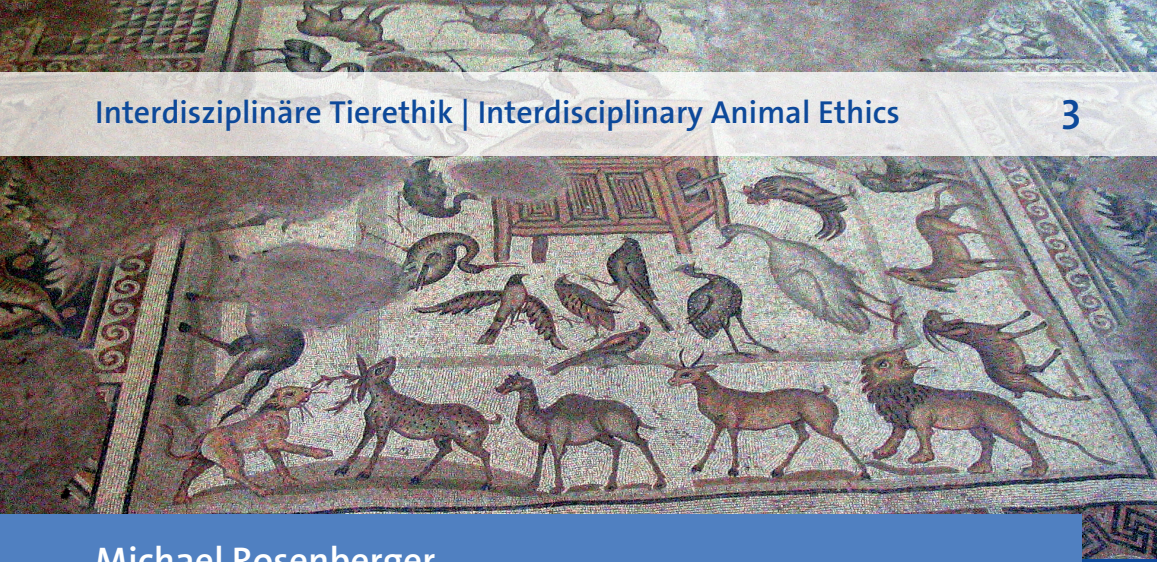
Interdisziplinäre Tierethik | Interdisciplinary Animal Ethics 3



Michael Rosenberger

Krone der Schöpfung?

Ursprünge des christlichen Anthropozentrismus und Möglichkeiten seiner Überwindung

Nomos

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Interdisziplinäre Tierethik
Interdisciplinary Animal Ethics

Herausgegeben von | Edited by
Herwig Grimm, Wien und | and Michael Rosenberger, Linz

Wissenschaftlicher Beirat | Editorial Advisory Board

Roland Borgards, Frankfurt a. M.,
Literaturwissenschaften | literary studies
Gyula Gajdon, Wels, Biologie | biology
Alison Hanlon, Dublin, Animal Welfare Wissenschaften und
Veterinärethik | animal welfare science and veterinary ethics
Martin M. Lintner, Brixen, Theologie | theology
Clare Palmer, College Station | Texas, Philosophie | philosophy
Anne Peters, Heidelberg, Rechtswissenschaften | law
Elisabeth Schramm, Freiburg i. Br., Psychologie | psychology
Aline Steinbrecher, Zürich, Geschichtswissenschaft | history
Jessica Ullrich, Münster, Kunstwissenschaft | art history
Martin Ullrich, Nürnberg, Musikwissenschaft | musicology
Rainer E. Wiedenmann, Eichstätt-Ingolstadt, Soziologie | sociology

Band 3 | Volume 3

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Michael Rosenberger

Krone der Schöpfung?

Ursprünge des christlichen Anthropozentrismus und Möglichkeiten seiner Überwindung

Nomos

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Gedruckt mit finanzieller Unterstützung des Bischöflichen Fonds zur Förderung der Katholischen Privatuniversität Linz

Titelbild: Noachs Arche und die Tiere. Fußbodenmosaik der spätantiken Basilika von Mopsuestia (heute Misis, Südosttürkei) aus dem 5. Jahrhundert.

© Von Klaus-Peter Simon – Eigenes Werk, CC BY 3.0, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=4557587

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

1. Auflage 2023

© Michael Rosenberger

Publiziert von
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-7560-1148-3
ISBN (ePDF): 978-3-7489-1709-0

DOI: https://doi.org/10.5771/9783748917090

Onlineversion
Nomos eLibrary

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Vorwort

Mit der Veröffentlichung dieses Buches geht ein langgehegter Wunsch in Erfüllung. Die ersten Ideen reichen in die Anfangszeit der von der Stiftung Bündnis Mensch & Tier angeregten und 2007 gegründeten „Interdisziplinären Arbeitsgruppe zur Erforschung der Mensch-Tier-Beziehung" zurück. In den dortigen Debatten kamen wir immer wieder auf die Frage nach der Rolle des Christentums in Bezug auf die Tiere und die Schöpfung zu sprechen. Und ich merkte, dass ich als einziger Theologe der Gruppe zwar erste Ansätze einer Antwort, aber keine umfassende und fundierte Darstellung geben konnte. Zugleich war allen die enorme Bedeutung der Frage nach dem christlichen Anthropozentrismus bewusst.

Das hier vorgelegte Projekt erforderte viele Vorüberlegungen und aufwändige Vorbereitungen. Insbesondere das Auffinden der einschlägigen patristischen Texte bedeutete eine enorm mühevolle Arbeit und hat gewiss nicht zu deren abschließender und vollständiger Berücksichtigung geführt. Dennoch bieten die hier versammelten Texte eine solide Grundlage, um die theologiegeschichtliche Entwicklung nachzuzeichnen. In dieser Hinsicht hat sich meine damalige studentische Hilfskraft Elena Deinhammer unschätzbare Verdienste erworben. Ohne ihre genaue und akribische Recherche wäre das Buch nicht möglich gewesen. Meiner derzeitigen studentischen Hilfskraft Viktoria Puchner danke ich für die profunde Recherche der textkritischen Editionen der Quellen und der Sekundärliteratur.

Wissenschaftliche Erkenntnis lebt wesentlich vom Diskurs. Die KollegInnen aus der bereits erwähnten Interdisziplinären Arbeitsgruppe zur Erforschung der Mensch-Tier-Beziehung haben mich immer wieder durch ihre Ideen inspiriert, kritisch hinterfragt, mit neuen Perspektiven bereichert und durch ihre Kollegialität und Sympathie angespornt. Wertvoll war für mich darüber hinaus ein Symposium der Katholischen Universität Eichstätt unter Leitung der Kollegen Christoph Böttigheimer und Alexis Fritz zur Frage nach der Rede vom Schöpfungsplan Gottes. Gerade im Blick auf das letzte Kapitel habe ich von diesem Symposium sehr profitiert, obwohl ich leider nur per Videoschaltung teilnehmen konnte. Schließlich geht ein herzlicher Dank an meinen Kollegen Alfons Fürst in Münster, der mir als patristischer Gesprächspartner bereitwillig zur Verfügung stand und sehr geholfen hat, meine Entdeckungen in den größeren Zusammenhang der frühchristlichen

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Gedankenwelt einzuordnen. Ohne sein profundes Feedback hätte ich mich nie so weit auf das Gebiet einer anderen theologischen Fachdisziplin wagen dürfen.

Dank sage ich ebenfalls meinem Kollegen Martin Lintner, Brixen, der für die Einholung der Gutachten und ihre Berücksichtigung in meinen textlichen Überarbeitungen gesorgt hat, sowie meinem Mitherausgeber Herwig Grimm, Wien, für die Aufnahme in unsere gemeinsam verantwortete Reihe „Interdisziplinäre Tierethik". Meinem patristischen Kollegen Christian Lange, Würzburg, danke ich für das sehr konstruktive und bestens begründete patristische Spezialgutachten, das wertvolle Hinweise zur Ergänzung und Präzisierung meiner Darlegungen gebracht hat.

Die Drucklegung des Buchs wurde großzügig gefördert durch den Bischöflichen Fonds zur Förderung der Katholischen Privatuniversität, wofür ich diesem sehr herzlich danke. Schließlich gilt mein Dank dem Nomos-Verlag für die seit Jahren bewährte, verlässliche und effiziente Zusammenarbeit, insbesondere Beate Bernstein im Lektorat und Melanie Schweis im Satz.

Linz, im Juni 2023 Michael Rosenberger

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Inhaltsverzeichnis

1	Der Anthropozentrismus als christliches Erbgut. Zur Fragestellung dieses Buchs	13
1.1	Die aktuelle römische Position zum moralischen Status der Tiere	15
	1.1.1 Der Katechismus der katholischen Kirche von 1991	15
	1.1.2 Die Enzyklika Laudato si' von 2015	18
1.2	Zur Klärung des Begriffs „Anthropozentrismus"	21
1.3	Zur Leitfrage dieses Buchs	26
1.4	Zehn Kernthesen der Abhandlung	31
1.5	Zum Aufbau des Buchs	38
2	Vorgeschichte 1: Tiere in den vorhellenistischen Schriften der Bibel	43
2.1	Tiere in der älteren Schöpfungserzählung (Gen 2–8): Gefährten und Schicksalsgenossen	44
2.2	Tiere in der jüngeren Schöpfungserzählung (Gen 1–9): Mitbewohner und Bundespartner	46
2.3	Tiere in den Weisungen der Tora: Adressaten der Gerechtigkeit	56
2.4	Die Vision vom Schöpfungsfrieden	58
2.5	Ertrag: Anthropozentrismus in der vorhellenistischen Bibel?	60
3	Vorgeschichte 2: Tiere in der griechisch-römischen Philosophie	63
3.1	Weichenstellungen in der vorsokratischen Epoche	64
3.2	Theologischer Anthropozentrismus bei Sokrates	67
3.3	Die Vernunft als Lenkerin bei Platon	69
3.4	Breite Entfaltung der Aloga-These bei Aristoteles	70

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

3.5 Perfektionierung des rationalistischen Anthropozentrismus in der Stoa 75
3.5.1 Die Oikeiosis-Lehre als Rahmentheorie 76
3.5.2 Tierliches Verhalten als naturhaft 77
3.5.3 Vernunft als Proprium des Menschen 79
3.5.4 Teleologisch strikter Anthropozentrismus 83
3.5.5 Keine Rechtsgemeinschaft zwischen Menschen und Tieren 87
3.5.6 Zusammenfassung: Die Kernaspekte des stoischen Anthropozentrismus 89
3.6 Kritik einer Minderheit am stoischen Mainstream 91
3.6.1 Tiberius Iulius Alexander 93
3.6.2 Plutarch von Chaironeia 95
3.6.3 Sextus Empiricus 101
3.6.4 Kelsos 102
3.6.5 Porphyrios von Tyros 106
3.6.6 Zusammenfassung 107

4 Vorgeschichte 3: Vorpatristische Spuren zur Hellenisierung der biblischen Tierethik 109
4.1 Die späten Texte des Alten Testaments 113
4.2 Philon von Alexandrien 120
4.3 Die Zeugnisse des Neuen Testaments 134
4.3.1 Jesus von Nazaret 134
4.3.2 Paulus von Tarsos 136
4.3.3 Die Evangelien 139
4.3.4 Die spätneutestamentliche Briefliteratur 142
4.3.5 Die Ablösung der frühen Kirche vom Schächtgebot 143
4.4 An der Schwelle von der biblischen in die patristische Zeit 146

5 Tierethische Spuren in der frühchristlichen Literatur 149
5.1 Tatian 155
5.2 Theophilus von Antiochien 158
5.3 Irenäus von Lyon 161
5.4 Clemens von Alexandrien 168

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

5.5 Tertullian 176
5.6 Origenes 179
5.6.1 Über die Anfänge 181
5.6.2 Die Homilien zur Genesis 184
5.6.3 Die Abhandlung gegen Kelsos 187
5.6.4 Zusammenfassung 198
5.7 Laktanz 198
5.8 Aphrahat 205
5.9 Ephräm der Syrer 207
5.10 Cyrill von Jerusalem 215
5.11 Basilius von Caesarea 219
5.11.1 Predigten zu verschiedenen Themen und Anlässen 221
5.11.2 Die neun Homilien zum Hexaemeron 227
5.12 Gregor von Nyssa 234
5.13 Ambrosius von Mailand 239
5.14 Johannes Chrysostomus 243
5.15 Nemesius von Emesa 249
5.16 Pseudo-Athenagoras 257
5.17 Hieronymus 266
5.18 Augustinus von Hippo 273
5.18.1 Erste Annäherung an die Unterschiede zwischen Menschen und Tieren 275
5.18.2 Würdigung der tierlichen Fähigkeiten 277
5.18.3 Die spezifisch menschlichen Fähigkeiten 279
5.18.4 Die Gottesbeziehung von Menschen und Tieren 282
5.18.5 Ethische Konsequenzen für Menschen und Tiere 285
5.18.6 Die Frage des Fleischverzehrs 291
5.18.7 Wertschätzung auch der geringsten Geschöpfe 293
5.18.8 Schwacher Anthropozentrismus und vorsichtige Anthropozentrismus-Kritik 294
5.18.9 Zusammenfassung 298

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

5.19 Die tierethischen Impulse der frühchristlichen Theologie im Kontext des Hellenismus. Eine Zusammenfassung 299
5.19.1 Die Kirchenväter und die Fixpunkte der stoisch-hellenistischen Philosophie 300
5.19.2 Die Kirchenväter und die biblische Tierethik 306

6 Zur (Weiter-)Entwicklung einer christlichen Tierethik 315

6.1 Du bist gewollt! Die Frage nach der Vorsehung Gottes 322
6.1.1 Philosophie-/Theologiegeschichtlich 323
6.1.2 Systematisch-theologisch 327

6.2 Als Leib Gottes erlöst. Die Frage nach Vernunftbegabung und Christusbeziehung 332
6.2.1 Ethologisch 333
6.2.2 Christologisch 346
6.2.3 Eschatologisch 361

6.3 „Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir." (LS 83) Die Frage nach der teleologischen Deutung der natürlichen Vorgänge 364
6.3.1 Partikulare Teleonomien und umfassende Teleologie 364
6.3.2 Der Biozentrismus als angemessenste Teleologie 370

6.4 Körpersignale für das Gute. Die Frage nach dem Stellenwert der Gefühle 374
6.4.1 Die griechische Skepsis gegenüber den Gefühlen 375
6.4.2 Gefühle als konstitutiver Bestandteil der Vernunft 377

6.5 „Komm zu mir, Bruder Wolf!" Die Frage nach Tieren und Pflanzen 383

6.6 Krone der Schöpfung? Ein Fazit 388

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Quellentexte der Kirchenväter 391

Literatur 397

Bibelstellenregister 413

Register lehramtlicher Dokumente 416

Personenregister 417

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

1 Der Anthropozentrismus als christliches Erbgut. Zur Fragestellung dieses Buchs

Eine der erfolgreichsten ostdeutschen Musikgruppen, Die Prinzen, hat anlässlich ihres 30-jährigen Bestehens im März 2021 ein neues Album veröffentlicht. Das titelgebende Lied hat folgenden Text:

Krone der Schöpfung

Von den Bäumen hinunter zu den Sternen hinauf
Aus der Steinzeithöhle ins Energiesparhaus
Und die Evolution nahm ihren Lauf
Heute sind wir der König, doch noch lange nicht satt
Auf dem ganzen Planeten haben wir uns breit gemacht
Und was uns in den Weg kommt, das machen wir platt

Der ganze Wald, der singt im Chor:
„Was geht in euch denn bitte vor?"

Wir sind die Krone der Schöpfung
Na, dann ist ja gut
Nach uns die Sintflut, nach uns die Sintflut
Seid auf der Hut
Wir sind die Krone der Schöpfung
Was für ein Pech
Für die Tiere alleine, die armen Schweine
Also echt, also echt

Wir haben die Kernkraft erfunden und das Fernsehprogramm
Kaffeevollautomaten, den Hähnchengrillstand
Ist schon geil so als König, was man da kann
Wir können mit Überschall reisen, im Berufsverkehr stehen
Schwarze Löcher beweisen und die Welt nicht verstehen
Sind auf allen Gebieten die Crème de la Crème

Der ganze Ozean ist am Schreien:
„Ey, was bildet ihr euch ein?"

Wir sind die Krone der Schöpfung …

Manchmal frag ich mich: „Sind wir nicht selbst das Problem?"
Wie ein Fehler in der Matrix und im System
Wir herrschen, während der Planet in Flammen steht

Wir sind die Krone der Schöpfung …

(Die Prinzen 2021, CD Krone der Schöpfung, Songwriter: Alexander Zieme/ Henri Schmidt/ Jens Sembdner/ Mathias Dietrich/ Sebastian Krumbiegel/ Tobias Kuenzel/ Tobias Roeger/ Wolfgang Lenk, Songtext von Krone der Schöpfung © Kobalt Music Publishing Ltd. – offizielles Musik-Video auf Youtube https://www.youtube.com/watch

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

?v=19RuONRmI_8&ab_channel=DiePrinzen und https://www.youtube.com/watch?v=uo81IHKd51E&ab_channel=DiePrinzen-Topic Abruf am 5.11.2022)

Fünf Musiker der Prinzen haben ihre Ausbildung in den 1980er Jahren im Thomanerchor Leipzig bzw. im Dresdner Kreuzchor erhalten. Sie kommen aus einer für die DDR ungewöhnlich kirchlichen Sozialisation und wissen, was die Anspielungen auf die Bibel in ihren Texten bedeuten. Das macht das vorliegende Lied so interessant. Denn es positioniert traditionelle christliche Überzeugungen im Spannungsfeld moderner Evolutionstheorie und ökologischer Katastrophen. Das Lied hat einen viergliedrigen Aufbau:

- Die *Strophen* beschreiben einerseits die enormen Fortschritte der Menschen, seitdem sie sich zur eigenen Spezies homo sapiens sapiens entwickelt haben: Von den Bäumen, auf denen unsere vormenschlichen Vorfahren saßen, zu den Sternen, auf die wir unbemannte und womöglich bald schon bemannte Raumschiffe schicken, von den Steinzeithöhlen zum Energiesparhaus, aber auch zu Kernkraftwerken und Überschallflugzeugen. Andererseits schildern die Strophen die mit dem schier ins Unendliche steigenden menschlichen Wissen sich ausbreitende ökologische Katastrophe. Überwältigt von den eigenen Fähigkeiten schreiben wir uns die Rolle des „Königs" zu und machen uns auf dem kleinen Planeten Erde breit und breiter, ohne dass unser Hunger nach immer mehr je gesättigt wäre.
- In einem relativ kurzen *Zwischenteil* zwischen den Strophen und dem Refrain wechselt das Lied die Perspektive und schlüpft in die Sichtweise der Tiere, die nur noch den Kopf schütteln und angesichts der anthropogenen Umweltzerstörung völlig fassungslos sind. Die Tiere des Waldes fragen: „Was geht in euch denn bitte vor?" Und die Tiere des Ozeans „Ey, was bildet ihr euch ein?"
- Der *Refrain* schließlich manifestiert, wie wenig sich die Menschen von den tierlichen Einwänden beeindrucken lassen. Naiv wie kleine Kinder halten sie an ihrem biblisch fundierten Credo fest: „Wir sind die Krone der Schöpfung… Nach uns die Sintflut".
- Erst ganz zum *Schluss* kommt im Singular der Ich-Form und nicht mehr im Plural des Wir die Frage, ob wir Menschen nicht das eigentliche Problem und der Systemfehler sind. „Wir herrschen, während der Planet in Flammen steht."

Es ist bemerkenswert, dass der Refrain zwei Anspielungen auf die biblischen Schöpfungserzählungen in Gen 1–9 enthält. Die „Krone der Schöp-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

fung“ spielt auf die Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26 an, die „Sintflut“ auf Gen 6–9. Sehr bewusst wird damit angedeutet, dass die Wurzel der gegenwärtigen ökologischen Katastrophe etwas mit der christlichen Botschaft zu tun hat. Seit den 1960er Jahren ist dies, wie wir sehen werden (Kapitel 1.3), eine weithin anerkannte These. Aber stimmt sie, und wenn ja in welchem Ausmaß? Das ist die leitende Frage dieses Buchs.

In diesem ersten Kapitel will ich zunächst auf die aktuelle Position der katholischen Kirche blicken, die zwar erste Absetzbewegungen vom Anthropozentrismus zeigt, ohne ihn schon ganz überwunden zu haben. Dann geht es um eine dringend notwendige begriffliche Schärfung der Rede vom „Anthropozentrismus“. Auf dieser Grundlage kann die leitende Frage dieser Abhandlung exakt bestimmt werden. Zehn Kernthesen schildern den gedanklichen Leitfaden des Buchs, ehe abschließend kurz auf die Gliederung geblickt wird.

1.1 Die aktuelle römische Position zum moralischen Status der Tiere

1.1.1 Der Katechismus der katholischen Kirche von 1991

Was die römisch-katholische Kirche in einer bestimmten Frage offiziell lehrt, lässt sich in der Regel am besten am „Katechismus der katholischen Kirche“ (KKK) von 1991 ablesen. So fragwürdig es sein mag, im 21. Jahrhundert überhaupt noch einen Katechismus zu verfassen, weil ein solcher im Kontext der modernen (und übrigens gut sokratischen!) Auffassung von Bildung als Erziehung zum selbständigen Denken und von religiöser Bildung als Erziehung zum Gottvertrauen nicht die pädagogische Methode der Wahl darstellt, und so zweifelhaft der konkrete Text des KKK im Lichte des II. Vatikanischen Konzils vielen auch erscheinen mag: Er dürfte doch in den meisten Fällen eine grobe erste Orientierung ermöglichen, was die Mehrheit der weltkirchlichen Hierarchie zu bestimmten Fragen des Glaubens und der Moral denkt und wie sie „tickt“.

Das gilt umso mehr, wenn es zu einem Thema noch kein ausführliches päpstliches oder konziliares Lehrschreiben gibt. Genau das ist für die Tierethik der Fall. Zwar hat Papst Franziskus mit der Enzyklika „Laudato si‘“ von 2015 ein Lehrschreiben zur Umweltethik verfasst, wie es der Untertitel „über die Sorge für unser gemeinsames Haus“ anzeigt. Obgleich die Tiere darin fast auf jeder Seite auftauchen, sind sie nicht das eigentliche Thema, sondern werden vorwiegend als Teil der Ökosysteme wahrgenommen. Nur

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

am Rande lassen sich aus Laudato si' auch einzelne tierethische Folgerungen ableiten – eine systematische Tierethik ist nicht das Ziel.

Wenn wir also fragen, was „die Kirche" im Sinne des hierarchischen Amtes (und in diesem Fall höchstwahrscheinlich auch im Sinne eines großen Teils der ChristInnen) über die Tiere denkt, können uns die entsprechenden Abschnitte des KKK durchaus eine erste Orientierung geben. Sie finden sich im Artikel 3.2.2.7: „Das siebte Gebot: ‚Du sollst nicht stehlen' (Ex 20,15; Dtn 5,19; Mt 19,18)". Ich zitiere sie ungekürzt und füge in Klammern einige Fachbegriffe des lateinischen Originaltextes ein, die die Intention des Textes genauer verstehen lassen:

„2415. Das siebte Gebot verlangt auch, die Unversehrtheit der Schöpfung zu achten (observantiam integritatis creationis). Tiere, Pflanzen und leblose Wesen sind von Natur aus zum gemeinsamen Wohl der Menschheit von gestern, heute und morgen bestimmt [Vgl. Gen 1,28–31]. Die Bodenschätze, die Pflanzen und die Tiere der Welt dürfen nicht ohne Rücksicht auf sittliche Forderungen genutzt werden. Die Herrschaft (dominatus) über die belebte und die unbelebte Natur, die der Schöpfer dem Menschen übertragen hat, ist nicht absolut; sie wird gemessen an der Sorge um die Lebensqualität des Nächsten, wozu auch die künftigen Generationen zählen; sie verlangt Ehrfurcht vor der Unversehrtheit der Schöpfung (integritatis creationis religiosam observantiam) [Vgl. CA 37–38].

2416. Tiere sind Geschöpfe Gottes und unterstehen seiner fürsorgenden Vorsehung (Ipse ea Sua providentiali amplectitur sollicitudine) [Vgl. Mt 6,26]. Schon allein durch ihr Dasein preisen und verherrlichen sie Gott [Vgl. Dan 3,57–58]. Darum schulden ihnen auch die Menschen Wohlwollen (benevolentiam). Erinnern wir uns, mit welchem Feingefühl (accurata consideratione) die Heiligen, z. B. der hl. Franz von Assisi und der hl. Philipp Neri, die Tiere behandelten.

2417. Gott hat die Tiere unter die Herrschaft (procurationi) des Menschen gestellt, den er nach seinem Bild geschaffen hat [Vgl. Gen 2, 19–20; 9,1–14]. Somit darf man sich der Tiere zur Ernährung und zur Herstellung von Kleidern bedienen (uti). Man darf sie zähmen, um sie dem Menschen bei der Arbeit und in der Freizeit dienstbar zu machen (assistant). Medizinische und wissenschaftliche Tierversuche sind in vernünftigen Grenzen (intra rationabiles limites) sittlich zulässig, weil sie dazu beitragen, menschliches Leben zu heilen und zu retten.

2418. Es widerspricht der Würde des Menschen, Tiere nutzlos leiden zu lassen und zu töten. Auch ist es unwürdig, für sie Geld auszugeben, das in erster Linie menschliche Not lindern sollte. Man darf Tiere gern

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

haben, soll ihnen aber nicht die Liebe zuwenden, die einzig Menschen gebührt (Animalia amare licet; affectio solis personis debita ad ea averti non deberet)."

Zunächst einmal fällt auf, dass einige Formulierungen ungeklärt bleiben: Was meint es, „die Unversehrtheit der Schöpfung zu achten (observantiam integritatis creationis)" (zweimal in KKK 2415)? Wenn man die „integritas" wörtlich nimmt, dürfte der Mensch überhaupt nicht in die Schöpfung eingreifen, doch das wird kaum gemeint sein. Was sind „vernünftige Grenzen" der Tierversuche (KKK 2417)? Woran misst sich deren Vernünftigkeit? Und was ist schließlich „die Liebe, die einzig Menschen gebührt" und nicht Tieren (KKK 2418)? An diesen Fragen merkt man, dass der Text Evidenzen suggeriert, die er eigentlich erst schaffen sollte.

Über diese gravierenden Unklarheiten hinaus ist der Text als solcher höchst ambivalent. Auf der einen Seite bemüht er sich in vieler Hinsicht um eine Wertschätzung der Tiere. So werden die Tiere als Geschöpfe Gottes präsentiert, die er mit seiner fürsorgenden Vorsehung umfängt (amplectitur; in der deutschen Übersetzung „unterstehen" wird aus der Vorstellung zärtlicher Zuwendung eine hierarchische Beziehung – eine grobe Verfälschung). Sie preisen Gott allein durch ihr Dasein und verdienen menschliches Wohlwollen und Feingefühl (KKK 2416). Daher sind sie der fürsorgenden Haushalterschaft oder wörtlicher der stellvertretenden Fürsorge (procuratio; in der deutschen Übersetzung mit „Herrschaft" grob unsachgemäß wiedergegeben!) des Menschen anvertraut (KKK 2417).

Die Umdeutung von Begriffen liebevoller Beziehung in hierarchische Herrschaftsverhältnisse, wie sie die deutsche Übersetzung vornimmt, zeigt aber schon, dass es noch eine andere Tendenz des Katechismus gibt: Er vertritt klipp und klar einen Anthropozentrismus, also die Überzeugung, dass die gesamte Schöpfung letztlich allein um der Menschen willen existiert. Das kommt bereits darin zum Ausdruck, dass die Tiere unter das VII. Gebot „Du sollst nicht stehlen" subsumiert werden. In erster Linie werden sie als Sachen, als Besitz des Menschen verstanden und nicht als eigenständig lebende Wesen, die um ihrer selbst willen geschaffen wurden. Folgerichtig werden sie im Text in einem Atemzug mit der unbelebten Natur und den natürlichen Ressourcen genannt. Der Maßstab für ihre „vernünftige" Behandlung ist nicht ihr eigenes Wohlergehen, sondern das generationenübergreifend verstandene menschliche Gemeinwohl (KKK 2415). Tierquälerei widerspricht der Menschenwürde, nicht der Tierwürde (KKK 2418). Aus alldem folgt eine klare Hierarchisierung bzw. Priorisierung der Bedürfnisse: Menschennot geht vor Tiernot, Menschenliebe steht über der

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Tierliebe. So sehr sich der Katechismus um eine Wertschätzung der Tiere bemüht, bleibt diese immer innerhalb der Grenzen eines konsequent anthropozentristischen Weltbildes.

1.1.2 Die Enzyklika Laudato si' von 2015

Dieselbe Ambivalenz zwischen dem klassischen anthropozentristischen Rahmen und dem Bemühen um eine neue Wertschätzung der Tiere findet sich gleichermaßen in der Enzyklika Laudato si', wenn auch mit spürbaren Verschiebungen zu Gunsten der nichtmenschlichen Geschöpfe.

An mehreren Stellen vertritt Papst Franziskus einen klassischen Anthropozentrismus, wenn er auf KKK 2418 verweist (LS 92; 130) oder wenn er den Biozentrismus ausdrücklich ablehnt (LS 118). Die Kernthese des klassischen Anthropozentrismus weist Franziskus jedoch eindeutig zurück: „Heute sagt die Kirche nicht einfach, dass die anderen Geschöpfe dem Wohl des Menschen völlig untergeordnet sind, als besäßen sie in sich selbst keinen Wert und wir könnten willkürlich über sie verfügen." (LS 69) Und: „Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir." (LS 83) Darüber hinaus wird der „Eigenwert eines jeden Geschöpfs" als eines der Zentralthemen der Enzyklika bezeichnet (LS 16; vgl. auch LS 76; 208). Weil die Enzyklika wie der ihr zu Grunde liegende Sonnengesang des Franz von Assisi mit „Geschöpf" auch Lebensräume bezeichnet (Sonne, Wasser, Erde, Feuer etc.), könnte man sie sogar als ökozentristisch oder holistisch einstufen. Denn sie spricht vom Eigenwert der Lebewesen (LS 69; 118), der Arten (LS 33; 36) und der Welt (LS 115).

