen und Tieren

Dennoch übernimmt Augustinus sehr selbstverständlich die zu seiner Zeit anerkannte *Seinshierarchie*: Unsterbliche Vernunftwesen (Engel) stehen über den sterblichen Vernunftwesen (Menschen), diese über den vernunftlosen, aber empfindungsfähigen Lebewesen (Tieren), diese ihrerseits über den empfindungslosen, aber strebefähigen Lebewesen (Pflanzen) und die schließlich über der unbelebten Materie (Augustinus, *De civitate Dei* 7, 3; 9, 13; 11, 16; 12, 22; *Enarrationes in Psalmos* 144, 13; vgl. Agnethe Siquanas 2016, 68). An zwei Stellen widmet sich Augustinus sogar eigens der Frage, welchen Beleg es dafür gibt, dass Menschen höher stehen als Tiere, und antwortet mit dem klassischen Verweis darauf, dass Tiere von Menschen gezähmt werden, aber nicht umgekehrt Menschen von Tieren (ähnlich auch Augustinus, *De diversis quaestionibus* 13; *De libero arbitrio* 1, 7, 16). Dabei hält er es nicht für nötig zu begründen, warum die Vernunft der entscheidende Gradmesser der Ranghöhe ist und warum er diese den Tieren abspricht (Gillian Clark 1998, 68). Das ist für ihn und seine AdressatInnen überhaupt keine Frage.

Die *Aloga-These* findet sich auch sonst recht häufig (z.B. Augustinus, *De ordine* 2, 11, 31; *De libero arbitrio* 1, 53; dazu Gillian Clark 1998, 69). Meist handelt es sich um einfache Feststellungen wie diese: „Denn auch die Seelen der wilden Tiere leben, aber können nichts einsehen (*vivunt, sed non intelligunt*).“ (Augustinus, *De trinitate* 10, 4, 6) Gelegentlich wird jedoch eine längere und differenzierte Begründung gegeben: „Ich baue ein Haus [...] Aber damit bin ich nicht besser als eine Schwalbe oder eine kleine Biene, denn auch jene baut ihr Nest und diese ihre Waben kunstvoll. Aber ich bin besser als sie, weil ich ein vernunftbegabtes Tier bin (*his melior, quia rationale animal sum*). Wenn es jedoch die Vernunft ist, die die Proportionen beachtet, sind dann die Proportionen weniger geeignet und übereinstimmend bei dem, was die Vögel bauen? Aus tiefstem Herzen: Sie sind vollkommen übereinstimmend. Denn ich bin nicht besser im Herstellen der Zahlenverhältnisse, sondern darin, dass ich die Zahlen kenne (*Non ergo numerosa faciendo, sed numeros cognoscendo melior sum*). Was also? Können jene mit Zahlenverhältnissen arbeiten, ohne sie zu kennen? Sie können es in der Tat. Wie wird ihnen das beigebracht? So wie auch wir die Bewegungen der Zunge den Zähnen und dem Gaumen anpassen, damit aus dem Mund Buchstaben und Worte kommen, und nicht darüber nachdenken, mit welcher Bewegung des Mundes wir das machen

müssen. Welcher gute Sänger, auch wenn er musikalisch unerfahren ist, behält nicht beim Singen sowohl den Rhythmus als auch die Melodie durch den natürlichen Sinn selbst (*ipso sensu naturali*) im Gedächtnis? Kann etwas besser geregelt sein? Wenn er auch nichts erkennt, handelt er dennoch unter dem Eindruck der Natur (*operante natura*). Wann ist er also den Tieren überlegen und vorzuziehen? Wenn er weiß, was er tut. Nichts anderes erhebt mich über das Tier als dass ich ein vernünftiges Tier bin (*nihil aliud me pecori praeponit, nisi quod rationale animal sum*).“ (Augustinus, *De ordine* 2, 19, 49)

In dieser Passage macht Augustinus zunächst einmal den entscheidenden Unterschied zwischen dem „*sensus naturalis*“ und dem „*cognoscere*“ deutlich: Auch beim Menschen geschehen viele Aktivitäten unbewusst, vom Gedächtnis gesteuert, das eine sinnenhafte Erinnerung an das richtige Tun enthält und diese ohne Nachdenken abrufen. Erst wenn der Mensch sein Tun rational zu analysieren beginnt, wenn er sich also den Rhythmus und die Melodie des Liedes als solche bewusst macht, handelt er anders als das Tier. – Die Frage bleibt offen, ob Tiere solche Abstraktionen tatsächlich überhaupt nicht vollziehen können. Daran hätten wir heute manche Zweifel. Umgekehrt macht das Beispiel jedoch sehr schön deutlich, dass der Mensch viel seltener rational handelt, als er sich einbildet. Die meisten menschlichen Vollzüge geschehen genau nach dem Muster, das Augustinus „*operante natura*“ nennt.

Das zentrale körperliche Unterscheidungsmerkmal sieht Augustinus wie schon viele vor ihm im *aufrechten Gang*. Das Innere, nämlich die Vernunft, habe allein der Mensch. Das Äußere jedoch, also den Leib und das Leben, hätten Menschen und Tiere gemeinsam. Körperlich unterschieden sie sich nur durch den aufrechten Gang. Der ist für den Menschen folglich eine markante Erinnerung an seine moralische Verpflichtung: „In all dem unterscheiden wir uns vom Tier nur dadurch, dass wir keine gebeugte, sondern eine aufrechte Leibesgestalt haben. Diese Tatsache ist für uns eine uns von unserem Schöpfer gegebene Mahnung, dass wir nicht mit unserem besseren Teil, das heißt mit der Seele, den Tieren ähnlich seien, von denen wir uns durch den aufrechten Körper unterscheiden.“ (Augustinus, *De trinitate* 12, 1, 1)

Augustinus sieht den menschlichen Körper perfekt für die Vernunftseele geeignet, die nach oben, zum Himmel streben soll – ein Zeichen für die wunderbare Vorsehung des Schöpfers: „Wie herrlich zeigt sich ferner Gottes Güte, wie herrlich die Vorsehung des großen Schöpfers (*Quanta dei bonitas, quanta providentia tanti creatoris apparet*) an unserem Leibe, obwohl

dieser, was das Sterben betrifft, dem der Tiere nichts voraus hat und im Übrigen schwächer ist als der vieler Tiere. Schon die Stellung der Sinnesorgane und die Verteilung der übrigen Glieder, dazu die Erscheinung, Gestalt und Haltung des ganzen Körpers verraten, dass er zum Dienste einer vernunftbegabten Seele gemacht ist (*ad ministerium animae rationalis factum*). Denn nicht wie wir es an den vernunftlosen Tieren (*animalia rationis expertia*) sehen, zur Erde gebeugt, ist der Mensch erschaffen; vielmehr mahnt ihn die zum Himmel emporgerockte Leibesgestalt, nach dem zu trachten, was oben ist (Kol 3,2).“ (Augustinus, *De civitate Dei* 22, 24; ähnlich *De Genesi ad litteram* 6, 12, 22)

5.18.2 Würdigung der tierlichen Fähigkeiten

Obgleich Augustinus die Aloga-These in Einzelfällen aktiv begründet, erkennt er bei den Tieren zahlreiche beachtliche Fähigkeiten. So denkt er am Beginn des zweiten Buchs von *De doctrina christiana* über die Bedeutung von Zeichen (*signa*) nach. Dabei kommt er auch auf die Tiere zu sprechen, deren Fähigkeit, miteinander zu *kommunizieren*, er anerkennt. Als Beispiel nennt er ein Huhn, das Futter findet, und die anderen Hühner durch Rufe darüber informiert. Die entscheidende Frage, ob die Tiere bewusst kommunizieren oder ob es sich um die unbewusste Wiederholung eines in der Erinnerung abgespeicherten Verhaltens handelt, lässt Augustinus an dieser Stelle offen, weil es nicht zu seinem Thema gehört: „Gewisse Zeichen untereinander haben auch die Tiere (*Habent etiam bestiae quaedam inter se signa*), um dadurch das Verlangen ihrer Seele kundzutun. [...] Ob nun diese Zeichen wie etwa die Miene oder das Geschrei eines Schmerzgequälten ohne den Willen, etwas zu bezeichnen (*sine uoluntate significandi*), einfach der Gemütsbewegung (*motum animi*) folgen, oder ob sie wirklich zum Bezeichnen gegeben werden (*an uere ad significandum dentur*), das ist eine andere Frage, die nicht zur hier verhandelten Sache gehört.“ (Augustinus, *De doctrina christiana* 2, 2, 3) Damit bleibt zumindest offen, ob bestimmte Tiere etwas absichtlich und bewusst bezeichnen wollen.

Das *Erinnerungsvermögen*, das auch für ein nur unbewusstes, sinnlich induziertes Zeichengeben vorausgesetzt werden muss, schreibt Augustinus im Unterschied zu Origenes (Kapitel 5.6) sogar den nach damaliger Vorstellung niedersten Tieren zu, den Fischen (Augustinus, *De Genesi ad litteram* 3, 12; vgl. Agnethe Siquans 2016, 66). In einem anderen Zusammenhang macht er jedoch deutlich, dass er diese tierliche „Intelligenz“, so erstaunlich

sie manches Mal sein mag, letztlich in sinnlichen und nicht in denkerischen Begabungen verortet. In diesem Sinne behandelt er die klassische Frage, wie Argos, der Hund des Odysseus, seinen Herrn bei der Rückkehr nach Ithaka wiedererkennen konnte, während die Menschen einschließlich seiner Frau Penelope ihn auf Grund seiner körperlichen Veränderung nicht erkannten. Seine Antwort auf diese Frage lautet: „Was, glaubst du, ist das, wenn nicht eine gewisse Fähigkeit zu fühlen, nicht zu wissen (*vis sentiendi, non sciendi*)? An Gespür (*sensu*) nämlich übertreffen uns die Tiere, wobei hier nicht der Ort ist, dafür die Ursache zu suchen; an Geist, Vernunft, Wissenschaft jedoch (*mente autem, ratione, scientia*) hat Gott uns ihnen vorgezogen.“ (Augustinus, *De quantitate animae* 28, 54: vgl. Gillian Clark 1998, 76) Der Hund Argos hat also eine so exzellente sinnenhafte Erinnerung an seinen Herrn, dass er ihn lange vor den Menschen wiedererkennt. Denken braucht er dazu nach Augustinus jedoch nicht.

Im Kontext der Frage, wie wir Gott lieben können, kommt Augustinus auch auf die Frage zu sprechen, wie wir uns eigentlich vorstellen können, was in der Seele eines anderen Menschen oder Tieres vor sich geht. Die unabdingbare Voraussetzung dafür sieht er in einer tiefen *Seelenverwandtschaft*: „Was die Seele betrifft, so sprechen wir uns ihre Kenntnis (*nosse*) nicht unpassend deshalb zu, weil auch wir eine Seele haben. Wir haben ja nie eine Seele gesehen und haben nicht aus der Ähnlichkeit mit anderen Dingen, die wir sahen, einen Gattungs- oder Artbegriff von ihr gebildet, vielmehr wissen wir, wie gesagt, um ihr Wesen, weil wir selbst eine Seele haben. [...] Die Bewegungen der Körper nämlich, durch welche wir das Leben anderer Wesen außer uns wahrnehmen, beurteilen wir auf Grund der Ähnlichkeit mit uns (*ex nostra similitudine*). [...] Und das ist nicht eine Eigentümlichkeit etwa der menschlichen Klugheit und des menschlichen Verstandes (*Neque quasi humanae prudentiae rationisque proprium est*). Auch die Tiere spüren, dass sie leben (*sentiunt vivere*), nicht nur von sich selbst, sondern auch voneinander und von uns. Auch sie sehen unsere Seelen nicht, sondern erfahren sie aus den Bewegungen des Leibes, und zwar schnell und leicht durch einen gewissen Naturzusammenhang (*conspiratione naturali*). Wir kennen also die Seele eines anderen aus unserer eigenen, und von unserer eigenen her glauben wir, was wir nicht kennen (*Animum igitur cuiuslibet ex nostro novimus, et ex nostro credimus quem non novimus*).“ (Augustinus, *De trinitate* 8, 6, 9)

Sowohl die Vorstellung, was eine Seele ist, als auch die Vorstellung davon, was in einem anderen beseelten Wesen, ob Mensch oder Tier, vorgeht, gewinnen wir nach Augustinus einzig und allein durch Analogiebildung zu

unseren innersten Erfahrungen. Wir beobachten die körperlichen Veränderungen an uns selbst und anderen und schließen daraus „ex similitudine“ auf die unsichtbare Seelenverfassung. Allerdings bleibt das immer eine unbewiesene und unbeweisbare Annahme, ein Glauben (*credimus*). Entscheidend ist für uns, dass Augustinus diese Fähigkeit Tieren und Menschen gleichermaßen zuschreibt, weil sie der *anima sensibilis* zugeordnet ist und nicht der *anima rationalis*. Und weil Menschen und Tiere dieselbe Fähigkeit desselben Seelenvermögens besitzen, können sie sich auch ineinander einfühlen – Tiere in Menschen, Menschen in Tiere. Augustinus präsentiert hier eine brillante Analyse der *Empathiefähigkeit*!

Insgesamt lässt sich gut erkennen, dass Augustinus der sinnlichen Vorstellungskraft und Erinnerungskraft relativ viel und der Vernunft vergleichsweise wenig zuschreibt. So kann er den Tieren zahlreiche Fähigkeiten zugestehen, die sie mit dem Menschen gemeinsam haben. Die Barriere der Aloga-These wird damit zwar nicht übersprungen, aber doch merklich niedriger gehängt.

5.18.3 Die spezifisch menschlichen Fähigkeiten

Trotz dieser Weite der augustinischen Einschätzung tierlicher Fähigkeiten bleiben zwei Fähigkeiten dem Menschen vorbehalten: Urteilskraft und freie Willensentscheidungen. So betont er, Tiere hätten zwar Sinneswahrnehmungen, könnten diese aber nicht von einer höheren Warte aus beurteilen (Augustinus, *Confessiones* 7, 17, 23). Die Vorstellungskraft hätten Menschen und Tiere zwar gemeinsam, die Urteilskraft hingegen habe nur der Mensch (Augustinus, *De trinitate* 10, 5, 7; *De civitate Dei* 19, 14). Er allein könne Gut und Böse, Gerech und Ungerech unterscheiden (Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 29, 2, 2). Der entscheidende Unterschied ist für Augustinus nämlich, und das ist durch und durch stoisch, dass die Vorstellungskraft ein passives und damit ein Vermögen des Fühlens ist, während Urteilskraft und Willensentscheidung aktive und damit Vermögen des Denkens sind. Die Trennlinie wird messerscharf gezogen, und aktive Vermögen, so die stoische These, hat nur der Mensch. So argumentiert auch Augustinus:

„Denn jede lebende Seele, nicht nur die rationale wie in den Menschen, sondern auch die irrationale wie in Tieren, Vögeln und Fischen, wird von Eindrücken bewegt. Aber die rationale Seele stimmt den Eindrücken auf Grund einer Entscheidung des Willens (*voluntatis arbitrio*) entweder zu oder nicht zu; die irrationale Seele hat dieses Urteil (*iudicium*) jedoch

nicht; dennoch wird sie entsprechend ihrer Art und Natur (*pro suo genere atque natura*) angetrieben, sobald sie von einem Eindruck beeinflusst wurde. Und es liegt nicht in der Macht (*in potestate*) irgendeiner Seele, welche Eindrücke zu ihr kommen, sei es im körperlichen Sinnesvermögen, sei es im inneren Geist selbst [d.h. der Vorstellungskraft, *MR*]; doch wird das Streben eines jeden Tieres (*appetitus cuiuslibet animantis*) durch solche Eindrücke bewegt.“ (Augustinus, *De Genesi ad Litteram* 9, 14, 25)

Sarah Byers geht davon aus, dass Augustinus mit der redundanten Formel „*voluntatis arbitrium*“ die Zugehörigkeit zur Vernunft so deutlich wie möglich herausstellen möchte, um jedes Missverständnis im Keim zu ersticken (Sarah Byers 2006, 182). Denn eigentlich würde einer der beiden Begriffe vollkommen ausreichen – sei es *voluntas*, sei es *arbitrium*.

Noch deutlicher wird die aktive Leistung der menschlichen Vernunft im folgenden Zitat: „Es können aber auch die Tiere durch das äußere Sinnesvermögen des Körpers Körperliches wahrnehmen und sich daran, wenn es dem Gedächtnis eingefügt ist, erinnern und daran das Zuträgliche erstreben, das Unpassende fliehen. Dies indes festzustellen und es nicht nur in naturhaftem Begehren an sich zu reißen, sondern auch mit Absicht (*de industria*) dem Gedächtnis anzuvertrauen und auf diese Weise dort zu behalten, und wenn es nach und nach in die Vergangenheit versinken will, es durch Erinnern und Besinnen wiederum einzuprägen, so dass, wie aus dem, was das Gedächtnis mit sich führt, der Gedanke geformt wird, ebenso auch das, was im Gedächtnis ist, durch den Gedanken befestigt wird; ferner künstlich hervorgebrachte Anschauungen zu bilden und zu überblicken, indem man hier und dort ein Erinnerungsstück hervorholt und gleichsam zusammenflückt; zu sehen, wie bei dieser Art von Dingen das Wahrscheinliche sich vom Wahren unterscheide: nicht im geistigen, sondern eben im körperlichen Bereiche solches und ähnliches tun ist, wenngleich es im Bereich des Sinnfälligen (*in sensibilibus*) und dessen, was die Seele hieraus durch den Leibessinn zu sich heranzog, geschieht und verbleibt, doch nicht [völlig] ohne Verstand (*rationis expertia*) und ist Menschen und Tieren gemeinsam (*hominibus pecoribusque communia*). Auf einer höheren Stufe des Verstandes aber liegt es, über diese körperlichen Dinge gemäß unkörperlichen und immerwährenden Gründen zu urteilen (*sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et sempiternas*).“ (Augustinus, *De trinitate* 12, 2, 2)

Vier Aspekte scheinen mir an dieser Passage bemerkenswert: Erstens beschreibt Augustinus großartig, was es heißt, Erinnerungen gezielt, wörtlich „mit Fleiß“ (*de industria*), zu reaktivieren, damit sie nicht in Vergessenheit

erraten, sondern sich im Gedächtnis verstärken. Davon unterscheidet er zweitens die gezielte Rekombination von Sinneseindrücken oder Erinnerungsbildern, die den Menschen zu neuen Erkenntnissen führen kann. Drittens gesteht er zu, dass selbst im Bereich des Sinnenhaften bei Menschen und Tieren (!) solche Rekombination „nicht [völlig] ohne Verstand“ geschieht. Ein Minimum an Rationalität gesteht er den Tieren damit zu, wie immer man sich das genauer vorstellen mag. Schließlich, und da ist er wieder ganz auf stoischem Boden, betont er, dass ein menschliches Urteil nach unveränderlichen Grundsätzen gefällt wird, die noch über dem Menschen stehen, an denen er aber kraft seiner Vernunft Anteil hat. – Die introspektive Analyse des eigenen Denkens, die Augustinus hier vorlegt, ist bestechend. Einzig die Frage bleibt offen, woher er denn weiß, dass die Vorgänge bei Tieren nicht ähnlich ablaufen wie bei Menschen. Hier vertraut er ohne kritisches Hinterfragen dem stoischen Dogma.

Eine Gemeinsamkeit zwischen Menschen und Tieren sieht Augustinus auch darin, dass beide nach Harmonie und Frieden streben. Allerdings sei der Friede des Menschen ein anderer als der Friede des Tieres: „Wären wir also vernunftlose Tiere (*irrationalia animantia*), so würden wir weiter nichts anstreben als das geordnete Zusammenstimmen der Körperteile und die Ruhe der Strebungen (*requiem appetitionum*); also weiter nichts als Ruhe des leiblichen Daseins und Gelegenheit zu Genüssen, damit der Friede des Leibes den Frieden der Seele fördere. Denn wenn der Friede des Leibes fehlt, wird auch der Friede der vernunftlosen Seele (*inrationalis animae pax*) verhindert, weil sie die Ruhe der Strebungen (*requiem adpetitionum*) nicht gewinnen kann. Beides zumal aber, das Zusammenstimmen der Teile und die Ruhe der Strebungen, dient dem Frieden, den Seele und Leib miteinander haben, d.h. dem Frieden des geordneten Lebens und Wohlergehens. Wie nämlich die Tiere ihre Liebe zum Frieden des Leibes bekunden, indem sie dem Schmerz aus dem Wege gehen, und ihre Liebe zum Frieden der Seele, indem sie zur Befriedigung der Forderungen ihrer Strebungen dem Genuss nachgehen, so geben sie auch durch die Flucht vor dem Tode deutlich zu erkennen, wie sehr sie den Frieden lieben, durch den Seele und Leib zusammengehalten werden. Weil indes dem Menschen eine vernünftige Seele innewohnt (*rationalis anima inest*), so ordnet er das Ganze, was er mit den Tieren gemein hat, dem Frieden der vernunftbegabten Seele unter (*totum hoc, quod habet commune cum bestiis, subdit paci animae rationalis*), in der Weise, dass er die Dinge geistig betrachtet und danach sein Handeln so ausrichtet, dass sich die geordnete Übereinstimmung zwischen Erkennen und Tun ergibt, die wir als den Frieden

der vernünftigen Seele bezeichnet haben (*ordinata cognitionis actionisque consensio, quam pacem rationalis animae dixeramus*).“ (Augustinus, *De civitate Dei* 19, 14)

Tiere und Menschen, so Augustinus, streben gleichermaßen körperlich nach dem Zusammenstimmen der Körperteile, also nach Schmerzfreiheit und Wohlbefinden, und seelisch nach der Erfüllung ihrer sinnlichen Streben. Während die Tiere jedoch mit der Erfüllung dieser beiden Ziele völlig zufrieden sind, kommt für den Menschen auf Grund seiner Vernunft ein drittes Ziel hinzu, das die beiden anderen reguliert und mitunter auch suspendiert: Der „Frieden der vernünftigen Seele“ als „die geordnete Übereinstimmung zwischen Erkennen und Tun“. Dieses Ziel zu erreichen steht über allen niedrigeren Zielen des Körpers und des sinnenhaften Seelenvermögens.

Das Urteilsvermögen ist letztlich die Voraussetzung einer im umfassenden Sinn freien Willensentscheidung (Augustinus, *De Genesi ad litteram* 8, 23, 44; *Contra Felicem Manichaeum* 2, 3). Dennoch zögert Augustinus, den Tieren den freien Willen völlig abzusprechen, wie das folgende Zitat belegt: „Die freigewollten Ursachen (*causae voluntariae*) endlich gehen entweder von Gott oder von Engeln oder von Menschen oder von sonstigen beseelten Wesen (*animalium*) aus, sofern man überhaupt bei vernunftlosen Seelen (*animarum rationis expertium*) jene Bewegungen, mit denen sie sich ihrer Natur gemäß (*secundum naturam suam*) betätigen, wenn sie etwas erstreben oder meiden, als Willen (*voluntates*) bezeichnen kann.“ (Augustinus, *De civitate Dei* 5, 9)

Man merkt: In *De trinitate* gesteht Augustinus den Tieren zu, dass sie „nicht völlig ohne Vernunft“ sind, in *De civitate Dei* spricht er vom „Willen“ der Tiere, „sofern man das so bezeichnen kann“. Daraus resultiert noch keine prinzipielle Bestreitung, aber doch eine gewisse Relativierung der Alogathese. Der garstige Graben der binären stoischen Logik scheint Augustinus jedenfalls nicht zu behagen. Er hätte den Übergang vom Menschen zum Tier gerne etwas fließender gestaltet.

5.18.4 Die Gottesbeziehung von Menschen und Tieren

So wie schon bei Vernunft und Willen öffnet Augustinus die Tür auch in puncto Gottesbeziehung einen winzigen Spalt breit, ohne dass er die stoische Differenz grundlegend in Frage stellen würde. So deutet er den Logos-Hymnus in Joh 1 einerseits so, dass alle Geschöpfe durch Christus,

das ewige Wort Gottes, geschaffen sind und in ihm existieren – in ihrer Körperlichkeit ebenso wie in ihrer Lebendigkeit und Beseeltheit, also mit ihrer ganzen geschöpflichen Existenz. Doch nach der Wortmetapher taucht im Logos-Hymnus des Johannesevangeliums noch die Lichtmetapher auf, und hier macht Augustinus Unterschiede. Während zwar alle Geschöpfe das Licht Christi schauen, tun dies die Tiere nur sinnenhaft, die Menschen hingegen sinnenhaft und geistig. Das genau mache das Menschsein aus, das Licht Christi im vernunftbegabten Geist zu schauen:

„Weil es also ein einziges Wort Gottes gibt, durch das alles geworden ist, das selber die unwandelbare Wahrheit ist, so ist alles ursprünglich und unwandelbar allzumal in ihm, [...] Zu den Dingen, die durch das Wort geschaffen wurden, gehört auch der Körper, der kein Leben ist. Er würde nicht durch das Wort geschaffen, wenn er nicht in ihm, bevor er wird, Leben wäre. Denn was geworden ist, war schon ‚Leben in ihm‘ (Joh 1,3–4), und zwar nicht irgendein Leben; auch die Seele ist ja das Leben des Leibes; aber auch sie ist geschaffen, weil sie wandelbar ist. Wodurch wäre sie geschaffen, wenn nicht durch das unwandelbare Wort Gottes? Denn ‚alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort ist nichts geworden‘. Was also geworden ist, war schon ‚Leben in ihm‘, und zwar nicht irgendein Leben, sondern jenes Leben, welches ‚das Licht der Menschen‘ ist (Joh 1,9), das Licht nämlich des vernunftbegabten Geistes, durch welchen sich die Menschen von den Tieren unterscheiden und durch den sie eben Menschen sind (*lux utique rationalium mentium per quas homines a pecoribus differunt et ideo sunt homines*). Es ist also kein körperliches Licht, kein Licht des Fleisches, mag es vom Himmel herunterleuchten oder mag es an einer irdischen Flamme entzündet werden, für die Sinne nicht nur der Menschen, sondern auch der Tiere bis zum kleinsten Gewürm herab; denn alle diese sehen jenes Licht. Jenes Leben aber ist ‚das Licht der Menschen‘.“ (Augustinus, *De trinitate* 4, 1, 3)

Eine ähnliche Dynamik finden wir auch in der Auslegung von Ps 145,10, dessen hebräischen Wortlaut „Danken sollen dir, HERR, all deine Werke, deine Frommen sollen dich preisen“ die lateinische Übersetzung als Ps 144,10 so wiedergibt: „*confiteantur tibi, domine, omnia opera tua, et sancti tui confiteantur te*“. Aus dem „danken“ und „preisen“ des hebräischen Textes wird also ein „bekennen“. Die Latte wird damit im lateinischen Text deutlich höher gelegt. Und daher bekommt Augustinus dann doch Hemmungen, den Tieren die Fähigkeit eines ausdrücklichen Bekenntnisses zuzuschreiben: So „sind die Adressaten der Aufforderung zum ‚confiteri‘, ‚benedicere‘ und ‚hymnum dicere‘ gerade nicht alle Kreaturen, sondern

ausschließlich die vernunftbegabte: ‚nemo hoc sentiat, quod mutus lapis aut mutum animal habeat rationem intellegendi deum; hoc qui putauerunt, multum a ueritate aberrauerunt‘ (Enarrationes in Psalmos 144, 13). Die bereits [...] zu Röm 8,19–23 festgestellte anthropologische Engführung bestimmt auch die Auslegung der zur ‚Confessio‘ anhaltenden Schöpfungspsalmen. So wenig die vernunftlose Kreatur ‚seufzen‘ kann, so wenig kann sie auch jubeln. Der Mensch hingegen – Augustinus nennt ihn vielsagend ‚creatura laudatrix‘ (Sermo 29, 1) – vermag die geordnete Schönheit jedweden Geschöpfes zu beurteilen und dies zu würdigen, denn ‚uox quaedam est mutae terrae, species terrae. [...] et hoc quod in ea inuenisti, uox confessionis ipsius est, ut laudes creatorem‘ (Enarrationes in Psalmos 144, 13).“ (Cornelius Petrus Mayer 2002, 108)

Pointiert drückt es Augustinus so aus: „Sie haben keine Stimme zum Bekennen... sie haben keine Stimme zum Predigen (uocem non habent confitendi... uocem non habent praedicandi).“ (Augustinus, Enarrationes in Psalmos 144, 13) Und in der Auslegung des Psalms 147 wiederholt er: „Denkt bloß nicht, dass die vernunftlose Seele Gott anruft; die Seele kann Gott nicht anrufen, es sei denn die vernunftbegabte allein (Ne hoc cogitetis, irrationalem animam invocare Deum; non novit anima invocare Deum, nisi sola rationalis).“ (Augustinus, Enarrationes in Psalmos 146, 18)

Man muss es so klar sagen: Augustinus beurteilt hier nicht die griechisch-römische Philosophie am Maßstab der Bibel, sondern die Bedeutung der Bibel am Maßstab der griechisch-römischen Philosophie. Wo die Bibel Menschen und Tiere unterschiedslos zum Lob Gottes aufruft, führt Augustinus von außen einen Unterschied ein. Dabei kann er sich am hellenistisch geprägten Paulus orientieren, an Philon und vielen anderen. Und doch ist es frappierend, wie wenig der sonst so textsensible Rhetoriker die biblischen Formulierungen hier ernst nimmt.