Die Nähe von Laudato si' zum Holismus zeigt sich auch in der Überzeugung, dass alles miteinander verbunden ist – nach LS 16 eines der „Zentralthemen, welche die gesamte Enzyklika durchziehen". Aus dieser deskriptiven Beschreibung der Welt als einer untrennbaren Einheit resultiert dann normativ die Forderung geschwisterlicher Liebe: „Da alle Geschöpfe miteinander verbunden sind, muss jedes mit Liebe und Bewunderung gewürdigt werden, und alle sind wir aufeinander angewiesen." (LS 42) Ganz im franziskanischen Duktus betont der Papst die universale Geschwisterschaft aller Geschöpfe (LS 92; 228) und ihre Zugehörigkeit zu einer universalen Familie (LS 89–92).

Inhaltlich wird der Eigenwert der Geschöpfe im Gegensatz zum Nutzwert einer Ressource verstanden: „Es genügt nicht, an die verschiedenen Arten nur als eventuelle nutzbare ‚Ressourcen' zu denken und zu vergessen,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

dass sie einen Eigenwert besitzen." (LS 33) Der Eigenwert ist nicht skalar, sondern übersteigt jedes Kalkül (LS 36). Ihn wahrzunehmen ist nur möglich in einer anderen Perspektive als der „Technokratie, die den anderen Lebewesen keinen Eigenwert zuerkennt" (LS 118). Das technokratische Paradigma, das Papst Franziskus vehement zurückweist, ist blind für den Eigenwert der Geschöpfe. Sein Denken in Kategorien des menschlichen Eigentums steht der gläubigen Sicht entgegen, dass die Schöpfung eine Leihgabe ist, dem Menschen zu treuen Händen anvertraut: „Die Geschöpfe dieser Welt können nicht als ein herrenloses Gut betrachtet werden: Alles ist dein Eigentum, Herr, du Freund des Lebens (vgl. Weish 11,26)." (LS 89) Mit diesem Postulat des göttlichen Besitzanspruchs wird die menschliche Verfügungsgewalt über die Schöpfung massiv eingeschränkt. Die ausschließliche oder primäre Subsumierung der nichtmenschlichen Geschöpfe unter das VII. Gebot ist damit eigentlich obsolet.

Mit Verweis auf KKK 2416 betont Franziskus zwei Mal, der Eigenwert der Geschöpfe gründe darin, dass sie Gott „schon allein durch ihr Dasein preisen und verherrlichen" (LS 33; 69). Gott hat die Geschöpfe nicht geschaffen, damit sie ihn erfreuen, sondern damit sie sich selbst ihres Lebens erfreuen. Gott freut sich, gerade weil die Geschöpfe sich am Leben erfreuen. Die Betonung in Laudato si' liegt daher eher auf dem Dasein als auf dem Lobpreis Gottes: Die Geschöpfe müssen nicht erst einen Nutzen oder eine Leistung erbringen, um einen Wert zu erwerben – dieser ist ihnen allein durch ihr Dasein geschenkt. Ihr Dasein ist in sich wertvoll.

Franziskus weiß um die Gefahr, Umweltschutz und Menschenschutz gegeneinander auszuspielen. Aber sein Rezept dagegen ist wiederum stark anthropozentristisch formuliert. Unermüdlich betont er die „unermessliche" (LS 65; 158), „unendliche" (LS 65), „einzigartige" (LS 69), „besondere" (LS 154), ja „ganz besondere" (LS 43) Würde des Menschen. An einer entscheidenden Stelle scheint er daher die biozentristische Egalität zurückweisen zu wollen: „Das bedeutet nicht, alle Lebewesen gleichzustellen und dem Menschen jenen besonderen Wert zu nehmen, der zugleich eine unermessliche Verantwortung mit sich bringt. … Manchmal bemerkt man eine Versessenheit, dem Menschen jeden Vorrang abzusprechen, und es wird für andere Arten ein Kampf entfacht, wie wir ihn nicht entwickeln, um die gleiche Würde unter den Menschen zu verteidigen. Es stimmt, dass wir uns darum kümmern müssen, dass andere Lebewesen nicht verantwortungslos behandelt werden. Doch in besonderer Weise müssten uns die Ungerechtigkeiten in Wut versetzen, die unter uns bestehen, denn wir dulden weiterhin,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

dass einige sich für würdiger halten als andere." (LS 90; sinngemäß ähnlich LS 119)

Natürlich ist es vollkommen richtig, dass der Einsatz für die Umwelt und die Tiere nicht die Vernachlässigung der Menschenrechte und der zwischenmenschlichen Gerechtigkeit rechtfertigen kann. Und vermutlich stimmt es auch, dass manche radikalen Umwelt- und TierschützerInnen genau dies mit Verweis auf die Egalität aller Lebewesen tun. Aber der biozentristische Grundgedanke der Egalität aller Lebewesen besagt in Wahrheit etwas anderes. Insofern ist LS 118 vorsichtiger und daher zutreffender: „Diese Situation führt uns in eine beständige Schizophrenie, die von der Verherrlichung der Technokratie, die den anderen Lebewesen keinen Eigenwert zuerkennt, bis zur Reaktion geht, dem Menschen jeglichen besonderen Wert abzusprechen." Hier deutet sich an, dass die Leugnung der menschlichen und der geschöpflichen Würde in der Regel Hand in Hand gehen: Wer Menschen vorrangig oder ausschließlich als Ware mit einem Preis behandelt, wird dies auch mit nichtmenschlichen Geschöpfen tun und umgekehrt.

Eine bedeutende spirituelle Tiefendimension leuchtet auf, wenn an einigen wenigen Stellen darauf verwiesen wird, dass der „Fleisch", d.h. Geschöpf gewordene Christus „diese materielle Welt in sich aufgenommen hat und jetzt als Auferstandener im Innersten eines jeden Wesens wohnt, es mit seiner Liebe umhüllt und mit seinem Licht durchdringt." (LS 221) Damit ist er zum „Keim der endgültigen Verwandlung" des gesamten Universums geworden (LS 235). Hier verweist Franziskus ausdrücklich auf Teilhard de Chardin: „Das Ziel des Laufs des Universum liegt in der Fülle Gottes, die durch den auferstandenen Christus – den Angelpunkt des universalen Reifungsprozesses – schon erreicht worden ist." (LS 83) Besonders dicht sind die Auslegungen des Kolosser-Hymnus (Kol 1,15–20) und des Logos-Hymnus (Joh 1,1–18) in LS 99: „Eine Person der Trinität hat sich in den geschaffenen Kosmos eingefügt und ihr Geschick mit ihm durchlaufen bis zum Kreuz. Vom Anbeginn der Welt, in besonderer Weise jedoch seit der Inkarnation, wirkt das Christusmysterium geheimnisvoll in der Gesamtheit der natürlichen Wirklichkeit." Häufig verweist die christliche Anthropologie darauf, dass in der Menschwerdung Gottes die Würde des Menschen in einzigartiger Weise aufleuchtet. In Analogie müsste man aus der päpstlichen Interpretation der Inkarnation als Geschöpfwerdung den Schluss ziehen, dass darin die Würde der menschlichen wie nichtmenschlichen Geschöpfe in einzigartiger Weise aufleuchtet.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Eine Enzyklika ist keine wissenschaftliche theologische Abhandlung und genießt daher das Recht, begrifflich und argumentativ etwas unscharf zu bleiben. Erkennbar versucht Papst Franziskus, einerseits das Anliegen des klassischen Anthropozentrismus zu bewahren, die Würde des Menschen zu schützen und für zwischenmenschliche Gerechtigkeit einzutreten, andererseits aber das Anliegen des Bio- und Ökozentrismus damit zu verbinden, den Eigenwert der Geschöpfe zu achten und für Gerechtigkeit gegenüber allen Geschöpfen zu kämpfen. Laudato si’ geht also einen entscheidenden Schritt weiter als der Katechismus. Einen vollständigen Paradigmenwechsel schafft die Enzyklika jedoch nicht. Sie schwankt weiterhin zwischen dem traditionellen Anthropozentrismus und dem modernen Bio- und Ökozentrismus, wenn sie auch für die letzteren eine bislang kirchenamtlich ungeahnte Sympathie erkennen lässt.

1.2 Zur Klärung des Begriffs „Anthropozentrismus“

Die Debatte um den Anthropozentrismus ist noch immer häufig von Begriffsverwirrung geprägt. Denn obwohl mittlerweile in allen mir zugänglichen Sprachfamilien klar ist, dass man drei Perspektiven unterscheiden muss, ist diese Differenzierung noch lange nicht in der gesamten Breite der Diskussion angekommen. Daher möchte ich vorab den aktuellen „state of the art“ wiedergeben (vgl. für den deutschen Sprachraum zuerst Gotthard M. Teutsch 1987, 16–18 und Bernhard Irrgang 1992, 17):

Die *erkenntnistheoretische, methodische oder epistemische Perspektive* fragt danach, welche Maßstäbe dem Menschen für umweltethische Urteile zur Verfügung stehen[1]. Hier ist völlig unbestritten, dass es ihm nur möglich ist, mit seinen menschlichen Vorstellungsmöglichkeiten auf die Welt zu schauen. Diese Vorstellungsmöglichkeiten kann er durch technische Hilfsmittel erweitern, aber nicht prinzipiell hinter sich lassen. So stoßen viele Tiere Töne aus, die der Mensch nicht hören kann. Er kann sie aber mittels Sonografie messen und auf diese Weise erschließen. Auch haben manche

1 Mitunter wird von Anthroporelationalität gesprochen (z.B. Hans J. Münk 1998, 231–245 und Markus Vogt 2009, 258–259) – allerdings ohne exakt zu definieren, was normativ damit gemeint ist und welche Ableitungen sich daraus ergeben. Münk und Vogt legen nahe, dass sie den Begriff und das dahinterstehende Konzept als Alternative und „Kompromissformel“ (Markus Vogt 2009, 258) zum teleologischen Anthropozentrismus verstehen. Mir scheint aber nach allem, was ich dort lese, dass damit eher eine Verfeinerung der methodischen Anthropozentrik vollzogen werden könnte.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Tiere Sinnesorgane, die der Mensch nicht besitzt, etwa die Sensibilität für das Magnetfeld der Erde, das ihnen zur Orientierung dient. Auch hier können Messgeräte das Fehlen menschlicher Sinne ersetzen. Insofern erweitert sich die Wahrnehmung des Menschen für seine Um- und Mitwelt in den letzten Jahrzehnten enorm.

Zugleich bleibt sie prinzipiell in den menschlichen Erkenntnismöglichkeiten gefangen. Denn selbst wenn wir durch das Verhalten der Tiere und Pflanzen gültige (!) Rückschlüsse auf ihr subjektives eigenes Empfinden ziehen, wird es uns für immer verschlossen bleiben zu fühlen, „wie es ist, eine Fledermaus zu sein" – so der Titel des berühmten Aufsatzes von Thomas Nagel 1974. Mit anderen Worten: Der Mensch erkennt die Welt methodisch anthropozentrisch, der Hund methodisch kynozentrisch und die Biene methodisch melissazentrisch[2]. Gleichwohl haben bestimmte Tiere wie der Mensch hohe Fähigkeiten an Empathie über Artgrenzen hinweg. Die Gemeinsamkeiten in Aufbau und Funktionsweise des Gehirns bewirken Ähnlichkeiten in Gestik, Mimik und Verhalten, so dass diese wiederum per analogiam Rückschlüsse auf das innere Erleben ermöglichen. Um die Schwächen der *methodischen oder erkenntnistheoretischen Anthropozentrik*[3] auszugleichen, ist also die größtmögliche Entwicklung der Fähigkeit des Hineinfühlens und Hineindenkens, mithin des Sich-in-andere-Spezies-Hineinversetzens gefragt. Und doch bleiben Grenzen.

Die Unhintergehbarkeit der methodischen Anthropozentrik hat eine unmittelbare ethische Konsequenz: Sie erfordert große Demut. Denn angesichts der Relativität der menschlichen Erkenntnisperspektive gilt es jede Überheblichkeit zu vermeiden, die sich in dem Glauben ausdrückt, der Mensch wisse, wie die Natur funktioniert und was zum Schutz der Um- und Mitwelt zu tun sei. Wenn wir schon nicht einmal wissen, „wie es ist, eine Fledermaus zu sein", dann steht es uns Menschen nicht zu, uns über

2 Die Idee einer artspezifischen epistemischen Begrenztheit findet sich bereits in der Überlegung des Xenophanes (geboren zwischen 580 und 570 v.Chr.), wenn die Tiere Hände hätten, würden die Löwen löwenähnliche und die Ochsen ochsenähnliche Götterbilder herstellen (Hermann Diels (bearb.)/ Walther Kranz (hg) 1972–1975, 21 B 15/16), und in einem Epicharmos (um 540 – 460 v.Chr.) zugeschriebenen Gedicht, dass Hunde andere Hunde am schönsten fänden, Esel andere Esel, Schweine andere Schweine und eben Menschen andere Menschen (Hermann Diels (bearb.)/ Walther Kranz (hg) 1972–1975, 23 B 5). Vgl. Urs Dierauer 1977, 62.

3 Angelika Krebs 1997, 342–343 nennt die methodische Anthropozentrik „metaethischen Anthropozentrismus". Das Adjektiv kann zutreffend verwendet werden, das Substantiv hingegen missachtet wie so oft die auf den folgenden Seiten begründete Unterscheidung von Anthropozentrik und Anthropozentrismus.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Tiere und Pflanzen zu erheben. Umwelt- und tierethische Entscheidungen, die wir treffen, stehen immer unter dem Vorbehalt der begrenzten Erkenntnisperspektive, die uns Menschen mitgegeben ist.

Die zweite, *formale Perspektive* fragt danach, wer für sein Handeln welche Verantwortung übernehmen kann und ob man bei nichtmenschlichen Tieren überhaupt von Verantwortung reden sollte. Diese zweite Frage wird in der Forschung zumindest für bestimmte Tierspezies im Blick auf innerartliche Regelsetzungen und -befolgungen zunehmend bejaht (Fiona Probyn-Rapsey 2018, 49). Allerdings geht es dabei nie um die immense Verantwortung für das Überleben der Biosphäre als ganzer. Hier dürfte unbestritten sein, dass nur der Mensch ansatzweise diese Möglichkeit besitzt. Er ist der Adressat globaler ethischer Forderungen – und nur er.

Wiederum besteht die Gefahr, aus dieser Sonderstellung des Menschen falsche Schlüsse zu ziehen. Im Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeit in Gen 1 kann man leicht sehen, wohin solche ungedeckten Schlüsse führen können. Während die Gottebenbildlichkeit dort nämlich einzig und allein eine *formale Anthropozentrik* beschreibt, wurde der Begriff in späteren Jahrhunderten als Antwort auf die dritte Frageperspektive gelesen und aus ihm der materiale Anthropozentrismus abgeleitet. Aus dieser historischen Tatsache folgern viele amerikanischen SchöpfungsethikerInnen, man solle den Begriff der Gottebenbildlichkeit wie auch seine moderne Übersetzung mit „Haushalterschaft“ aufgeben. Das wäre natürlich prinzipiell möglich – der formalen Anthropozentrik entkäme man damit aber keineswegs. Es ginge nur um Kosmetik und Semantik, nicht um harte Inhalte. Ich möchte daher eher danach fragen, wie zwischen der formalen Anthropozentrik und dem materialen Anthropozentrismus eine wirksamere Firewall eingezogen werden kann.

Die dritte, *materiale oder teleologische Perspektive* schließlich fragt danach, für wen denn die Erde erhalten werden soll: Wer sind die Teloi, die (Selbst-) Zwecke, um derentwillen die Mittel der Natur eingesetzt werden dürfen und sollen? Sind es nur die Menschen, wie der Anthropozentrismus behauptet? Sind es alle fühlenden, schmerzempfindenden Lebewesen, wie der Pathozentrismus oder Sentientismus meint? Sind es alle Lebewesen, wie der Biozentrismus postuliert? Oder sind es Lebewesen und anorganische Materie, ja sogar kollektive Entitäten wie Ökosysteme und Arten, wie der Ökozentrismus oder Holismus sagen würde? Das ist die Gretchenfrage der Umwelt- und Tierethik schlechthin, und sie ist nicht so trivial, wie man denken könnte.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Zunächst einmal ist klar, dass alle vier teleologischen Festlegungen sowohl mit der methodischen als auch mit der formalen Anthropozentrik kompatibel sind, ja dass alle vier diese beiden in der Regel bejahen. Denn egal für welche teleologische Festlegung wir uns entscheiden, wir tun es als Menschen und damit methodisch und formal anthropozentrisch. Daher unterstreicht z.B. der Biozentrismus die formale Sonderstellung des Menschen, die mit seiner einzigartigen Verantwortung verbunden ist (Friedo Ricken 1987, 20; Hans J. Münk 1997, 26). Auch erkennt er methodisch an, dass der Mensch die umweltethischen Werturteile nach menschlichen Maßstäben fällt (Paul W. Taylor 1981, 204; Hans J. Münk 1997, 26). Dasselbe gilt für den Ökozentrismus (J. Baird Callicott 2017, 116; Helen Kopnina 2019, 4). Umgekehrt lässt sich der materiale Anthropozentrismus nicht zwingend aus der Tatsache ableiten, dass der Mensch der allein Verantwortliche ist und dass er nur nach seinen Erkenntnismaßstäben urteilen kann (Tim Hayward 1997, 49; Gavin Rae 2014, 7). Die drei Perspektiven müssen also sauber auseinandergehalten werden und haben keinen inhaltlichen Nexus, der die eine aus der anderen herleiten ließe.

Um dieser sauberen Unterscheidung der drei Perspektiven willen muss ich an dieser Stelle einige Sätze zur *Terminologie* sagen: Ausgehend vom angelsächsischen Bereich hat es sich in den letzten zehn oder fünfzehn Jahren auch im deutschen und romanischen Sprachraum eingebürgert, von „Anthropozentrismus" zu sprechen, wenn man die teleologische Frage meint. Das halte ich für eine sachlich richtige und angemessene Entwicklung, denn an der teleologischen Frage hängt die eigentliche ideologische Positionierung – und Ideologien bezeichnen wir semantisch traditionell mit dem Suffix „-ismus" und „-istisch".

Allerdings passen „Anthropozentrismus" und das in der Regel dazu kombinierte „anthropozentrisch" semantisch nicht zusammen. Zum Substantiv „Anthropozentrismus" gehört rein sprachlich das Adjektiv „anthropozentristisch". Und das gilt natürlich auch für das englische Substantiv „anthropocentrism", das das Adjektiv „anthropocentristic" nach sich ziehen muss – was in der englischsprachigen Literatur leider überhaupt nicht der Fall ist. Umgekehrt korrespondiert das Adjektiv „anthropozentrisch" mit dem Substantiv „Anthropozentrik", so wie z.B. das Adjektiv „ethisch" mit dem Substantiv „Ethik". Im Englischen entsprächen dem das Substantiv „anthropocentrics" und das Adjektiv „anthropocentric". Denn sprachlich bezeichnet das Suffix „-ismus" ein Weltbild, eine Ideologie, das Suffix „-ik" hingegen – abgeleitet vom zugehörigen griechischen Adjektiv – eine Methode oder Herangehensweise (Ethik, Physik, Logik…).

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Folglich ist sprachlich korrekt zwischen moralischem, materialem oder teleologischem Anthropozentrismus (mit Adjektiv anthropozentristisch) einerseits sowie formaler Anthropozentrik und epistemischer Anthropozentrik (beide mit Adjektiv anthropozentrisch) andererseits zu unterscheiden (vgl. Rob Boddice 2011, 13). Das verdeutlicht dann auch schon sprachlich, dass von der formalen oder epistemischen Anthropozentrik kein zwingender Schluss zum materialen Anthropozentrismus führt. Die Firewall zwischen den ersten beiden und der dritten Perspektive wird sprachlich deutlich markiert. In exakt dieser Weise verwende ich die Terminologie in diesem Buch. Vom materialen Anthropozentrismus kann dann auch kürzer bloß von Anthropozentrismus und anthropozentristisch gesprochen werden. Die Anthropozentrik hingegen verlangt immer die Spezifizierung durch ein Adjektiv, damit klar wird, in welcher Perspektive wir uns befinden. Wo ich zitiere, muss ich allerdings die Terminologie der zitierten Quelle belassen. Hier ist dann die Fähigkeit der Lesenden gefragt, die eventuelle terminologische Inkongruenz zwischen der Quelle und meiner Kommentierung zu erkennen.

Vorausgesetzt ist für mich, dass die Bezeichnung einer teleologischen Festlegung mit einem „-ismus“ nur eine Beschreibung und keineswegs eine Wertung beinhaltet – weder positiv noch negativ[4]. Das ist keineswegs selbstverständlich, weil in gesellschaftlichen Debatten mit „-ismen“ häufig Abwertungen einhergehen – man denke nur an Islamismus, Rassismus oder Antisemitismus. Jene „-ismen“ hingegen, die weniger oder gar nicht wertend verwendet werden, sind gegenwärtig in den öffentlichen Debatten kaum präsent. Das kann zur Vorverurteilung in der einen oder anderen Richtung verleiten, und so interpretiere ich die Tendenz mancher TierethikerInnen, die ausdrücklich betonen, sie seien materiale bzw. teleologische AnthropozentrikerInnen, aber keine AnthropozentristInnen. Hier wird ein semantischer Trick angewandt, der sprachanalytisch nicht begründbar ist und deswegen vermieden werden sollte.

4 Lori Gruen 2015, 24 unterscheidet zwischen einem „inevitable anthropocentrism“, mit dem sie die methodische Anthropozentrik bezeichnet, und einem „arrogant anthropocentrism“, der in unserer Terminologie der materiale oder teleologische Anthropozentrismus ist. Im Unterschied zu meinem Vorschlag hat sie damit eine unmittelbare Wertung in die Begriffe integriert – allerdings nicht durch das Substantiv „anthropocentrism“, sondern durch die beiden zugeordneten Adjektive. Ich hingegen möchte Beschreibung und Wertung begrifflich sauber trennen, weswegen ich Gruens Terminologie nicht übernehme.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Wer eine anthropozentristische Teleologie vertritt, sollte sich unumwunden AnthropozentristIn nennen. Es ist keine Schande. Denn – das sei betont – es gibt zweifelsfrei respektable Modelle eines aufgeklärten und humanistisch motivierten Anthropozentrismus, die zumindest den Raubbau an der Umwelt mit hervorragenden Gründen zurückweisen können. Allerdings beziehen sie dabei die moralischen Gefühle nur wenig ein und nehmen die Menschen daher vergleichsweise kopflastig mit. Sie bieten keinen Ansatz dafür, die Natur zu lieben und sich jenseits von Nutzenkalkülen „einfach so" an ihr zu freuen. Was in unserem Kontext jedoch schwerer wiegt: Tierethisch sind ihre Begründungen weniger überzeugend als umweltethisch. Warum man Tiere jenseits menschlichen Eigennutzes gut behandeln soll, kann kaum klar werden, wenn den Tieren kein Eigenwert zugestanden wird. Und das können aufgeklärt humanistische Varianten des Anthropozentrismus nicht, wenn sie konsistent sein wollen. Die meisten ihrer VertreterInnen lehnen daher das Eigenwert-Theorem ab (vgl. Michael Rosenberger 2021, 135–141). Zugleich deklarieren sie sich als Umwelt- und nicht als TierethikerInnen. Das macht einen kleinen, aber folgenreichen Unterschied.

Gleichwohl soll dieses Buch nicht als pauschale Verdammung des Anthropozentrismus verstanden werden. Vielmehr geht es um eine durchaus wertschätzende Kritik an einer Denktradition, die Europa zweieinhalb Jahrtausende geprägt hat und noch prägt, eine Denkform, die viel Gutes hervorgebracht hat, aber auch schwerwiegende Schattenseiten mit sich bringt – und das, wie wir am Schluss sehen werden, nicht nur im Bereich der Tierethik. Es geht mir im besten Sinne um eine Aufklärung des modernen, ökologisch geprägten Anthropozentrismus durch die Rekonstruktion seiner Wurzeln und um die Frage, ob er nicht eine signifikante Weitung braucht, um den aktuellen Herausforderungen eines bedrohten Planeten gerecht zu werden. „Sine ira et studio" werde ich diese Aufgabe angehen – und hoffe, dass alle AnthropozentristInnen unter den Lesenden meinen Gedanken mit derselben Haltung begegnen können.

1.3 Zur Leitfrage dieses Buchs

Bei der obigen Analyse der tierethischen Abschnitte des KKK sowie bei der Suche nach dem schöpfungsethischen Begründungansatz von Laudato si' ist eine unzweifelhafte Tendenz zur Loslösung vom Anthropozentrismus aufgefallen, die ihr Ziel allerdings noch nicht erreicht hat. Im KKK

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

bleibt der Rahmen klar anthropozentristisch, in Laudato si' halten sich anthropozentristische und nicht-anthropozentristische Gedanken nahezu die Waage. Die Ablösung der christlichen Botschaft vom Anthropozentrismus, der zweifelsohne weitreichende umwelt- und tierethische Folgen hat, steht noch aus.

So drängt sich die Frage auf, woher dieser Anthropozentrismus eigentlich kommt und was die Gründe waren, ihn in die christliche Botschaft einzuführen? Die bisherigen Antworten auf diese Frage sind meist sehr oberflächlich und klischeehaft oder sehr fragmentarisch, weil auf eine einzelne Epoche der Geschichte konzentriert.

Zu seiner Zeit weitgehend unbeachtet, jedoch vermutlich als erster hat die Frage nach den Wurzeln des europäischen Anthropozentrismus Albert Schweitzer zwischen 1939 und 1942 in seiner erst posthum veröffentlichten und fragmentarischen Kulturphilosophie gestellt: „Wieso kommt es, dass das europäische Denken nicht oder nur widerstrebend auf die Frage des ethischen Verhaltens gegen die Geschöpfe eingeht?" (Albert Schweitzer 2000, 139) Schweitzers noch recht grobe erste Ideen sind lesens- und bemerkenswert. Er sieht, dass die Ursprünge nicht im Judentum, sondern bei den Griechen liegen, betont aber auch den katalysierenden Beitrag des frühen Christentums: „Wie die Tatsache, [dass] Jesus das Mitleid mit den Geschöpfen nicht anempfiehlt, auch zu erklären sei: Sie wirkt sich in dem europäischen Denken in verhängnisvoller Weise aus. Die Ansicht, dass die Ethik es nur mit dem Verhalten zu den Menschen und nicht auch mit dem zu den Geschöpfen zu tun hat, gilt ihm als durch das Christentum sanktioniert. Durch die Jahrhunderte hindurch verbleibt es bei diesem tief eingewurzelten Vorurteil. Auch heute ist es nicht völlig davon losgekommen." (Albert Schweitzer 2000, 143)

Die öffentliche Debatte wird jedoch 1967 eröffnet, als der Mediävist Lynn White in der naturwissenschaftlichen Fachzeitschrift „Science" einen aufsehenerregenden Artikel über „die historischen Wurzeln unserer ökologischen Krise" veröffentlicht. Darin weist er nach, dass die technologische und naturwissenschaftliche Dynamik Westeuropas, die im 11. Jahrhundert beginnt und bis heute fortdauert, ihre Wurzeln in der flächendeckenden Christianisierung durch die Karolinger im 9. Jahrhundert hat. Denn diese habe zu einer Kombination zweier geistiger Grundeinstellungen geführt:

– Erstens habe man die biblischen Schöpfungserzählungen so verstanden, dass alles Geschaffene allein zum Nutzen und für das Wohlergehen des Menschen da sei, weil er allein Gottes Ebenbild sei. Damit sei das

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Christentum die am stärksten anthropozentristische Religion der Welt geworden. „God planned all of this explicitly for man's benefit and rule: no item in the physical creation had any purpose save to serve man's purposes. And, although man's body is made of clay, he is not simply part of nature: he is made in God's image. Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen. (…) Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asia's religions (except, perhaps, Zoroastrianism), not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God's will that man exploit nature for his proper ends." (Lynn White 1967, 1205)

– Zweitens aber müsse der signifikante Unterschied zwischen lateinischer West- und griechischer Ostkirche erklärt werden. Denn nur die lateinische Kirche habe die erwähnte technologisch-naturwissenschaftliche Dynamik hervorgebracht, während der christliche Osten technisch und naturwissenschaftlich zurückgeblieben sei. Hier verweist White auf den im 11. Jahrhundert aufkommenden Voluntarismus der Westkirche, der den menschlichen Willen und seine Freiheit der Vernunfterkenntnis vor- bzw. überordnet. Im Gegensatz dazu sei die griechische Ostkirche intellektualistisch geblieben, habe also die Vernunfterkenntnis dem Willen und der Freiheit vorgeordnet.

Damit ergibt sich für White als Schlussfolgerung: „first, that, viewed historically, modern science is an extrapolation of natural theology and, second, that modern technology is at least partly to be explained as an Occidental, voluntarist realization of the Christian dogma of man's transcendence of, and rightful mastery over, nature." (Lynn White 1967, 1206) Die ökologische Krise könne also nicht einfach durch mehr Naturwissenschaft und mehr (Umwelt-)Technik gelöst werden, sondern nur durch eine geistig-spirituelle Umkehr. Hierfür biete sich die Schöpfungsmystik des Franz von Assisi und seine Idee der Geschwisterlichkeit mit allen Geschöpfen an, so White abschließend.

Mit diesem kleinen Aufsatz hat White eine Debatte angestoßen, die bis heute nicht verstummt. Seine These ist allerdings oft vergröbert und ihrer zeitlichen wie räumlichen Eingrenzungen beraubt worden. Der Mediävist White analysiert nur das Mittelalter. Er fragt nicht danach, woher die mittelalterlichen Interpretationen der biblischen Erzählungen kommen und ob sie exegetisch betrachtet zutreffend sind. Er fragt auch nicht danach, was am Ursprung des westlichen Voluntarismus steht und warum dieser eben nur den christlichen Westen, nicht aber den christlichen Osten erfasst hat.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Schließlich analysiert er auch nicht die nachreformatorische und neuzeitliche Entwicklung, die darauf hindeutet, dass weniger der Katholizismus als vielmehr der Protestantismus (und dort insbesondere der Calvinismus[5] sowie die Freikirchen) die Umweltzerstörung begünstigt haben (vgl. Peter Hersche 2020 und 2020a). Als Mediävist bleibt White bei seinem Leisten. Allerdings suggeriert die Überschrift, man sei bei den historischen Wurzeln angekommen, so als gäbe es keine Vorgeschichte für das Mittelalter. Genau das führt in der Folge zu ungedeckten Verallgemeinerungen und sehr pauschalen Schuldzuweisungen an „das Christentum". Im deutschen Sprachraum haben sich vor allem Carl Amery 1972 mit seiner Monografie über die „gnadenlosen Folgen des Christentums" und Eugen Drewermann 1986 mit seiner Abhandlung über die „Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums" zu Wort gemeldet. Populärwissenschaftlich ist ihre Sicht der Dinge bis in die Gegenwart dominant geblieben.