Konsequenterweise ist für Augustinus ebenso wie für die große Mehrheit der Kirchenväter allein der Mensch zum ewigen Heil berufen. Denn die Tiere „haben weder die Fähigkeit zur Sünde noch zur Tugend; aber sie leben nach einer geheimnisvollen, wunderbaren Ordnung (occulta pro suo genere moderatione); sie geben dem Menschen eine Lektion, und er versteht angesichts ihrer Aktivitäten die Verpflichtung, nach dem geistlichen und ewigen Heil zu streben, dieses große Privileg, das seine Überlegenheit über alle vernunftlosen Tiere ausmacht (qua omnibus irrationalibus animantibus antecellit).“ (Augustinus, De Genesi ad litteram 3, 16, 25) Wohlgemerkt ist das menschliche Privileg nicht das ewige Heil, sondern die Verpflichtung, nach diesem zu streben. Die Logik des Augustinus ist

klassisch: Wer nicht sündigen kann, kann auch nicht tugendhaft leben; wer nicht tugendhaft leben kann, kann auch nicht nach dem ewigen Heil streben; wer nicht nach dem ewigen Heil strebt, der braucht es auch nicht empfangen. Nach dieser Logik wird den Tieren nichts weggenommen – sie werden nichts vermissen.

Dennoch „gehorschen sie Gott auf ihre Art: ‚in suo ... genere obtemperant deo, non rationali uoluntatis arbitrio‘ (De Genesi ad litteram 9, 14, 24).“ (Matthias Baltes/ Dieter Lau 1994, 364–365) Sie folgen von Natur aus der göttlichen Ordnung und sind damit ein Vorbild für den Menschen, der dies auf Grund eigener Überlegung und Entscheidung tun soll.

Augustinus nutzt die von der stoischen Heilsarithmetik eröffneten Freiräume für die Tiere maximal aus. Die Grunddaten der Stoa zieht er jedoch nicht in Zweifel. Im Kontext moderner tier- und schöpfungsethischer Debatten muss das defizient wirken. Im Kontext seiner Zeit muss man ihm trotzdem Sympathie und Respekt entgegenbringen.

5.18.5 Ethische Konsequenzen für Menschen und Tiere

Was sind nun die ethischen Konsequenzen aus den vorangehenden Überlegungen? Es dürfte nicht überraschen, dass sie, gemessen an der philosophischen und patristischen Vorgeschichte, weitgehend traditionell ausfallen – allerdings mit einzelnen bemerkenswerten Akzentsetzungen. So verbindet Augustinus in einer Passage von *De trinitate* die Auslegung gleich dreier Schriftstellen miteinander, um zu zeigen, dass der Mensch, der sich nur um sich selbst und seine eigenen Begierden dreht, dem Tier ähnlich wird und damit einen schmerzlichen Abstieg vollzieht: „Indem man mit einem verkehrten Streben nach Gottähnlichkeit anfängt, gelangt man zur Ähnlichkeit mit den Tieren. So kommt es, dass jene, die ihres ersten Kleides entblößt werden, durch ihre Sterblichkeit Kleider aus Tierfellen verdienen (Gen 3,21). Die wahre Ehre des Menschen heißt nämlich: Bild und Gleichnis Gottes (Gen 1,26); sie lässt sich nur bewahren in der Hinordnung auf jenen, von dem sie eingepägt wurde. [...] Da er [der Mensch] also wie jener [Adam] unter keinem stehen will, wird er zur Strafe auch von der Mitte, die er selbst ist, weiter getrieben nach unten, das heißt zu dem, woran das Vieh sich freut; und so hat ‚der Mensch‘, da seine Ehre das Gleichnis Gottes, seine Unehre die Ähnlichkeit mit dem Tiere ist, ‚in Ehren gestellt, es nicht eingesehen, ist gleich geworden dem vernunftlosen Vieh,

und ihm ist er ähnlich geworden' (Ps 48,13 lat.).“ (Augustinus, *De trinitate* 12, 11, 16)

Die erste biblische Erzählung, die Augustinus in diesem Abschnitt reflektiert, ist die Sündenfallerzählung Gen 3. Wenn der Mensch danach strebt, Gott nicht nur ähnlich, sondern gleich zu werden und somit auf der stoischen *Scala naturae* eine Stufe nach oben zu steigen, geschieht das Gegenteil: Er fällt hinunter auf die Stufe des Tieres. Anstatt Gott wird er den Tieren ähnlich. Dann braucht er einen Schutz aus Tierfellen, der im Vergleich mit der vorherigen Bekleidung abfällt, weil das Kleid der Tugend ihn besser schützte und schmückte. Die zweite biblische Erzählung ist Gen 1: Eigentlich hätte der Mensch Gottes Gleichnis auf Erden sein sollen – durch verantwortungsvolles Verhalten und Nachahmen seines Vorbilds in Liebe und Tugend. Doch da er sich anders verhalten hat, ist eingetroffen, was die lateinische Übersetzung von Ps 48,13 (hebräisch 49,13) sagt: Auf Grund fehlender Einsicht ist er dem vernunftlosen Tier gleich geworden.

Spiegelbildlich ergibt sich daraus der ethische Imperativ, das „Tier im Menschen“ mit der Vernunft zu beherrschen. In diesem Sinne werden der fünfte und sechste Tag des Schöpfungswerks im dreizehnten Buch der *Confessiones* ausgedeutet, das im Gegensatz zu *De Genesi ad litteram* durchgehend eine allegorische Interpretation der Schöpfungserzählung präsentiert. Dort heißt es: „Enthaltet euch des unbändigen, wilden Stolzes, der erschlaffenden Lust der Sinnlichkeit und des trügerischen Scheines der Wissenschaft, damit die wilden Tiere zahm, die Haustiere sanft und die Schlangen unschädlich werden. Denn die leidenschaftlichen Regungen der Seele sind in ihnen symbolisch verkörpert.“ (Augustinus, *Confessiones* 13, 21) In der *Epistula* 22 an Casulanus bezeichnet Augustinus das maßlose Essen als *Alogia*, weil einem dabei die Vernunft verloren gehe. Insgesamt folgt er dem stoischen Ideal der Beherrschung der eigenen Leidenschaften durch die Vernunft (Augustinus, *De libero arbitrio* 1, 8, 18).

Um das Tier im Menschen geht es auch bei der Auslegung des hebräischen Ps 36,7–8: „Du rettetest Menschen und Tiere, HERR. Wie köstlich ist deine Liebe, Gott! Menschen bergen sich im Schatten deiner Flügel.“ In der lateinischen Übersetzung des Augustinus heißt er als Ps 35,7–8: „*Homines et iumenta saluos facies, Domine; sicut multiplicata est misericordia tua, Deus. Filii autem hominum sub tegmine alarum tuarum sperabunt.*“

In einer ersten Reflexion betrachtet Augustinus das, was Menschen und Tieren gemeinsam ist, nämlich dass beide in die göttliche Sorge um ihr irdisches Wohlergehen eingeschlossen sind: „Groß ist deine Barmherzigkeit, und vielfältig ist deine Barmherzigkeit, Gott, und du erweist sie sowohl

Menschen als auch Tieren. Denn von wem kommt das Heil der Menschen? Von Gott. Kommt das Heil der Tiere etwa nicht von Gott? Der nämlich den Menschen geschaffen hat, derselbe hat auch die Tiere geschaffen. Wer beide geschaffen hat, rettet (*saluat*) auch beide. Doch das Wohl der Tiere ist zeitlich (*salus iumentorum temporalis*). [...] Vielfältig ist deine Barmherzigkeit, Gott, damit nicht nur den Menschen, sondern auch den Tieren gegeben wird, was den Menschen gegeben ist, dieses fleischliche und zeitliche Wohlergehen (*carnalis et temporalis salus*).“ (Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 35, 11)

Im zweiten Schritt reflektiert Augustinus dann jedoch die spezifische Berufung des Menschen, die ihn nach seiner Überzeugung von den Tieren unterscheidet, nämlich die Berufung zur Hoffnung auf das ewige Heil. Dazu stützt er sich auf eine Unterscheidung des lateinischen Textes. Darin wird einmal von Menschen (*homines*), einmal von Menschenkindern (*filii hominum*) gesprochen. Für Augustinus sind nun *homines* jene Menschen, die sich wie Tiere verhalten und nur nach dem leiblichen Wohlergehen streben, *filii hominum* jene, die sich wie Menschen verhalten und „sich unter den Schatten der Flügel Gottes hoffen“. So kann er unterscheiden: „Jene Menschen (*homines*) aber freuen sich gemeinsam mit den Tieren in der Sache (*in re*), die Menschenkinder (*filii hominis*) aber in der Hoffnung (*in spe*). Jene verfolgen mit den Tieren gegenwärtige Güter (*praesentia bona*), diese erhoffen mit den Engeln zukünftige Güter (*futura bona*). [...] Wenn wir das Bild des irdischen Menschen tragen, sind wir Menschen (*homines*). Wenn wir das Bild des himmlischen Menschen tragen, sind wir Menschenkinder (*filii hominum*), weil Christus Menschensohn genannt wird. Adam war nämlich Mensch, aber nicht Menschensohn. Daher gehören jene zu Adam, die die fleischlichen Güter und das zeitliche Wohl ersehnen. Wir ermahnen sie, Menschenkinder zu sein, die sich unter den Schatten seiner Flügel hoffen...“ (Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 35, 12) Wieder begegnet uns der stoische Imperativ, das Tier im Menschen zu unterwerfen und den geistigen Strebungen zu folgen, die den Menschen in die Sphäre der Engel hinauftragen.

Wie aber soll der Mensch mit den realen Tieren umgehen? Darauf kommt Augustinus bei der Auslegung von Ps 146,6 zu sprechen: „Er ist es, der Himmel und Erde erschafft, das Meer und alles, was in ihm ist. Er hält die Treue auf ewig.“ Zunächst betont er, dass Gott, der alle Tiere gemacht hat, auch Spatz, Heuschrecke und Wurm, ihnen allen seine Sorge zukommen lässt: „Keines von ihnen hat er nicht geschaffen, und seine Sorge (*cura*) gilt allen.“ (Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 145,

13) Doch die Gebote Gottes sind nur an den Menschen adressiert: „Die Sorge erstreckt sich nicht auf das Gebot, denn das Gebot hat er nur dem Menschen gegeben (non ad praeceptum cura est, nam praeceptum soli homini dedit).“ (Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 145, 13) Was aber heißt das nun konkret? Für seine Antwort bringt Augustinus zwei einander scheinbar widersprechende Bibelverse miteinander ins Gespräch: Den Vers aus Ps 36,7 „Du rettetest Menschen und Tiere, HERR“ und den uns bereits hinreichend bekannten Satz des Apostels Paulus in 1 Kor 9,9–10, mit dem dieser Dtn 25,4 „Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen“ interpretiert. Paulus schreibt: „Liegt denn Gott etwas an den Ochsen? Spricht er nicht allenthalben unseretwegen? Ja, unseretwegen wurde geschrieben: Der Pflüger wie der Drescher sollen ihre Arbeit in der Erwartung tun, ihren Teil zu erhalten.“

Augustinus fragt, ob sich die beiden Schrifttexte nicht widersprechen. Seine Antwort darauf lautet so: „Gott sorgt sich nicht darum, dich zu ermahnen, was du mit dem Ochsen tun sollst. Das tut die menschliche Natur selbst (*natura ipsa humana*). Der Mensch ist so geschaffen, dass er seine Tiere zu füttern pflegt. Nicht dafür hat er von Gott Gebote empfangen, sondern es wird ihm von Gott in seinen Geist hineingelegt (*insinuat* *est illi in mentem a Deo*), damit er es auch ohne Gebot tun kann. Denn so hat ihn Gott geschaffen. [...] In Bezug auf den Verlauf des Gebots also ‚sorgt Gott sich nicht um den Ochsen‘ (1 Kor 9,9). In Bezug auf die Vorsehung für das Universum (*ad prouidentiam uniuersitatis*), durch die er alles geschaffen hat und die Welt regiert, ‚rettetest du Menschen und Tiere, HERR.‘ (Ps 35,7 lat.)“ (Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 145, 13; eine ganz ähnliche Argumentation in Augustinus, *De agone christiano* 8, 9)

Der Text ist bestechend in seiner Redlichkeit. Sehr direkt und völlig transparent stellt Augustinus ein biozentristisches Zitat des Alten Testaments einem anthropozentristischen Zitat des Neuen Testaments gegenüber und fragt, ob der Widerspruch aufgelöst werden kann. Dabei versucht er, zwei Anliegen miteinander zu vereinen: Einerseits das Wort Gottes in der Bibel nicht zu diskreditieren, denn das wäre für ihn eine Unmöglichkeit. Andererseits die im Alten Testament so klar bezeugte Sorge Gottes für die Tiere nicht zu leugnen oder abzuwerten. Sein Lösungsvorschlag arbeitet mit einem rhetorischen Kunstgriff: Dass die Tiere gut behandelt werden sollen, wisse der Mensch doch schon von Natur aus, dazu brauche er keine Gebote. Gebote brauche er nur für den rechten Umgang mit den Mitmenschen. – Natürlich könnte man diese Lösung schnell in Frage stellen, und zwar von beiden Seiten: Einerseits ist es leider nicht so, dass der Mensch

die Tiere ganz spontan und ohne Gebot gut behandelt, und andererseits gibt die menschliche Natur sehr wohl auch Impulse, anderen Menschen mit Fürsorge zu begegnen. Sachlich gesehen stimmt die augustinische Lösung also nicht. Doch sie zeigt, wie redlich er ringt – einerseits darum, die ganze Bibel ernst zu nehmen und nicht nur einen ihm gefälligen Ausschnitt, und andererseits darum, Gottes Liebe zu und Fürsorge für die Tiere nicht unter den Tisch zu kehren.

Im nachfolgenden Abschnitt geht Augustinus sogar noch einen Schritt weiter. Manche seiner ZeitgenossInnen wenden offensichtlich ein, dass das Neue Testament im Zweifelsfall das Alte übertrumpfe. Paulus schlage in diesem Fall also den Psalm, der Anthropozentrismus den Biozentrismus. Dem hält Augustinus ein Wort aus dem Mund Jesu entgegen, der höchsten Autorität des christlichen Glaubens: „Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie.“ (Mt 6,26) Daraus schließt Augustinus: „Und außer dem Menschen gehören die Tiere zur Sorge Gottes, dass sie ernährt werden, nicht dass sie das Gesetz empfangen. Was also das Gesetzgeben betrifft, ‚sorgt Gott sich nicht um den Ochsen‘ (1 Kor 9,9). Was aber das Erschaffen, Ernähren, Leiten und Regieren betrifft, kümmert sich Gott um alle Geschöpfe.“ (Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 145, 14) Wie gesagt, für Augustinus ist es undenkbar, dass das Wort Gottes irren kann. Deswegen hält er den von seinen GegenspielerInnen behaupteten Widerspruch zwischen Paulus und dem Psalm für nicht existent. Aber wenn es ihn denn gäbe, würde das Herrenwort Paulus schlagen, und das Herrenwort ist biozentristisch. Einem uneingeschränkten Anthropozentrismus redet Augustinus offenkundig nicht das Wort.

Letztlich unterliegt Augustinus in dieser Passage einem klassischen Kategorienfehler: Weil die Gebote einzig an den Menschen als moral agent adressiert sind, können sie sich inhaltlich auch nur auf Menschen als moral patients beziehen. Zwischen Rechten und Pflichten muss nach dieser Überlegung eine Symmetrie bestehen: Nur wer Pflichten hat, kann auch Rechte haben. Das wird in dieser Passage nirgends ausdrücklich gesagt, es ist aber die unausgesprochene Voraussetzung, die Augustinus machen muss, damit seine Argumentation funktioniert. Und: Es ist die unreflektierte Voraussetzung des gesamten Theoriegebäudes rund um den stoischen Anthropozentrismus. Ein klassischer Sein-Sollens-Fehlschluss.

Dass Augustinus genau diese Überlegung im Hinterkopf hat, lässt sich mit einer Stelle aus seiner Abhandlung über die Sitten der katholischen Kirche und der Manichäer belegen. Denn in der Auseinandersetzung mit

dem Manichäismus, dem er immerhin ein Jahrzehnt angehört hat, greift er ausdrücklich auf die stoische Überzeugung zurück, dass es zwischen Menschen und nichtmenschlichen Lebewesen *keine Rechtsgemeinschaft* gibt: „Infolge des Fehlens der Vernunft bei den Tieren besteht ferner keine Rechtsgemeinschaft (*societas iuris/ societas legis*) zwischen ihnen und den Menschen (Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae* 2, 17, 54.59). Wohl aber gibt es eine Gemeinschaft aller vernunftlosen Lebewesen, so wie es eine Gemeinschaft zwischen den vernunftbegabten Wesen (Menschen und Engeln) gibt.“ (Matthias Baltes/ Dieter Lau 1994, 359) Augustinus führt als Beispiele an, dass Jesus die Legion der Dämonen, die er aus einem Besessenen austreibt, in eine Schweineherde schickt, die daraufhin im See ertrinkt (Mt 8,32), und einen Feigenbaum verflucht, der daraufhin verdorrt (Mt 21,19). Diese beiden Ereignisse deutet er so: „Christus [...] zeigt, dass es für uns keine Rechtsgemeinschaft (*societas iuris*) mit den Tieren und Bäumen gibt... Denn auch bezüglich der Menschen, mit denen wir in einer Rechtsgemeinschaft verbunden sind (*sumus iuris societate coniuncti*), gibt er gewisse Zeichen, aber die Menschen heilend und nicht tötend. Das hätte er auch bezüglich der Tiere und Bäume getan, wenn er geurteilt hätte, dass wir mit jenen in derselben Gemeinschaft verbunden sind, die wir euch zuschreiben.“ (Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae* 2, 17, 54) Diese Argumentation unter Berufung auf die Bibel bzw. Jesus von Nazaret selbst ergänzt Augustinus im Folgenden unter Berufung auf die Aloga-These durch eine philosophische Argumentation: Dort spricht er vom „Tier, mit dem keine Verbindung einer Rechtsgemeinschaft besteht, weil es keine Vernunftseele hat (*bestia, cum qua scilicet rationalem animam non habente nulla legis societate copulatur*).“ (Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae* 2, 17, 59) Schließlich ergänzt Augustinus seine Argumentation durch ein lebenspraktisches Argument: Gäbe es eine Verwandtschaft aller körperlichen Wesen (*cognatio omnium corporum*) untereinander, wie die Manichäer behaupten, müsste das Tötungsverbot für sie alle gelten, und dann könnte der Mensch nicht mehr leben, weil er nicht einmal Pflanzen töten dürfte, um sich zu ernähren (Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae* 2, 17, 61).

Grundsätzlich lässt Augustinus auf Grund des alttestamentlichen Biozentrismus eine große Tierfreundlichkeit spüren. Die Liebe und Fürsorge Gottes gilt Menschen und Tieren. Dadurch mildert er den stoischen Anthropozentrismus erheblich ab, den er gleichwohl nicht in Frage stellt. Denn nach dem ewigen Heil streben nur die Menschen. Das verpflichtet sie, schließt

aber die Tiere definitiv vom ewigen Heil aus. Zur Rechtsgemeinschaft von Gott und den Menschen gehören sie nicht dazu.

5.18.6 Die Frage des Fleischverzehrs

In *Confessiones* 10, 30–34 geht Augustinus entlang der fünf Sinne die menschlichen Versuchungen durch und kommt in 10, 31, 43–47 zum Geschmackssinn und zur Frage des rechten Umgangs mit Essen und Trinken (vgl. dazu auch Gillian Clark 1998, 74–75). Unter anderem thematisiert er hier auch den Fleischverzehr. Zunächst verweist er auf verschiedene biblische Beispiele: Auf Noach, dem der Fleischverzehr erlaubt wird (Gen 9,2–3), auf Elia, der sich am Bach Kerit mit Fleisch stärkt (1 Kön 17,6), und auf Johannes den Täufer, der sich von Heuschrecken ernährt (Mt 3,4). Umgekehrt sei Esau durch die Begierde nach einem Linsengericht korrumpiert worden (Gen 25,34), David habe sein Begehren nach Wasser überwunden (2 Sam 23,15–17) und Jesus sein Verlangen nach Brot (Mt 4,3). Auch das Volk Israel sei in der Wüste nicht wegen seines Verlangens nach Fleisch, sondern wegen seines Murrens und Aufbegehrens gegen Gott getadelt worden (Num 11,1–20). Aus all dem folgert Augustinus: „Ich fürchte nicht die Unreinheit der Speisen, sondern die Unreinheit der Begierde.“ (Augustinus, *Confessiones* 10, 31, 46) Nicht die Art der Speise, sondern das Einhalten des notwendigen Maßes (*meta necessitatis*) sei entscheidend.

Auch wenn es in den *Confessiones* nicht ausdrücklich gesagt wird, richtet sich die Frage des Fleischverzehrs bei Augustinus immer gegen die Manichäer, zu denen er ein Jahrzehnt lang gehört hat und die eine strikte Fleischabstinenz praktizieren. So betont Augustinus im Gottesstaat, das V. Gebot „Du sollst nicht töten“ beziehe sich nicht auf Lebewesen ohne Sinneseindrücke wie die Pflanzen und auch nicht auf Lebewesen ohne Vernunft wie die Tiere, sondern einzig und allein auf die vernunftbegabten Lebewesen. Die Überzeugung der Manichäer, dass die Tötung aller Lebewesen verboten sei, erachtet er hingegen als „albernes Zeug (*deliramenta*)“ (Augustinus, *De civitate Dei* 1, 20).

Eingehender setzt er sich mit der verpflichtenden Fleischabstinenz der Manichäer in seiner Abhandlung über die Bräuche der katholischen Kirche und der Manichäer auseinander: „Dass ihr euch vom Töten der Tiere (*ab animalium nece*) und vom Abreißen der Pflanzen Enthaltet, hat Christus als äußerst abergläubisch aufgezeigt, der beweist, dass wir keine Rechtsgemeinschaft (*societas iuris*) mit Tieren und Bäumen haben, Dämonen in eine

Schweineherde schickt (Mt 8,32) und den Baum, an dem er keine Früchte findet, verdorren lässt (Mt 21,19). [...] Aber sicher ging es dem Sohn Gottes nicht darum, ein Zeichen für einen Mord zu geben, wenn einen Baum oder Tiere zu töten, wie ihr sagt, ein Mord ist. [...] Es gibt einen sehr sicheren Grund, keinen Menschen zu töten, damit du nämlich nicht den tötest, dessen Weisheit und Tugend anderen aufs höchste nützt, oder den, der vielleicht zur Weisheit gelangen kann. [...] Wer daher einen Baum verwirft, befreit eine Seele von ihrem Körper, die nicht in der Weisheit voranschreitet (*animam nihil in sapientia proficientem*). [...] Jene Seelen in derartigen Körpern können die göttlichen Gebote nicht erfassen.“ (Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae* 2, 17, 54–56)

Unterstützt von den Beispielen aus dem Leben Jesu ist es also wiederum die mangelnde Zugehörigkeit zur Rechtsgemeinschaft, die das Töten von Pflanzen und Tieren legitimiert. Und diese wiederum ist auf die fehlende Vernunft zurückzuführen. Am Ursprung steht folglich die *Aloga*-These.

Im Weiteren kommt Augustinus auch auf die zweiklassige Organisation der manichäischen Gemeinschaft zu sprechen, in der die Auserwählten (*electi*) weder eine Kartoffel aus dem Boden pflücken noch Kräuter abreißen, die von den HörerInnen (*auditores*) geernteten Pflanzen jedoch gerne entgegennehmen und verspeisen. Augustinus weist diese Theorie der sauberen Hände eindringlich zurück: „Es macht keinen Unterschied, ob du selbst das Verbrechen begehst oder ob du willst, dass es jemand anders wegen dir begeht.“ (Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae* 2, 17, 57)

Abschließend thematisiert Augustinus das manichäische Argument, einen Floh dürfe man zerdrücken, weil das auf Grund seiner geringen Körpergröße keine Sünde sei. Dem hält Augustinus das Kontinuum der Körpergröße zwischen sehr kleinen und sehr großen Tieren entgegen: Vom Floh geht er zur Fliegenlarve, die nur minimal größer ist, von dieser zur ausgewachsenen Fliege, dann zur Bienenlarve und zur erwachsenen Biene, zur Heuschreckenlarve und zur Heuschrecke, zum Mäusejungen und zur erwachsenen Maus und schließlich immer so weiter bis zum Elefanten. Zwischen zwei Lebewesen liegt jeweils nur ein winziger Größenunterschied. Wenn die Manichäer die Tötung eines Flohs wegen seiner geringen Körpergröße nicht als Sünde betrachteten, wo wollten sie dann die Grenze zum Elefanten ziehen (Augustinus, *De moribus ecclesiae catholicae* 2, 17, 64)?

Augustinus war nach allem, was über ihn berichtet wird, kein großer Fleischesser. Doch von der Radikalität der Manichäer will er sich klipp und klar distanzieren. Deren tier- und pflanzenethische Argumentationen

scheinen ihm weder konsistent noch angemessen. Dass sie auch positive Impulse enthalten, kann er auf Grund seiner früheren Mitgliedschaft und der daraus resultierenden negativen Befangenheit nicht eingestehen.