In jüngster Zeit wird Lynn Whites These noch von einer anderen Seite her relativiert. Die Anthropologie erkennt zunehmend klarer, dass die mittelalterliche Ehemoral der lateinischen Kirche einer der wichtigsten Ursachen für die ökonomische Entwicklung des Westens in der Neuzeit ist. Durch die strikte Forderung lebenslanger Monogamie, das sehr weitgehende Verbot der Verwandtenehe (bis zu Cousins und Cousinen zweiten Grades!), die Lehre, dass der Konsens der Brautleute die Ehe konstituiert (und nicht wie in der Ostkirche der Segen des Priesters!), die Begünstigung räumlich getrennten Wohnens Verwandter und die Überordnung der spirituellen Familie der Kirche über die biologische Familie kam es im lateinischen Westen Schritt für Schritt zur Auflösung von Clanstrukturen. Diese sind jedoch soziologisch betrachtet eines der größten Hindernisse für Innovation und ökonomischen Fortschritt (Jonathan F. Schulz et al. 2019, 1–12; Joseph Henrich 2020; Duman Bahrami-Rad et al. 2022, 1–3). Zumindest zum Teil sind also die „gnadenlosen Folgen des Christentums" gar nicht

5 Max Weber führte den wirtschaftlichen Erfolg calvinistischer Länder in seiner klassischen These auf deren Prädestinationslehre zurück. Heinz Schilling 2022, 243–259 und die neuere Geschichtsforschung gehen hingegen viel prosaischer davon aus, dass die Ursache analog zu den europäischen JüdInnen in der Vertreibung der CalvinistInnen aus den meisten ihrer Ursprungsgebiete liegt. Als MigrantInnen waren sie an ihren neuen Wohnorten von der Politik und allen öffentlichen Ämtern ausgeschlossen, konnten den Respekt ihrer Mitmenschen also nur durch wirtschaftlichen Erfolg gewinnen. Zudem haben sie auf Grund der Migration weniger traditionale (großfamiliäre) Bindungen. Und schließlich leben sie in lokal autonomen Religionsgemeinden, deren Mitglieder beruflich viel reisen und daher Austausch sowie internationale Kontakte pflegen, was dem Handel ebenfalls zugutekommt.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

vom christlichen (west- und ostkirchlichen) Anthropozentrismus, sondern von der westkirchlichen Ehemoral (die sich von der ostkirchlichen markant unterscheidet!) verursacht und daher auch nicht direkt intendiert, sondern unabsichtlich als „Nebenfolge" mitbewirkt worden – ein Zusammenhang, der erst im letzten Jahrzehnt wissenschaftliche Aufmerksamkeit gefunden hat.

Dennoch wird man Lynn Whites These kaum als völlig abwegig und unbegründet beiseiteschieben können. Sie dürfte einen wahren Kern besitzen. Die Kirchen haben sie deshalb spät, aber dafür sehr klar aufgegriffen und sich zu ihrer Mitschuld bekannt. So konstatiert die Europäische Ökumenische Versammlung (EÖV) in Basel 1989: „Wir haben versagt, weil wir nicht Zeugnis abgelegt haben von Gottes sorgender Liebe für all und jedes Geschöpf und weil wir keinen Lebensstil entwickelt haben, der unserem Selbstverständnis als Teil von Gottes Schöpfung entspricht." (EÖV 43) Und: „Umkehr zu Gott (Metanoia) bedeutet heute die Verpflichtung, einen Weg zu suchen aus der Trennung zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung, aus der Herrschaft des Menschen über die Natur, aus einem Lebensstil und aus wirtschaftlichen Produktionsweisen, die die Natur schwer schädigen, aus einem Individualismus, der die Integrität der Schöpfung zugunsten privater Interessen verletzt, in eine Gemeinschaft der Menschen mit allen Kreaturen, in der deren Rechte und Integrität geachtet werden." (EÖV 45)

Papst Franziskus gesteht 2015 ebenfalls unumwunden ein: „Das gestattet, auf eine Beschuldigung gegenüber dem jüdisch-christlichen Denken zu antworten: […] Wenn es stimmt, dass wir Christen die Schriften manchmal falsch interpretiert haben, müssen wir heute mit Nachdruck zurückweisen, dass aus der Tatsache, als Abbild Gottes erschaffen zu sein, und dem Auftrag, die Erde zu beherrschen, eine absolute Herrschaft über die anderen Geschöpfe gefolgert wird." (LS 67)

Trotz dieser grundsätzlichen Anerkenntnis, dass das Christentum wesentlich dazu beigetragen hat, dass der Anthropozentrismus im Abendland bis heute die dominierende ethische Ideologie geblieben ist, muss man doch fragen, woher ihn das karolingische Frühmittelalter nahm. Er ist ja keine Erfindung der karolingischen Theologie. Offensichtlich muss man weiter zurückgehen, in die Antike, um den Wurzeln des abendländischen Anthropozentrismus auf die Spur zu kommen. Wo also liegen seine frühesten Anfänge? Und wenn diese, wie wir sehen werden, Jahrhunderte vor der Geburt des Christentums zu datieren sind, was hat dann das Christentum bewogen, ihn zu übernehmen?

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Die Absicht dieser Frage ist nicht primär historisch, sondern systematisch. Denn erst nach einer soliden Aufklärung der Ursprünge und theologischen Motive des christlichen Anthropozentrismus kann die Frage beantwortet werden, ob sich die positiven Anliegen, die zu seiner Rezeption motivierten, in einer heutigen Theologie auch mit weniger oder sogar ohne Schäden für die nichtmenschlichen Kreaturen erreichen lassen.

Die so definierte Leitfrage umreißt ein noch nicht bearbeitetes Feld der Theologie- und Kirchengeschichte, aber ebenso der systematischen Theologie. Während die biblische Tierethik in den letzten Jahrzehnten relativ gut erforscht worden ist (siehe Kapitel 2), die Tierethik der antiken griechischen und römischen Philosophie zumindest anfanghaft (siehe Kapitel 3) und die Tierethik des Mittelalters in relativ vielen kleineren Forschungen zunehmend erschlossen wird, gibt es zur Tierethik des frühen Christentums bisher nur sehr punktuelle Analysen, die noch lange kein zusammenhängendes Bild erlauben. Es handelt sich also um ein theologiegeschichtliches missing link. Wenn ich mich als systematischer Theologe auf dieses so lückenhaft beackerte Feld wage, dann tue ich das mit der nötigen Vorsicht. Mein primäres Erkenntnisinteresse ist wie gesagt nicht historischer Natur, und in der Geschichtsforschung liegt auch nicht meine genuine Fachkompetenz. Vielmehr möchte ich die gegenwärtige Position der Kirche(n) besser verstehen, um Vorschläge zu ihrer Sanierung machen zu können. Ohne eine halbwegs differenzierte Wahrnehmung der Ursprünge kann das unmöglich gelingen.

1.4 Zehn Kernthesen der Abhandlung

In zehn Kernthesen möchte ich die wichtigsten Ergebnisse dieses Buchs vorwegnehmen. Sie werden in Kapitel 5 an Hand der Textzeugnisse ausführlich belegt und entfaltet.

1) Bereits in der frühesten Zeit der Kirche wird der Anthropozentrismus durch die christlichen Theologen übernommen und gehört damit zum „Erbgut", den Genen der christlichen Theologie und des kirchlichen Ethos. Das erklärt einerseits, warum er sich zwei Jahrtausende lang nahezu unhinterfragt gehalten hat, und macht andererseits die enorme Herausforderung deutlich, ihn durch eine Modernisierung der Theologie zu überwinden.
2) Der Anthropozentrismus stammt nicht aus der jüdischen und biblischen Tradition, sondern aus dem Mainstream der griechisch-römi-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

schen Philosophie, der schon seit dem 5. Jahrhundert v.Chr. anthropozentristisch geprägt ist. Zur Zeit der frühen Kirche ist das anthropozentristische Paradigma in der griechisch-römischen Kultur längst derart fest verankert, gut ausargumentiert und selbstverständlich, dass man seine Fragwürdigkeit trotz bleibender Kritik einer kleinen Minderheit kaum noch wahrnimmt. Es ist – vor allem in der stoischen Populärphilosophie – schlicht sensus communis. Noch dazu wird es dort (auch) aus dem Glauben an die gute Vorsehung der Götter abgeleitet, also theologisch, wodurch es sich dem frühen Christentum förmlich aufdrängt.

3) Die christliche Übernahme des Anthropozentrismus der griechisch-römischen Philosophie ist nur auf dem Hintergrund zweier historischer Gegebenheiten verstehbar: Einerseits ist das römische Reich von etwa 300 v.Chr. bis mindestens 400 n.Chr. vom sogenannten Hellenismus geprägt. Hellenismus meint, dass die gesamte Kultur dieser Epoche im Mittelmeerraum und teilweise darüber hinaus von der griechischen Lebensweise durchtränkt ist. Die Menschen (zunehmend auch die JüdInnen!) bewegen sich in dieser Kultur wie die Fische im Wasser – sie merken oft gar nicht, dass in einem Verhalten oder einer Anschauung die griechische Kultur wirkt. Andererseits hat sich das frühe Christentum bereits um 200 n.Chr. weitgehend von seinen jüdischen Wurzeln gelöst. Es gibt keine JudenchristInnen mehr, also Menschen, die vom Judentum zum Christentum konvertieren. Und der Dialog zwischen christlichen und jüdischen Theologen besteht zwar fort (vgl. Peter Schäfer 2010 und 2015), erreicht aber im Christentum nur noch eine Minderheit der Glaubenden. Damit gerät die jüdische Kultur und Überzeugung zu einem großen Teil aus dem Blick. Es fällt den meisten ChristInnen nicht mehr auf, dass das Judentum und damit auch Jesus von Nazaret mitunter entschieden andere Anschauungen vertreten haben als der Hellenismus. Die Sprachbarriere – die ChristInnen können die hebräische Sprache des Alten Testaments und die aramäische Sprache der palästinischen JüdInnen im Gegensatz zur griechischen und lateinischen Sprache weder verstehen noch sprechen – tut ein Übriges.

4) Die Hauptargumente des frühen Christentums für den Anthropozentrismus sind nicht tierethischer Natur, sondern haben mit Kernthemen der frühen dogmatischen Entwicklung zu tun:
   – Ausgangspunkt aller Überlegungen ist die *Soteriologie* mit der Frage, unter welchen Voraussetzungen jemand das ewige Leben erlangen kann. Schritt für Schritt kristallisiert sich die Vorstellung vom freien

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Willen heraus, der nur den Menschen zukommt und sie von den Tieren fundamental unterscheidet. Diesen freien Willen sollen die Menschen durch die Vernunft bestimmen, die sie ebenfalls von den Tieren, die man die „Vernunftlosen" (Aloga) nennt, unterscheidet.

- Spiegelbildlich dazu ergeben sich Konsequenzen für die *Eschatologie*: Die griechische Seelenwanderungslehre, wie sie etwa der platonischen und neuplatonischen Philosophie zu eigen ist, wird abgelehnt, um die Idee der Einmaligkeit des irdischen Lebens abzusichern, die die jüdische Tradition prägt und eine unabdingbare Voraussetzung der Vorstellung vom Weltgericht und vom ewigen Leben ist. Wenn aber die Seelen nicht von Menschen zu Tieren und von Tieren zu Menschen wandern dürfen, wie dies ein Teil der griechischen Philosophie annimmt, dann ist es geraten, als Firewall zwischen Menschen und Tieren eine essenzielle und nicht nur graduelle Unterscheidung zwischen der vernünftigen unsterblichen Menschenseele und der ausschließlich vegetativen und sensitiven, daher sterblichen Tierseele zu machen.
- In der *Schöpfungstheologie* möchte man Gottes wunderbare Vorsehung und Fürsorge für die Menschen betonen – und tut dies in Orientierung an der Stoa auf Kosten der nichtmenschlichen Geschöpfe, indem man allein die Menschen zu Zwecken der Schöpfung erklärt. Zwischen Menschen und nichtmenschlicher Schöpfung entsteht damit eine Hierarchie und eine reine Nutzenbeziehung. Auch wenn man es nicht immer versteht, haben angeblich alle nichtmenschlichen Geschöpfe ausschließlich einen Nutzen für die Menschen.
- In der *Anthropologie* wird die soteriologisch und eschatologisch so zentrale Vernunftnatur des Menschen durch ein essenzontologisches (statt existenzial-relationales) Verständnis von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1,26 biblisch untermauert. Diese Bibelstelle, die innerbiblisch und frühjüdisch keine allzu große Bedeutung hatte und überhaupt ganz anders verstanden wurde, wird nun zum Zentralbeleg für die Einzigartigkeit des Menschen und für die anthropozentristische Überzeugung, die Schöpfung sei allein um des Menschen willen erschaffen worden.
- Auf der Metaebene geht es schließlich noch um eine fünfte Frage: Die *Dialogfähigkeit mit der säkularen Mehrheitsgesellschaft* und den Beweis, als kleine Splittergruppe mit provinzieller Herkunft auf der Höhe des anthropozentristischen philosophischen Mainstreams zu sein. Bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts n.Chr. leben etwa 100.000

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ChristInnen im Römischen Reich (Kyle Harper 2020, 231). Bei einer Gesamtbevölkerung von ungefähr 75 Millionen Menschen ist das gut ein Promille. Das Christentum ist noch keine Weltreligion, sondern besteht aus weitgehend autonomen, sehr plural organisierten Kleingruppen (Peter Gemeinhardt 2022, 12). Ein halbes Jahrhundert später, um 300 n.Chr. sind die ChristInnen bereits 15 bis 20 Prozent der Gesamtbevölkerung, also 10 bis 15 Millionen Menschen und damit einhundert Mal mehr als fünfzig Jahre zuvor. Sie sind ein „Massenphänomen" geworden (Kyle Harper 2020, 231). Dennoch dauert es nahezu ein weiteres Jahrhundert, bis sie die Bevölkerungsmehrheit stellen. Bis dahin muss sich rechtfertigen, wer ChristIn ist, und nicht, wer einer anderen Überzeugung anhängt. Zu zeigen, dass man die aktuelle Philosophie kennt, beherrscht und bejaht, ist in diesem Kontext von vitaler Bedeutung.

5) Alle fünf Motive für die frühchristliche Rezeption des griechisch-römischen Anthropozentrismus münden in das griechische Basistheorem der Tiere als Aloga, als Wesen ohne Vernunft und Sprache. Dieses Theorem wird daher folgerichtig, aber letztlich kaum reflektiert zum Schlüssel der Tierwahrnehmung des Mainstreams christlicher Theologie.
6) Selbst tendenziell tierfreundliche Theologen der ersten Jahrhunderte stellen die Aloga-These trotz guten naturwissenschaftlichen Wissens und offenkundig gegenläufiger Beobachtungen von tierlichem Verhalten nicht in Frage. Sie ist so tief in die griechisch-römische Gesellschaft eingeschrieben, dass man gar nicht auf die Idee kommt, sie umzustürzen. Auf diese Weise wird sie Teil des genetischen Codes des Christentums.
7) Schon diesseits der nichtmenschlichen Tiere zeitigt die Rezeption des rationalistischen Anthropozentrismus erhebliche Kollateralschäden für den Menschen:
   – Theologisch begünstigt die Etablierung der Vernunftfähigkeit als zentraler Scheidelinie auf lange Sicht die Benachteiligung all jener menschlichen Individuen, die diese Fähigkeit nie erlangen können – also totgeborene oder in den ersten Lebensjahren verstorbene Kinder sowie Menschen mit geistiger Behinderung. Bis heute gibt es Debatten über ihren ekklesiologischen Status und ihren Anspruch auf den Empfang der Sakramente bzw. eines kirchlichen Begräbnisses.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

- Kosmologisch muss man wie schon die Stoa absurde Hypothesen über den Nutzen der Stechmücken, der Löwen und vieler anderer Tiere für den Menschen aufstellen. Aus der Sicht moderner Ökologie kann man über solche Versuche nur nachsichtig lächeln.
- Umweltethisch begünstigt der Anthropozentrismus eine rücksichtslose Ausbeutung der Natur, weil ihm die emotionale Hemmschwelle fehlt und er zu einer unterkomplexen Bestimmung von „Nützlichkeiten" der Natur neigt (Michael Rosenberger 2021, 178–180). Das schadet den Menschen selbst, nicht nur der außermenschlichen Schöpfung.

8) Die Rezeption des rationalistischen Anthropozentrismus hat aber eben auch unübersehbare Kollateralschäden für die Tiere zur Folge:
   - Im Bereich der angewandten Ethik begründet sie eine extrem weitgehende Ermächtigung zur Tiernutzung, die nicht durch die Bedürfnisse der Tiere, sondern nur durch wohlverstandene Bedürfnisse der Menschen eingeschränkt werden kann. Die Tiere kommen nicht um ihrer selbst willen in den Blick, sondern nur um des Menschen willen.
   - Fundamentalethisch kommt es angesichts der um Tiergerechtigkeit bemühten Texte der Bibel zwangsläufig zu einer nicht auflösbaren Inkonsistenz der christlichen Tierethik, wie sie im aktuellen Katechismus der katholischen Kirche und auch in der Enzyklika Laudato si' gut zu erkennen ist.
   - Soteriologisch ist die Exklusion der Tiere aus der Erlösung die Folge. Tiere haben, so die weithin vertretene Überzeugung von Theologie und Kirchen, keinen Platz in der Ewigkeit Gottes. Und das, obwohl biblische Texte etwas anderes annehmen ließen. Indirekt wird damit das Schöpfungshandeln Gottes zur reinen Vorbereitung und vorübergehenden Kulisse seines Erlösungshandelns, das nur der Menschheit gilt.

9) Von Anfang an bis heute gab und gibt es im Christentum eine tierfreundliche Minderheitenposition, die sich teils stärker biblisch als philosophisch, teils stärker neuplatonisch als stoisch inspiriert. Sie wird zuerst vom frühen Mönchtum repräsentiert, das die Vorwegnahme des paradiesischen Friedens zwischen Menschen und Tieren zu leben versucht. Bis heute gibt es Ordensgemeinschaften, die dieses Anliegen als festen Bestandteil ihres Charismas sehen. Es findet sich aber auch in manchen Manifestationen der Volksfrömmigkeit wie Tiersegnungen und dem Teilen des Osterbrots mit den Tieren, sowie in der christli-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

chen Kunst, etwa wenn in vielen Abbildungen Ochs und Esel näher an der Krippe Jesu stehen als Maria und Josef oder sich Tiere gemeinsam mit Menschen unter dem Lebensbaum aufhalten. Theologisch lässt sich gut argumentieren, warum es an der Zeit ist, aus der Minderheitenposition die offizielle Position der ganzen Kirche werden zu lassen:

- Schöpfungstheologie: Auf dem Hintergrund der Evolutionstheorie liegt die enge Verwandtschaft der Spezies homo sapiens mit vielen Tierarten, aber sogar mit den Pflanzen auf der Hand. Immer deutlicher zeigt die moderne Biologie, dass die Übergänge von weniger zu mehr intelligenten Lebewesen fließend sind und oft nur Nuancen zwischen ihnen liegen. Einen qualitativen Sprung macht nur die Ausbildung eines zentralen Nervensystems aus. Der Mensch ist so gesehen zwar das derzeit relativ höchst entwickelte Lebewesen. Doch wäre es völlig irreführend zu behaupten, dass die gesamte Evolution nur auf ihn zugelaufen sei. Theologisch mahnt das zu einer massiven Reduzierung der Teleologie und zu einem höchst vorsichtigen Sprechen von einem Schöpfungsplan Gottes.
- Soteriologie: Die nichtmenschlichen Tiere sind genauso erlösungsfähig wie die menschlichen, weil sie von Gott geschaffen und geliebt sind. Nicht eine essenzontologische Qualität begründet die Erlösungsfähigkeit, sondern die Zuwendung Gottes und seine liebende Fürsorge, mithin eine relational-existenziale Qualität. Das muss ja nicht heißen, dass jene Menschen, die durch ihre Vernunftbegabung dazu befähigt sind, Verantwortung zu übernehmen, diese nicht mehr vor dem Richterstuhl Gottes offenlegen müssten. Es bedeutet ausschließlich, dass dies nicht das einzige Kriterium für den Zugang zur Ewigkeit ist.
- Christologie: Das Geheimnis der Inkarnation kann in enger Anlehnung an die biblische Etymologie des hebräischen Wortes בָּשָׂר / basar als Fleisch-, d.h. Geschöpfwerdung Gottes gedeutet werden. In Jesus Christus ist Gott Geschöpf geworden und hat sich solidarisch mit allen Geschöpfen gezeigt, was diesen eine unüberbietbare Dignität gibt. Diese These berücksichtigt auch viel besser die Tatsache, dass der Logos-Hymnus in Joh 1 zahlreiche Verbindungen zur Schöpfungserzählung von Gen 1 aufweist.
- Eschatologie: Die wie der Leib sterbliche (!) Seele kann im Sinne der „anima forma corporis“ gut aristotelisch als Chiffre für die Eigenständigkeit und das praktische Selbstverhältnis der menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen interpretiert werden. Dann steht

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

sie für die Einmaligkeit jedes Lebewesens und schließt eine Seelenwanderung ganz von selbst aus. Eine so verstandene Seele in allen Lebewesen kommt der christlichen Überzeugung von der Einmaligkeit des irdischen Lebens sehr entgegen. Um sie zu untermauern, braucht man keine Abwertung der nichtmenschlichen Geschöpfe.

- Anthropologie: Wenn die christliche Theologie den Anthropozentrismus offensichtlich gut hinter sich lassen kann, ohne die Motive aufgeben zu müssen, die zu seiner Einführung bewegt haben, dann kann die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1,26 unbefangen so interpretiert werden, wie sie biblisch gemeint ist: als formale Anthropozentrik und nicht als Anthropozentrismus. In Gen 1 schreibt der Schöpfer den Menschen die Verantwortung für das allen Geschöpfen geliehene Lebenshaus der Erde zu. Das ist exakt das, was in der modernen Fachdiskussion „formale Anthropozentrik" heißt und vom „(materialen) Anthropozentrismus" grundlegend unterschieden wird (siehe oben Kapitel 1.2).
- Ethik: Die Übernahme der traditionellen Minderheitenposition als offizieller Position der Kirche(n) erlaubt es schließlich auch, die freiwillige Option einer konsequent vegetarischen oder veganen Ernährung als Vorwegnahme des Paradieses und als evangelischen Rat anzuerkennen. Mit der Reduktion der evangelischen Räte auf drei im 12. und 13. Jahrhundert ist der monastische Vegetarismus unter die Räder einer Kirche gekommen, die alle Ordensgemeinschaften über einen Kamm scheren wollte. Das wird der Vielfalt der Charismen und Berufungen von OrdenschristInnen nicht gerecht. Wieder war es ein Kollateralschaden, der mit der Vielfalt der Charismen auch den Wert eines tierschonenden Ernährungsstils ausriss.
- Metaebene: Ein erneuertes, nicht-anthropozentristisch denkendes Christentum könnte einerseits auf der Ebene der Praxis alternativ und in einem guten Sinne elitär sein, wenn es die vegetarische und vegane Option sichtbar hochschätzt und in der vollen Breite seiner Mitglieder auf einen sehr begrenzten Fleischkonsum Wert legt. Andererseits würde sich ein solches Christentum, das gegenwärtig wieder zu einer gesellschaftlichen Minderheit wird, auf die Höhe der gesellschaftlichen Diskurse begeben und den Trend moderner Ethik zu einer deutlich größeren Schonung der Tiere mitgehen.

10) Die letzte These widmet sich dem Theorem von den „gnadenlosen Folgen des Christentums". Ohne Frage hat das Christentum durch die Übernahme des griechisch-römischen Anthropozentrismus erheblich

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

dazu beigetragen, dass die instrumentelle, technisch-rationale Aneignung der Erde als Ressource so zerstörerische Folgen hatte und hat. Aber: Wäre das Christentum nicht so erfolgreich gewesen und bis heute eine kleine Minderheit der europäischen Gesellschaften geblieben, hätte die abendländische Kultur den Anthropozentrismus trotzdem als dominierende Matrix behalten und weitertradiert (es sei denn, in der Völkerwanderung wäre die griechisch-römische Kultur insgesamt untergegangen!). Denn als das Christentum den Anthropozentrismus übernahm, war er bereits 500 Jahre lang die dominante Ideologie Griechenlands und später Roms und wäre es auch ohne die Kirche geblieben. In gewisser Weise kann man vielleicht sagen: Als das Christentum im Römischen Reich noch eine winzige Minderheit war, hat es den Anthropozentrismus als dominierende Ideologie der Mehrheitsgesellschaft nahezu zwangsläufig übernommen, einerseits um mitreden und mithalten zu können, andererseits weil die meisten ChristInnen nicht aus dem jüdischen, sondern dem griechisch-römischen Kulturkreis stammten. Als das Christentum dann drei Jahrhunderte später zur Mehrheitsreligion geworden war, war der Anthropozentrismus bereits so tief in der christlichen Lehre verankert, dass man ihn nicht mehr als problematisch erkannte. Unbemerkt war eine Ideologie in die christliche Dogmatik eingesickert, die kaum eine biblische Grundlage hat, ja dem biblischen Mainstream diametral entgegensteht.

Es ist Zeit, diesen Fehler in der genetischen und embryonalen Entwicklung des Christentums zu beheben.

1.5 Zum Aufbau des Buchs

Eric Daryl Meyer beschreibt das Problem des christlichen Anthropozentrismus und seiner Folgen für die nichtmenschlichen Tiere sehr treffend. „Christian theologians and biblical scholars have nearly ubiquitously, for a range of historical reasons, thought about human beings as categorically distinct from and superior to all other animals. Scholars in the far-flung-and-still-emerging field of animal studies draw attention to the way that such anthropological exceptionalism leads directly to staggering suffering and injustice borne (and resisted!) by nonhuman animals." (Eric Daryl Meyer 2018, 56–57)

Meyer plädiert angesichts dessen für eine doppelte Aufgabe: Erstens müssten die historischen Entwicklungen des christlichen „Exzeptionalis-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

mus“ analysiert werden und zweitens gelte es nach jenen Potenzialen der christlichen Theologie auszuschauen, die zu seiner Überwindung beitragen können. „Some urgent tasks emerge where this work intersects with Christian theology. The deep sources of the tradition (the Bible and influential figures across its history) must be critically analyzed to discern: first, where and how the rigid boundaries between human and other animals collapse under the weight of their own assumptions and, second, what hidden resources the tradition holds for thinking differently.” (Eric Daryl Meyer 2018, 57)

Genau das sehe ich als Aufgabe dieses Buchs. Meyer selbst hat sich ihr ebenfalls gewidmet (Eric Daryl Meyer 2018a), allerdings von einer anderen Seite her, nämlich den „Inner Animalities“, also den tierlichen Eigenschaften im Menschen. Sein Buch deckt an Hand der kappadozischen Kirchenväter und gegenwärtiger Theologen die immanenten Widersprüche der klassischen christlichen Anthropologie auf. Die Kernthese ist fast gleichlautend zu meiner: „Christian theology takes up anthropological exceptionalism from Greco-Roman philosophy (particularly the Stoics), amplifies it with theological and scriptural reasoning, and then, at the dawn of the era of European colonial expansion, passes it into the secularized exceptionalism of Enlightenment humanism.” (Eric Daryl Meyer 2018a, 6)

Meine Untersuchung beleuchtet dasselbe Problem wie Meyer, jedoch von einer anderen Seite. Sie fokussiert sich auf den Anthropozentrismus per se sowie auf die gesamte Epoche der Patristik und geht in folgenden Schritten vor:

Kapitel 2 widmet sich der Frage, wie *die Tiere in den vorhellenistischen Schriften des Alten Testaments* wahrgenommen und eingeordnet werden. Es wird sich zeigen, dass die Texte die Gemeinsamkeiten zwischen Tieren und Menschen weit mehr betonen als die Unterschiede. Vor allem das direkte Geschaffensein von einem guten und liebenden Gott verbindet sie fundamental. Die logische Folge ist, dass die Tiere in den Bund Gottes mit seiner Schöpfung einbezogen sind. Als Rechtssubjekte genießen sie eine ähnliche Stellung wie andere prekär situierte Gruppen der Gesellschaft. Will man das biblische Denken einem der teleologischen Begründungansätze zuordnen, ist es biozentristisch und nicht anthropozentristisch.

Kapitel 3 versucht einen Durchgang durch *die tierethischen Überlegungen der griechisch-römischen Philosophie*. Bereits in der Zeit der Vorsokratiker werden wichtige Weichen gestellt, so dass der Anthropozentrismus zur Zeit des Sokrates schon fest im Sattel sitzt. Interessant ist, dass er bei Sokrates und vielen anderen Philosophen eine theologische Komponente enthält:

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Die Tatsache, dass alles für den Menschen geschaffen worden ist, beweist die Fürsorge der Götter für die Menschen. In der Stoa wird der griechische Anthropozentrismus systematisiert und seiner Perfektion zugeführt. Ein fünfteiliges Ideen-Netz wird aufgespannt, das hoch konsistent untereinander verbunden ist und nur als ganzes aufgeschnürt und verändert werden kann. Die populärphilosophische Strömung der Stoa macht die fünf mit dem Anthropozentrismus verbundenen Ideen gesellschaftsfähig, so dass sie sich in den folgenden Jahrhunderten in der gesamten griechisch-römischen Kultur ausbreiten.

Kapitel 4 trägt dem Umstand Rechnung, dass die griechisch-römische Kultur in der langen Epoche des Hellenismus allmählich in Teile des Diaspora-Judentums einsickert. Das betrifft in Spuren auch einige wenige Passagen des Alten Testaments, vor allem aber die griechische Übersetzung der jüdischen Bibel, die Septuaginta. Auch jene Autoren des Neuen Testaments, die wie Paulus aus dem hellenistischen Diaspora-Judentum stammen, übernehmen einige Paradigmen der Stoa, darunter ihren Anthropozentrismus. Am Beispiel des Schächtgebots, das die frühe Kirche zunächst für alle ChristInnen verbindlich macht, das aber spätestens um 200 n.Chr. jegliche Relevanz verloren hat, wird deutlich gemacht, wie sich die tierethischen Impulse der Tora innerhalb weniger Generationen fast vollständig aus dem Christentum verflüchtigen.

Das mit Abstand längste *Kapitel 5* geht die *Texte der Kirchenväter* durch und sucht nach tierethisch relevanten Spuren. Diese werden vor allem mit Blick auf die Eckpunkte der stoischen Tierethik analysiert. Dabei wird eine enorme Bandbreite an Positionen und Zugangsweisen deutlich. Die Aloga-These und der Anthropozentrismus werden nirgends grundsätzlich in Frage gestellt. Dennoch gibt es bemerkenswert viele Autoren, die eine weit tierfreundlichere Position einnehmen als die Stoa. Offensichtlich haben sie weder die intellektuelle noch die ressourcenmäßige Kraft, die Grundsatzfrage zu stellen, und vielleicht haben sie das Problem in seiner Tiefendimension auch gar nicht als solches erkannt, weil sie zu fest im Hellenismus verwurzelt waren. Dennoch bemühen sich viele von ihnen um Achtsamkeit vor und Sympathie mit den Tieren.

Im letzten *Kapitel 6* geht es um die Sicherstellung des systematischen Ertrags im Sinne einer *Weiterentwicklung der christlichen Tierethik*. Die einzelnen Elemente des stoischen Ideen-Netzes rund um den Anthropozentrismus werden nochmals aufgegriffen und mit den aktuellen natur- und geisteswissenschaftlichen Debatten ins Gespräch gebracht. Daraus ergeben sich Perspektiven dafür, dass der Anthropozentrismus aufgegeben werden

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

muss, dass dies allerdings nur im Verbund mit einer Reihe anderer überfälliger Korrekturen der christlichen Botschaft gelingen kann. Gleichzeitig wird deutlich, dass die christliche Botschaft das Potenzial zur Heilung in sich trägt. „While Christian theological anthropology is at least partly culpable for the structure of human self-understanding in the West, it also retains the disciplinary and discursive tools to address the widest frame in which human beings understand themselves." (Eric Daryl Meyer 2018a, 14) Dieses Potenzial hat weit über die Kirchen hinaus Bedeutung. Denn so wie der genetische Fehler des Anthropozentrismus tief im abendländischen Denken verwurzelt ist, so sind es auch jene Gene des Christentums, die zu einer gesunden Entwicklung beitragen können. Es gilt nur, sie zu heben.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

2 Vorgeschichte 1: Tiere in den vorhellenistischen Schriften der Bibel

„Die Bibel hat nur dieses anthropozentrische Weltbild. Eine Ethik, die Rücksicht auf die Tiere nehmen würde, findet man in der Bibel nicht." (Eugen Drewermann 2012; wörtlich gleichlautend zehn Tage zuvor am 19.9.2012 beim 16. Philosophicum in Lech) In dieser Behauptung, die Eugen Drewermann seit Jahrzehnten mit zunehmender Schärfe und Häufigkeit vertritt, wird der Bibel mit Blick auf die Tiere ein denkbar schlechtes Zeugnis ausgestellt. Doch hat sie tatsächlich ein (vorwiegend oder durchgängig) anthropozentristisches Weltbild? Und findet man in ihr wirklich keine Ethik, die Rücksicht auf die Tiere nimmt? Hat das Christentum also seinen Anthropozentrismus, wie Drewermann nahelegt, aus der Bibel geerbt? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

In diesem Kapitel beschränke ich mich dabei auf jene biblischen Texte, die vor die Zeit des Hellenismus, also vor die Herrschaft Alexanders des Großen zu datieren sind. Für sie steht zweifelsfrei fest, dass sie keinem maßgeblichen Einfluss der griechischen Philosophie unterliegen und damit die hebräische Welt relativ „rein" wiedergeben (Einflüsse der orientalischen Nachbarkulturen inclusive!). Jene biblischen Texte, die in die Zeit des Hellenismus fallen und potenziell den Einflüssen des griechischen Denkens unterliegen, werden hingegen erst in Kapitel 4 diskutiert. Das sind die späten Schriften des Alten Testaments sowie das gesamte Neue Testament. Dabei ist natürlich immer mit zu bedenken, dass auch die vorhellenistischen Bücher des Alten Testaments nicht im Originaltext vorliegen, sondern bis zur Endredaktion der heutigen Bibel Traditionsprozesse durchlaufen haben. Da diese im Zweifel aber eher eine Hellenisierung in die Texte eingetragen haben, kann dort, wo eine solche im gegenwärtigen Text nicht zu finden ist, davon ausgegangen werden, dass sie auch im Originaltext nicht vorgelegen hat.

Im Folgenden soll es genügen, einige Schlüsseltexte des Alten Testaments durchzugehen – dies jedoch sehr gründlich und präzise: Die beiden biblischen Schöpfungserzählungen, die tierethischen Weisungen der Tora und schließlich jene biblischen Texte, die die Vision von einem umfassenden Schöpfungsfrieden vermitteln.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

2.1 Tiere in der älteren Schöpfungserzählung (Gen 2–8): Gefährten und Schicksalsgenossen

Die historisch-kritische Auslegung der Bibel hat im Laufe des 20. Jahrhunderts erkannt, dass in den ersten Büchern der Schrift im Wesentlichen zwei Texte aus verschiedenen Epochen der Geschichte Israels vorliegen, die erst im 4. Jahrhundert v.Chr. zu dem einen Text verbunden wurden, der heute in den fünf Büchern Mose vorliegt. Der zweite dieser Texte wird „Priesterschrift" genannt, da er viel Aufmerksamkeit auf liturgische Vollzüge und Vorschriften legt und von einer Gruppe von Priestern geschrieben worden sein könnte. Er wird ins 6. oder 5. Jahrhundert v.Chr. datiert, also in die Zeit während oder nach dem babylonischen Exil (587 – 538 v.Chr.). Der erste Text hingegen wird auf die Zeit vor dem babylonischen Exil datiert, also tendenziell ins 7. Jahrhundert v.Chr. Für ihn ist heute die Bezeichnung „vorpriesterschriftliche Überlieferung" üblich. Zunächst soll diese ältere Quelle auf ihre tierethischen Implikationen analysiert werden.

Die vorpriesterschriftliche Erzählung beginnt mit einem kleinen paradiesischen Garten, den Gott mitten in der lebensfeindlichen Wüste anlegt (Gen 2,4b-25). Dorthin „setzt" er den Menschen und die Tiere (Gen 2,8.15), die er beide aus Lehm formt und denen er beiden den Lebensatem einhaucht. Die Tiere erschafft er dabei mit einer klaren Zielsetzung: Sie sollen dem einsamen Menschen eine Hilfe geben (Gen 2,18). Die gesuchte ebenbürtige Hilfe sind sie ihm zwar nicht, jedoch impliziert die Erzählung eine große Nähe und Ähnlichkeit zwischen Tier und Mensch, soll der göttliche Versuch nicht als Farce diskreditiert werden. Beide sind aus Erde geformt und ebenso beide beseelt vom *næfæš ḥajjāh* (נֶפֶשׁ חַיָּה), vom lebendigen Atem. Beide sind sterblich (Gen 3,19), wobei auch für den Menschen zur Abfassungszeit des Textes keineswegs ein Weiterleben nach dem Tod erwartet wurde – den Tod sieht Israel zu dieser Zeit für Tier und Mensch als das natürliche Ende des Lebens[6]. „Leben hat er nur, weil Gott ihm Lebensatem gestundet eingehaucht hat... Der Mensch als ‚Staub' ist, streng logisch betrachtet, zu einem Leben ohne Tod überhaupt nicht fähig." (Joachim Jeremias 1990, 33)

Durch die Namen, die der Mensch den Tieren gibt (Gen 2,19), wird eine enge Beziehung hergestellt: Soll der Name dem Wesen der Tiere Ausdruck

6 So noch Koh 3,18–21. Ludger Schwienhorst-Schönberger 2004, 282 kommentiert diese Stelle im Sinne einer „Tierebenbürtigkeit des Menschen". Vgl. dazu auch Peter Riede 2017, 119 und Kapitel 4.1 in diesem Buch.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

verleihen, und darum geht es, muss der Mensch sie gut kennen. In der Namensgebung stellt Adam eine mehr als nur sachliche, zweckrationale Beziehung zu den Tieren her, weil er ihr Sosein erkennt und ihm Achtung schenkt. Die Namensgebung ist also nicht primär als Beleg für eine Herrschaftsstellung des Menschen zu lesen, sondern steht vor allem für seine Befähigung zur Erkenntnis des Wesens der Tiere und sein Vertrautsein mit ihnen (Marie Louise Henry 1993, 26–27).

Mensch und Tiere sind einander GefährtInnen und HelferInnen, wenngleich die Tiere dem Menschen nicht ebenbürtig sind. Das ist allein die Frau, die Gott als krönenden Abschluss seines Tuns erschafft (Gen 2,21–25). Sie allein ist „Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch. Männin (אִשָּׁה / *ischah*) soll sie heißen, denn vom Mann (אִישׁ / *isch*) ist sie genommen." (Gen 2,23) Gemeinsam mit dem Mann soll sie den Garten bebauen und behüten.

Die Erzählung lässt erkennen, dass der Garten, den Gott inmitten der lebensfeindlichen, ungeordneten Wüste anlegt, eine lebensfördernde Ordnung hat: Es gibt eine Mitte, in der ein oder zwei Bäume stehen[7]. Die Flüsse, die im Garten ihren Ursprung haben, fließen von dort in die vier Himmelsrichtungen und teilen den Garten in vier Bereiche („Viertel"). Doch die Ordnung des Gartens, so förderlich sie ist, ist labil und verwundbar (Gen 2,9–17). Alles dürfen die Menschen nutzen, doch den Baum (oder die beiden Bäume?) in der Mitte, der die Ordnung symbolisiert, dürfen sie nicht antasten.

Schon das nächste Kapitel erzählt, dass das erste Menschenpaar das Vertrauen Gottes missbraucht und die Ordnung des Gartens antastet: Adam und Eva essen von der verbotenen Frucht. Sie bringen den Garten aus seinem natürlichen Gleichgewicht. In Gen 3,14 demonstriert die Erzählung eindrücklich, wie dadurch Beziehungen gestört werden: Feindschaft bzw. Widerständigkeit herrschen von nun an zwischen Mensch und Schlange, Mensch und Lebensraum (Ackerboden, Disteln, Dornen), Mann und Frau. Die Gesetzesübertretung stört die ursprünglich von Gott gewollte und ermöglichte Lebensgemeinschaft im Garten. Der paradiesische Schöpfungsfrieden ist verloren.

Ähnlich ist auch die Sintfluterzählung zu verstehen, in der die priesterschriftlichen und die vorpriesterschriftlichen Texte zu einer einzigen Geschichte verwoben sind (Gen 6–8). Beide, vorpriesterschriftliche (Gen

7 Nach dem heutigen Bibeltext stehen in der Mitte zwei Bäume (Gen 2,9), jedoch kann in Wirklichkeit nur einer der beiden exakt in der Mitte stehen.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

6,5) und priesterschriftliche (Gen 6,13) Erzählung interpretieren die Sintflut als Folge menschlicher Bosheit und Sünde: Wegen der „Bosheit der Menschen", und weil die Erde „voller Gewalttat" ist, kommt die Flut, die nicht nur die TäterInnen, sondern die gesamte Schöpfung in ihrer Existenz bedroht. Die Sünde stört die Lebensordnung und bedroht das Überleben auch der Unschuldigen. Sie nimmt ihnen die Luft zum Atmen und den Raum zum Leben, so dass sie unterzugehen drohen. Nicht nur dem Menschen steht das Wasser bis zum Hals.

So wird Noach, der einzige Gerechte, beauftragt, von jeder Art Lebewesen zwei Exemplare mit in das Rettungsboot der Arche zu nehmen. Die Arche ist daher das Ursymbol der „schicksalhaften" Überlebensgemeinschaft von Mensch und Tier. Die Formulierung in Gen 8,1 „Da gedachte Gott des Noach sowie aller (Wild-)Tiere und allen Viehs, die bei ihm in der Arche waren" veranschaulicht, wie eng Menschen und Tiere miteinander verbunden sind. Gemeinsam gilt ihnen die schier grenzenlose Barmherzigkeit Gottes. Und so kann Noach zwei Vögel aussenden, die für alle Lebewesen in der Arche austesten, ob die Erde wieder bewohnbar ist. Rabe und Taube sind die ersten Versuchstiere der (biblischen) Geschichte, wenn auch die Versuche anders als in vielen modernen Labors harmlos und schmerzfrei stattfinden. Schließlich verspricht Gott feierlich: „Ich will die Erde wegen des Menschen nicht noch einmal verfluchen; denn das Trachten des Menschen ist böse von Jugend an. Ich will künftig nicht mehr alles Lebendige vernichten, wie ich es getan habe. So lange die Erde besteht, sollen nicht aufhören Aussaat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht." (Gen 8,21–22)

2.2 Tiere in der jüngeren Schöpfungserzählung (Gen 1–9): Mitbewohner und Bundespartner

Die jüngere Schöpfungserzählung der sogenannten Priesterschrift (Gen 1,1–2,4a) erzählt, wie Gott aus dem ursprünglich vorhandenen, lebensfeindlichen Chaos in sieben Tagewerken ein geordnetes Ganzes herstellt. Nach Gen 1,2 war die Erde nicht einfach inexistent, ehe Gott sein schöpferisches Werk begann, sondern „Tohuwabohu" (תֹּהוּ וָבֹהוּ), „Irrsal und Wirrsal". Die Schöpfungstat Gottes im Sinne dieses Textes ist also nicht eine Erschaffung aus dem Nichts, sondern ein ordnendes Eingreifen in eine zuvor chaotische Masse. Leben ist nur möglich, wo Ordnung im Sinne von Scheidung und Unterscheidung herrscht. Das Chaos ist lebensfeindlich und -zerstörend.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Schon rein formal besteht zwischen den ersten drei Schöpfungswerken und jenen vom vierten bis sechsten Tag ein erheblicher Unterschied: Während es zuerst um drei Scheidungen vorhandener, vorher lebensbedrohlicher Wirklichkeiten geht (Licht von Finsternis, Wasser oben vom Wasser unten, Wasser unten vom Land), werden in der zweiten Wochenhälfte Wesen geschaffen, die zuvor nicht da waren. Jene geschiedenen Dinge werden von Gott benannt, die neu geschaffenen Wesen nicht. Inhaltlich geht es an den ersten drei Tagen um die vorbereitende Ordnung des Lebensraumes: „Sukzessiv wird... die Tödlichkeit der Urflut beseitigt, damit schließlich aus der Tohuwabohu-Erde eine nährende (!) Erde wird, die als Lebensraum für die dann zu schaffenden Lebewesen dienen kann." (Erich Zenger 1983, 84)

Der vierte Schöpfungstag ist wie der erste und siebte der zeitlichen Ordnung des Lebensraumes gewidmet: Tages-, Wochen-, Monats- und Jahresrhythmus (repräsentiert durch Sonne, Mond und Sabbat) werden als Schöpfungswirklichkeiten hervorgehoben, wobei die Woche als oberstes und zugleich sakrales Moment der zeitlichen Ordnung herausragt.

Die nächsten beiden Tage dienen sodann der Erschaffung der Lebewesen: Der Tiere im Wasser, in der Luft und auf dem Land einschließlich des Menschen. In der Gesamtgliederung der sechs Tage entsprechen sich dabei die Lebensräume und die sich in ihnen aufhaltenden Lebewesen: Die Lebewesen des fünften Tages besiedeln die Lebensräume des zweiten Tages und jene des sechsten Tages den Lebensraum des dritten Tages. Dabei werden Lebensräume wie Lebewesen nicht nach einer auf- bzw. absteigenden Linie (vom „niederen" zum „höheren" Lebewesen oder umgekehrt) geordnet, sondern in konzentrischen Kreisen gemäß ihrer lebensräumlichen Nähe zum Menschen (Albert de Pury 1993, 139–140).

Für die Erzählung ist also die Unterscheidung von Lebensräumen und Lebewesen, „‚Wohnraum' und ‚Bewohnern'" der springende Punkt (Albert de Pury 1993, 139; vgl. Erich Zenger 1995, 99). Tiere und Menschen werden gleichermaßen als BewohnerInnen der Lebensräume charakterisiert, erhalten den gleichen Vermehrungssegen und gleicherweise nur die Pflanzen als Nahrung (wenn auch die Kulturpflanzen in Gen 1,29 dem Menschen vorbehalten werden). Fleischverzehr ist in dem von Gen 1 beschriebenen Idealzustand nicht gestattet. Schon die erste Schöpfungserzählung entwirft also „als positive Utopie für den Umgang mit der Schöpfung ein friedliches und gewaltfreies Verhältnis zwischen Mensch und Tier." (Bernhard Irrgang 1992, 130) Die Lebewesen leben in den ihnen zugeeigneten Lebensräumen, es ist genug Platz für alle, sie haben ausreichend Nahrung. „Dass das kostbarste Gut im Lebenshaus der Schöpfung das glückende Leben aller

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Lebewesen ist, entfaltet Gen 1,29f mit einem Friedensbild, das wir gerade heute als fortschrittskritisches Paradigma meditieren und konkretisieren müssen... Der zentrale Punkt dieser Utopie ist ein Zusammenleben aller Lebewesen ohne Gewalt." (Erich Zenger 1989, 142)

Es liegt den Erzählern viel daran, den Rhythmus der sieben Tage mit dem Sabbat als Höhe- und Schlusspunkt als eine von Anfang an in die Schöpfung hineingelegte Ordnung Gottes zu erklären. Die Sabbatruhe am siebten Tag ist keine pure Konvention, sondern entspricht dem „Wesen" alles Lebendigen. Dass Gott den Sabbat segnet (Gen 2,3), bewirkt „die fortdauernde, lebensförderliche Gültigkeit dieser Ordnung" (Bernd Janowski 1990, 59). Deshalb gilt der Sabbat nicht nur dem Menschen, sondern der ganzen Schöpfung. Er ist überdies Ruhe- und Kulttag zugleich: Aufatmen und Zu-sich-selbst-Kommen sowie das Lob Gottes durch alle Geschöpfe gehören untrennbar zusammen. Der Sabbat, nicht der Mensch ist die „Krone der Schöpfung".

Schaubild: Genesis 1 – Gliederung nach Erich Zenger 1983, 200

<table>
<tr><td>1. Tag: ZEITRHYTHMEN</td><td>Tag und Nacht</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td>2. Tag: LEBENSRAUM</td><td>Wasser und Himmel</td></tr>
<tr><td></td><td>3. Tag: LEBENSRAUM</td><td>Erde und Pflanzen</td></tr>
<tr><td>4. Tag: ZEITRHYTHMEN</td><td>Sonne und Mond</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td>5. Tag: LEBEWESEN</td><td>Wasser- und Flugtiere</td></tr>
<tr><td></td><td>6. Tag: LEBEWESEN</td><td>Landtiere und Menschen</td></tr>
<tr><td>7. Tag: ZEITRHYTHMEN</td><td>Sabbat</td><td></td></tr>
</table>

Was aber ist die *Rolle des Menschen*, wenn er in der Logik dieses Textes nicht als „Krone der Schöpfung"[8] tituliert werden kann? Gen 1 schreibt dem Menschen unbestreitbar eine besondere Rolle zu. Und es sind genau

8 Die Redeweise vom Menschen als „Krone der Schöpfung" ist relativ spät, erstmals taucht sie bei Johann Gottfried Herder (1744 – 1808) auf. Vgl. dazu Barbara Schmitz 2012, 26.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

diese Sätze, die in der Christentumsgeschichte die am weitesten reichenden Folgen hatten. Einerseits wird der Mensch als Ebenbild Gottes bezeichnet, andererseits wird ihm ein „Regierungsauftrag" gegeben. Beide Aspekte bedürfen einer gründlichen und von der späteren theologisch-kirchlichen Interpretation unabhängigen Analyse.

Gen 1,26–27 lautet in der Einheitsübersetzung von 2016: „Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen 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 den Menschen als sein Bild, als Bild Gottes erschuf er ihn. Männlich und weiblich erschuf er sie."

Zunächst einmal ist es bemerkenswert, dass der Begriff der *Gottebenbildlichkeit*, obwohl in dieser Erzählung höchst prominent und in Gen 5,1 und 9,6 wiederkehrend, jenseits der Noacherzählung in der gesamten hebräischen Bibel keinerlei Echo gefunden hat – im Gegensatz zu seiner zentralen Bedeutung in der christlichen Dogmatik (Otmar Keel/ Silvia Schroer 2002, 177–178; Barbara Schmitz 2012, 20). Das mahnt zur Vorsicht, denn es könnte durchaus sein, dass die christliche Anthropologie in den Begriff Dinge hineininterpretiert hat, die er nicht enthält. Was also ist gemeint? Auffällig ist, dass es im biblischen Text heißt, der Mensch sei „als" Ebenbild geschaffen. Das „als" weist auf eine Rolle, eine Funktion des Menschen in der Schöpfung hin. Es geht nicht um eine ontologische Aussage über das Wesen des Menschen, sondern um eine relationale Aussage über seine Beziehung zu den Mitgeschöpfen (Otmar Keel/ Silvia Schroer 2002, 177–178; Barbara Schmitz 2012, 20; gegen Renate Brandscheidt 2020, 36).

In diesem Sinne nennt die Exegese drei Bedeutungsgehalte des Ebenbildbegriffs (vgl. Karl Löning/ Erich Zenger 1997, 146–155 und Otmar Keel/ Silvia Schroer 2002, 178–180): Der Mensch ist Ebenbild

1) wie eine Götterstatue: Götterstatuen wurden im alten Orient als Ebenbilder der Gottheiten bezeichnet. Die damit zugewiesene Rolle ist die, ein Medium göttlicher Lebenskraft für die gesamte Schöpfung zu sein. Wer auf die Statue schaut und betet, empfängt Segen und Heil.
2) wie ein König: In den altorientalischen Reichen wurden Könige als Ebenbilder der Gottheit bezeichnet, weil ihnen einerseits die göttliche Vollmacht verliehen war, im Namen der Gottheit innerhalb ihres Reiches zu regieren, andererseits aber auch die Pflicht auferlegt war, die Lebensordnung ihres Gottes gerade mit Blick auf die Schwachen zu verteidigen. Nicht nur in der Bibel wird der König auf das Ideal eines

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

fürsorglichen Hirten verpflichtet. Und nicht nur in Israel gibt es Darstellungen, die den König als Beschützer des Lebensbaums, mithin der göttlichen Schöpfungsordnung zeigen. Ein König wird seiner Rolle als Ebenbild Gottes also nur dann gerecht, wenn er in der Schöpfung für Gerechtigkeit sorgt. Das ist gemeint, wenn Gen 1,26 in der überarbeiteten Einheitsübersetzung formuliert, der Mensch solle über die Tiere in den verschiedenen Lebensräumen „walten". Der Herrschaft des Menschen haftet folglich „keine ausbeuterische oder zerstörerische (‚niedertretende') Bedeutung an, sondern sie fügt sich in das Bild des Königtums ein, das von Frieden (Ps 72,7–11), Gerechtigkeit (Ps 72,12–14) und Fruchtbarkeit des Landes (Ps 62,16f) geprägt ist" (Ute Neumann-Gorsolke 2004, 307–308).

3) wie ein Kind: Einige altorientalische Schöpfungsmythen erzählen, dass der Mensch aus dem Leib der Gottheit hervorgegangen ist und ihr deswegen wie ein Ebenbild gleicht. Die Ebenbildlichkeit ist gleichsam die Ähnlichkeit eines Kindes mit seinen Eltern. Diese Ähnlichkeit sollen alle Menschen in ihrem Handeln gegenüber der Schöpfung an den Tag legen, so der Impuls aus Gen 1,26–27.

Otmar Keel und Silvia Schroer gehen davon aus, dass in Gen 1 dieser letzte Aspekt der wichtigste ist: „Der Aspekt der stellvertretenden Herrschaft ist in Gen 5,3 kein Thema, eine Assoziation mit einem Götterbild ist nicht impliziert. So darf man auch für 1,26 annehmen, dass mit der Ebenbildlichkeit nicht nur Gedanken an Repräsentation und Herrschaft verbunden waren, sondern vor allem auch die größtmögliche Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck gebracht werden sollte." (Otmar Keel/ Silvia Schroer 2002, 180)

In der kontinentaleuropäischen Philosophie und Theologie hat man die Gottebenbildlichkeit mit René Descartes (1596 La Haye en Touraine – 1650 Stockholm) mit „maîtres et possesseurs de la nature" – „Meister und Besitzer der Natur" umschrieben (René Descartes 1637, Discours de la méthode VI,2). Descartes dachte dabei zwar nicht an eine rücksichtslose Ausbeutung der Natur, wohl aber an ihre umfassende Beherrschung durch menschliche Technologie und Wissenschaft und ebnete zumindest unbewusst den Weg in den modernen Anthropozentrismus. Demgegenüber haben die angelsächsische Philosophie und Theologie schon eine Generation nach Descartes begonnen, den Begriff der Gottebenbildlichkeit mit dem Konzept „stewardship", „Haushalterschaft" zu deuten. Der Begriff wurde 1676 durch Matthew Hale (1609 – 1676 Alderley, Gloucestershire) in die

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

schöpfungsethische Debatte eingebracht[9] und in den letzten Jahrzehnten auch in Kontinentaleuropa entdeckt (Gotthard M. Teutsch 1985, 98). Seitdem hat er sich als brauchbarer Begriff eingebürgert. Der Begriff der Haushalterschaft entspricht auch mehr der Beschreibung des Handelns Gottes im Schöpfungsakt. Denn im Gegensatz zum babylonischen Schöpfungsmythos Enuma elish, der die Erschaffung der Welt als göttliche Eroberung dargestellt, betont Gen 1 die fürsorgliche, liebevolle Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung (Anathea Portier-Young 2019, 45–67). So lässt sich zusammenfassen: Gottebenbildlichkeit meint die „tätige Verantwortung des königlichen Menschen als des Sachwalters Gottes für die gesamte Schöpfungswelt in der Kraft des göttlichen Segens" (Walter Gross 1995, 871).

Freilich gibt es auch Kritik am Ebenbildbegriff und seiner Übertragung mit „Haushalterschaft". Das hinter beiden stehende Konzept sei halbherzig, weil es dem Menschen noch immer eine Sonderstellung einräume (Robert Shore-Goss 2016, 14). Es sei zu kurz gegriffen, weil es den Menschen von den anderen Geschöpfen trenne, statt ihn mit diesen zu verbinden (Gloria L. Schaab 2011, 59). Die Rede von Haushalterschaft sei verführerisch, weil sie die Schöpfung wie einen zu nutzenden Haushalt betrachte und das

9 Der Begriff stewardship selbst ist in den religiösen Debatten des 17. und 18. Jahrhunderts im angelsächsischen Sprachraum sehr geläufig. Matthew Hale macht ihn allerdings zum Schlüsselbegriff seiner vertragstheoretischen Überlegungen und fragt nach den aus ihm folgenden ethischen Konsequenzen. In seinen 1676 posthum veröffentlichten „Contemplations Moral and Divine, Band 1" betitelt er ein ganzes Kapitel „The Great Audit, with the Account of the Good Steward" – „Die große Prüfung, mit der Erzählung vom guten Haushalter" (Matthew Hale 1676, 409–484). Darin orientiert er sich an Jesu Gleichnis von den Talenten (Mt 25,14–30) und führt insgesamt 17 Gruppen von anvertrauten Gaben an. Unter ihnen sind als 6. Gruppe die Schöpfungswerke und als 10. Gruppe die nichtmenschlichen Geschöpfe. Während jedoch die Schöpfungswerke vor allem zum Staunen und zum größeren Lob Gottes aufrufen (theozentristisch), verlangen die nichtmenschlichen Geschöpfe eine haushalterische, treuhänderische Behandlung (biozentristisch). So schreibt Hale: „I have esteemed them as thine in Propriety: thou hast committed unto me the use; and a subordinate Dominion over them; yet I ever esteemed my self an Accountant to Thee for them… I received and used thy creatures as committed to me under a Trust, and as a Steward and Accomptant for them; and therefore I was always careful to use them according to those Limits, and in order for those Ends, for which thou didst commit them to me." (Matthew Hale 1676, 441.443) Grausamkeit und Misshandlung von Tieren sowie Maßlosigkeit und mangelndes Mitgefühl ihnen gegenüber seien ein Bruch des Bundes Gottes mit der Schöpfung, ein Bruch des Vertrauens und der Gerechtigkeit (Matthew Hale 1676, 445–446). Das Buch hat zahlreiche Auflagen erfahren, und insbesondere das hier zitierte Kapitel wurde in vielen kleineren Schriften wiedergegeben. Man kann also kaum behaupten, die Christentumsgeschichte sei ausschließlich anthropozentristisch geprägt.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Nutzendenken fördere (Gloria L. Schaab 2011, 58). Sie sei verführerisch, weil sie dem Menschen suggeriere, das Lebenshaus der Erde managen und kontrollieren zu können (Michael S. Northcott 1996, 129). Diese Kritiken sind sicher ernst zu nehmen, jedoch nur, wenn man die beiden Begriffe Gottebenbildlichkeit und Haushalterschaft aus ihrem biblischen Kontext herausreißt und isoliert. Im Gesamtzusammenhang von Gen 1 ist vollkommen klar, dass die Erde nicht primär unter Nutzenaspekten gesehen werden darf. Und es ist ebenso klar, dass den Menschen mit den anderen Lebewesen mehr verbindet als trennt. Insofern bedarf es schon einer sehr selektiven Lektüre von Gen 1, um einer anthropozentristischen Fehlinterpretation aufzusitzen. Historisch hat freilich genau diese selektive Lektüre fast 2000 Jahre lang dominiert.

Revolutionär, weil gegen die reale patriarchale Umwelt gerichtet, ist der starke Impuls in Gen 1, dass alle Menschen als Gottes Ebenbilder walten sollen, Männer wie Frauen. Zudem wird die Ebenbildlichkeit nicht allein dem König zugeschrieben, sondern jedem Menschen. Im Ebenbildbegriff kommt also, und zumindest darin hat die spätere christliche Rezeption Recht, eine fundamentale Gleichheit aller Menschen zum Ausdruck. Im Haus der Schöpfung sind alle Menschen berufen, mit unmittelbarer, von Gott geschenkter Vollmacht dieses Haus zu gestalten, aber ebenso mit unabweisbarer Verantwortung für die Gemeinschaft aller Lebewesen fürsorglich, lebensdienlich und segensreich da zu sein. Es geht um formale Anthropozentrik, nicht um materialen, teleologischen Anthropozentrismus.

Gen 1,28 lautet in der Einheitsübersetzung von 2016: „Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen!“

Es handelt sich um den sogenannten „*Herrschaftsauftrag*“, das „*dominium terrae*“ – eine aus heutiger Sicht problematische, weil vorurteilsbehaftete Begrifflichkeit. Während die erste Hälfte des Verses mit dem Fruchtbarkeits- und Mehrungssegen auch den Tieren zugesagt wird, ist der zweite Teil nur dem Menschen gewidmet. Was aber meint er? Zunächst einmal wird im Vergleich verschiedener Übersetzungen deutlich, dass es auf die genaue Wortwahl ankommt: Heißt es

- „füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über…“ (so die revidierte Lutherbibel 2017),
- „bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über…“ (so die Einheitsübersetzung von 1983),

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

– „füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über…“ (so die Einheitsübersetzung von 2016) oder
– „füllt die Erde und macht sie urbar und regiert über…“ (so Othmar Keel und Silvia Schroer 2002)?