5.18.7 Wertschätzung auch der geringsten Geschöpfe

Gleichwohl ist das Werk Augustins voll von Bewunderung und Wertschätzung auch der winzigsten Geschöpfe. Den Verweis auf das Kontinuum der Körpergröße vom Floh bis zum Elefanten muss man also auch rückwärts lesen. Nicht nur der Elefant ist großartig, sondern auch der Floh. Das führt zu zaghaften ersten Ansätzen eines (nicht weiter durchgeführten) Biozentrismus: „Und wenn [...] sie mich fragen, ob ich der Meinung sei, dass sogar die Seele einer Mücke noch besser ist als das Tageslicht, werde ich antworten: Ja, auch sie. Es würde mich nicht abschrecken, dass eine Mücke so klein ist, sondern nur darin bestärken, dass sie lebt. Denn man fragt sich doch, was diese winzigen Glieder belebt, was den kleinen Körper nach dem Wunsch seines naturhaften Begehrens dahin und dorthin führt, was das laufende Tier nach Maßgabe seiner Füße bewegt, was die Flügel des fliegenden Geschöpfs zum Schwingen bringt und lenkt. Was immer das auch bewirkt, es tritt für den, der es richtig überlegt, in diesem kleinen Wesen als etwas so Großes in Erscheinung, dass man es selbst dem Lichtstrahl vorziehen muss, der unsere Augen blendet.“ (Augustinus, *De duabus animabus* 4, 4)

Augustinus beweist hier eine hohe Sensibilität für die Faszination und das Wunder des Lebens. Seine Liebe für die kleine Mücke lässt ihn aufmerksam ihr Verhalten beobachten und beschreiben und nach dem Grund ihrer Bewegungen zu suchen, den er mit dem damaligen Stand der Naturwissenschaft noch nicht erkennen kann. Dennoch verteidigt er die kleinen Tiere, die oft abgewertet werden, weil sie sich von Abfall, Aas oder Fäkalien ernähren: „Nicht unwesentlich fragt man sich auch bei gewissen sehr kleinen Lebewesen, ob sie unter die ersten Erschaffungen zu zählen oder eine Folge der Verderbnis sterblicher Dinge sind. Entsteht doch die Mehrzahl von ihnen aus Gebrechen lebender Körper, aus dem Unrat, der Ausdünstung oder der Verwesung der Kadaver, manche auch aus abgestorbenen Bäumen und verfaulten Pflanzen und Früchten. Und doch haben wir von ihnen allen nicht das Recht zu sagen, Gott sei nicht ihr Schöpfer. Ihnen allen wohnt ein gewisser Schmuck der Natur ihrer Art inne, und das in solchem Maße, dass sie dem, der sie richtig betrachtet, eine umso

größere Bewunderung, ein umso reicheres Lob des allmächtigen Künstlers nahelegen, ‚der alles in jener Weisheit schuf‘ (Ps 103,24 lat.). [...] Sie, die Weisheit, ist es vielmehr, die auch das an Körperlichkeit Kleinste erschafft und mit einem so scharfen Sinn beseelt, dass wir mit einer weitaus tieferen Bewunderung die Beweglichkeit einer fliegenden Mücke bestaunen als die Größe eines schreitenden Lasttiers und uns mehr über die Bauten der kleinen Ameisen wundern als über die Lasten der Kamele.“ (Augustinus, *De Genesi ad litteram* 14)

Schon bei etlichen Kirchenvätern haben wir die Bewunderung gerade für die kleinen und kleinsten Tiere festgestellt. Dass auch diese Geschöpfe Gottes sind und nicht erst nach der Erschaffung der Welt sekundär vom Aas oder Kot hervorgebracht wurden, ist ihnen extrem wichtig. Wenn man diese Einschätzung mit dem platonischen Timaios korreliert, nach dem die Tiere insgesamt erst nachträglich von Untergöttern erschaffen werden, wird der Kontrast deutlich. Die gleichrangige und ebenso unmittelbare Erschaffung der Tiere wie des Menschen relativiert den Graben der Aloga-These und des Anthropozentrismus doch erheblich: „Die Erläuterungen des Augustinus über die Tiere erscheinen beinahe wissenschaftlich oder gar naturalistisch. Er legt eine hohe Wertschätzung für Gottes Schöpfung an den Tag und fragt nicht ständig nach dem Nutzen der Tiere für die Menschen. Er nimmt die Tiere auch unabhängig von den Menschen, aber nicht unabhängig vom Schöpfer wahr.“ (Agnethe Siquans 2016, 65)

5.18.8 Schwacher Anthropozentrismus und vorsichtige Anthropozentrismus-Kritik

An der teleologischen Frage ist Augustinus wenig interessiert. Zudem weist er auf die Fragwürdigkeit des stoischen Schließens von der Vernunftbegabung auf die Stellung in der Hierarchie der Zwecke hin. Ökonomische Nutzenkalküle folgen, so Augustinus, einer anderen Logik als die Frage nach der Ontologie. Ein Pferd zum Beispiel habe einen höheren Geldwert als ein Sklave. Der Nutzwert bemesse sich also nicht am Maß der Vernunftbegabung, sondern an Umfang und Dringlichkeit der Bedürfnisse, die man zu verwirklichen erhofft (Augustinus, *De civitate Dei* 11, 16). Das ist eine unkonventionelle, sehr scharfsinnige Bemerkung, die noch der heutigen Wirtschaftswissenschaft und der aktuellen Ethik zur Freude gereichen könnte. Denn Würde und Preise folgen, wie Immanuel Kant betont, je eigenen Logiken und dürfen nicht miteinander vermischt werden. Überhaupt ist die

Würde eine non-skalare Idee, die nicht gestuft werden darf. Würde wird nicht dadurch gewonnen, dass man andere Wesen hierarchisch unterordnet und ihnen die Würde verweigert.

Augustinus widmet daher Nutzenfragen und kosmischer Teleologie wenig Aufmerksamkeit. „He does not dedicate much space in his writings to the practical and common use of animals, for example as sources of labour and food.“ (Midori E. Hartman 2017, 72) Mehr noch, er kritisiert, dass viele Menschen die gesamte Schöpfung nur nach dem Nutzen für sich selbst beurteilen und nicht als etwas in sich Seiendes und in sich Wertvolles, indem sie „nicht sie selbst betrachten, sondern nur ihre Nützlichkeit (non eas considerantes, sed utilitatem suam)“ (Augustinus, *De civitate Dei* 12, 4).

Die Nutzenfrage ist so gesehen eine Frage der Perspektive: Geht es um den Nutzen für den Menschen oder den Nutzen für Gott? „Die Manichäer pflegen diese Frage zu bewegen, indem sie sagen: Wozu war es nötig, dass Gott so viele Tiere erschuf, sei es im Wasser, sei es auf der Erde, die für die Menschen unnötig sind? Viele von ihnen sind zudem schädlich und furchtbar. Aber wenn sie so etwas sagen, verstehen sie nicht, wie schön sie alle für ihren Schöpfer und Künstler sind, der sie alle zur Leitung des Universums nützt.“ (Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* 1, 16, 25) An dieser Stelle vergleicht Augustinus diejenigen, die nur nach dem Nutzen für den Menschen fragen, mit Laien, die die Werkstatt eines Handwerkers betreten und dort Werkzeuge herumliegen sehen, die sie für überflüssig halten. Der Handwerker wisse jedoch genau, wofür er seine Werkzeuge brauche, und verlache die Laien. So mache es auch Gott, der Schöpfer und Verwalter der Welt, mit jenen, die einige seiner Geschöpfe für unnütz hielten.

Der Nützlichkeitsfrage setzt Augustinus die Frage nach der Schönheit und Ordnung entgegen: „Ich aber bekenne, dass ich nicht weiß, warum Schnecken und Frösche erschaffen wurden, oder Fliegen und Würmer. Doch ich sehe, dass alle in ihrer Art schön sind [...]. Denn ich betrachte keines Tieres Körper oder Glieder, an denen ich nicht entdecke, dass Maße und Zahlen und Ordnung zu einer harmonischen Einheit gehören. Woher sie kommen, weiß ich nicht, es sei denn vom höchsten Maß und Zahl und Ordnung, die in der unveränderlichen und ewigen Erhabenheit Gottes besteht.“ (Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* 1, 16, 26) Und er schließt: „Was also ist uns aufgetragen, über die überflüssigen [Tiere] zu erfragen? Wenn es dir missfällt, dass sie nicht nützen, möge es dir gefallen, dass sie nicht schaden; denn auch wenn sie für unser Haus nicht nötig sind, wird durch sie dennoch die Ganzheit dieses Universums erfüllt (eis

tamen completur huius universitatis integritas), die viel größer und besser ist als unser Haus. Denn sie verwaltet Gott viel besser als ein jeder von uns sein Haus.“ (Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* 1, 16, 26) Mit diesem Verweis auf die Integrität des Universums steht Augustinus schon mit einem Bein in der Perspektive des Holismus.

Fassen wir daher mit Agnethe Siquans zusammen: „Eine anthropozentrische Perspektive ist [...] in der Interpretation der Tierschöpfung in *De Genesi ad litteram* nur sehr ansatzweise zu erkennen. In *De civitate Dei* 12, 4 beschreibt Augustinus die Schöpfungsordnung, deren Teil auch die Tiere sind, die keinen Nutzen haben, und überschreitet damit die Grenzen einer engen anthropozentrischen Weltsicht: ‚Non ex commodo vel incommodo nostro sed per se ipsam considerata natura dat artificii suo gloriam.‘ Augustinus steht damit der Ansicht des Celsus, die Welt sei nicht für den Menschen geschaffen, sondern sei als ganze Welt Gottes (vgl. Origenes, *Contra Celsum* 4, 99) näher als dem Anthropozentrismus des Origenes.“ (Agnethe Siquans 2016, 68)

Was Agnethe Siquans pointiert herausstellt, weil es im Kontext der Patristik wirklich bemerkenswert ist, sollte allerdings nicht dazu verleiten, Augustinus im Vollsinn als Ökozentristen einzuordnen. Er hat Ansätze in diese Richtung und relativiert den Anthropozentrismus spürbar. Obgleich er nicht vollständig aus dem stoischen Gedankenkonstrukt herauskommt, schwächt er es doch so gut wie möglich ab. Das wird auch an seiner Interpretation des göttlichen Herrschaftsauftrags an den Menschen in Gen 1,28 sichtbar: „Das schreibt die natürliche Ordnung vor, so hat Gott den Menschen erschaffen. Denn er hat gesagt (Gen 1,26): ‚Er soll herrschen über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde dahinkriechen.‘ Vernunftbegabt, nach Gottes Ebenbild erschaffen, sollte der Mensch nur über die vernunftlosen Wesen herrschen, nicht über Menschen, sondern über das Tier. Darum sind die ersten Gerechten mehr als Hirten der Tiere denn als Könige der Menschen eingesetzt worden (*primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt*), damit Gott auch dadurch nahelege, was die Ordnung der Geschöpfe (*ordo creaturarum*) erfordere und was das Verdienst der Sünder (*meritum peccatorum*).“ (Augustinus, *De civitate Dei* 19, 15)

Vor dem Sündenfall, so Augustinus, war den Menschen weniger eine Königsherrschaft über Menschen als vielmehr eine Hirtensorge für die Tiere anvertraut. So gehört es zur Schöpfungsordnung. Eine ungerechte, unterwerfende und versklavende Herrschaft wird daraus erst nach dem

Sündenfall. Die Gottebenbildlichkeit im Sinne der *similitudo* verpflichtet also zu einem guten, Gott nachahmenden und damit liebevollen und fürsorglichen Umgang mit Menschen und Tieren (Isabelle Bochet 2010, 509 und 514). Ein Recht zur Tiernutzung begründet sie nicht²⁹.

In seinem Genesiskommentar gegen die Manichäer bewegt sich Augustinus stärker in klassischen stoischen und das heißt ontologischen Bahnen. Dort führt er über die Gottebenbildlichkeit des Menschen folgende Gedanken aus: „Dass gesagt wird, der Mensch sei nach dem Bild Gottes erschaffen, wird vom inneren Menschen gesagt, wo Vernunft und Verstand sind (*ubi est ratio et intellectus*). [...] Denn alle übrigen Lebewesen sind dem Menschen unterworfen (*omnia enim animalia caetera subiecta sunt homini*), nicht wegen des Körpers, sondern wegen des Verstands (*propter intellectum*), den wir haben und jene nicht haben, obgleich auch unser Körper so geschaffen ist, dass er zeigt, dass wir besser sind als die wilden Tiere und deswegen Gott ähnlich (*Deo similes*). Denn die Körper aller Tiere [...] sind zur Erde geneigt und nicht aufgerichtet wie der Körper des Menschen. Dadurch wird angezeigt, dass auch unser Geist zu seiner Höhe, das heißt zu den ewigen geistlichen Dingen aufgerichtet sein muss. So ist einsichtig, dass der Mensch besonders durch den Geist nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen ist, was die aufrechte Gestalt des Körpers bezeugt.“ (Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* 1, 17, 28) Der aufrechte Gang des Menschen wird hier in gut stoischer Tradition als Zeichen für die Berufung des Menschen zur Herrschaft über die Erde gesehen.

Doch wie kann es sein, so fragen die Manichäer, dass der Mensch die Tiere beherrscht, wenn so viele von ihnen Menschen töten oder ihnen schaden, ohne dass diese sich dagegen wehren könnten? Zwar habe der Mensch, so Augustinus, mit dem Sündenfall die Vollkommenheit der Gottebenbildlichkeit verloren (*amisit perfectionem illam qua factus est ad imaginem Dei*). Auf Grund der Zerbrechlichkeit seines Körpers könne er daher von vielen Tieren getötet (*a multis feris propter fragilitatem corporis*

29 Einmal verwendet Augustinus den Verweis auf die Gottebenbildlichkeit als Argument gegen die Seelenwanderung: „Die menschliche Seele ist nach dem Bild Gottes geschaffen (*Gen 1,26*). Er wird sein Bild nicht dem Hund und dem Schwein geben (*Anima humana facta est ad imaginem Dei; non dabit imaginem suam cani et porco*).“ (Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 146, 18) Aus dem Kontext gerissen klingt der Satz sehr hart und tierverachtend, und sicher ist die Formulierung nicht besonders glücklich (Gillian Clark 1998, 71–72). Dennoch sollte man vorsichtig sein, aus diesem einen Satz zu viele Folgerungen zu ziehen. Der augustinische Gesamtduktus ist wesentlich tierfreundlicher.

possit occidi), von keinem aber beherrscht werden (a nullis tamen domari potest), obwohl er selbst so viele beherrsche (Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* 1, 18, 29). Hier nimmt Augustinus das faktische Macht-Ungleichgewicht zwischen Menschen und Tieren wahr und ernst. Anders als in *De civitate Dei* lässt er es bei der Feststellung bewenden, ohne nach dem Idealbild eines fürsorglichen Herrschens zu fragen.

Allerdings betont Augustinus, dass die Herrschaft über die Tiere und die Herrschaft über das Tier in uns, also über die menschlichen Leidenschaften, zusammen betrachtet werden müssen: Recht verstanden meine der Herrschaftsauftrag aus Gen 1,28 auch, dass wir „alle Affekte und Seelenbewegungen, die wir ähnlich wie die Tiere haben, unterwerfen und beherrschen lassen durch Maßhaltung und Bescheidenheit (dominaremur per temperantiam et modestiam). Denn wenn diese Bewegungen nicht beherrscht werden, reißen sie uns heraus, führen zu scheußlichsten Gewohnheiten, verleiten uns zu verschiedenen schädlichen Genüssen und machen uns allen Arten von wilden Tieren ähnlich (similes omni generi bestiarum). Wenn sie aber beherrscht und unterworfen werden, werden sie gänzlich zahm und leben mit uns im Einklang.“ (Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos* 1, 20, 31) Auch hier bewegt sich Augustinus stark in stoischem Fahrwasser und plädiert für die klassische griechische Unterordnung der Gefühle unter die Vernunft.