Zunächst einmal fällt auf, dass die beiden letztgenannten Übersetzungen auf das „*euch*“ verzichten. Es kommt im hebräischen Text nicht vor. Und natürlich macht es einen erheblichen Unterschied, ob der Mensch die Erde sich oder einem Anderen, Größeren untertan macht. Im Sinne der zuvor genannten Ebenbild-Metapher ist eigentlich klar, dass es nur darum gehen kann, die Erde Gott untertan zu machen, also darauf zu achten, dass Gottes Wille in der gesamten Schöpfung geschieht.

Im weiteren stehen im Hebräischen zwei Verben:

– כבש / *kabaš* heißt wörtlich übersetzt „den Fuß setzen auf“. Es könnte das altorientalische Ritual bezeichnen, das verwendet wurde, wenn jemand ein Territorium oder ein Haus zu Lehen übernahm. In dem Moment, in dem er erstmals den Fuß darauf setzte, übernahm er die Sorge und Verantwortung, aber natürlich auch die Gewalt. Diese Gewalt würde dann beim „Fuß setzen auf die Erde“ darin bestehen, das Lebenshaus der Schöpfung für alle seine BewohnerInnen lebenswert zu erhalten und gegen Zerstörung zu verteidigen. Altorientalische Darstellungen zeigen, wie Menschen ihr Vieh gegen den Angriff von Raubtieren verteidigen und dabei den Fuß auf das zu schützende Tier setzen. Man kann das als eigennützig interpretieren, denn die Kuh oder Ziege ist für ihren Besitzer viel wert. Man kann aber auch den Aspekt stark machen, dass hier ein Lebewesen fürsorglich geschützt wird – unter Gefahr für das eigene menschliche Leben.
– רדה / *radah* heißt wörtlich übersetzt „herrschen, niedertreten“. Indem anschließend die Lebensräume der Tiere aufgezählt werden, deutet sich an, was gemeint ist: Der Mensch soll dafür sorgen, dass alle Lebewesen ihren Lebensraum bekommen. Vielfach wird das in altorientalischen Abbildungen des sogenannten „Herrn der Tiere“ deutlich: Zwei miteinander kämpfende Steinböcke oder Strauße oder andere Tiere werden vom Menschen getrennt, um ihren Konkurrenzkampf zu beenden. Nicht gemeint ist mit dem „herrschen“ hingegen das Töten. Denn im anschließenden Satz werden auch dem Menschen nur Pflanzen zur Nahrung gegeben.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Abbildung: Der Herr der Steinböcke illustriert gut, was mit dem Regieren der Tiere gemeint ist: Skarabäus aus Akko (Tell Fuchar) um 1600 – 1500 v.Chr. (entnommen aus: Henrike Frey-Anthes 2010, Abb. 4; vgl. auch Othmar Keel/ Silvia Schroer 2002, 208, Abb. 161).

Natürlich bleibt auch ein fürsorgliches, gerechtes und uneigennütziges Regieren mit der Anwendung von Gewalt verbunden. Das ist selbst im modernen demokratischen Rechtsstaat nicht anders. Ohne Gewalt lässt sich Ordnung nicht herstellen. Aber die Gewalt soll der Herstellung von Gerechtigkeit dienen. Daran muss sie sich messen lassen: „Die in Gen 1,28 verwendeten Begriffe *kibbesch* ‚den Fuß setzen auf' und *radah* ‚treten, niedertreten, beherrschen' bezeichnen Herrschaft, die ggf. die Anwendung von Gewalt einschließt… Apologetische Exegese, die die Gewaltaspekte völlig auszuklammern sucht… und nur auf die Verantwortung abhebt, trägt zur Verarbeitung der Wirkungsgeschichte dieses Herrschaftsbefehls nicht bei." (Othmar Keel/ Silvia Schroer 2002, 181)

Die Erzählung endet in Gen 1,29 – 2,3 mit der Vision eines kosmischen Friedens (Karl Löning/ Erich Zenger 1997, 155–162). Mit einer sogenannten Übereignungsformel gibt Gott wie ein Herr seinen Vasallen allen Lebewesen die Erde als Haus und die Pflanzen als Nahrung. Jedes Lebewesen hat seinen Platz und seine Nahrung. Die vegetarische Ernährung aller Lebewesen ist in diesem Kontext ein Zeichen für die Lebensfülle: „Dass das kostbarste Gut im Lebenshaus der Schöpfung das glückende Leben aller Lebewesen ist, entfaltet Gen 1,29f mit einem Friedensbild, das wir gerade heute als fortschrittskritisches Paradigma meditieren und konkretisieren müssen [...] Der zentrale Punkt dieser Utopie ist ein Zusammenleben aller Lebewesen ohne Gewalt." (Erich Zenger 1989, 142)

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Abbildung: Auf diesem frühsumerischen Rollsiegel von ca. 3300 – 2900 v.Chr. verteidigt ein nackter Mann eine kalbende Kuh gegen einen Löwen, während er seinen Fuß auf sie setzt (entnommen aus: Jan Dietrich 2017, Abb. 1).

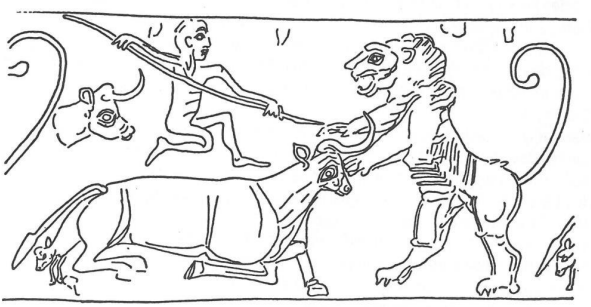


Abbildung: Auf diesem neuassyrischen Rollsiegel aus dem 9. – 7. Jahrhundert v.Chr. präsentiert ein Mensch seine Herrschaft über die Erde durch den aufgestemmten Fuß auf dem Capriden und die gleichzeitige Abwehr des Löwen (entnommen aus: Jan Dietrich 2017, Abb. 9). Keel und Schroer kommentieren die Abbildung so: „‚Unter dem Fuß haben' bzw. ‚Auftreten' muss nicht unbedingt brutale, schon gar nicht willkürliche Unterwerfung bedeuten, sondern kann auch den Schutz des Schwächeren vor dem Stärkeren implizieren." (Othmar Keel/ Silvia Schroer 2002, 181 Abb. 144)

Die Sintfluterzählung, in der die priesterschriftlichen und die vorpriesterschriftlichen Texte zu einer einzigen Geschichte verwoben sind, ist bereits dargestellt worden. Neu ist in der priesterschriftlichen Erzählung der Abschnitt vom *Bundesschluss Gottes mit Noach und allen Geschöpfen* (Gen 9,1–17): Als Noach nach dem Ende der großen Flut die Arche verlässt, so heißt es, schließt Gott einen Bund – mit ihm, mit seinen Nachkommen und „mit allen Lebewesen bei euch" (Gen 9,9–10; vgl. Hos 2,20–21). Gott,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Mensch und Tier werden BundesgenossInnen. Jedoch ist der Bund nicht so harmonisch wie der anfängliche Schöpfungsfrieden in Gen 1: Über die Tiere werden sich Furcht und Schrecken vor dem Menschen legen, das vorherige Vertrauensverhältnis ist gestört (Gen 9,2). Dem Menschen, über den zweimal der Mehrungssegen gesprochen wird, ist es fortan erlaubt, Tiere zu Nahrungszwecken zu schlachten und zu essen. Allerdings darf er sie nicht bis zum letzten Blutstropfen ausnutzen (Gen 9,3–4): Das Blut muss er beim Schlachten wegschütten – ein tiefes Symbol der Ehrfurcht. Das Töten von Menschen bleibt weiterhin strikt verboten, jedoch rechnet die Bibel offensichtlich mit Verletzungen dieses Gebotes. So ist der Noachbund ein Abkommen, das mit der Sündigkeit und Gewalttätigkeit des Menschen rechnet und sie so gut wie möglich einzugrenzen versucht – zum Schutz von Menschen und Tieren. Denn nie wieder, so verspricht es Gott, soll es eine alles zerstörende Flut geben (Gen 9,11).

2.3 Tiere in den Weisungen der Tora: Adressaten der Gerechtigkeit

Die Tora, also die ersten fünf Bücher der Bibel, enthält über zwanzig Gebote, die die Tiere betreffen. Das ist nicht wenig. Natürlich kann aus ihnen allein keine Tierethik entworfen werden. Aber gewisse Grundorientierungen im Umgang mit Tieren zeichnen sich unmissverständlich ab. Diese manifestieren eine doppelte Perspektive: Einerseits sind domestizierte Tiere ein wertvoller Besitz des Menschen, andererseits haben alle Tiere – wildlebende wie domestizierte – eine eigene Bedeutung als gerecht zu behandelnde Mitgeschöpfe.

Der erste Aspekt, dass domestizierte Tiere ein *Besitz des Menschen* sind, wird z.B. angesprochen, wenn es um haftungsrechtliche Fragen geht, sei es im Falle verloren gegangener, verletzter oder zu Tode gekommener Haustiere (Gen 31,39; Ex 21,33–34.37; 22,9–14), sei es im Falle von Schäden, die domestizierte Tiere verursacht haben (Ex 21,28–32.35f; Ex 22,4). Auch die Verpflichtung, dem unter seinen übergroßen Lasten zusammengebrochenen Esel des Feindes zu helfen (Ex 23,5), ist eher nicht aus Sorge um das Tier, sondern um dessen Besitzer erwachsen: „Die wirtschaftliche Existenz des Feindes wäre gefährdet, wenn er den Esel verlieren würde, von dessen Arbeitskraft er abhängig ist." (Peter Riede 2010, 1.4)

Der zweite Aspekt, dass Tiere *um ihrer selbst willen gerecht zu behandeln* sind, nimmt wesentlich breiteren Raum ein. Paradoxerweise beginnt die Liste mit der Feststellung, dass über domestizierte, aber gewalttätige Tiere

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

die Todesstrafe durch Steinigen verhängt werden soll (Ex 21,28–32). Die Bibel, die noch keine Unterscheidung von Strafunmündigen und Strafmündigen kennt, behandelt Tiere als „moral agents", also als verantwortliche Handlungssubjekte – etwas, das wir heute sicher nicht mehr (oder höchstens sehr eingeschränkt, etwa im Falle eines „Problembären") tun würden. Darüber hinaus kommen folgende Themen zur Sprache:

Schutz von Tiereltern und ihren Jungen vor übermäßiger Belastung: Junge sollen wenigstens sieben Tage bei der Mutter bleiben, ehe sie geschlachtet werden (Ex 22,29; Lev 22,27). Elterntiere sollen nicht gleichzeitig mit ihren Jungen getötet werden, weder beim Nutztier (Lev 22,28) noch beim Wildtier (Dtn 22,6–7). Wenn man den Elterntieren schon ihre Jungen nimmt, dann soll man wenigstens sie selber am Leben lassen. Das Alte Testament weiß also um die besondere Schutzwürdigkeit von Brut, Geburt und Aufzucht der Nachkommen.

Verbot des sexuellen Umgangs des Menschen mit Tieren (Ex 22,18; Lev 18,23) und der Kreuzung unterschiedlicher Tiergattungen untereinander (Lev 19,19): Diese auch in anderen Bereichen, z.B. im Ackerbau oder bei der Herstellung von Textilien, zu beobachtende Vorstellung, dass man unterschiedliche Spezies nicht vermischen darf, ist für das Alte Testament mit seinem stark symbolischen Denken ein extrem wichtiges Gebot, um die Schöpfungsordnung Gottes zu wahren.

Verbot des gleichzeitigen Anschirrens unterschiedlicher Tierarten vor denselben Karren (Dtn 22,10): Zunächst könnte auch dieses Gebot unter die zuletzt genannte Logik des Vermischungsverbots gerechnet werden. Es könnte aber auch ein unmittelbar tierethisches Motiv haben, dass nämlich im Falle unterschiedlicher Spezies vor einem Karren immer eines der beiden Zugtiere das schwächere ist und überfordert wird.

Sicherung anständiger Arbeitsbedingungen für das Tier (Dtn 25,4): „Du sollst dem Ochsen, der drischt, nicht das Maul verbinden." Harte Arbeit soll mit guter Ernährung belohnt werden – beim Menschen ebenso wie beim Tier.

Mahnung zur Vorsicht beim Schlagen von Tieren: In den normativen Weisungen der Tora ist das Schlagen von Tieren kein Thema. Als Erziehungsmittel war es, im rechten Maße eingesetzt, damals ebenso akzeptiert wie das Schlagen schutzbefohlener Menschen. Jedoch erzählt Num 22,23–34 die wundervolle Geschichte vom Propheten Bileam, der seinen Esel dreimal schlägt, weil er ihn irrtümlich für störrisch hält. Der Esel aber hat etwas gesehen, was Bileam entgangen ist, und hat sich damit als der

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

verständigere der beiden erwiesen. Als Bileam das erkennt, fällt er vor dem Esel auf die Knie und bittet um Vergebung.

Begrenzung der Tierschlachtung durch das Blutritual (Gen 9,4 u.a.): Grundsätzlich ist die Schlachtung von Tieren zum Fleischverzehr durch die Noacherzählung erlaubt. Gleichwohl wird mit dem Schächtritual, gemäß dem das Blut des Tieres vollständig ausfließen muss, eine spürbare Hemmschwelle gesetzt. Der Mensch soll sich überlegen, ob er das Tier wirklich töten muss. Und wenn er es tut, bleibt die Tötung allemal rechtfertigungspflichtig.

Teilgeben am Überfluss des Sabbatjahres (Ex 23,11; Lev 25,7): Jedes siebte Jahr ist in Israel ein Sabbatjahr, in dem die Felder brach liegengelassen werden. Was dennoch auf den Feldern wächst, sollen die armen Menschen und die wilden Tiere ernten. Gerade sie sollen etwas von dem Überfluss erhalten, mit dem Gott sein Volk beschenkt.

Gleichberechtigte Ruhe am Sabbat: Die wohl älteste Formulierung des Sabbatgebotes in Ex 34,21 kennt noch keine explizite Geltung für Tiere und sozial niedrig gestellte Menschen. Doch schon in Ex 23,12 und erst recht in den (nach-) exilischen Texten Dtn 5,12–15 und Ex 20,8–11 gilt der Sabbat auch für die beim Pflügen und Dreschen, beim Ziehen von Karren und beim Tragen von Lasten und anderen Arbeiten eingesetzten Tiere. Wie die Menschen haben auch die Tiere ein Anrecht auf Ruhe und Erholung. Wie die Menschen sollen auch sie an diesem Tag „zu Atem kommen" (Ex 23,12). Eine eminent wichtige Vorschrift, die sich direkt gegen die ökonomische Dynamik wendet, immer mehr zu produzieren und menschliche wie tierliche Arbeitskräfte dafür auszubeuten.

Das Sabbatgebot ist die Krone sämtlicher Gebote der Tora und der Sabbat selbst in Gen 2,1–4a die Krone der gesamten Schöpfung. Wenn die Tiere auch in dieses Gebot einbezogen sind, dann zeigt das, wie selbstverständlich die Bibel ihnen einen Rechtsstatus zuerkennt: „Das Tier steht also unter dem Schutz des Gesetzes wie der rechtsschwache Mensch." (Marie Louise Henry 1993, 39) „Der Gerechte weiß, was sein Vieh braucht." (Spr 12,10)

2.4 Die Vision vom Schöpfungsfrieden

Die Noacherzählung geht davon aus, dass es in der irdischen Wirklichkeit unaufhebbare Konflikte zwischen Mensch und Mensch, Tier und Tier sowie Mensch und Tier gibt: Die Konkurrenz um knappe Ressourcen lässt

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

sich nicht ohne Gewalt lösen. Doch die Bibel hat auch eine Vision, wie die Erde einmal sein wird, wenn Gott sie ganz erlöst und vollendet hat. Eine solche Vision ist keineswegs pure Träumerei, sondern hat Auswirkungen auf das gegenwärtige Verhalten jener, die sich von ihr beflügeln lassen: Visionen (oder weniger theologisch: Utopien) orientieren, weil sie ein Fernziel aufzeigen; motivieren, weil dieses Ziel attraktiv erscheint; und kritisieren, weil sie ein Gegenbild zur Realität entwerfen und damit die Frage stellen, ob wirklich alles so bleiben muss, wie es immer schon war und gegenwärtig noch ist.

Drei große Visionen präsentiert die Bibel: Dass alle Menschen satt werden – ein Inbegriff zwischenmenschlicher Gerechtigkeit (Am 9,11–15; Jes 55,1–2; 25,6–8; die Erfüllung durch Jesus Mk 6,30–44 u.a.); dass Menschen aller Religionen und Kulturen zum Berg Zion pilgern – ein Inbegriff globalen Friedens (Mi 4,1–5; Jes 2,2–4; die Erfüllung durch den auferstandenen Christus Offb 21–22); dass alle Geschöpfe in einer heilen Gemeinschaft gewaltfrei zusammenleben – ein Inbegriff des Schöpfungsfriedens.

Schon die beiden Schöpfungserzählungen Gen 1–2 entwerfen, wie wir gesehen hatten, „als positive Utopie für den Umgang mit der Schöpfung ein friedliches und gewaltfreies Verhältnis zwischen Mensch und Tier." (Bernhard Irrgang 1992, 130) Die Lebewesen leben in ihnen je zugeeigneten Lebensräumen, es ist genug Platz für alle, sie haben ausreichend Nahrung, die für alle ausschließlich pflanzlich ist. Im Paradies sind Menschen wie Tiere VegetarierInnen. „Dass das kostbarste Gut im Lebenshaus der Schöpfung das glückende Leben aller Lebewesen ist, entfaltet Gen 1,29f mit einem Friedensbild, das wir gerade heute als fortschrittskritisches Paradigma meditieren und konkretisieren müssen... Der zentrale Punkt dieser Utopie ist ein Zusammenleben aller Lebewesen ohne Gewalt." (Erich Zenger 1989, 142)

Noch deutlicher drücken es die Prophetentexte aus (Hos 2,20–21; Jes 32,15–20; 65,25; Ez 34,25–30 und vor allem Jes 11,1–9): Der Messias wird Recht und Gerechtigkeit schaffen, es wird Friede herrschen, der nicht nur dem Volk Israel gilt, sondern die Tiere und die gesamte Schöpfung mit umfasst. Wolf und Lamm, Panter und Böcklein, Kalb und Löwe, Kuh und Bärin und ihre Jungen, Schlange und Säugling wohnen beieinander, und der Löwe frisst Stroh wie das Rind. In dieser Aufzählung werden jeweils ein Lebewesen in der Obhut des Menschen und ein wildlebendes Tier zusammengebracht, außerdem jeweils ausgewachsene Tiere und Jungtiere sowie männliche und weibliche Tiere. Differenzierter könnte man nicht

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

verdeutlichen, dass alle Lebewesen in den großen Frieden des Messias einbezogen sind.

Neutestamentlich wird dieses Motiv nur einmal ausdrücklich aufgegriffen, allerdings an höchst prominenter Stelle: In Mk 1,13 – also im programmatischen Prolog des Markusevangeliums – wird wie eben schon dargelegt berichtet, dass die wilden Tiere Jesus während seines vierzigtägigen Aufenthalts in der Wüste Gemeinschaft leisten. In Christus, dem neuen Adam, bricht das messianische Zeitalter an, das uns den schon im Paradies angelegten Schöpfungsfrieden bringt. In ihm bricht Gottes Herrschaft und Reich an – ein Reich, das nicht nur die Menschen, sondern alle Geschöpfe einschließen will. In ihm ist der Kreislauf der Gewalt gegen die Schöpfung durchbrochen und dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, selbst als neue Schöpfung zu leben. Wenn ein Mensch zum Ursprung zurückkehrt und nicht sündigt, werden selbst die wilden Tiere wieder zahm, so interpretiert es Theophilus von Antiochien um 180 n.Chr. (Theophilus von Antiochien, Apologie an Autolykus II,17).

Eine Tierethik, die von einer solchen Vision geleitet ist, wird sich nicht mit dem aktuellen Status Quo der Tierhaltung und Tiertötung zufrieden geben können. Sie wird vielmehr beständig fragen, ob nicht ein nächster Schritt möglich ist, die Situation der Tiere zu verbessern. Sie weiß: Die Vision selbst ist ein für Menschen unerreichbares Ziel. Aber hier und heute gilt es, auf dieses Ziel zuzugehen. Ohne an ein Ende zu kommen, doch auch ohne stehenzubleiben und die Hände selbstzufrieden in den Schoß zu legen. Damit stellt eine solche in einer eschatologischen Spannung befindliche Tierethik TierschützerInnen die Frage, ob sie die nötige Geduld aufbringen, mit kleinen Fortschritten zufrieden zu sein, wenn diese kontinuierlich erfolgen, und TierhalterInnen, ob sie die Konsequenz aufbringen, nach einer vollzogenen Verbesserung für die eigenen Tiere sofort nach der nächsten Verbesserungsmöglichkeit zu fragen.

2.5 Ertrag: Anthropozentrismus in der vorhellenistischen Bibel?

Welchen Ertrag bringt der Durchgang durch die vorhellenistischen biblischen Texte? Sind sie ganz oder zumindest weitgehend anthropozentristisch? Die Schöpfungserzählungen schreiben den Tieren zahlreiche Ähnlichkeiten mit dem Menschen zu. Die Lebensräume sind für Menschen und Tiere geschaffen. Während der Sintflut sitzen die Tiere mit den Menschen im selben Boot, und anschließend sind sie gemeinsam BundespartnerInnen

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Gottes. Der Mensch ist weder die Krone der Schöpfung – die ist in Gen 1,1–2,4a der Sabbat – noch ihr Mittelpunkt – das ist in Gen 2,4b-25 der Baum (oder die beiden Bäume?) in der Mitte des Gartens. Vielmehr ist der Mensch Haushalter, dem die Schöpfung als Leihgabe anvertraut ist, die er hegen und pflegen soll – einschließlich aller menschlichen und nichtmenschlichen BewohnerInnen dieses Lebenshauses. Schließlich muss man der Tora mit ihren zahlreichen Tierschutzgeboten einige Gewalt antun, wenn man aus ihnen herauslesen wollte, die Tiere seien allein zum Nutzen des Menschen da. Und die Vision vom Schöpfungsfrieden unterstreicht deutlich, dass die Bibel sich ein erfülltes Leben nicht ohne oder auf Kosten der Tiere vorstellen kann. Auch sie sollen den großen Frieden dereinst genießen, den Gott seiner Schöpfung verheißt.

„Die Bibel hat nur dieses anthropozentrische Weltbild. Eine Ethik, die Rücksicht auf die Tiere nehmen würde, findet man in der Bibel nicht." (Eugen Drewermann 2012) Eine irrigere Aussage kann man kaum machen[10]. Anthropozentristisch denken in der Bibel nur einzelne Texte aus der Zeit des Hellenismus, die von der griechisch-römischen Philosophie beeinflusst sind – manche späte Weisheitstexte im Alten Testament sowie einige paulinische Passagen im Neuen Testament (siehe Kapitel 4). Sie führen uns auf die wahre Spur der Herkunft des christlichen Anthropozentrismus: Die griechische und römische Philosophie. Sie soll im nächsten Kapitel untersucht werden.

10 Gerd Häfner 2019, 305 hält diese Aussage, die ich bereits in Michael Rosenberger 2015, 127 gemacht habe, für „überzogen". Er meint: „Was das Verhältnis zur Tierwelt betrifft, so ist die biblische Tradition eindeutig von einer anthropozentrischen Perspektive bestimmt." Dabei beruft er sich einerseits auf die alttestamentliche „Herrscherstellung" des Menschen, die aber wie gezeigt keinen materialen Anthropozentrismus manifestiert, sondern nur eine formale Anthropozentrik. Andererseits verweist er auf Jesusworte, die den Menschen mehr Wert zusprechen als Tieren. Auch diese bezeugen jedoch keinen Anthropozentrismus, sondern das Gegenteil, denn Jesus weist den Tieren offenkundig einen intrinsischen Wert zu. Zur Erinnerung: Anthropozentrismus ist definiert durch die These, dass alles einzig und allein für den Menschen geschaffen sei. Er verkörpert eine Teleologie (siehe Kapitel 1.2). Und die ist so in der Bibel nicht zu finden. Im Gegenteil: Gott kümmert sich um den Ochsen, wie Gerd Häfner 2019, 314 gegen Paulus als Wortsinn von Dtn 25,4 festhält. Der Ochse ist also im Sinne der Tora ein Telos in sich. Daher bestätigt Häfner meine Aussage eher als dass er sie wirksam entkräftet.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

3 Vorgeschichte 2: Tiere in der griechisch-römischen Philosophie

Woher hat das Christentum seinen Anthropozentrismus geerbt, wenn er nicht aus der biblischen und frühjüdischen Tradition stammt? Dazu gibt es nur eine Alternative, und sie lässt sich bestens belegen: Die griechisch-römische Philosophie der Antike. Denn sie denkt anerkanntermaßen seit dem 5. Jahrhundert vor Christus zur überwältigenden Mehrheit anthropozentristisch. Die bis heute beste Gesamtdarstellung des Themas hat Urs Dierauer 1977 vorgelegt. Seinen Analysen folge ich in diesem Kapitel – fokussiert auf die Fragen der Vernunftbegabung der Tiere und des Anthropozentrismus.

Im angelsächsischen Sprachraum hat Richard Sorabji 1993 eine ideengeschichtliche Studie vorgelegt, die dem Ursprung des abendländischen Anthropozentrismus und seiner Exklusion der Tiere aus der moralischen Gemeinschaft nachgeht. Leider hat er Dierauers Opus nicht rezipiert – vermutlich aus sprachlichen Gründen. Zwischen Sorabji und Dierauer gibt es Gemeinsamkeiten und Unterschiede:

– Sorabji sieht die entscheidende „Krise", auf Grund der die Tiere als Aloga qualifiziert werden, bei Aristoteles (Richard Sorabji 1993, 7). Dierauer hingegen terminiert sie bereits bei den Vorsokratikern des 5. Jahrhunderts v.Chr. und schreibt auch Sokrates eine nicht unbedeutende Rolle zu. Im Vergleich zu diesen relativiert er die Rolle des Aristoteles, so wie auch Cecilia Muratori (2019, 261). Auf Grund der überzeugenden Belege Dierauers, die durch die Quellensammlung von Stephen T. Newmyer 2011 bestätigt werden, werde ich dieser Position folgen. Aristoteles bleibt gleichwohl einer der wichtigen Faktoren in der Entfaltung des griechisch-römischen Anthropozentrismus. Und natürlich, darin ist Gary Steiner Recht zu geben, sind es erst die Stoiker, die „die Grenzlinie zwischen Mensch und Tier zu einem kosmischen Prinzip erheben" (Gary Steiner 2008, 36). Es zeichnet sich also ein Prozess ab, der im 5. Jahrhundert v.Chr. beginnt und mindestens bis ins 3. Jahrhundert v.Chr. reicht. Aristoteles ist in diesem Prozess ein wichtiger Player, aber nicht der einzige oder alles entscheidende Krisenfaktor. „Das äußerste Ende dieses Weges ist die unbedingte Ablehnung der Verpflichtung zur Gerechtigkeit gegenüber den Tieren." (Gary Steiner 2008, 44) Sie verkörpert den „Kulminationspunkt dieser Krise" (Gary Steiner 2008, 44).

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

– Sorabji ist auch an der Frage des Übergangs von der griechisch-römischen Philosophie zur jüdischen und christlichen Theologie interessiert, die Dierauer nicht behandelt. Sorabjis plausible These ist, dass Judentum und Christentum ihren Anthropozentrismus von Aristoteles und den Stoikern übernommen haben: „The Aristotelian and Stoic denial of rationality to animals proofed all too congenial to Jews and Christians." (Richard Sorabji 1993, 8) Die Übernahme des Anthropozentrismus von Aristoteles dürfte sich für das frühe Christentum kaum nachweisen lassen, dazu ist Aristoteles mit seiner Ablehnung einer unsterblichen Seele zu verpönt. Doch die Übernahme des Anthropozentrismus von der Stoa wird sich als richtig erweisen.
– Damit verbindet Sorabji allerdings eine weitere These, die auf dem Hintergrund von Dierauers Analysen modifiziert werden muss. Sorabji behauptet, dass Christentum und Judentum in relativ freier Wahl einen von vielen gleich starken Ansätzen der Philosophie übernommen hätten: „we are heirs of a Western Christian tradition which selected only one side from a much more wide-ranking Greek debate." (Richard Sorabji 1993, 8) Die Analysen Dierauers hingegen deuten eher darauf hin, dass Judentum und Christentum ohne große und bewusste Wahl die anthropozentristische Mainstream-Philosophie ihrer Zeit rezipiert haben, während die nicht-anthropozentristischen Ansätze schon lange vor dem Auftreten des Christentums massiv in der Minderheit waren.

Schauen wir also in die Quellen, um die skizzierten Linien herauszuarbeiten.

3.1 Weichenstellungen in der vorsokratischen Epoche

Schon *Homer* (8./ 7. Jahrhundert v.Chr.) erkennt den Tieren nur Gefühle, nicht aber Denken zu. Denn immer wenn die Helden der Ilias mit Tieren verglichen werden, geschieht das in Bezug auf Gefühle, nicht auf Gedanken (Urs Dierauer 1977, 8). Gefühle sind für Homer und seine Zeit also bereits ganz selbstverständlich Teil der Animalität im Menschen und Tiere Symbole der Irrationalität. Ja, durch den Vergleich mit Tieren werden die menschlichen Emotionen deutlicher und unverstellter sichtbar, da sie bei den Tieren nicht von der Vernunft „gezähmt" und geformt werden. Ohne es auszusprechen, setzen die Homerischen Epen die Vernunftlosigkeit der Tiere voraus.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Hesiod (um 700 v.Chr.) spricht „dann zum ersten Mal die Überzeugung aus, dass das Verhältnis der Menschen zueinander durch ein genau entgegengesetztes Prinzip beherrscht werde und beherrscht werden müsse als das gegenseitige Verhältnis der Tiere: durch Rechtlichkeit, nicht durch Gewalt." (Urs Dierauer 1977, 14) In seinen „Erga kai hemerai" schreibt er: „Das ja ordnete Zeus als Gesetz an unter den Menschen: / Straflos fressen einander die Fische, das Wild auf den Fluren/ Und die geflügelten Vögel, da keins aus ihnen das Recht kennt; / Aber den Menschen verlieh er das Recht, die gesegnetste Gabe." (Hesiod, Erga kai hemerai 276–280) Dass es einerseits viele pflanzenfressende Tiere gibt und andererseits die meisten Menschen nicht vegetarisch leben und andere Tiere verzehren, übergeht Hesiod galant. Nur so kann er die prinzipielle Abgrenzung zwischen Menschen und Tieren behaupten: Während die Menschen gemäß dem Nomos, dem Recht und der vernünftigen Lebensordnung handeln, verhalten sich die Tiere willkürlich, grausam und rechtlos.

Mit *Xenophanes* (um 570 – nach 500 v.Chr.) wird eine essenzontologische Hierarchisierung greifbar, die von da an die griechischen Debatten bestimmt: Götter stehen höher als Menschen, Menschen höher als Tiere. Allerdings warnt Xenophanes davor, die Menschen zu nahe an die Götter heranzurücken und zu weit von den Tieren zu entfernen. Die Menschen seien von den Göttern sehr grundlegend unterschieden (Xenophanes, VS 21 B 23). Auch *Heraklit* (520 – 460 v.Chr.) sieht zwischen Göttern und Menschen eine ebenso große Distanz wie zwischen Menschen und Tieren (Heraklit, VS 22 B 82/ 83). Doch in den nachfolgenden Jahrhunderten wird die Distanz der Menschen zu den Tieren kontinuierlich vergrößert und jene zu den Göttern verkleinert. Insbesondere die immer stärkere Betonung, die Menschen hätten mit den Göttern die Vernunft gemeinsam, die den Tieren fehle, wird dafür in Anschlag gebracht werden. Letztlich ist also schon hier der Keim dafür gelegt, dass das frühe Judentum und das frühe Christentum die Gottebenbildlichkeit des Menschen aus Gen 1,26 derelationalisieren und essenzialisieren und auf die Vernunftnatur hin ausdeuten (vgl. Kapitel 4 und 5).

Die *Sophisten* (450 – 380 v.Chr.) entwickeln vor allem eine Kulturtheorie, um das spezifisch Menschliche zu bestimmen. Kultur ist für sie nicht mehr eine Gabe der Götter, sondern eine Errungenschaft der Menschen. Tiere hingegen sind aus sophistischer Sicht kulturlos. Denn Kultur entstehe genau in dem Moment, da der Mensch die tierliche Lebensform (θηριώδης βίος) verlässt und in eine durch Recht und Moral geordnete Lebensform übergeht. „Das Dasein der Tiere erschien so als minderwertige Lebensform,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

die die Menschen bereits weit hinter sich gelassen hatten." (Urs Dierauer 1977, 28) Kunst und Technik gehen dabei mit Recht und Moral Hand in Hand, wenn der Mensch sich vom Tier wegentwickelt.

Ihrer aller Bedingung ist die Sprache, die Tiere nicht haben: „In allem anderen, was wir haben, unterscheiden wir uns ganz und gar nicht von den übrigen Lebewesen, ja sind sogar vielen in Schnelligkeit, Stärke und andern Eigenschaften unterlegen. Weil wir aber die Möglichkeit haben, einander zu überzeugen und einander gegenseitig alles, was wir wollen, mitzuteilen, haben wir uns nicht nur vom tierischen Dasein gelöst, sondern haben uns auch zusammengeschlossen, Städte gegründet, Gesetze aufgestellt und Künste und Handwerk erfunden. Überhaupt ist bei allem, was wir Positives geleistet haben, die Redegabe (λόγος) mitbeteiligt." (Isokrates, Nicocles Oratio 3, 5–6)

„In sophistischer Zeit ist wahrscheinlich auch jene Bezeichnung für die Tiere aufgekommen, die sich vor allem im Hellenismus und in der Spätantike großer Beliebtheit erfreute: τὰ ἄλογα ζῷα, ‚jene Lebewesen, die keinen Logos haben' … oder auch einfach τὰ ἄλογα" (Urs Dierauer 1977, 33). Natürlich: Schon im 5. Jahrhundert gibt es zu dieser profilierten These Widerspruch, denn Beobachtungen lassen erkennen, dass Tiere untereinander kommunizieren. Auch die sophistische Überzeugung, dass die Tiere ohne Vernunft tun, was der Mensch vernünftig plant, ist keineswegs allgemein anerkannt. Dennoch setzen sich langfristig sowohl die Begriffe als auch die dahinterstehenden Überzeugungen der Sophisten durch. Die Unterscheidung der Menschen von den Tieren durch Vernunft und Sprache „gehört zu den folgenreichsten Thesen des fünften Jahrhunderts." (Urs Dierauer 1977, 39) Für die Tiere sind diese Folgen fatal: „Die sich im 5. Jahrhundert v. Chr. anbahnende Selbstentdeckung des Menschen hat zur Kehrseite eine zunehmende Tierverdeckung […] Das Wirken der Tiere *unterliegt* einem Logos, […] im Gegensatz zum menschlichen Tier, das […] einen Logos *hat*." (Bernhard Waldenfels 2017, 252, Hervorhebung im Original) Tiere als Aloga können nicht in ihrer Eigenwertigkeit wahrgenommen und gewürdigt werden.

Als erster Vertreter der Aloga-These dürfte *Alkmaion von Kroton* (spätes 6. – frühes 5. Jahrhundert v.Chr.) gelten. Der entscheidende Grund ist für ihn die Fähigkeit des Menschen zum Schlussfolgern (τεκμαίρεσθαι) von den Sinneseindrücken auf Ursachen (nach Diogenes Laertius, VS 24 B 1) und damit zum Verstehen (ξυνίημι) anstelle bloßen Wahrnehmens (nach Theophrast, VS 24 A 5/ B 1a). Diese Befähigung hätten die Tiere nicht, sie könnten bloß wahrnehmen. Die menschliche Überlegenheit beruhe

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

also nicht auf Körperkraft, sondern auf Intelligenz. Alkmaion unterscheidet sich in diesem Punkt stark von Empedokles und Anaxagoras, die allen Lebewesen Verstand und die Fähigkeit zu Liebe und Hass zuerkennen (Urs Dierauer 1977, 43; Jean-Francois Balaudé 1997, 31–54).

Doch bis zum Ende des 5. Jahrhunderts hat sich seine Vorstellung durchgesetzt und wird sehr selbstverständlich anerkannt. So schreibt beispielsweise Euripides über ein Pferd: „Und ist doch nur ein Tier, das weder spricht (ἄφθογγον)/ Noch denken kann, ein nutzloses (ἄχρηστον) Geschöpf" (Euripides, Die Troerinnen, VV 671–672).

3.2 Theologischer Anthropozentrismus bei Sokrates

Auch Sokrates (469 – 399 v.Chr.) gibt diese Überzeugung mehrfach zu erkennen (nach Platon, Laches 196e-197b; Politeia 441b; Kratylos 399c). Bei ihm begegnet uns außerdem erstmals ein harter Anthropozentrismus: Die Tiere sind aus seiner Sicht nur um der Menschen willen geschaffen, deren hervorragende Begabung sich vor allem darin zeigt, sich die Tiere nutzbar zu machen (Xenophon, Memorabilia 4, 3, 10). Gleichzeitig dient der Anthropozentrismus bei Sokrates erstmals dazu, durch die auf den Menschen ausgerichtete Teleologie der Schöpfung die weise Vorhersehung und Fürsorge der Götter zu untermauern. Das Framing des Anthropozentrismus ist also dezidiert theologisch. „Es ist dies zum ersten Mal in der griechischen Literatur, dass uns eine so enge Verbindung von Theologie und Anthropozentrismus begegnet." (Urs Dierauer 1977, 52) Schauen wir uns die entsprechende Passage in Xenophons Memorabilia 4, 3 genauer an:

„9. Ich, sagte Euthydemos, erwäge schon das, ob überhaupt die Götter etwas Anderes tun, als für die Menschen sorgen; nur das eine verursacht mir noch Bedenklichkeiten, dass auch die andern lebenden Wesen an diesen Wohltaten teilnehmen. –

10. Ist es denn nicht klar, erwiderte Sokrates, dass auch diese der Menschen wegen geschaffen und groß gezogen werden (καὶ ταῦτα ἀνθρώπων ἕνεκα γίγνεταί τε καὶ ἀνατρέφεται)? Denn welches andere Geschöpf hat von den Ziegen, Schafen, Rindern, Eseln und den übrigen Tieren so viele Vorteile zu genießen wie der Mensch? Denn, wie ich glaube, nützen sie mehr als die Pflanzen; wenigstens nährt und bereichert er sich von jenen so gut wie von diesen. Viele Menschen gebrauchen die Gewächse der Erde gar nicht als Nahrung, sondern leben, indem sie sich von der Milch ihrer Herden, von Butter und Fleisch nähren. Darin aber stimmen alle Völker

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

überein, dass sie die nützlichen Tiere zähmen und bändigen (τιθασεύοντες καὶ δαμάζοντες τὰ χρήσιμα τῶν ζῴων) und sich zum Kriege und zu vielen andern Verrichtungen ihrer Hilfe bedienen. –

Auch hierin stimme ich dir bei, sagte Euthydemos, denn ich sehe, dass selbst solche Tiere, die uns an Stärke weit überlegen sind, dem Menschen so gehorsam (ὑποχείρια) werden, dass er sie gebrauchen kann, wozu er nur will (ὥστε χρῆσθαι αὐτοῖς ὅ τι ἂν βούλωνται). –

11. Denke aber auch ferner daran, dass sie für das viele Schöne und Nützliche, weil es so verschieden untereinander ist, für jedes uns die geeigneten Sinneswerkzeuge gegeben haben, vermittelst deren wir alle Güter genießen; dass sie uns die Vernunft (λογισμὸν) eingepflanzt haben, vermöge welcher wir, indem wir die sinnlichen Wahrnehmungen zu Gegenständen des Denkens und der Erinnerung machen, ermitteln können, wozu ein jedes Ding nützlich ist, und allerlei Mittel erfinden, das Gute zu genießen und das Böse von uns fern zu halten; 12. endlich dass sie uns auch die Fähigkeit, uns einander verständlich zu machen, (ἑρμηνείαν) gegeben haben, mittelst welcher wir alles Gute durch Belehrung einander mitteilen und gemeinsam genießen, uns über Gesetze einigen und in Staaten leben. –

Ja, ja, Sokrates, die Götter müssen sehr für die Menschen besorgt sein."

Dieser Dialog zwischen Euthydemos und Sokrates offenbart, dass der Anthropozentrismus, den Sokrates vertritt, noch keineswegs selbstverständlich ist. Mit leicht spöttischem Unterton und subtiler Überspitzung stellt ihn Euthydemos in Frage. Sokrates hingegen fällt mit der Tür ins Haus und antwortet sofort und ohne Umschweife mit der Kernthese des Anthropozentrismus, dass alle Lebewesen nur um der Menschen willen geschaffen seien. Diese These plausibilisiert er mit dem Faktum, dass es zwar Menschen gibt, die fast ausschließlich Tiere, aber keine Pflanzen nutzen – nämlich die nomadisch lebenden Viehhirten –, jedoch keine Menschen, die nur Pflanzen, aber keine Tiere nutzen – denn auch vegetarisch lebende Ackerbauern halten Arbeitstiere und trinken Milch. Während Euthydemos ihm in dieser Hinsicht zustimmt, überzeugt ihn das nachfolgende Argument offenbar weniger, der Mensch sei durch die Vernunft (λογισμός) und die Sprache (ἑρμηνεία) einzigartig begabt. Und gegenüber der theologischen Schlussfolgerung von der unendlichen Fürsorge der Götter für die Menschen bleibt er wohl doch eher skeptisch bis sprachlos. So sind Xenophons Memorabilien ein eindrucksvolles Zeugnis für den Ursprung und die von Anfang an theologische Prägung des Anthropozentrismus, aber auch dafür, dass dieser keineswegs widerspruchlos angenommen wird. Der

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Weg bis zu seiner endgültigen Durchsetzung als Mainstream griechischer Philosophie dauert mehrere Jahrhunderte.

3.3 Die Vernunft als Lenkerin bei Platon

Platon (428 – 348 v.Chr.) übernimmt die sokratische These von der allein dem Menschen anvertrauten Vernunft. Doch er wendet sie in den Imperativ, davon nun auch Gebrauch zu machen, was die Menschen aus seiner Sicht nur selten tun. Denn zum Vernunftgebrauch benötige es große Anstrengung und lange Erziehung (Platon, Theiatetos 186 b-c). Der Mensch könne sich einerseits den Göttern nähern, andererseits den Tieren. Mit den Göttern hat er das λογιστικόν gemeinsam, die Vernunft (Platon, Politeia IX, 12–13, 589 d – 590 d), mit den Tieren das θυμοειδής, das Muthaft-Leidenschaftliche, und das ἐπιθῡμητικόν, das Begehrende (Platon, Nomoi V, 732 e; VI, 782 d – 783 a; Philebos 31 d; 32 e; 35 c-e; 36 b; vgl. dazu Bernhard Waldenfels 2017, 253–254). Folgerichtig muss die Vernunft das Tierhafte im Menschen zu domestizieren versuchen. Platons berühmtes und in der barocken Kunst oft rezipiertes Bild beschreibt die Vernunft als Lenkerin eines zweispännigen Wagens. Eines der beiden Pferde, die die positiven und negativen Strebungen der Gefühle repräsentieren, gehorcht, das andere nicht (Platon, Phaidros 246 a-b; 253 e – 254 e). Die Domestikation von Tieren wird damit zum Paradigma der menschlichen Selbstdisziplinierung und -erziehung. In beiden Vorgängen wird der Vernunft die lenkende Funktion zugewiesen: „Gut handelt der Mensch dann, wenn seine Vernunft die Führung übernimmt, die irrationalen, tierischen Seelenkräfte bändigt und bezähmt und so in der Seele Ordnung und Harmonie herstellt." (Urs Dierauer 1977, 68) Wo aber Menschen nicht zur Selbsterziehung in der Lage sind, soll nach Platons demokratieskeptischen Vorstellungen ein vernünftiger Herrscher einspringen und diese Aufgabe übernehmen (Platon, Politeia IX, 13, 590 c-d). Denn in einem freiheitlich-demokratischen Staat würden sich sogar die Tiere anarchisch verhalten (Platon, Politeia VIII, 14, 563 c).

Eines der schwierigsten Probleme bezüglich Platons Bewertung der Tiere ist die Frage, wie man seine Seelenwanderungslehre mit der Exklusivität der Vernunftbegabung des Menschen zusammenbringt (Urs Dierauer 1977, 77). Zahlreiche Stellen belegen, dass Platon an das Wandern der Seele vom Menschen zum Tier und vom Tier zum Menschen glaubt. Aber wie stellt er sich vor, dass eine vernunftbegabte Menschenseele plötzlich in einem

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

vernunftlosen Tier wohnt und umgekehrt? Dierauer geht davon aus, dass für Platon die Vernunftseele im Tier nicht ihre Vernunftkraft, sondern nur die Möglichkeit zu deren Anwendung verliert (Urs Dierauer 1977, 78). Gleichwohl wird man zugeben müssen, dass die scharfe Abgrenzung zwischen Menschen und Tieren, wie sie die Bezeichnung letzterer als Aloga bedeutet, mit der klassischen griechischen Seelenwanderungsvorstellung nur schwer zu vereinbaren ist. In ihrer Eigendynamik zielt diese vielmehr auf eine Ähnlichkeit zwischen Menschen und Tieren, die größer ist als ihre Unähnlichkeit. Unter den Neuplatonikern haben sich daher in späteren Jahrhunderten zahlreiche, einander vielfältig widersprechende Theorien darüber gebildet, wie man das Problem lösen kann. So richtig überzeugt hat jedoch keine davon.

In seinem Spätwerk wendet sich Platon stärker der Naturbeobachtung zu, die bei seinem Schüler Aristoteles eine zentrale Rolle einnehmen wird. Hier erkennt Platon eine gewisse Erinnerungsfähigkeit der Tiere an (Platon, Philebos 35 d), die graduell sehr unterschiedlich ausgebildet ist und offenkundig nicht dem begehrenden Teil der Seele zugeschrieben werden kann. „Vielleicht würde Platon sagen, die Erinnerung der Tiere sei eine Funktion jener seelischen Kraft, von der er in den Nomoi (961 d) behauptet, sie ermögliche zusammen mit der Wahrnehmung die Erhaltung aller Lebewesen, und die er an jener Stelle Nus nennt." (Urs Dierauer 1977, 94) Eine stärkere Betonung der Ähnlichkeiten zwischen Menschen und Tieren, wie sie bei Aristoteles eine große Rolle spielt, deutet sich an.

3.4 Breite Entfaltung der Aloga-These bei Aristoteles

Anders als die Vorsokratiker Empedokles und Anaxagoras, die auch den Pflanzen Wahrnehmung, Gefühl und Begehren zuerkannten, zieht Aristoteles (384 – 322 v.Chr.) eine schärfere Grenze zwischen Pflanzen und Tieren und rückt zugleich die Tiere etwas näher an den Menschen heran. Denn Pflanzen sind für ihn, weil ohne Wahrnehmung (αἴσθησις), keine Lebewesen (ζῷα), sondern nur lebend (ζῶντα) (Aristoteles, De anima II, 2, 413 a 20 – b 4). Diese grundlegende Unterscheidung zwischen Pflanzen und Tieren wird später nie mehr bestritten, sondern eher noch vertieft, wenn die Stoiker den Pflanzen – über Aristoteles hinausgehend – sogar die Seele absprechen (Urs Dierauer 1977, 114).

Aristoteles betrachtet die Sinnesorgane nicht nur als für das Überleben unerlässlich, sondern auch als dem guten Leben (εὖ) förderlich (Aristoteles,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

De anima III, 12, 434 b 23–26). Damit schreibt er der Sinnenlust einen gewissen Eigenwert zu – und indirekt all jenen Individuen, die Sinnenlust empfinden können, also auch den Tieren (Urs Dierauer 1977, 115–116). Dennoch ist die Aloga-These für Aristoteles unantastbar. Tiere haben für ihn aus verschiedenen Gründen keine Vernunft:

- Der Mensch hat einen besonderen Körperbau, der seine Vernunftbegabung erst ermöglicht: Denn allein der Mensch besitzt einen aufrechten Gang, weil er allein eine göttliche Natur hat (Aristoteles, De partibus animalium IV, 10, 686 a 27–31). Außerdem sind dem Menschen die Hände gegeben worden, weil er intelligent ist, und nicht, wie Anaxagoras meinte, ist er intelligent geworden, weil er Hände hat (Aristoteles, De partibus animalium IV, 9, 686 a 27 – 687 b 5; vgl. Giuliana Lanata 1994, 23; Mario Vegetti 1994, 130). Diese beiden aristotelischen Gedanken zu den morphologischen Ermöglichungsbedingungen für Intellekt und Vernunft werden in der Stoa aufgegriffen und ausgebaut (Giuliana Lanata 1994, 21; vgl. Kapitel 3.5).
- Tiere bilden keine abstrakten Begriffe: Sie erkennen das Sein (εἶναι) einer Sache nicht (Aristoteles, De anima III, 4, 429 b 10–22). Denn sie haben keinen abstrakten Begriff vom Allgemeinen (καθόλου ὑπόληψις), sondern nur konkrete Vorstellungen und Erinnerungen an das Einzelne (καθ' ἕκαστα φαντασία καὶ μνήμη) (Aristoteles, Nikomachische Ethik VII, 5, 1147 b 4) – wenn auch mit einem gewissen Bezug zum Allgemeinen (Aristoteles, Analytica posteriora II, 19, 100 a 16 – b 1). Tiere haben demnach eine Vorstellung von und Erinnerung an einen ganz bestimmten Duft, beispielsweise den eines Beutetiers oder Beutegreifers, besitzen aber keinen Begriff von dem, was „Duft" im Allgemeinen ist.
- Tiere empfinden keine geistigen Freuden: Während sich Menschen am Duft als solchem erfreuen könnten, auch am Duft von nicht essbaren Dingen wie einer Rose oder Weihrauch, könne dies ein Hund oder Löwe nicht – er würde sich einzig am Geruch seiner Beutetiere freuen, in Vorwegnahme des Fressens (Aristoteles, Nikomachische Ethik III, 13, 1118 a 18–23). Der Mensch könne folglich Freude empfinden, ohne etwas zu berühren, und damit rein geistig, das Tier nur in Erwartung der Berührung oder in deren Vollzug, und damit sinnenhaft. „Der Unterschied zwischen menschlichem und tierischem Streben besteht für Aristoteles nicht allein darin, dass der Mensch bewusst, das Tier aber bloß unbewusst dem Guten sich zuwendet, sondern auch darin, dass die Güter des

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Tiers auf biologischer, diejenigen des Menschen aber auf sittlicher und erkenntnismäßiger Ebene liegen." (Urs Dierauer 1977, 124)

– Tiere haben keine Sittlichkeit: Zwar gesteht Aristoteles Tieren natürliche Tugenden (φυσικαὶ ἀρεταί) zu. Der Mensch aber habe ethische Tugenden, die er in klugem Urteil selbst bestimmt, durch bewusstes Üben erwirbt und aus Einsicht verwirklicht (Aristoteles, Nikomachische Ethik VI, 13, 1144 b 14–31). Deswegen sei es bloß eine metaphorische Redeweise, wenn jemand die Tiere tugend- oder lasterhaft nenne, denn sie hätten keine sittliche Einsicht (Aristoteles, Nikomachische Ethik VII, 7, 1149 b 30–35). Analog zielten Gemeinschaft und Freundschaft unter Tieren immer auf einen Nutzen, während sie beim Menschen auf das Sittliche ausgerichtet seien (Aristoteles, Eudemische Ethik VII, 2, 1236 b 1–6; Politeia I, 2, 1253 a 7–18). – Aus der Unterscheidung zwischen Lasterhaftigkeit und Tierhaftigkeit (θηριότης, Bestialität) ergibt sich für Aristoteles allerdings auch, dass es nicht sachgerecht ist, von einem bestialischen Verhalten des Menschen zu sprechen, wenn dieser lasterhaft handelt. Lasterhaft handeln bedeutet, dass es an einem vernünftigen Urteil fehlt – tierhaft handeln würde bedeuten, dass ein starker emotionaler Impuls vorhanden ist (Aristoteles, Nikomachische Ethik VII, 7, 1150 a 1–3; vgl. Richard Bodéüs 1997, 247–258). Bei Menschen vom „bestialischen" Verhalten zu reden ist also ein Kategorienfehler. Wenn Tiere weder Tugenden noch Laster haben (Aristoteles, Nikomachische Ethik VII, 1, 1145 a 25–26), kann der Mensch kein Wolf werden (Aristoteles, De partibus animalium III, 2, 663 a 13). Hier distanziert sich Aristoteles von einer langen Tradition, auch von Platon, und zwar zu Gunsten der Tiere.
– Tiere sprechen, aber nicht auf Grund freier Übereinkunft: Eine gewisse Relativierung der Aloga-These zeigt sich bei Aristoteles in einer relativ weitgehenden Anerkenntnis tierlicher Kommunikation. Hier kommt seine genaue Naturbeobachtung zum Tragen, die ihn subtile Details tierlichen Verhaltens erkennen lässt. So betont er, auch Tiere äußerten lautlich ihre inneren Inhalte (Aristoteles, Politeia I, 2, 1253 a 10–14) – allerdings nur jene Inhalte, die sie begreifen könnten, also nicht solche von Recht und Moral. Vögel mit ihrer reichen Ausdrucksfähigkeit könnten sogar lehren und Wissen vermitteln, also Tradition bilden (Aristoteles, De partibus animalium II, 17, 660 a 35 – b 2; Aristoteles, Metaphysik I, 1, 980 b 21–25). Vögel derselben Art hätten darüber hinaus unterschiedliche Dialekte und lehrten einander das Singen – sie bildeten ihre Sprache also in einem gewissen Maße auch nach Übereinkunft (Aristoteles, Historia animalium IV, 101–111, 536 b 14–19). Allerdings kommunizierten die Tiere

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

überwiegend bis gänzlich von Natur aus, während die Menschen ihre Sprache vor allem auf Grund von Übereinkunft entwickelten (Aristoteles, De interpretatione I, 2, 16 a 27–29).

- Tiere haben keine Kunst und Überlegung: Selbst die begabteren Tiere „leben in ihren Vorstellungen (φαντασίαι) und Gedächtnisinhalten (μνήμαι) und haben nur geringen Anteil an Erfahrung (ἐμπειρία), das Geschlecht der Menschen dagegen lebt auch in Kunst (τέχνη) und Überlegungen (λογισμόι)." (Aristoteles, Metaphysik I, 1, 980 b 28)
- Tiere können nicht in die Zukunft planen und verantwortlich handeln: Sie können keine komplexeren Planungen unternehmen, wenn ungeahnte Schwierigkeiten entstehen, also nicht im eigentlichen Sinne handeln (πράττειν) (Aristoteles, Eudemische Ethik II, 6, 1222 b 18–20; Nikomachische Ethik VI, 2, 1139 a 17–20). Die nichtmenschlichen Lebewesen führten ihr Leben von Natur (φύσει) aus, einige auch auf Grund von Gewohnheiten (ἔθει), doch nur der Mensch aus Vernunft (λόγῳ) (Aristoteles, Politik VII, 13, 1332 b 3–5).
- Tiere können nicht reflektiert entscheiden: Aristoteles gesteht zu, dass manche Tiere intelligent (φρόνιμος) sind und ihren Verstand (φρόνησις) gebrauchen (Aristoteles, Historia animalium I, 1, 488 b 15; Metaphysik I, 1, 980 b 22; Nikomachische Ethik VI, 7, 1141 a 26–28). Auch seien gewisse Tiere intelligenter als andere (Aristoteles, Historia animalium VIII, 1, 589 a 1; De partibus animalium II, 2, 648 a 6–8; II, 2, 650 b 24–27; De generatione animalium II, 6, 53 a 10–13; Metaphysik I, 1, 980 b 21), wobei der Mensch am intelligentesten sei (Aristoteles, De anima II, 9, 421 a 18–23; De partibus animalium IV, 10, 686 b 22; IV, 10, 687 a 7–10.16 – 18; De generatione animalium II, 6, 44 a 30). Damit scheint der Unterschied zwischen tierlicher und menschlicher Intelligenz eher graduell als qualitativ. Aber: Beratend (βουλευτικός), also auf Grund eigener und gemeinschaftlicher Überlegung entscheidend ist für Aristoteles nur der Mensch (Aristoteles, Historia animalium I, 1, 488 b 24–25).

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Aristoteles auf Grund seiner präzisen Naturbeobachtung einige Fähigkeiten der Tiere anerkennt. Aber immer wenn es scheint, als würde er zwischen Menschen und Tieren nur einen graduellen Unterschied machen, kommt sofort ein Argument dazu, das den prinzipiellen Unterschied zwischen ihnen untermauert. Kein anderer Philosoph vor ihm hat die Aloga-These so umfangreich entfaltet und so vielschichtig begründet wie Aristoteles. Damit trägt er entscheidend zum Siegeszug dieser These bei.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Der Anthropozentrismus spielt bei Aristoteles hingegen eine geringere Rolle. Denn die theologische Frage nach der Fürsorge der Götter hat für ihn anders als die teleologische Frage nach einer alles umfassenden Entwicklungsrichtung der Natur wenig Bedeutung. Dennoch: „Einmal geht Aristoteles sogar soweit, die Behauptung auszusprechen, auch die Tiere seien um der Menschen willen hervorgebracht worden (Politeia I, 9, 1256 b 15–22) […] Diese radikal anthropozentrische Äußerung steht bei Aristoteles völlig vereinzelt da." (Urs Dierauer 1977, 155)

Die Stelle lautet bei Aristoteles folgendermaßen: „Man muss klarerweise zugestehen, dass die Pflanzen für die Tiere geschaffen sind und die Tiere für die Menschen; die Haustiere, damit er sie nutze und sich von ihnen ernähre; die wilden Tiere, zumindest zum größten Teil, damit er sich von ihnen ernähre und sich ihrer für andere Bedürfnisse bediene, damit von ihnen Kleidung und andere Werkzeuge gemacht werden können. Und da die Natur nichts Unvollkommenes oder Zweckloses macht, hat sie diese alle für den Menschen gemacht." (Aristoteles, Politeia I, 9, 1256 b 15–22; dazu kommentierend Mario Vegetti 1994, 131)

Zurecht weist Dierauer auf den Kontext der Stelle hin. Es geht um die Grundordnung des Staates und der Politik. In diese Passagen fließen viele damals populäre Gedanken ein, so wie kurz davor die These, es gebe Menschen, die von Natur aus SklavInnen seien. „Aristoteles rechtfertigt hier in ganz ähnlicher Weise eine bestehende Institution, die Sklaverei, wie er kurz darauf die faktische Ausnützung der Tiere mit dem Hinweis auf deren Naturhaftigkeit begründet." (Urs Dierauer 1977, 156–157) Anschließend stellt er sogar explizit eine Analogie her: SklavInnen sind Menschen, die von vernunftbegabten Menschen so weit entfernt sind wie die Tiere, weil sie nicht über Vernunft verfügen, sondern nur der Vernunft anderer gehorchen können (Aristoteles, Politeia I, 5, 1254 b 16–26). Hier werden also wie schon bei früheren Autoren die Aloga-These und die Anthropozentrismus-These inhaltlich miteinander verknüpft. Die eine begründet die andere. Außerdem entspricht der Anthropozentrismus durchaus der aristotelischen Teleologie, die dem Gedanken folgt, dass Niederes dem Höheren dient. Dennoch: „Aristoteles erblickt das Telos der Tiere wie dasjenige der Menschen in der Entfaltung ihrer Möglichkeiten und in der Verwirklichung ihrer Lebensform, nicht aber in ihrem Dienst an höheren Wesen. Darin besteht ein grundlegender Akzentunterschied zwischen der Teleologie des Aristoteles und derjenigen der Stoa, die den Menschen als Zweck der ganzen Naturordnung betrachtete." (Urs Dierauer 1977, 156)

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Das Urteil anderer Autoren ist hier durchaus härter. Denn trotz aller großartigen Naturwissenschaft bleibt Aristoteles in der Politik und Ethik sehr darum bemüht, bestehende gesellschaftliche Hierarchien zu rechtfertigen und zu stabilisieren – einschließlich der Verknüpfung von „Speziesismus, Rassismus und Sexismus" (Giuliana Lanata 1994, 28). Man muss ja nicht gleich die entscheidende „Krise", auf Grund der die Tiere als Aloga qualifiziert werden, bei Aristoteles lokalisieren (Richard Sorabji 1993, 7). Dennoch geht es um mehr als nur eine einzige Stelle, wie Dierauer behauptet. Denn mehrfach betont Aristoteles, es gebe keine Rechtsgemeinschaft zwischen Menschen und Tieren (Aristoteles, Politeia I, 5, 1254 b 12ff; III, 9, 1280 a 32; Nikomachische Ethik VIII, 11, 6, 1161 b 1ff; vgl. Giuliana Lanata 1994, 35) – ein zentraler Baustein des Anthropozentrismus, der in der Stoa entscheidende Bedeutung gewinnt. So dürfte es eine kluge Formulierung sein, Aristoteles ein „doppeldeutiges Genie" zu nennen (Mario Vegetti 1994, 135).