5.18.9 Zusammenfassung

Als Liebhaber der Bibel und rhetorischer Sprachkünstler ist Augustinus in einem so hohen Maß von der Heiligen Schrift inspiriert wie kaum ein anderer Kirchenvater – und kommt daher oft auf die Fürsorge Gottes für und seine Liebe zu den nichtmenschlichen Geschöpfen zu sprechen. Sie gehören für ihn zum selbstverständlichen Fluidum des Glaubens. „Mit seiner theozentrischen Sichtweise, die auch den nichtmenschlichen Geschöpfen im Hinblick auf den Schöpfer mit Wertschätzung begegnet, steht Augustinus deutlich in der Tradition des Basilios, während er Origenes' anthropozentrischer Ausrichtung entgegensteht.“ (Agnethé Siquans 2016, 70)

Aus dieser grundsätzlich tierfreundlichen Haltung heraus dehnt Augustinus die tierlichen Fähigkeiten so weit aus, wie dies im Rahmen der stoischen Ontologie überhaupt möglich ist. So viele Fähigkeiten wie möglich spricht er Menschen und Tieren gemeinsam zu. Das gelingt ihm dadurch, dass er viel mehr Fähigkeiten dem Sinnes- und Erinnerungsvermögen und

viel weniger dem Vernunftvermögen zuschreibt als dies zu seiner Zeit üblich ist. Letztlich werden damit auch die Menschen „tierlicher“ – viele ihrer alltäglichen Vollzüge finden ohne die Vernunft statt, weil sie auf Sinesindrücken und Erinnerungen beruhen. Dennoch setzt für Augustinus die stoische Ontologie die entscheidende Grenze: Urteilsvermögen und Willensfreiheit kommen auch bei ihm nur den Menschen zu.

Den Anthropozentrismus kann Augustinus gleichwohl sehr abschwächen, weil er die Nutzenperspektive nicht für die entscheidende hält. Hier distanziert er sich spürbar von der stoischen Teleologie, die für Nicht-Nützlichkeits keinen Platz lässt und auf Grund ihres strikten Rationalismus alles dem Effizienzdenken unterwirft. Für Augustinus stehen Nutzenüberlegungen im Kontext seines Glaubens an einen Gott überfließender Liebe stets an zweiter Stelle. Und auch wenn er den entscheidenden letzten Schritt einer ausdrücklichen Abwendung vom Anthropozentrismus nicht vollzieht, lässt sich doch festhalten: „Die Tiere erfahren bei Augustinus Achtung als Gottes Kreaturen, als Teile der göttlichen Weltordnung. Dies führt zu Respekt gegenüber der nichtmenschlichen Schöpfung – aufgrund des Schöpfers. Der Mensch hat einen herausragenden Platz in dieser Schöpfungsordnung, aber er ist nicht der Mittelpunkt der Welt. Dieser ist Gott, der Schöpfer. Menschen sind Geschöpfe wie die Tiere und ebenfalls Teil von Gottes Welt.“ (Agnethe Siquans 2016, 71)

5.19 Die tierethischen Impulse der frühchristlichen Theologie im Kontext des Hellenismus. Eine Zusammenfassung

Am Ende dieses Kapitels ist es Zeit, aus der Analyse der achtzehn Autoren einige allgemeine Beobachtungen herauszuarbeiten. Vorab dazu sei nochmals daran erinnert: In den ersten 250 Jahren seiner Existenz ist das Christentum im Römischen Reich eine verschwindend kleine Minderheit. Gegenüber einer nicht- oder andersglaubenden Umwelt hat es mehr als genug damit zu tun, seine zentralen Kernbotschaften abzuklären, zu plausibilisieren und nach innen und außen zu verteidigen. Dazu zählen der Glaube an die Auferstehung und ein ewiges Leben, an Jesus Christus als den Retter der Welt, an einen Gott, der sich auf dreierlei Weise erfahren lässt sowie die Gestaltung und Bedeutung der zentralen liturgischen Feiern und sakramentalen Zeichenhandlungen. Eine ausgearbeitete Tierethik ist vor diesem Hintergrund nicht zu erwarten und auch nirgends sichtbar geworden. Dennoch hat sich die frühchristliche Theologie nicht völlig ohne

tierethisch relevante Positionierungen entwickelt. Ohne es zu ahnen und zu wollen, hat sie damit bis heute entscheidende Weichen gestellt.

Zwei Fragen haben unsere Untersuchung im zurückliegenden Kapitel geleitet. Erstens: Wie positionieren sich die frühchristlichen Theologen zu den tier- und schöpfungsethisch relevanten Paradigmen der griechisch-römischen Philosophie und Kultur? Und zweitens: Wie rezipieren und interpretieren sie die tier- und schöpfungsethisch relevanten Passagen der Bibel? Erst aus der Verbindung beider Fragen wird sich ein Gesamtbild jener tierethischen Weichenstellungen ergeben, die sich in den ersten christlichen Jahrhunderten ereignen.

5.19.1 Die Kirchenväter und die Fixpunkte der stoisch-hellenistischen Philosophie

Bei der Analyse der Tierethik in der griechischen Mainstream-Philosophie und namentlich in der Stoa hatten sich fünf Kernaspekte herauskristallisiert, die das Ideen-Netz des Anthropozentrismus ausspannen und dort untrennbar miteinander verwoben sind (vgl. Kapitel 3.5.6): Die göttliche Vorsehung und Fürsorge, die Vernunft- und Sprachbegabung des Menschen als sein exklusives Proprium, der durch die Vernunft „beherrschende“ Umgang mit den Gefühlen als den „Tieren in uns“, der ebenfalls vernunftbeherrschende Umgang mit den realen Tieren sowie im Zentrum die Teleologie des Anthropozentrismus.

Die frühchristlichen Theologen übernehmen diese fünf Aspekte weitgehend im Paket. Allerdings gewichten sie sie jeweils sehr unterschiedlich – im Vergleich mit anderen Theologen ebenso wie im Vergleich der Aspekte untereinander.

- Die *Idee der göttlichen Vorsehung* (πρόνοια/ providentia) finden wir nur bei Origenes unmittelbar mit einem starken Anthropozentrismus verbunden. Augustinus untermauert sie mit dem Verweis auf die besonderen Begabungen des Menschen (geistig die Vernunft, körperlich entsprechend der aufrechte Gang). Gerade bei etlichen Autoren des 4. Jahrhunderts wird jedoch betont, dass die göttliche Vorsehung allen Lebewesen gilt, auch den nichtmenschlichen – so Laktanz, Nemesius von Emesa und Pseudo-Athenagoras. Das ist im Grunde eine Relativierung, wenn nicht gar eine indirekte Neutralisierung des Anthropozentrismus. Insgesamt wird die Idee der Vorsehung nicht so stark betont wie in der jüngeren Stoa. Das geschieht einzig bei Nemesius von Emesa, der sie

auch umfassend unter dem Rationalitätsgedanken subsumiert (nichts, was Gott vorsieht, ist überflüssig oder nutzlos, denn das würde Gott als reine Vernunft in Frage stellen). Dieser Rationalitätsgedanke seinerseits wird bei Augustinus hinterfragt – er bezweifelt, dass alle Geschöpfe unter der Maxime der Nützlichkeit stehen. Dennoch wird man sagen müssen, dass der Gedanke einer göttlichen Vorsehung aus dem frühchristlichen Schöpfungsglauben nicht zu eliminieren ist. Im Hintergrund schwingt er immer mit, ja man geht wohl nicht fehl zu behaupten, dass die stoische *πρόνοια*/ *providentia* mit dafür verantwortlich ist, dass das frühe Christentum sich zu dieser philosophischen Strömung hingezogen fühlt.

- Die *Aloga-These*, die die griechisch-römische Philosophie seit dem 5. Jahrhundert v.Chr. prägt, wird von den Kirchenvätern als selbstverständlich vorausgesetzt. Eine klare Distanzierung finden wir nur bei dem als Häretiker betrachteten Tatian. Ihre ausdrückliche Bestätigung und Untermauerung finden wir hingegen bei Clemens von Alexandrien, Origenes, Ephräm dem Syrer, Gregor von Nyssa und Johannes Chrysostomus. Immerhin zwei Kirchenväter, nämlich Basilius von Caesarea und Augustinus von Hippo, ringen aber spürbar um ihre Abmilderung und Relativierung – freilich ohne sie prinzipiell in Frage zu stellen. Die bei den Stoikern mit der Aloga-These eng verbundene Vorstellung einer steilen, hierarchischen *Scala naturae* wird hingegen nur von wenigen Kirchenvätern aufgegriffen. Stark bejaht sie Tertullian, eher schwach Origenes. Zurückhaltend bis distanziert zeigt sich Irenäus von Lyon, außerordentlich kritisch Basilius von Caesarea. Nemesius von Emesa schließlich deutet die *Scala naturae* um und versteht sie vor allem als Beweis einer Verbundenheit aller Geschöpfe untereinander. Damit stellt er die stoische Idee auf den Kopf. Betont werden muss aber vor allem, dass keiner der Kirchenväter so weit geht wie Philon, der die Verteilung der Schöpfungswerke auf die sechs Schöpfungstage der stoischen *Scala naturae* anpasst. Hier schlägt die Bibel die griechische Ontologie – das ist so sonnenklar, dass es nie in Frage gestellt wird. Schließlich fällt auf, dass die meisten Kirchenväter betonen, wie wunderbar und wertvoll selbst die kleinsten und „niedrigsten“ Geschöpfe sind. In den Ohren orthodoxer Stoiker muss das wie eine Provokation geklungen haben.
- Im Mittelpunkt des stoischen Koordinatensystems steht der *Anthropozentrismus*, der die griechisch-römische Mainstream-Philosophie seit dem 5. Jahrhundert v.Chr. prägt. Kein einziger Kirchenvater stellt ihn ausdrücklich in Frage oder leugnet ihn gar. Jedoch sind die zustimmenden Aussagen von sehr unterschiedlichem Gewicht. Eine nur schwache

Betonung finden wir bei Ambrosius von Mailand. Eine im Vergleich dazu deutlichere Betonung haben wir bei Tertullian, Origenes, Laktanz und Cyrill von Jerusalem gefunden. Stark und sehr entschlossen fällt die Betonung bei Ephräm dem Syrer, Gregor von Nyssa und Pseudo-Athenagoras aus. Vielfach wird der Anthropozentrismus aus einem Christo-/Logozentrismus abgeleitet: Christus, der Logos, kann nur von den vernunftbegabten Lebewesen aufgenommen und erkannt werden. Und weil die Schöpfung auf die Inkarnation des Logos (verstanden als Mensch und nicht als Geschöpfwerdung) hin angelegt ist, ist sie nur um der Menschen willen da. So argumentieren ausdrücklich Theophilus von Antiochien, Irenäus von Lyon, Clemens von Alexandrien, Origenes und Cyrill von Jerusalem. Dass der Anthropozentrismus gegenüber den Tieren jedoch nicht notwendig arrogant daherkommen muss, zeigen insbesondere Laktanz und Cyrill von Jerusalem, deren Sympathie für die Tiere unübersehbar ist. Darüber hinaus gibt es erkennbare Bemühungen um eine Relativierung des Anthropozentrismus bei Nemesius von Emesa, Hieronymus und Augustinus. Eine De-facto-Abwendung vom Anthropozentrismus vollzieht Basilius von Caesarea, bei dem das Bekenntnis zum Anthropozentrismus ziemlich inhaltsleer ist und daher seine Wirkung weitgehend verloren hat. – Verbunden mit dem Anthropozentrismus ist auch die Frage nach dem ewigen Leben. Wenn nur der Mensch Vernunft besitzt, so ist für die Kirchenväter klar, kann auch nur er frei und reflektiert über sein Heil entscheiden. Daher können die Aloga kein ewiges Leben haben – sie erstreben es nicht, und es fehlt ihnen nichts, wenn Gott ihnen das vorenthält.

- Das *Beherrschen der Leidenschaften* und der Sinne durch das Hegemonikon der Vernunft wird in der stoischen Philosophie stark mit dem Beherrschen der vernunftlosen Tiere parallelisiert. Die Leidenschaften sind „das Tier in uns“. Mehr oder weniger explizit greifen diesen Gedanken Irenäus von Lyon, Origenes, Johannes Chrysostomus, Nemesius von Emesa, Pseudo-Athenagoras und Augustinus auf. Meist finden sie sich im Kontext der allegorischen Auslegung von biblischen Tiertexten oder in davon ausgehenden weiterführenden Reflexionen über Tiere. Tiere werden dabei gerne als „Vorbilder“ von Tugenden und Lastern herangezogen – für Tugenden besonders bei Basilius von Caesarea und ihm folgend bei Ambrosius von Mailand.
- Bleibt als fünftes und letztes Element die *Tierethik im eigentlichen Sinne*. Sie beschränkt sich mit Ausnahme von Clemens von Alexandrien, der Philons sensible Interpretation der Tierschutzgebote der Tora aus-

weitet und vertieft, sowie mit großen Kautelen von Aphrahat, auf die Deutung des Regierungsauftrags über die Tiere aus Gen 1,28. Altorientalisch und biblisch war dieser Auftrag (formal anthropozentrisch, aber nicht teleologisch anthropozentristisch!) so gemeint, dass der König bzw. alle Menschen Konflikte und Konkurrenzsituationen zwischen verschiedenen Tieren, aber auch zwischen Menschen und Tieren sowie zwischen den Menschen fair und sensibel schlichten sollen (vgl. Kapitel 2.2). Im Kontext der Aloga-These und der stoischen Scala naturae wird er von den Kirchenvätern so gedeutet, dass die Vernunftbegabten die Vernunftlosen lenken und „beherrschen“ sollen. Auffallend ist aber, dass etliche Kirchenväter sehr zurückhaltend bleiben wie Basilius von Caesarea und Ambrosius von Mailand oder die „Herrschaft“ ausdrücklich als Hirtensorge charakterisieren wie Augustinus. Derselbe Augustinus sieht außerdem ebenso wie Johannes Chrysostomus eine despotische Herrschaft des Menschen über die Tiere als Folge der Sünde. Schon die Stoa hatte das Herrschen über die Vernunftlosen nicht als Schreckens- und Willkürherrschaft, sondern als kluges, vernünftiges Regieren verstanden. Erst in Verbindung mit ihrem starken Anthropozentrismus deutete sie diese Vernunft technisch-instrumentell als ein Nutzen für ausschließlich menschliche Zwecke. Diesem instrumentellen Denken schließen sich die Kirchenväter nur sehr partiell an. Ein starkes anthropozentristisches Nutzenkalkül vertreten nur Theophilus von Antiochien, Origenes und Gregor von Nyssa. Differenziert bis skeptisch äußern sich Cyrill von Jerusalem, Basilius von Caesarea und Hieronymus. Ausdrücklich kritisch-ablehnend positionieren sich Laktanz, Nemesius von Emesa und Augustinus.

Die Lage ist also weit weniger einförmig als man spontan denken würde. Zwar rüttelt kein einziger der frühchristlichen Theologen prinzipiell am anthropozentristischen Koordinatensystem des hellenistischen Mainstreams. Die fünf Kernaspekte des stoischen Gedankengebäudes werden trotz einiger unüberhörbarer Zweifel im Detail von allen wenn nicht bejaht, dann wenigstens weitgehend unangetastet gelassen. Und doch ist die Bandbreite der Einstellung der Kirchenväter zu den nichtmenschlichen Geschöpfen groß: Vereinzelte Positionen wird man nicht anders denn als „tierfeindlich“ qualifizieren können (Origenes, Pseudo-Athenagoras). Manche stehen den Tieren neutral, aber ziemlich distanziert und fremd gegenüber (Tertullian, Ephräm der Syrer, Gregor von Nyssa und Hieronymus). Nicht wenige allerdings lassen uns ihre Freude an der Nähe zu und dem Beobachten von

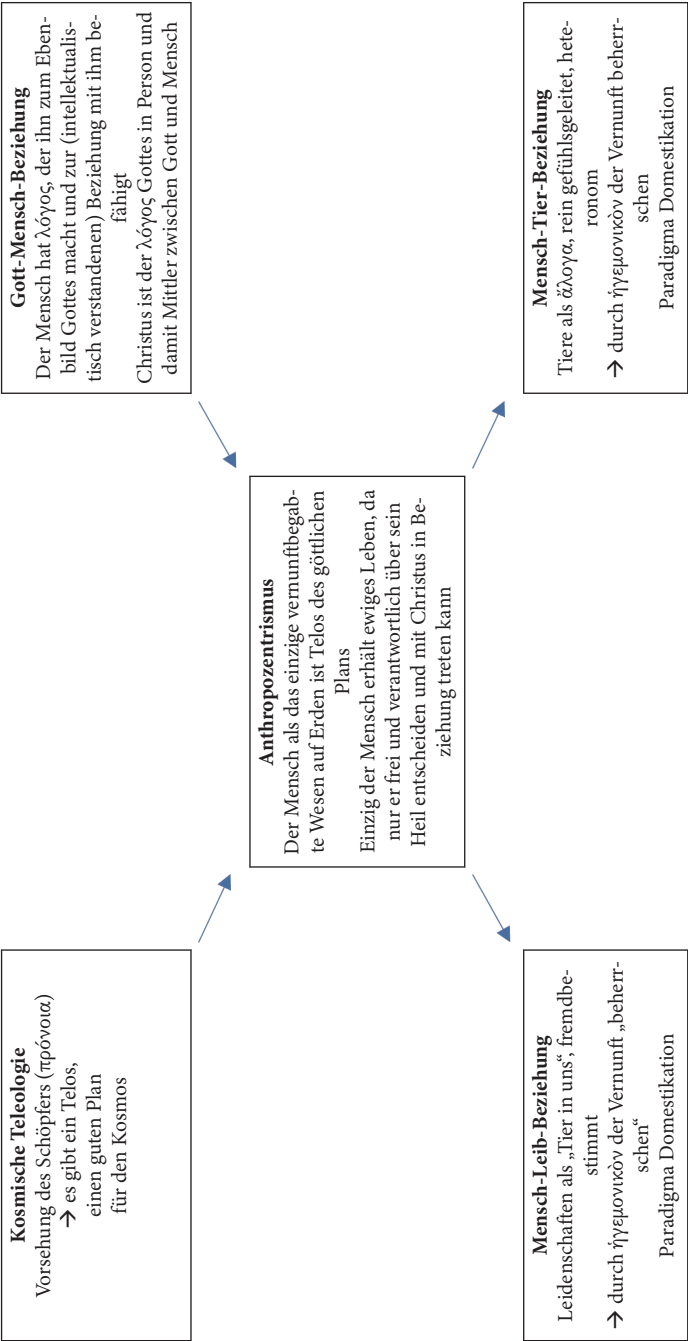
Tieren spüren und weisen eine ausgesprochene Tierfreundlichkeit auf, in der sich für sie die Tierfreundlichkeit Gottes spiegelt (Irenäus von Lyon, Laktanz, Cyrill von Jerusalem, vor allem aber Basilius von Caesarea, Nemesios von Emesa und Augustinus).

Man muss also genauer hinschauen als nur auf das plakative Label „Anthropozentrismus ja oder nein“. Der Hellenismus tickt in seiner überwältigenden Mehrheit anthropozentristisch – wie immer man das bewerten mag. Und die kleine Gruppe der frühen ChristInnen, die die Verbindung zu ihren jüdischen Wurzeln schon bald verloren hat, erkennt die Kontingenz dieser hellenistischen Idee nicht. Vielleicht, weil sie dazu noch zu wenig selbstkritisch ist, viel eher aber, weil sie ihre Aufmerksamkeit auf andere, für sie dringendere Probleme konzentriert.

Insgesamt haben die Tiere im Denken der Kirchenväter jedoch weit mehr Gewicht, als in der Vorstrukturierung der kosmologischen Debatte der griechischen Philosophie zu erwarten gewesen wäre. Das kann nur an den biblischen (Schöpfungs-)Texten liegen, die den Tieren viel mehr Bedeutung zumessen als Platons Timaios und erst recht die Stoa. Die biblische Vorstellung einer personalen, von Liebe geprägten Beziehung Gottes zu allen Geschöpfen mildert die Härte und Überheblichkeit des stoischen Rationalismus für viele Kirchenväter spürbar. Einen so kalten Anthropozentrismus wie in der jüngeren Stoa findet man im frühen Christentum jedenfalls nirgends.

Das frühe Christentum sieht in der Stoa eine kongeniale Philosophie. Anders als Platon, der an die Seelenwanderung glaubt, und anders als Aristoteles, der menschliche wie tierliche Seelen für sterblich hält, ist die Stoa von einer unsterblichen menschlichen Seele und einem einmaligen Leben auf Erden überzeugt. Den frühen ChristInnen verheißt das größtmögliche Nähe zur Botschaft von der Auferstehung (im Kontext der Tierethik bei Tertullian, Basilius, Hieronymus und Augustinus). Auch die stoische Vorstellung einer unverlierbaren Menschenwürde und eines universalistischen Weltenbürgertums lässt sich bestens mit dem christlichen Menschenbild und Missionsauftrag vereinen. Und schließlich passen die stoische Idee der guten göttlichen Vorhersehung exzellent zum christlichen Gottesbild und die Idee der Vernunftbegabung des Menschen zur Vorstellung von einem Logos, der Fleisch geworden ist.

Schaubild: Das Ideen-Netz des christlichen Anthropozentrismus



Mit anderen Worten: Das stoische Gedankengebäude bietet der frühen Kirche so viele positive Anknüpfungspunkte, dass man seine Ecken und Kanten großzügig übergeht. Manche sind auch gar nicht mehr erkennbar – weil die Septuaginta die Widersprüche der Bibel zur griechischen Ontologie bereits abgeschliffen und angepasst hat, was wir im folgenden Abschnitt nochmals reflektieren. Der Preis für diese relativ uneingeschränkte Rezeption der Stoa ist jedoch heute nicht mehr zu übersehen: Eine viel zu starke Vorstellung von einem göttlichen Schöpfungsplan; ein intellektualistisch reduziertes Verständnis der Erlösung und der Christusbeziehung; eine tragische Abwertung des Leiblichen und der Gefühle; eine ebenso tragische Abwertung der Tiere; und als Herzstück in der Mitte ein hoch problematischer teleologischer Anthropozentrismus.

5.19.2 Die Kirchenväter und die biblische Tierethik

Wie wir schon in der Einleitung dieses Kapitels festgestellt haben, ist der christliche Schöpfungsmythos umfassender als der im hellenistischen Kulturkreis dominierende platonische, der die Erschaffung der Tiere den Untergöttern überlässt und nur ganz am Ende mit einem Satz erwähnt. In Gen 1 sind den Tieren eineinhalb von sieben Tagen gewidmet, sie erhalten denselben Segen wie die Menschen, die Landtiere werden am selben Tag geschaffen wie die Menschen, die Menschen werden ebenso wie die Tiere zu vegetarischer Ernährung angehalten und allen Lebewesen gemeinsam werden das Lebenshaus und die Sabbatruhe verliehen. Das sagt viel über das christliche Verständnis von Schöpfung. Ein Haus ohne BewohnerInnen ist sinnlos – und das fundamentale Merkmal ist nicht irgendeine exklusive Begabung, sondern das BewohnerIn-Sein. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, weshalb viele Kirchenväter und ihr Publikum die Frage bewegt, warum in der Bibel so ausführlich von Tieren die Rede ist. Allein die breite und weitgehend positive Thematisierung der Tiere, ihre Bedeutung für Gott und die Menschen und ihre Wertigkeit ist in der griechisch-römischen Kultur rechtfertigungsbedürftig. Dieser Herausforderung stellen sich die Kirchenväter, und das sollte man nicht übersehen.

Kein Kirchenvater wäre auf die Idee gekommen, die überragende Bedeutung der Heiligen Schrift auch nur irgendwie in Frage zu stellen. Ihre Autorität ist für die frühe Kirche unantastbar – und wer sie wie Markion doch antastet, wird sofort als Häretiker identifiziert und ausgeschlossen. Dennoch garantiert das allein noch keine umfassende und sachgerechte

Aufnahme der biblischen Impulse. Konkret stehen dem in der frühchristlichen Epoche, soweit ich sehe, *vier signifikante Verengungen* entgegen. Die ersten beiden sind prinzipieller Natur und waren unumgänglich, die letzten beiden sind kontingent und hätten womöglich auch anders verlaufen können:

- die *dogmatische* Verengung, die aus der nahezu ausschließlichen Fokussierung *einer Religion in statu nascendi* auf wenige Kernaussagen ihres Glaubens resultiert. So verständlich es ist, dass sich eine neue Religion zunächst auf einige wenige Kernfragen konzentriert und diese diskursiv zu klären versucht, so sehr läuft sie dabei Gefahr, dass sich im Hintergrund Überzeugungen einschleichen, die nicht reflektiert, diskutiert und geprüft worden sind. Irgendwann jedoch sind sie so tief und fest im Glaubensgebäude verankert, dass sie selbst dann nur noch schwer zu entfernen sind, wenn man sie als Irrtum erkennt. Die Frage der Mensch-Tier-Beziehung ist für die frühe Kirche genau eine solche, die am Rande des Kernfelds Schöpfungsglaube liegt und deswegen nicht die Aufmerksamkeit erfährt, die sie an sich verdient hätte. Eine offene innerkirchliche Kontroverse um die Aloga-These und den Anthropozentrismus gibt es nicht – und wo sie einmal aufflammt wie bei Origenes, wird sie relativ schnell abgebügelt, weil sie von einem Kirchengegner wie Kelsos kommt.
- die *fundamentaltheologische* Verengung, die sich aus der (unbestrittenen!) Notwendigkeit ergibt, den christlichen Glauben in die säkulare Philosophie der Gesellschaft zu inkulturieren und nicht umgekehrt diese in den christlichen Glauben. Hätte das frühe Christentum den gegenteiligen Weg gewählt, wäre es eine fundamentalistische Sekte geblieben und nie zu einer weltumspannenden Religion geworden. Doch es hat Wissen und Weisheit der umgebenden Kultur anerkannt, wertgeschätzt und angenommen – und das ist allen fundamentalistischen Strömungen zum Trotz bis heute die Strategie der Großkirchen geblieben. Dennoch liegt in jedem *Inkulturationsprozess*, so offen und öffnend er zunächst ist, auch eine häufig verdeckte Verengung: Die Unterscheidung, was übernommen werden kann und was eher nicht übernommen werden sollte, fällt tendenziell zu übernahmefreundlich, mithin zu wenig kritisch aus. „In dubio pro reo“ heißt in diesem Kontext: „Im Zweifel werden die Überzeugungen der säkularen Kultur übernommen.“ Mitunter stellt sich das später als Fehler heraus.
- die *religionsgenetische* Verengung, die aus der schleichenden *Entfremdung der frühen Kirche vom hebräischen Judentum* und der hebräischen

Bibel erwächst. Mit der räumlichen Ausbreitung des Christentums in der gesamten Ökumene des Römischen Reichs und der Verlagerung seines Zentrums weg von Jerusalem sowie mit der Rehebraisierung des hellenistischen Diasporajudentums nach dem Bar-Kochba-Aufstand 132–136 n.Chr. kommt es – teilweise befeuert durch lokale Konflikte und unbeschadet einiger bleibender regionaler Austauschprozesse – zu einer immer stärkeren Entfremdung der Kirche von ihrem jüdischen Wurzelboden. Diese Feststellung gilt auch dann, wenn man mit Peter Schäfer (2015, 11) nicht von einem „parting of the ways“, also einer endgültigen und vollständigen Trennung zwischen den Schwesterreligionen (!) Judentum und Christentum ausgeht (vgl. auch Peter Gemeinhardt 2022, 20–21). Allen Beteuerungen der Mosaiken in den frühchristlichen Basiliken zum Trotz gibt es die *ecclesia ex circumcisione* nicht mehr, und schon gar nicht als halbwegs gleichberechtigte Schwester der *ecclesia ex gentibus*. Damit aber geht viel Wissen über den Juden Jesus von Nazaret, seine Kultur, seine Lebensweise und seinen Umgang mit den Heiligen Schriften verloren.