3.5 Perfektionierung des rationalistischen Anthropozentrismus in der Stoa

„Es gibt keine andern antiken Texte, die so oft und mit solchem Nachdruck den Unterschied von Mensch und Tier hervorheben wie die stoischen und stoisch beeinflussten Schriften." (Urs Dierauer 1977, 224) Mit diesen Worten umreißt Urs Dierauer die Sonder- und Schlüsselstellung der Stoa für die Sicht des Mensch-Tier-Verhältnisses in der antiken Philosophie.

Nun umfasst die Stoa einen Zeitraum von rund 500 Jahren. Der historische Kontext ihrer Entstehung um 300 v.Chr. ist die tiefe Krise der griechischen Stadtstaaten. Ihr begegnet die Stoa mit der starken Fokussierung auf die Moralität des Individuums einerseits und die kosmopolitische Rechtsgemeinschaft aller Menschen andererseits. Wenn die „Mesopolis" des Stadtstaats brüchig wird, müssen die „Mikropolis" des Individuums und die „Makropolis" der weltumspannenden Menschengemeinschaft die Last übernehmen und zu zweit tragen.

Eine gewisse Problematik erwächst aus der Quellenlage: Von den Vertretern der älteren Stoa (300 – 150 v.Chr.) sind – mit Ausnahme von Kleanthes' Hymnus auf Zeus – keine vollständigen Werke erhalten. Die Überlieferung ihrer Lehren beruht großenteils auf Paraphrasen und Zusammenfassungen durch Autoren späterer Epochen, unter ihnen auch Gegner der stoischen Philosophie. Jedoch erweist sich die stoische Lehre durch fünf Jahrhunderte als erstaunlich konstant, weswegen man vermuten darf, dass die frühe

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Stoa ähnlich lehrte wie die mittlere und späte (Urs Dierauer 1977, 221). Die mittlere Stoa (150 – 0 v.Chr.) kennen wir durch ihre Rezeption bei Cicero, der ein Schüler des Poseidonius war und von daher eine gründliche Kenntnis stoischer Ideen besitzt. Die jüngere Stoa (0 – 200 n.Chr.) ist bestens dokumentiert durch die erhaltenen Werke von Seneca, Epiktet und Marc Aurel.

3.5.1 Die Oikeiosis-Lehre als Rahmentheorie

Kontext aller stoischen Überlegungen ist die Oikeiosis-Lehre, die Lehre von der liebenden Zuwendung der Lebewesen zu und Anfreundung mit sich selbst. Diese sei eine Strebung, die die Natur allen Lebewesen mitgegeben habe. In der Begrifflichkeit moderner Biologie würden wir vom natürlichen Streben nach Selbsterhaltung sprechen. So referiert Diogenes Laertios aus dem verlorengegangenen Werk Περὶ τελῶν des Chrysipp (281/ 276 – 208/ 204 v.Chr.):

„Der erste Trieb, so sagen sie, der sich in einem lebenden Wesen regt, sei der, sich selbst zu erhalten (τηρεῖν ἑαυτό); er sei eine Mitgabe der Natur von Anbeginn an, wie Chrysipp im ersten Buch über die Endziele mit den Worten sagt, für jedes lebende Wesen sei seine erste ihm von selbst zugewiesene Angelegenheit sein eigenes Bestehen sowie das Bewusstsein davon. Denn es war doch nicht zu erwarten, dass die Natur das lebende Wesen sich selbst entfremde, oder auch, dass sie, nachdem sie das Geschöpf einmal hervorgebracht, sich weder die Selbstentfremdung (ἀλλοτριῶσαι) noch die Selbstanfreundung (οἰκειῶσαι) habe angelegen sein lassen. Es bleibt also nur übrig zu sagen, dass sie es nach vollzogener Schöpfung mit sich selbst befreundet habe (οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό). Denn so wehrt es alles Schädliche ab und verschafft allem, was seiner Eigenart dienlich ist, freien Zutritt." (Diogenes Laertios, Leben und Meinungen berühmter Philosophen VII, 85)

Nun ist zwar das natürliche Streben nach Selbsterhaltung Menschen und Tieren gemeinsam. Beide sollen ihrer Natur gemäß leben. Doch weil der Mensch sich ab einem gewissen Alter als vernunftbegabtes Wesen erkennt und liebt, bedeutet für ihn naturgemäß zu leben im Unterschied zu den Tieren vernunftgemäß zu leben. Ein vernunftgemäßes Leben geht jedoch über die natürlichen Strebungen hinaus. Dieser Gedanke untermauert einerseits die grundlegende Verbundenheit aller Menschen untereinander,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

reißt aber andererseits eine tiefe Kluft zwischen Menschen und Tieren auf. Es kommt zu einer fundamentalen Abgrenzung von den Tieren.

3.5.2 Tierliches Verhalten als naturhaft

Freilich ist die stoische These, dass die Tiere einem naturhaften Streben folgen, das sie weder erlernen noch verstehen, nicht einfach aus der Luft gegriffen. Im Gegenteil, die Stoiker führen eine Reihe empirischer Beobachtungen an, um sie zu untermauern. Marcus Tullius Cicero (106 – 43 v.Chr.) verweist beispielsweise auf Entenküken, die spontan ins Wasser steigen und zu schwimmen beginnen, ohne dass ihre Eltern sie das lehren müssen; auf Hühner, die auch Enteneier ausbrüten und daher offenkundig ohne Überlegung einem inneren Automatismus folgen; auf Jungvögel, die spontan ihre Flügel ausbreiten und zu fliegen versuchen; auf neugeschlüpfte Krokodile und Schildkröten, die von ihren Eltern nichts lernen können, weil diese die Eier im Sand vergraben und sich dann aus dem Staub gemacht haben; auf neugeborene Säugetiere, die sofort an der Mutterbrust saugen (Cicero, De natura deorum 2, 128–129). Und Lucius Aeneus Seneca (1 – 65 n.Chr.) verweist auf die Spinnen, die wundervolle Netze bauen können, ohne das jemals gelernt zu haben, sowie auf das spontane Fluchtverhalten der Tiere vor ihren natürlichen Feinden, das ebenfalls vom ersten Moment des Lebens an zu beobachten ist (Seneca, Epistula 121, 23).

Bei welchem der frühen Stoiker diese Beispiele ihren Ursprung haben, muss wohl im Dunkeln bleiben. Cicero und Seneca legen ihre Quellen nicht offen. Bei Aristoteles finden sich die genannten Beispiele noch nicht, obgleich der bereits zwischen einem Verhalten von Natur aus und einem Verhalten auf Grund von Übereinkunft unterscheidet und damit in Umrissen die stoische Position andeutet. Manches dürfte von Poseidonios (135 – 51 v.Chr.) stammen, aber das bleibt letztlich spekulativ (Urs Dierauer 1977, 213). Entscheidend ist jedoch der gewaltige Erkenntnisfortschritt, der in der Unterscheidung von spontanem (die moderne Wissenschaft würde sagen „angeborenem“) und erlerntem Verhalten und in der Kriteriologie für beides liegt. Spontanes, natürliches Verhalten geschieht ohne LehrerIn allein durch natürliche Führung: „sine magistro duce natura” (Cicero, de natura deorum 2, 128). Das „Wissen“, das solches Verhalten steuert, wird nicht durch Erfahrung gewonnen: „scientia non experimento collecta” (Seneca, Epistula 121, 19). Und zur Bestimmung eines Verhaltens als naturhaft und nicht erlernt dienen zwei Kriterien: Die Schnelligkeit, mit der sich

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

das betreffende Verhalten „sofort“ einstellt, und seine Stereotypie, die keine Varianz kennt. „Langsam und in mannigfacher Abwandlung kommt, was die Erfahrung lehrt; was hingegen die Natur lehrt, ist bei allen gleichartig und wird ihnen sogleich zuteil (et tardum est et varium quod usus docet; quidquid natura tradit et aequale omnibus est et statim).“ (Seneca, Epistula 121, 20)

Bis in die moderne Naturwissenschaft wirkt diese paradigmatische Dichotomie von „angeborenem“ und erlerntem Verhalten nach. Grundsätzlich hat sie sich als sehr fruchtbar erwiesen. Jedoch ist sie mittlerweile in zwei Hinsichten modifiziert worden:

– Alle Lebewesen mit zentralem Nervensystem, auch die Menschen, verfügen für nahezu alle Verhaltensweisen über einen angeborenen Basismechanismus, ohne den Lernprozesse gar nicht initiiert werden könnten. Bei den ersten Schritten ins Leben bedienen sie sich dieser angeborenen Mechanismen, und auch später werden diese nicht einfach ausgelöscht. Wohl aber wird das gesamte Verhalten der Lebewesen mit zentralem Nervensystem (abgesehen von spinalen Reflexen!) durch Lernerfahrungen kontinuierlich weiterentwickelt und ausdifferenziert. Der radikale Gegensatz von angeborenen und erworbenen Verhaltensweisen stimmt also nicht – weder bei Menschen noch bei Tieren. Vielmehr wird man sagen müssen, dass alle Verhaltensweisen einen angeborenen Kern besitzen, der durch Erfahrungen eigenständig geformt und individuell entfaltet wird.
– Damit erübrigt sich auch der harte stoische Gegensatz zwischen Tieren, die angeblich nur naturhafte Verhaltensweisen zeigen, und Menschen, die ab einem gewissen Alter angeblich nur noch erworbene, reflektierte Verhaltensweisen zeigen. Denn der Kategorienfehler der oben genannten Beispiele liegt darin, dass mit einer Ausnahme lauter Verhaltensweisen von neugeborenen Tieren mit dem Verhalten erwachsener Menschen verglichen werden. Korrekt hätte man das Verhalten des Nachwuchses von Tieren mit dem des Nachwuchses von Menschen und das erwachsener Tiere mit dem erwachsener Menschen vergleichen müssen. Doch das Huhn, das Enteneier ausbrütet, wird nicht mit einem Menschen verglichen, der sich (in spontaner Rührung angesichts des Kindchenschemas!) eines elternlosen Tierbabies annimmt, und auch das Beispiel des angeborenen Saugverhaltens an der Mutterbrust wird nicht genutzt, um eine Gemeinsamkeit zwischen Menschen und anderen Säugetieren festzuhalten. Ein einziges Mal wird einem Tier eine gewisse Lernfähigkeit

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

zugesprochen, nämlich dem Pferd, das nach langem Üben den Weg in seinen Stall von selbst findet (Seneca, Epistula 124, 16–17). Ansonsten bleibt das Lernen jedoch den Menschen vorbehalten.

So fruchtbar sich also die stoische Unterscheidung von naturhaftem und erworbenem Verhalten im Laufe der Jahrtausende erweist, so wenig ist sie doch geeignet, den Unterschied zwischen Menschen und Tieren zu beschreiben. Genau dieser Kategorienfehler hat tierethisch betrachtet schwerwiegende Folgen.

3.5.3 Vernunft als Proprium des Menschen

„Obwohl Hinweise auf das naturgemäße Leben der Tiere in der stoischen Ethik gar nicht so selten sind, überwiegt doch bei weitem die Betonung des radikalen Unterschieds von Mensch und Tier. Immer wieder wird unterstrichen, wie wichtig es für den Menschen sei, die grundsätzliche Differenz gegenüber den Tieren nicht zu vergessen." (Urs Dierauer 1977, 204) Mit diesen Worten deutet Dierauer zurecht an, dass die Abgrenzung des Menschen von den Tieren für die Stoa kein Selbstzweck ist, sondern in moralpädagogischer Absicht geschieht. Das belegt beispielsweise Cicero, wenn er ermahnt: „Es ist für jede Untersuchung über die Pflicht sinnvoll, sich immer bewusst zu sein, wie weit die Natur des Menschen dem Vieh und den übrigen Tieren überlegen ist. Die Tiere haben ja nur Empfinden für sinnliche Lust (voluptas) und geben sich ihr rein triebhaft hin. Der menschliche Geist aber wird lernend und denkend genährt (hominis autem mens discendo alitur et cogitando)…" (Cicero, De officiis 1, 105) Der Vergleich mit den Tieren soll die Größe und Bedeutung der spezifisch menschlichen Pflichten verdeutlichen. Ähnlich schreibt auch Seneca: „Auf keine Weise kann ich dir mehr nützen, als wenn ich dir jenes Gut zeige, das deiner Natur entspricht, und wenn ich dich von den Tieren trenne und auf die Stufe Gottes stelle." (Seneca, Epistula 124, 21)

Die Vernunft ist für die Stoiker das einzige wirkliche Gut des Menschen, alle anderen Güter, die er mit den Tieren gemeinsam hat, sind Adiaphora (ἀδιάφορα), ethisch neutrale Wirklichkeiten. In diesem Sinne fragt Seneca: „Weshalb übst du deine Körperkräfte? Dem Vieh und den wilden Tieren hat die Natur weit größere verliehen. Weshalb pflegst du dein Aussehen? Wenn du auch alles erdenkliche unternimmst, wirst du doch von den Tieren an Schönheit übertroffen. Weshalb kämmst du dein Haar mit ungeheurer Sorgfalt? Magst du es nun nach Art der Parther fallen lassen oder nach Ger-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

manenart aufbinden ..., so schüttelt doch jedes beliebige Pferd eine dichtere Mähne und prangt auf dem Nacken des Löwen ein schönerer Haarbusch. Wenn du dich im Schnelllauf übst, so wirst du doch dem Häslein nicht gewachsen sein." (Seneca, Epistula 124, 22)

In einem anderen Brief entfaltet Seneca seine These mit einer noch größeren Anzahl von Beispielen: „Alle Dinge bestehen in ihrem Gut. Die Fruchtbarkeit und der Geschmack das Weins empfehlen die Weinrebe, die Schnelligkeit den Hirsch; wie stark die Ochsen im Hinblick auf den Rücken seien, fragst du, deren einziger Nutzen ist, eine Last zu tragen; beim Hund ist der Spürsinn das Beste, wenn er wilde Tiere aufspüren muss, die Lauffähigkeit die Beste, wenn er sie verfolgen muss, die Kühnheit die Beste, wenn er sie beißen und auf sie losgehen muss: Das muss bei jedem das Beste sein, für das er geboren wird, wofür er geschätzt wird. Was ist das Beste beim Menschen? Die Vernunft! Durch diese übertrifft er die Tiere, durch diese folgt er den Göttern. Die vollendete Vernunft ist das ihm eigene Gut, die übrigen sind ihm mit den Tieren und Pflanzen gemeinsam. Er ist stark – auch die Löwen sind stark. Er ist schön – auch die Pfauen sind schön. Er ist schnell – auch die Pferde sind schnell. Ich sage nicht: Der Mensch wurde in all diesen Dingen übertroffen. Ich frage nicht, was er als Größtes in sich hat, sondern was das Seine ist. Er hat einen Körper – auch die Bäume haben Körper. Er hat eine Antrieb und eine freiwillige Bewegung – auch die Raubtiere und Würmer haben einen Antrieb und eine freiwillige Bewegung. Er hat eine Stimme – aber eine um wieviel klarere Stimme haben die Hunde, eine um wieviel durchdringendere Stimme haben die Adler, eine um wieviel schwerere Stimme haben die Stiere, eine um wieviel leichtere und lieblicherer Stimme haben die Nachtigallen? Was ist dem Menschen eigen? Die Vernunft. Diese vollendet das Glück des Menschen, wenn sie richtig und vollkommen ist. Wenn also jedes Ding lobenswert ist, wenn es sein Gut vollendet hat und zum Ziel seiner Lebensart gekommen ist, für den Menschen jedoch die Vernunft sein eigenes Gut ist, wenn er sie vollendet hat, dann ist die Vernunft lobenswert und hat ihr wesensmäßiges Ziel erreicht. Diese vollendete Vernunft wird Tugend genannt, und dieselbe ist ehrenwert." (Seneca, Epistula 76, 8–10)

Man ahnt die Falle, in die die Stoiker wie auch die meisten Griechen vor ihnen gehen. Mit aller Gewalt suchen sie nach dem exklusiven Proprium des Menschen, denn angeblich könne nur dieses Exklusive das Ziel der menschlichen Lebensart bestimmen. Doch warum soll das eigentlich so sein? Kann nicht auch ein Gut, das der Mensch mit anderen Tieren teilt, sein höchstes sein? Dass die Frage nach dem bonum hominis zentral ist,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ist völlig einsichtig. Aber warum muss dieses bonum ein exklusiver Besitz sein? Diese Frage wird in den hier referierten Texten nirgends auch nur gestreift. Man wird den Eindruck nicht los, dass das menschliche Selbstbewusstsein durch die Abwertung anderer Lebewesen gewonnen werden soll.

Wie schon Aristoteles und in weitgehender Orientierung an ihm haben auch die Stoiker klare Vorstellungen davon, welche spezifischen Fähigkeiten jenen Lebewesen vorbehalten sind, die Vernunft besitzen (vgl. zum Folgenden Urs Dierauer 1977, 225–235):

- Sprache: Dass Tiere keine Sprache haben, ist eine so fundamentale Grundüberzeugung der gesamten Stoa, dass man über sie nicht mehr viel reden zu müssen glaubt. Sie ist uns daher vor allem durch die Gegner der Stoa überliefert. Bei Seneca findet sich gleichwohl der Hinweis, die Artikulationen der Tierstimmen seien „nicht artikuliert und wirr und zu Worten nicht fähig (non explanabilis et perturbata et verborum inefficax)" – und das sei ein Bild ihrer Seele, die ebenfalls des Logos entbehre (Seneca, De ira 1, 3, 7). In diesem einen Punkt weichen die Stoiker massiv von Aristoteles ab, der den Tieren sehr wohl Sprache zugestanden hatte.
- Ein bewusstes Verhältnis zu Vergangenheit und Zukunft: Tiere leben, so Seneca, weitestgehend in der Gegenwart. An Vergangenes erinnern sie sich nur, wenn die Erinnerung durch einen Sinnesreiz ausgelöst wird, und Zukünftiges können sie sich überhaupt nicht vorstellen (Seneca, Epistula 124, 16). Cicero gesteht den Tieren immerhin eine eng begrenzte Zukunftserwartung und -vorstellung zu (Cicero, De officiis 1, 11). Die enge Begrenzung ergibt sich für ihn aus der Tatsache, dass Tiere anders als Menschen nicht in Kausalzusammenhängen denken könnten.
- Willens- und Handlungsfreiheit: „Jedes Vernunftwesen handelt erst dann, wenn es zuvor durch die Vorstellung (specie) von irgendetwas erregt worden ist, dann einen Antrieb (impetus) empfangen hat und wenn schließlich die Zustimmung (adsensio) diesen Antrieb bestätigt hat." (Seneca, Epistula 113, 18) Diese freie Zustimmung (griechisch συγκατάθεσις) hat nur der Mensch, denn sie setzt ein vernünftiges Urteil über die Vorstellung und den von ihr ausgelösten Antrieb voraus. Während also alle Lebewesen dem Plan der Götter folgen müssen, sind die Menschen die einzigen, die das aus freien Stücken tun können und sollen (Marc Aurel, Meditationes 10, 28).
- Moralität: Tiere haben weder Tugenden noch Laster (Seneca, De ira 1,3,7). Wenn umgangssprachlich von ihrer Tauglichkeit gesprochen wird,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

dann ist dies also nicht im moralischen Sinne gemeint. Als empirischen Beleg für diese These führen die Stoiker ein Gefühl an, das den Tieren fehle. Kein Tier schäme sich für etwas oder erröte auf Grund eines Fehlverhaltens (Epiktet, Diatribae 3, 7, 27). Ihm fehle also die αἰδώς, das Gefühl für das moralisch Angemessene. Nur der Mensch habe Sinn für Ordnung und Maß – ästhetisch ebenso wie ethisch (Cicero, De officiis 1, 14). Die moderne Verhaltensforschung belehrt uns auch hier eines Besseren.

– Gotteserkenntnis und Gottesverehrung: Im Zeus-Hymnus des Kleanthes (331 – 232 v.Chr.) wird die menschliche Pflicht zum Lobpreis der Gottheit mit der exklusiven Gottesverwandtschaft sowie der ausschließlichen Sprachbegabung des Menschen begründet: „Dich, Zeus, zu rühmen geziemt allen sterblichen Menschen; denn sie stammen von dir und haben Sprache erhalten ganz allein von allem, was lebt und wandelt auf Erden." (Stoicorum veterum fragmenta I, 537, 3–5) Doch nicht nur die Gottesverehrung, sondern auch die Gotteserkenntnis ist eine exklusive Begabung des Menschen: „Man behauptet..., der Geist sei den Menschen von Gott eingegeben worden. Dadurch sind wir mit den Himmlischen verwandt und können ihr Geschlecht oder Stamm (genus vel stirps) genannt werden. So gibt es denn auch unter so vielen Arten von Lebewesen kein anderes außer dem Menschen, das ein Wissen von Gott hat." (Cicero, De legibus 1, 24)

Natürlich könnte man die meisten Elemente, die von den Stoikern ausschließlich der Vernunft zugeschrieben werden, mit den Mitteln heutiger Verhaltensforschung und Neurowissenschaft auch bei Tieren nachweisen. Doch soll die gute Intention der stoischen Überlegungen nicht übergangen werden. Wie schon gesagt: Die starke Betonung der Vernunftbegabung des Menschen dient der Untermauerung des ethischen Anspruchs, diese Vernunft auch zu gebrauchen und vernunftgemäß zu leben (Urs Dierauer 1977, 225). Diese moralpädagogisch gute und richtige Absicht wird jedoch in der Stoa auf eine Weise verwirklicht, die schwere Kollateralschäden für die Tiere mit sich bringt. Denn sie ist nicht abzutrennen von der „Konsequenz und Radikalität, mit der die Stoiker die Vernunftlosigkeit der Tiere unterstreichen" (Urs Dierauer 1977, 224). Dem Anthropozentrismus ist damit der rote Teppich ausgelegt. Die Tiere werden aus der (kosmopolitisch ungemein weit gefassten!) universalen Rechtsgemeinschaft ausgeschlossen.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

3.5.4 Teleologisch strikter Anthropozentrismus

Die Darstellung der stoischen Schöpfungslehre hatte ihren Ausgang bei der Oikeiosis-Lehre genommen. Diese natürliche Strebung aller Lebewesen, sich mit sich selbst anzufreunden und um die Selbsterhaltung besorgt zu sein, hat aus Sicht der Stoiker einen größeren Horizont. In ihrer vollen Bedeutung wird sie erst verständlich im Rahmen der stoischen Teleologie, des Anthropozentrismus.

In seiner Abhandlung über die Natur der Götter beschreibt Cicero zunächst mit vielen Beispielen, wie wundervoll und zweckmäßig die Lebewesen geschaffen sind und wie es im Grunde keine Funktion ihres Körpers gibt, die nicht ihren Sinn hätte. Dann wirft er ein: „Vielleicht könnte nun jemand fragen, um wessentwillen (cuiusnam causa) denn ein so gewaltiges Werk geschaffen wurde. Etwa für Bäume und Kräuter, deren Erhaltung doch durch das Naturgesetz gesichert ist, obgleich sie ohne Empfindungsvermögen (sine sensu) sind? Das ist doch absurd! Oder aber für die Tiere? Es ist aber doch wohl ebenso unwahrscheinlich, dass sich die Götter für Geschöpfe, die nicht einmal reden und denken können (mutarum et nihil intellegentium), so große Mühe gemacht haben. Für wen also soll die Welt nun geschaffen sein? Natürlich für die vernunftbegabten lebenden Wesen, das sind Götter und Menschen, die zweifellos vollkommensten Wesen; denn die Vernunft (ratio) übertrifft alles." (Cicero, de natura deorum 2, 133)

Der Abschnitt kann als eine Summe des stoischen Anthropozentrismus verstanden werden. Sämtliche Schlüsselbegriffe der Ontologie der Lebewesen tauchen auf, und die gesamte Hierarchie der Geschöpfe wird durchgegangen. Am Schluss bleibt nur der Rekurs auf die Vernunft. Doch Cicero will den Beweis für diese These noch untermauern. Den letzten Teil seiner Abhandlung leitet er daher folgendermaßen ein: „Es bleibt, dass ich am Schluss meiner Rede endlich noch zeige, alles in dieser Welt (omnia in hoc mundo), was die Menschen gebrauchen, sei um der Menschen willen geschaffen und zubereitet worden (hominum causa facta esse et parata)." (Cicero, de natura deorum 2, 154) In der Folge geht Cicero nacheinander die verschiedenen geschaffenen Wirklichkeiten durch und zeigt, dass sie alle dem Nutzen der Menschen dienen:

– *Die Welt als ganze*: „Am Anfang ist die Welt selbst um der Götter und Menschen willen gemacht worden, und was immer in ihr ist, zum Nutzen der Menschen bereitet und erfunden worden. Denn die Welt (mundus) ist gleichsam das gemeinsame Haus (domus) der Götter und Menschen oder ihrer beider Stadt (urbs); nur jene nämlich, die die Vernunft

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

gebrauchen (ratione utentes), leben nach Recht und Gesetz (iure ac lege vivunt)." (Cicero, de natura deorum 2, 154) Cicero interpretiert also „Haus" und „Stadt" als Rechtsgemeinschaften. Und zu diesen können nur Vernunftwesen gehören, ergo Götter und Menschen. – Man erkennt den Zirkelschluss: Wenn die Welt als Rechtsgemeinschaft definiert wird, kommt sie nur den Vernünftigen, nämlich den Rechtssubjekten, zugute. Und weil die Menschen vernünftig sind, haben sie die Welt als Rechtsgemeinschaft gestaltet. Der stoische Anthropozentrismus dreht sich hier im Kreis.