- die *hermeneutische* Verengung, die aus der immer stärkeren *Dominanz der Allegorese* als bevorzugter Methode der Schriftauslegung erwächst. Vereinzelt wird die (rein) allegorische Auslegung der Schöpfungserzählungen und der biblischen Vision vom Tierfrieden ausdrücklich abgelehnt (Irenäus von Lyon, Basilius von Caesarea), manchmal wird sie bewusst nur als eine Methode von mehreren eingesetzt (Theophilus von Antiochien, Augustinus). Immer öfter aber wird sie – durchaus in Orientierung an der Textauslegungsmethode der griechischen Philosophie – als die einzige „wirklich spirituelle“ Methode der Schriftauslegung propagiert (Clemens von Alexandrien, Origenes, Ambrosius von Mailand, Hieronymus). Origenes und Hieronymus begründen das ausdrücklich damit, dass eine wörtliche Interpretation viele Bibelerzählungen märchenhaft bzw. fabelhaft erscheinen lasse, z.B. die Noacherzählung oder die Vision vom Tierfrieden. – Dennoch muss die Allegorese als ein höchst zwiespältiges Mittel zur Lösung dieses Problems betrachtet werden. Definitionsgemäß ist sie „eine Methode der Textauslegung, die voraussetzt, dass der Literalsinn nicht der eigentliche oder einzige Sinn eines Textes ist, und deshalb versucht, seinen angenommenen [...] Tiefensinn zu erschließen [...] Um diese Bedeutungsdimension zugänglich zu machen, wird der Text Punkt für Punkt auf ein Referenzsystem bezogen, das durch die philosophischen bzw. theologischen Überzeugungen des Interpreten aufgebaut wird.“ (Thomas Söding 1993, 400) Und

genau hier liegt das Problem: Es bleibt weitgehend dem subjektiven (und in der Regel auch nicht weiter begründeten!) Urteil des Interpreten überlassen, welche Elemente eines Textes er allegorisch deutet und mit Bezug auf welches Referenzsystem er sie entschlüsselt. Hier liegt der entscheidende Unterschied zwischen Mythen und Gleichnissen, die als ganzheitliche Bilder wahrgenommen werden, und der Allegorese, die eine Erzählung in viele Einzelbilder zerlegt und einige davon ziemlich isoliert vom Gesamtzusammenhang deutet. So versteht die biblische Vision des Tierfriedens das Spielen des Menschenkindes vor dem Schlupfloch der Natter als Bild von Vertrauen und Arglosigkeit, den Säugling und die Schlange aber als reale Wesen. Die Allegorese der Kirchenväter hingegen deutet die Tiere (mit Ausnahme von Irenäus von Lyon) als Metapher für verschiedene Menschengruppen – und eliminiert so die realen Tiere aus dem Text. Dasselbe passiert mit der Sintfluterzählung: Das Holz der Arche wird zum Kreuzesholz Jesu typologisiert, das Wasser der Sintflut zum Wasser der Taufe sowie die Arche zur Kirche und die Tiere in der Arche zu den verschiedenen, wilderen oder zahmeren, gebildeteren oder ungebildeteren Menschengruppen allegorisiert. Die Noacherzählung wird so zu einem Bild für das Zusammenleben im bunten Zoo der Kirche uminterpretiert. Unter dem Strich sorgt das zunehmend konsequentere Allegorisieren der Tiere in biblischen Erzählungen für eine zunehmende Ausblendung der realen Tiere – zu deren Lasten und Schaden.

Aus diesen vier Verengungen resultiert, dass die materiale Auswahl biblischer Texte, die für tierethische Grundlegungen zur Verfügung steht, immer eingeschränkter wird. Und diese kleine Restmenge von Bibeltexten wird dann auch noch formal immer hellenistischer interpretiert.

- Die *allegorische Deutung* eliminiert die Tiere aus allen für den Hellenismus „märchenhaft“ erscheinenden Texten: Die Vision vom Tierfrieden in Jes 11 wird nur bei Irenäus von Lyon wörtlich ausgelegt, ihr neutestamentliches Pendant Mk 1,13 nur bei Clemens von Alexandrien. Ansonsten wird der biblische Tierfrieden als ein verborgenes Sprechen vom Frieden unter den Menschen gedeutet. Der Sintfluterzählung Gen 6–9, einem der zentralen alttestamentlichen Texte zur Ethik der Mensch-Tier-Beziehung, ergeht es ebenso: Dass die Tiere aller Arten überhaupt gerettet werden (so als einzige Ausnahme Origenes, Contra Celsum 4, 41); dass ihnen ebenso wie den Menschen der Bund Gottes gilt (vgl. den negativen Befund in Andrew Louth 2001, 154–155 und ebenso schon

in Hugo Rahner 1964, 504–547; die einzige Ausnahme ist Irenäus von Lyon); dass sie eine Schicksals-, aber auch eine Rechtsgemeinschaft mit Gott und den Menschen bilden; all das wird von den Kirchenvätern nicht wahrgenommen.

- Durch die *Entfremdung vom hebräischen Judentum* geht die Aufmerksamkeit für die tierethischen Normen der Tora verloren: Einzig Clemens von Alexandrien (und, um genau zu sein, Aphrahat in antijüdischer Absicht) knüpft an die großartigen Überlegungen Philons an. Danach geraten die entsprechenden Gebote völlig aus dem Blick. Clemens ist auch der einzige, der Jesu Verweis auf die väterliche und mütterliche Fürsorge Gottes für die Tiere in Mt 6,24–34 positiv würdigt – die Entfremdung ist also nicht nur eine Entfremdung vom Alten Testament, sondern ebenso vom jüdischen Rabbi Jesus (der in der konkreten Passage Mt 6 übrigens weisheitlich argumentiert). Am deutlichsten wird sie wohl sichtbar im Aufgeben des jüdischen Schächtgebots. Dieses tierethisch so wichtige und emotional tief unter die Haut gehende Gebot hatte man im Apostelkonzil Apg 15 als eines von nur drei jüdischen Geboten auch den „HeidenchristInnen“ auferlegt – gegen den heftigen Widerstand des Paulus. Doch spätestens nach Tertullian spielt es keine Rolle mehr und geht ohne innerkirchliche Auseinandersetzungen sang- und klanglos unter. Es gibt schlicht keine JudenchristInnen mehr, die sich für die Beibehaltung des Schächtens einsetzen könnten.

Was als Schriftbasis für tierethisch relevante Überlegungen bleibt, ist ein relativ überschaubarer Textbestand:

- die beiden Schöpfungserzählungen Gen 1–3, in denen sich eine ausschließlich allegorische Deutung der Tiere aus Respekt vor dem Schöpfungsglauben verbietet,
- der mit Gen 1 korrespondierende Logos-Hymnus Joh 1,
- die Psalmen, in denen die Tiere reichlich erwähnt werden (allen voran Ps 8 und Ps 104, aber auch viele weitere) und die sich ebenfalls einer ausschließlich allegorischen Interpretation entziehen,
- jene biblischen Stellen, die eine vegetarische Ernährung thematisieren: Gen 1,29 in Verbindung mit Gen 9,3; Dan 6; 9–10 und Röm 14,20–21 in einer verkürzten Lesart. Aus diesen Stellen lesen Tatian und Basilius von Caesarea tierethische Gründe für ihr Plädoyer zugunsten eines freiwilligen Vegetarismus heraus, Clemens von Alexandrien versteht diesen auf Grund von Gen 1 als naturgemäß, während Hieronymus den Vegetarismus in Gen 1 als Zustand spiritueller Reinheit deutet.

Natürlich muss man mitbedenken, dass nicht allen Kirchenvätern eine vollständige Sammlung der biblischen Bücher zur Verfügung steht. Viele Schriftzitate haben sie womöglich nur aus den Schriften anderer Kirchenväter übermittelt bekommen. Dennoch hätten sie ohne die genannten „Verengungen“ weit mehr Bibeltexte tierethisch fruchtbar machen können.

Neben diese gravierende quantitative Einschränkung der Textbasis tritt eine qualitative Verschiebung in der Interpretation: Die Septuaginta, der sowohl für die neutestamentlichen Autoren als auch für die Kirchenväter maßgebliche Text des Alten Testaments, ist nicht einfach eine Übersetzung des hebräischen Texts ins Griechische, sondern zugleich dessen (meist unbewusste und unbeabsichtigte) hellenistische Interpretation und „Umfärbung“. Das soll an jenen beiden Beispielen nochmals verdeutlicht werden, die im Laufe unserer Untersuchungen am häufigsten aufgetaucht sind:

- Gen 1,27 LXX (und dessen innerbiblische Zitation in Sir 17,3 LXX) lautet: κατ’ εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς. Erstmals wird hier die Gottebenbildlichkeit im Sinne des griechischen Denkens uminterpretiert. Aus der funktional-relationalen Aussage, der Mensch sei *als* Bild Gottes geschaffen (Gen 1,27), wird die essenziologische Aussage, er sei *nach* seinem Bild geschaffen. Die Präposition κατὰ mit Akkusativ bezeichnet ein Ziel, auf das hin etwas getan wird, oder eine Ähnlichkeit mit einem Vorbild – im konkreten Falle letzteres. Das entspricht aber nicht dem, was der hebräische Text sagt. Georg Fischer übersetzt diesen sehr wortgetreu so: „Wir wollen ‚Mensch‘ machen *als* unsere Statue, *wie* unsere Ähnlichkeit!... Und Gott schuf den Menschen *als* seine Statue, *als* Statue Gottes schuf er ihn.“ (Georg Fischer 2018, 148 und 153) Fischer interpretiert dabei das dreimalige „als unsere Statue“ im Sinne einer Nahebeziehung und das „wie unsere Ähnlichkeit“ im Sinne einer bleibenden Verschiedenheit (Georg Fischer 2018, 152). Die Septuaginta hingegen macht daraus eine seinsmäßige Ähnlichkeit. Seit Theophilus von Antiochien ist diese Interpretation leitend für die gesamte Patristik.
- Ps 48,13 LXX lautet: „παρασυνεβλήθη τοῖς κτήνεσιν τοῖς ἀνοήτοις καὶ ὁμοιώθη αὐτοῖς“ – „er gleicht dem unverständigen Vieh und wird ihm ähnlich.“ Das „er“ wird in der patristischen Rezeption auf unvernünftige, unmoralische Menschen bezogen. Im hebräischen Original von Ps 49,13 hingegen wird über Reiche und Arme, Weise und Toren gleichermaßen gesagt: „Doch der Mensch bleibt nicht in seiner Pracht; er gleicht dem Vieh, das verstummt.“ (Einheitsübersetzung 2016) Im Tod, so der Gedanke, sind alle gleich: Reiche und Arme, Mensch und Vieh. In der

Septuaginta tritt hingegen an die Stelle des Verstummens im Tod die Unverständigkeit im Leben – eine völlig andere Aussage. Man sieht, wie die Septuaginta den hebräischen Text hellenisiert: Nach stoischer Überzeugung sind Mensch und Tier einander im Tod gerade nicht gleich, da die Seele des Menschen unsterblich ist – eine Überzeugung, die in Israel zur Zeit der Psalmen undenkbar ist. Und ebenso undenkbar ist für die Psalmen auch, Tiere als „unverständlich“ zu bezeichnen. Der Hellenismus wertet die Menschen auf und die Tiere ab – und verunmöglicht damit den Vergleich ihres Schicksals. So müssen die Septuaginta und ihr folgend die Kirchenväter den Satz zwangsläufig umdeuten.

Über die Umdeutungen im Septuaginta-Text hinaus suchen manche Kirchenväter in den Schöpfungserzählungen Gen 1–3 vor allem jene Formulierungen, die (unabhängig von der Ursprungsintention der biblischen Autoren) zur Markierung einer Differenz zwischen Menschen und Tieren herangezogen werden können, und übergehen jene Formulierungen, die eindeutig eine Gleichheit zwischen Menschen und Tieren aussagen. So wird etwa bei Origenes und Ephräm stark betont, die Tiere seien nach Gen 1,20.24 LXX vom Wasser bzw. der Erde „hervorgebracht“ und nicht direkt von Gott erschaffen worden. Dass Gott die Tiere genauso „macht“ und „schafft“ wie die Menschen (Gen 1,21.25 LXX), wird hingegen übergangen. Ebenso liest Ephräm aus Gen 2,7.19 heraus, Gott habe den Tieren den Lebensodem nicht direkt eingehaucht, sondern dieses Privileg allein dem Menschen vorbehalten. Offenkundig sucht er, was er finden möchte, und übergeht, was ihm nicht ins Konzept passt.

Es ist also eine Fülle von Faktoren aus mehr als einem halben Jahrtausend Geistesgeschichte, die am Ende zu jenen tierethischen Impulsen der Kirchenväter führt, die die christliche Theologie bis heute beeinflussen. Die meisten dieser Faktoren sind weder in der jüdischen Bibel noch in der Verkündigung Jesu von Nazaret begründet, sondern beeinflussen die kleine und junge Kirche zunächst von „außen“ – aus der hellenistischen Kultur, die das gesamte Römische Reich dominiert –, dann aber „von „innen“, weil praktisch sämtliche ChristInnen in diese hellenistische Kultur hineingebohren worden und darin aufgewachsen sind. Sie empfinden den Hellenismus nicht als fremd, sondern als ihnen eigen – bevor sie sich dem Christentum zuwenden und ebenso nachdem sie ChristInnen geworden sind.

Der christliche Anthropozentrismus hat also weder (vorhellenistisch-)alttestamentliche noch jesuanische Wurzeln. Zugleich ist er mit der gesellschaftlichen Anerkennung der Evolutionstheorie Darwins zu einem

geistesgeschichtlichen Fossil geworden. Umso mehr muss nun im letzten Kapitel systematisch-theologisch gefragt werden, ob es nicht an der Zeit wäre, den 2000 Jahre alten christlichen Anthropozentrismus zu Grabe zu tragen und an seiner Stelle eine neue Form der schöpfungsethischen Grundlegung zu etablieren.