- *Die Gestirne*: „Schon der Umlauf der Sonne, des Mondes und der übrigen Gestirne, obgleich er auch zum Zusammenhalt der Welt beiträgt, gibt dennoch ebenso ein Schauspiel für die Menschen. Denn es gibt keine unersättlichere Spezies, keine schönere und an Vernunft und Begabung herausragendere (nulla est enim insatiabilior species, nulla pulchrior et ad rationem sollertiamque praestantior). Ihren Lauf beobachtend haben wir nämlich die Reife der Zeiten, ihre Verschiedenheiten und Veränderungen erkannt. Wenn diese also allein den Menschen bekannt sind, müssen sie um der Menschen willen gemacht worden sein (quae si hominibus solis nota sunt, hominum facta esse causa iudicandum est)." (Cicero, de natura deorum 2, 155)
- *Die Pflanzen*: „Ihrer und aller Dinge Nutzen und Fürsorge (usus et cura) ist Sache der Menschen." (Cicero, de natura deorum 2, 156) „Und auch wenn die wilden Tiere manche von ihnen rauben oder stehlen, sagen wir deswegen nicht, sie seien um ihretwillen gewachsen. Denn die Menschen bauen ihre Früchte auch nicht um der Mäuse oder Ameisen, sondern um ihrer Ehepartner, Kinder und Familienangehörigen willen an. Deshalb genießen die wilden Tiere wie gesagt heimlich, die Herren (domini) aber öffentlich und frei." (Cicero, de natura deorum 2, 157) Hier übergeht Cicero die Wildpflanzen und schließt von den Kulturpflanzen, die der Mensch anbaut, auf alle Pflanzen – rhetorisch geschickt, argumentativ aber defizitär.
- *Die Tiere*: „Und es liegt fern, dass dies um der wilden Tiere gemacht worden ist, da wir sehen, dass die wilden Tiere selbst um der Menschen willen geschaffen sind (ipsas bestias hominum gratia generatas esse)." (Cicero, de natura deorum 2, 158–163, hier 158)

Mit beeindruckender Konsequenz zieht Cicero den Anthropozentrismus durch seine Abhandlung durch. In dieser Stringenz hat dies die vorstoische Philosophie nicht getan, und selbst innerhalb der Stoa ist kaum jemand

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

vergleichbar deutlich. Dennoch: „Auch wenn der Anthropozentrismus nicht überall in der Stoa gleich extrem formuliert wird, so gehört doch die Behauptung, die Tiere seien um der Menschen willen geschaffen worden, zu jenen Sätzen, die praktisch für alle Stoiker bezeugt sind." (Urs Dierauer 1977, 240) Der Grund – ich wiederhole mich – liegt in der Vernunftbegabung des Menschen und der Vernunftlosigkeit der Tiere und aller anderen Lebewesen: „Die vernunftlosen Tiere und überhaupt Dinge und Gegenstände, also das Vernunftlose, brauche du als Vernünftiger großsinnig und frei. Mit den Menschen aber gehe auch auf gemeinschaftlicher Basis um, da sie ja Vernunft haben." (Marc Aurel, Meditationes 6,23,1)

Es begegnen uns also stets dieselben zwei Argumente zur *Begründung des Anthropozentrismus*:

- In der Tatsache, dass alles für die Menschen geschaffen ist, wird die ursprüngliche Absicht der Gottheiten sichtbar, die in großer Fürsorge das Beste für die Menschen wollen (Cicero, De natura deorum 2, 158–161; vgl. auch Cicero, De divinatione 1, 118.120 und Stoicorum veterum fragmenta II, 1163–1166). „Zugespitzt könnte man im Sinne der Stoa sagen: das Joch ist nicht dem Ochsen angepasst, sondern umgekehrt der Ochse dem Joch (vgl. Cic. nat. deor. 2, 159)." (Urs Dierauer 1977, 242)
- Die Vernunftlosigkeit der Tiere begründet, warum sie keine eigenständigen Teloi im Sinne der kosmischen Teleologie sein können. Das Niedrigere dient dem Höheren, das Vernunftlose dem Vernünftigen: „Oder war es nicht offenkundig, dass die niedrigeren Wesen wegen der höheren, die höheren aber wegen einander da sind? Höher aber als das Unbeseelte ist das Beseelte und höher als das Beseelte ist das Vernünftige." (Mark Aurel, Meditationes 5,16) Eventuelle Gegenargumente werden dann jeweils in das anthropozentristische System eingepasst, etwa wenn die Nützlichkeit der Raubtiere damit erklärt wird, dass sie die Verstandes- und Körperstärke des Menschen fördern (Cicero, De natura deorum 2, 161), die Nützlichkeit der Wanzen damit, dass sie den Menschen rechtzeitig vom Schlaf aufwecken, und die der Mäuse damit, dass sie den Menschen zur Achtsamkeit im Umgang mit Lebensmitteln ermahnen (Stoicorum veterorum fragmenta II, 1163). So kann Dierauer zusammenfassen: „Mit dem Nachweis der Vernunftlosigkeit der Tiere stand und fiel das Dogma von der Erschaffung der Tiere zum Wohl des Menschen." (Urs Dierauer 1977, 243)

Nun muss anerkannt und gewürdigt werden, dass manche Stoiker *punktuelle Relativierungen* ihres harten Anthropozentrismus zulassen. In Bezug

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

auf nichtmenschliche Lebewesen etwa räumt Seneca ein, die Natur sorge auch für jene Lebewesen, die keinen Nutzen für andere haben („aliis inutilia"; Seneca, Epistula 121,24). Mitunter spricht sich Seneca sogar gegen den sonst von ihm vertretenen Anthropozentrismus aus: „Nicht wir sind nämlich für das Weltall der Grund, Winter und Sommer wechseln zu lassen… Allzu hoch schätzen wir uns ein, wenn wir uns würdig genug vorkommen, dass unseretwegen so Großes in Bewegung gesetzt werde." (Seneca, De ira 2, 27, 2; vgl. auch Seneca, De beneficiis 6, 23, 3–4) Aber es handelt sich eher um Ausnahmen, die die Regel bestätigen. Besonders setzt dem konsequenten Anthropozentrismus natürlich das Faktum zu, dass es auch unter den Menschen Krankheit, Leid und Tod gibt. Wie kann das sein, wenn die Götter doch alles so wunderbar für den Menschen geschaffen haben? Marc Aurel löst das Problem, indem er den Menschen seinerseits dem Ganzen des Kosmos und den Göttern unterstellt: „Denke dir also dasjenige, was die gemeinsame Natur für vollständige Erreichung des Zieles bestimmt, als etwas deiner Gesundheit Ähnliches und heiße alles, was geschieht, wenn es dir auch noch so hart erscheint, willkommen, weil es zum Ziele hinführt, nämlich zur Gesundheit der Welt und zum gedeihlichen Wirken und zur Seligkeit des höchsten Gottes. Denn er würde einem Menschen nichts der Art zuschicken, wenn es nicht dem Ganzen nützlich wäre." (Marc Aurel, Meditationes 5, 8; ähnlich Epiktet, Diatribae 4, 7, 6)

Max Pohlenz, einer der bedeutendsten Erforscher der Stoa im 20. Jahrhundert, vertrat 1959 die These, der harte Anthropozentrismus der Stoa liege „dem griechischen Geiste ursprünglich fern" (Max Pohlenz 1959, 99). Es sei „also ein ganz neues Lebensgefühl, wenn die Stoa gerade diesen Gedanken […] in den Mittelpunkt ihrer Weltbetrachtung rückt. Aber ebenso fremd wie dieses Lebensgefühl dem alten Griechentum ist, so vertraut ist es uns aus dem Alten Testament…" (Max Pohlenz 1959, 100) Und er stellt die gewagte These auf, der Gründer der Stoa, Zenon von Kition (333 – 261 v.Chr.), habe den Anthropozentrismus aus seiner vom alttestamentlichen Denken geprägten zypriotischen Heimat mitgebracht. Diese These wurde und wird jedoch von den meisten ForscherInnen abgelehnt (vgl. Urs Dierauer 1977, 240). Denn an ihr stimmt wirklich gar nichts: Weder denkt das Alte Testament anthropozentristisch noch war Zypern zur Zeit Zenons jüdisch geprägt noch gibt es irgendeinen textlichen Anhalt dafür, dass und wie Zenon den Anthropozentrismus aus dem frühjüdischen Kontext übernommen haben sollte. Und schließlich haben wir heute anders als zu Pohlenz' Zeiten eine gute Rekonstruktion des griechischen Ursprungs des Anthropozentrismus.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Aber auch Dierauers These, der Anthropozentrismus sei vermutlich im griechischen und jüdischen Kulturkreis gleichzeitig entwickelt worden, ist auf dem Hintergrund der neueren Bibelexegese (vgl. Kapitel 2) nicht zu halten. Vielmehr fällt der enorme Kontrast zwischen dem (einschließlich der in griechischer Sprache verfassten „apokryphen" Bücher, allerdings ausschließlich der griechischen Bibelübersetzung der Septuaginta!) über weite Teile biozentristisch denkenden Alten Testament und dem anthropozentristischen Mainstream der griechisch-römischen Philosophie eklatant ins Auge. Nirgends in der Bibel findet man einen Satz, der auch nur ansatzweise so formuliert wie Cicero: „Am Anfang ist die Welt selbst um der Götter und Menschen willen gemacht worden, und was immer in ihr ist, zum Nutzen der Menschen bereitet und erfunden worden." (Cicero, de natura deorum 2, 154) Dieser Anthropozentrismus ist, wenn auch manchmal stärker, manchmal schwächer, in der gesamten Stoa zu finden (Urs Dierauer 1977, 220). Und auch in der Frage, ob nichtmenschliche Geschöpfe zur Rechtsgemeinschaft gehören oder nicht, widersprechen Bibel und griechische Philosophie einander diametral. Das soll im folgenden Abschnitt gezeigt werden.

3.5.5 Keine Rechtsgemeinschaft zwischen Menschen und Tieren

Für das Alte Testament hatten wir im vorangehenden Kapitel herausgearbeitet, dass es die Rechtsgemeinschaft von Menschen und Tieren selbstverständlich voraussetzt. Gemeinsam befinden sich Tiere und Menschen im Rettungsboot der Arche, gemeinsam sind sie PartnerInnen im Bund Gottes mit seiner Schöpfung. Folgerichtig werden ihnen dann auch zahlreiche Normen der Tora gewidmet.

Auch in der griechischen Philosophie wird vereinzelt eine solche Position vertreten. Der Aristoteles-Schüler *Theophrast* (371 – 287 v.Chr.) beispielsweise erkennt auf Grund ihrer natürlichen Verwandtschaft eine Rechtsgemeinschaft zwischen Menschen und Tieren an, wie die wenigen Fragmente seiner Schrift „Über die Frömmigkeit" erkennen lassen. Doch im Mainstream griechischer Philosophie ist für eine solche Rechtsgemeinschaft kein gedanklicher Spielraum. Zu schwer fällt die Aloga-These ins Gewicht. Sowohl die Epikureer als auch die Stoiker leugnen eine solche mit dem Argument, dass Tiere keine Verträge schließen können. Außerdem, so fügen die Stoiker hinzu, beruht die Einbeziehung in das Recht auf natürlicher Verwandtschaft, und eine solche gibt es seitens der Menschen nur

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

mit den anderen vernunftbegabten Wesen. Das Recht bedürfe der fundamentalen Gleichheit in der Rechtsfähigkeit. Tiere seien daher letztlich wie Sachen zu behandeln. So fasst Cicero die stoische Lehre zusammen: „Wie sie glauben, die Menschen seien untereinander durch Rechtsgemeinschaft verbunden (iuris vincula), so sind sie andererseits der Ansicht, der Mensch habe kein Rechtsverhältnis mit den Tieren (homini nihil iuris esse cum bestiis). Trefflich sagte nämlich Chrysipp, das Übrige sei um der Menschen und Götter willen entstanden, diese aber um ihrer Gemeinschaft (communitatis) und ihres Bundes (societatis) willen, so dass also die Menschen die Tiere ohne Unrecht zu ihrem Nutzen brauchen können (ut bestiis homines uti ad utilitatem suam possint sine iniuria)." (Cicero, De finibus bonorum et malorum 3, 67)

Der strikte Anthropozentrismus der Stoa schließt nach der Argumentation Chrysipps die Zuschreibung von Tierrechten aus. Denn sie würde ja die Nutzungsmöglichkeiten der Tiere durch die Menschen einschränken, und zwar aus nicht-anthropozentristischen Gründen. Auf der anderen Seite wird aus denselben Gründen eine enge Verbindung zwischen Menschen und Göttern hergestellt. Sie sind durch die Vernunft verbunden, folglich stehen sie in einer Moral- und Rechtsgemeinschaft. Der stoische Anthropozentrismus ist verdeckt ein Theo-Anthropozentrismus. Menschen und Götter bilden eine gemeinsame Polis, einen gemeinsamen Staat, aus dem die Tiere jedoch ausgeschlossen sind. So fasst Cicero großartig zusammen:

„Es ist also, da es ja nichts Besseres als die Vernunft gibt und diese sowohl im Menschen als auch in Gott ist, die erste Gemeinsamkeit des Menschen mit Gott die Vernunft. Denen aber, die eine gemeinsame Vernunft haben, ist auch die richtige Vernunft (recta ratio) gemeinsam: Da diese das Gesetz (lex) ist, muss man davon ausgehen, dass wir Menschen auch durch das Gesetz mit den Göttern verbunden sind. Ferner besteht unter denjenigen, unter denen die Gemeinschaft des Gesetzes (communio legis) herrscht, auch die Gemeinschaft des Rechts (communio iuris). Diejenigen aber, denen diese Dinge gemeinsam sind, müssen auch als Angehörige desselben Staates (civitatis eiusdem) gelten… Sie gehorchen aber dieser himmlischen Ordnung, dem göttlichen Geist und dem allmächtigen Gott (caelesti discriptioni mentique divinae et praepotenti deo), so dass nunmehr diese gesamte Welt als ein gemeinsamer Staat der Götter und Menschen anzusehen ist (uniuersus mundus una civitas communis deorum atque hominum)." (Cicero, De legibus 1, 23; ähnlich, wenn auch kürzer Cicero, De legibus 1, 33)

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Man erkennt sofort, wie konträr die stoische Position der biblischen gegenübersteht. Nicht die Vernunft ist dort der Grund für die Teilnahme am Bund Gottes, sondern das Geschaffen- und Geliebtsein durch Gott und sein freies Angebot an alle Geschöpfe. Nicht die Fähigkeit, sich an Gesetze und Rechtsnormen zu halten, führt zur Mitgliedschaft in der Civitas, sondern die Tatsache, dass man das eine Lebenshaus der Schöpfung miteinander teilt, mithin im selben Boot sitzt und darin entweder gemeinsam zugrunde geht oder gemeinsam gut lebt. So großartig der stoische Gedanke von der Vernunftbegabung der Menschen auch entfaltet wird, offenbaren die biblischen Texte doch seinen gewaltigen blinden Fleck und dessen fatale Folgen. Die nichtmenschlichen Lebewesen kommen schlicht nicht in den Blick.

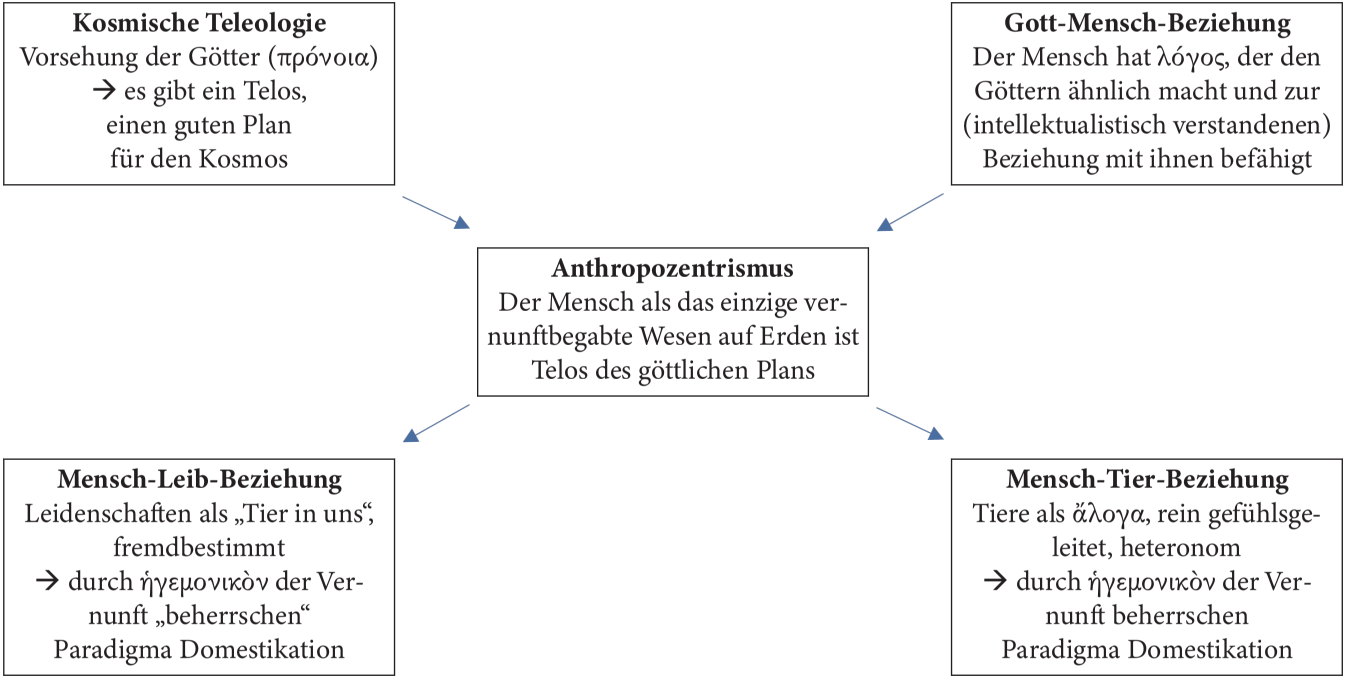
3.5.6 Zusammenfassung: Die Kernaspekte des stoischen Anthropozentrismus

An dieser Stelle ist die Zeit reif für eine Zwischenbilanz, die in maximaler Knappheit die Kernaspekte des stoischen Anthropozentrismus auf den Punkt bringt. Ausgangspunkt sind, es wurde mehrfach betont, die beiden Prämissen der gütigen Vorsehung der Götter und der Vernunftbegabung des Menschen, der dadurch den Göttern ähnlich und zur Beziehung mit ihnen fähig wird. Aus diesen beiden folgt zwingend der Anthropozentrismus, also die Überzeugung, dass die gesamte Welt allein für den Menschen geschaffen ist.

Für das praktische Leben des sittlich verantwortungsvollen Menschen ergeben sich daraus zwei Maximen. Die eine betrifft seine Beziehung zu den Tieren und zur nichtmenschlichen Natur insgesamt: Sie sollen domestiziert, d.h. in vernünftige Bahnen gelenkt werden, damit sie möglichst viel Nutzen und möglichst wenig Schaden für den Menschen bewirken. Die andere Maxime betrifft die Beziehung des Menschen zu seinem Leib und vor allem zu seinen Gefühlen: Sie sollen beherrscht werden, denn sie sind das „Tier in uns", das sich ohne kluge Führung von äußeren Reizen leiten lässt und den Menschen völlig fremdbestimmt macht. Dass damit in etlichen Texten auch die hierarchische Überordnung des vernunftbegabten Mannes über die emotional bestimmte Frau begründet wird, sei nur am Rande bemerkt.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Schaubild: Das Ideen-Netz des stoischen Anthropozentrismus



https://doi.org/10.5771/9783748917080 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese zweite Maxime der stoischen Ethik wird in tierethischen Debatten gerne übersehen, obwohl sie die abendländische Ethik mindestens genauso geprägt hat wie die erste, und obwohl sie mit der ersten denkerisch untrennbar verbunden ist. Das „Tier in uns" werden die Menschen genauso behandeln wie das „Tier außerhalb von uns". Und das heißt, wenn man die stoische Beherrschungsparadigmen übernimmt: Genauso fragwürdig. Denn warum sollten wir unsere Gefühle prinzipiell „beherrschen"? Haben sie wirklich nichts in sich Gutes? Und können wir Gefühle nicht auch durch andere Gefühle kritisch begleiten und ausgleichen? Warum sollte es allein die Vernunft sein, die sie beurteilt und korrigiert? Könnte es nicht sogar manches Mal so sein, dass Gefühle das korrigieren, was uns absolut vernünftig scheint? Einerseits hat es Charme, wenn man dieselbe Behandlung für sich selbst wie für die Tiere fordert. Andererseits scheint es höchst problematisch, wenn dafür das Modell einer Hierarchie und einer Alleinherrschaft der Vernunft gelten soll.

Man ahnt bereits an dieser Stelle, warum der stoische Anthropozentrismus für das frühe Christentum attraktiv sein wird. Die beiden Prämissen lassen sich viel besser mit christlichen Überzeugungen verbinden als die Prämissen anderer philosophischer Konzepte dieser Zeit. Noch dazu ist die Stoa das populärphilosophische Modell der Spätantike schlechthin. Die Opfer für die christliche Rezeption liegen eher in den beiden Maximen, die aus dem Anthropozentrismus folgen: Sie werden kaum biblisch begründbar sein. Doch dazu kommen wir dann in Kapitel 6.

3.6 Kritik einer Minderheit am stoischen Mainstream

Die anthropozentristische These der Stoa ist steil und pointiert. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sie Widerspruch hervorruft. Der geistige Ursprung ihrer Kritiker ist vor allem der Neupythagoreismus des 1. Jahrhunderts v.Chr., der zwischen Menschen und Tieren nur graduelle, aber nicht prinzipielle Unterschiede erkennt. Aber auch Skeptizismus (repräsentiert im Pyrrhonismus) und Neuplatonismus tragen zu den kritischen Positionen bei.

Insgesamt erweckt die antistoische Kritik den Eindruck, manche Verfeinerungen der stoischen Argumentation zu übergehen. Die empirischen Beobachtungen der jüngeren Stoa werden jedenfalls nicht aufgegriffen, vor allem betreffend die Spontaneität, Gleichförmigkeit und Beschränktheit vieler tierlicher Verhaltensweisen. Vielmehr beziehen sich die Kritiker na-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

hezu ausschließlich auf die ältere Stoa. Da sie zudem vielfach ähnliche Argumente und dieselben Beispiele tierlichen Verhaltens verwenden, liegt dieVermutung nahe, dass sie gemeinsame, uns unbekannte Quellen zitieren, die vor Philon zu datieren wären (Urs Dierauer 1977, 269; Ubaldo Pérez-Paoli 2001, 97). Allerdings variiert das Argumentationsniveau der Antistoiker stark. Auf ihre besten Vertreter und deren Argumente geht umgekehrt die jüngere Stoa höchstens sehr oberflächlich ein. Recht konstruktiv scheint das Gespräch von beiden Seiten nicht gewesen zu sein.

Die Kritik an der Stoa ist so einfach wie wirksam: Deren Hauptargument, die Tiere verhielten sich von Natur aus zweckmäßig, während die Menschen dies trotz ihrer Vernunft oft nicht täten, wird als solches akzeptiert. Aber das richtige Verhalten der Tiere von Natur aus sei eben genau ihre Art der Vernunftausübung. Schließlich hätten auch die Götter ihr Wissen nicht erlernen oder erwerben müssen und seien doch vernünftig. Letztlich wird hier eine offene Flanke der Stoa aufgedeckt. Denn wenn die Tiere wie die gesamte Welt von den Göttern geschaffen und die Götter der Inbegriff der Vernunft sind, dann muss in allem Geschaffenen eine gewisse Vernunft innewohnen. Diese muss nicht an die menschliche Vernunft heranreichen. Aber die Tiere als Aloga zu bezeichnen ist dann jedenfalls nicht mehr möglich – der tiefe Graben zwischen Menschen und Tieren wird durch einen fließenden Übergang ersetzt.

Anschließend wird dann – dem stoischen Schema entsprechend – aufgezeigt, dass Tiere sowohl Denken (ἐνδιάθετος λόγος) als auch Sprache (προφορικός λόγος) besitzen. Dabei werden teilweise Beispiele vorgebracht, die aus Sicht der heutigen Verhaltensforschung bestätigt werden können, teilweise aber auch solche, die ins Reich der Phantasie gehören (Urs Dierauer 1977, 271). Den antiken Philosophen war es noch nicht möglich, die Stichhaltigkeit einzelner Berichte tierlichen Verhaltens zu überprüfen.

„Überall zeigt sich die Tendenz, menschenähnliche Gedanken und Gefühle in das Tier hineinzulesen“ (Urs Dierauer 1977, 272). So richtig diese Beobachtung Dierauers ist, so wenig lässt sie sich doch zur pauschalen Diskreditierung der Antistoiker ins Feld führen. Ebenso wenig ist die anthropomorphe Deutung tierlichen Verhaltens automatisch sachgerecht. Vielmehr wäre Beispiel für Beispiel eine Diskussion auf der Basis moderner Verhaltensforschung nötig – die aber von unserer Fragestellung wegführen würde.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

3.6.1 Tiberius Iulius Alexander

In seinem Dialog „Alexander oder über den Vernunftbesitz der Tiere“ (lateinischer Kurztitel De animalibus), von dem nur eine armenische Übersetzung erhalten ist, referiert Philon von Alexandrien (15 v. – 40 n.Chr.), der selbst den stoischen Anthropozentrismus vertritt, die nicht-anthropozentristische Position seines Neffen und Schwiegersohns Tiberius Iulius Alexander, um dessen Argumente anschließend zu widerlegen. Philons eigene Position werden wir in Kapitel 4.2 kennenlernen. Hier geht es vorerst um die Position seines Neffen. Sie ist der älteste Beleg einer fundierten antistoischen Kritik und entstammt der Neuen Akademie.

Einleitend äußert Alexander seinen Widerspruch zum stoischen Anthropozentrismus. Es gebe keinen einseitigen Nutzen der Tiere für den Menschen, sondern einen wechselseitigen Nutzen beider füreinander. Menschen und Tiere könnten einander sehr gut helfen und unterstützen (Philon, De animalibus 10). Im weiteren Verlauf der Abhandlung geht er dann auf das zentrale Argument für den stoischen Anthropozentrismus ein, nämlich die Behauptung, Tiere hätten keine Vernunft. „Die Vernunft ist das beste, was existiert; doch die Menschen haben den Tieren nichts davon zugesprochen. Vielmehr haben sie diese sich selber zugeeignet, als ob sie von der Natur eine irreversible Belohnung erhalten hätten.“ (Philon, De animalibus 11)

Ganz der stoischen Unterscheidung folgend sieht Alexander zwei Arten der Vernunft – diejenige im Bewusstsein und Denken (ἐνδιάθετος λόγος) und diejenige in der geäußerten Sprache (προφορικός λόγος). „Aber auch wenn beide Arten der Vernunft bei Tieren unvollkommen erscheinen, sind sie nichtsdestoweniger fundamental.“ (Philon, De animalibus 12)

Relativ kurz widmet sich Alexander nun der tierlichen Fähigkeit zur Kommunikation, die er am Beispiel zahlreicher Vogelarten belegt (Philon, De animalibus 13–15). Viel ausführlicher aber behandelt er anschließend die Vernunft in Bewusstsein und Denken der Tiere: „Aber welchen Nutzen hat es, ausführlich über die geäußerte Vernunft zu sprechen und die Vernunft im Bewusstsein zu missachten?“ (Philon, De animalibus 16)

Alexander betont, dass er seine Thesen auf zahlreiche empirische Beobachtungen des Verhaltens von Tieren in ihren genuinen Biotopen stützt: „Einige Menschen […] betreten Haine, Dickichte, Sümpfe und Marschland, um verschiedene Tierarten zu beobachten und aufzudecken, ob nur der menschliche Verstand nach dem göttlichen Ebenbild gemacht wurde und eine große Ehre empfangen hat, getrennt und unterschieden von der aller

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

anderen Geschöpfe, oder ob Gott allen Geschöpfen einen gemeinsamen Vorteil gegeben hat." (Philon, De animalibus 16) Dieser Satz ist in doppelter Hinsicht bemerkenswert. Einerseits bekundet er die Wichtigkeit der Verhaltensforschung und der sachgerechten Interpretation ihrer Ergebnisse. Andererseits begegnen wir in diesem Satz erstmals einer Kritik an der stoisch inspirierten Interpretation der Gottebenbildlichkeit aus Gen 1,26. Alexander stellt in Frage, „ob nur der menschliche Verstand nach dem göttlichen Ebenbild gemacht wurde." Offensichtlich war diese essenzontologische und nicht relational-funktionale Interpretation der Gottebenbildlichkeit in seiner Wahrnehmung ein herausragendes Element der theologischen Argumentation seines Onkels und Schwiegervaters Philon, womöglich aber auch des hellenistischen Judentums im Alexandria seiner Zeit ganz allgemein. Jedenfalls ist Philon der erste, bei dem wir diesen Gedanken schriftlich dokumentiert finden – und das, wie wir in Kapitel 4.2 sehen werden, in etlichen Texten.

Die Kernthese Alexanders ist die, dass die Vernunft zwar in unterschiedlichen Graden, aber eben in allen Tieren vorhanden ist. „Die Natur legt in alle Seelen die Vernunft als beherrschende Kraft, allerdings so, dass sich beim einen nur eine schwache Andeutung und eine trübe und leicht zerstörbare Gestalt der Vernunft findet, beim anderen hingegen […] eine deutliche und kaum zerstörbare. Eine nicht gut sichtbare Form der Vernunft ist also den übrigen Lebewesen gegeben, eine beständige und offenkundige aber dem Menschen." (Philon, De animalibus 29)

Diese Vernunft äußert sich bei manchen Tieren in einer enormen Kunstfertigkeit (τέχνη). Ausführlich beschreibt Alexander das am Netzbau der Spinnen, am Wabenbau und der Arbeitsteilung der Bienen, am Nestbau der Schwalben und an den Kunststücken dressierter Zirkustiere (Philon, De animalibus 17–28). Auch für die Heilkunst sieht er Belege, denn manche Tiere wüssten, was ihnen im Fall einer Verletzung oder Krankheit hilft (Philon, De animalibus 38–39).

Noch umfassender stellt er Beispiele für die These dar, dass Tiere „Tugenden der Vernunftseele" (Philon, De animalibus 30) aufweisen. Er nennt die Vorsicht, besonders im Umgang mit ihrem Nachwuchs (Philon, De animalibus 34), und die Fähigkeit zu einer freiwilligen, artübergreifenden und gerechten Kooperation, die Alexander zwischen freilebenden thrakischen Falken und den Vogelfängern erkennt (Philon, De animalibus 37). Tiere seien fähig zur Klugheit (Philon, De animalibus 45–46), Maßhaltung – im sexuellen Bereich sogar weit mehr als die Menschen (Philon, De animalibus 47–50), Tapferkeit (Philon, De animalibus 51–59) und Gerechtigkeit

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

(Philon, De animalibus 60–65). Sie besitzen also alle vier platonischen Kardinaltugenden. Allerdings zeigen Tiere auch vielfältige Laster – Gier, Betrug, Sodomie, Angst, Aggressivität und viele andere mehr (Philon, De animalibus 66–70). Beide, Tugenden und Laster, setzen Vernunft voraus (Philon, De animalibus 71).

Im Einzelfall könnte man natürlich auf dem Hintergrund moderner Verhaltensbiologie trefflich diskutieren, ob die Beispiele Alexanders als Belege einer gewissen tierlichen Intelligenz geeignet sind oder nicht. Dass sie jedoch insgesamt die binäre Logik des stoischen Anthropozentrismus – hier die vernunftbegabten Menschen, dort die vernunftlosen Tiere – mit Recht in Frage stellen, scheint unbezweifelbar.

Das berühmteste und am meisten zitierte Beispiel einer gewissen tierlichen Intelligenz stammt laut Sextus Empiricus (Pyrrhonische Hypotyposen 1, 69, vgl. Kapitel 3.6.3) ausgerechnet vom Stoiker Chrysipp. Die tierfreundliche Minderheit der griechischen Philosophie rezipiert es als klaren Beleg der tierlichen Fähigkeit zum Schlussfolgern. So auch Alexander (Philon, De animalibus 45–46): Ein Jagdhund kommt bei der Verfolgung eines fliehenden Hirsches an eine Wegkreuzung. Er schnuppert zuerst am linken Weg, dann am rechten, und findet beide Male keine Fährte. Dann nimmt er ohne zu schnuppern den dritten und letzten Weg, um den Hirsch weiter zu verfolgen. Der Hund, so Alexander und viele andere Vertreter der Minderheitsmeinung, schlussfolgert: Wenn nicht A und auch nicht B, dann (bei insgesamt nur drei Möglichkeiten) zwingend C. Er braucht seine Folgerung nicht mehr schnuppernd verifizieren.

Das älteste erhaltene Beispiel der Kritik am stoischen Anthropozentrismus und seiner Aloga-These zeigt gut, wohin die Kritik geht: Sie wendet sich nicht dagegen, dass der Mensch graduell intelligenter als die übrigen Tiere sei, wohl aber dagegen, dass er allein Vernunft besitze, während Tiere völlig vernunftlos seien.

3.6.2 Plutarch von Chaironeia

Der Platoniker Plutarch von Chaironeia (40 – 125 n.Chr.) hat ein umfangreiches literarisches Werk hinterlassen. Darin finden sich v.a. drei Abhandlungen über die Tiervernunft und den moralischen Status der Tiere.

Das erste der drei ist „*De esu carnium*“ – ein eher frühes und argumentativ noch nicht so ausgereiftes, zudem lückenhaft überliefertes Werk, das dennoch einige Themen anklingen lässt, die die Singularität Plutarchs in-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

nerhalb des antiken Tierethik-Diskurses deutlich machen. Plutarch fordert konsequent die Umkehr der Beweislast: Nicht wer auf Fleisch verzichtet, muss sich rechtfertigen, sondern wer es isst. Die Frage der Behandlung der Tiere durch den Menschen ist für ihn eine Frage der Gerechtigkeit (πρὸς τὰ ζῷα δίκαιον: Plutarch, De esu carnium 2, 7, 999 B). In diesem Rahmen ist die Verhältnismäßigkeit zwischen menschlichem Nutzen und tierlichem Schaden unabdingbar (Plutarch, De esu carnium 1, 2, 994 D). Die Zufügung von Tierleid braucht einen angemessenen Grund. Wenn das Werk auch bei diesen Andeutungen bleibt, tritt die Richtung des Denkens Plutarchs damit ausgesprochen klar zutage.

Ein kleines, aber äußerst kunstvolles und gewitztes Stück ist Plutarchs „*Bruta animalia ratione uti*", das den Vernunftgebrauch der Tiere bereits im Titel trägt. Plutarch greift darin auf eine Episode aus Homers Odyssee zurück. Odysseus kommt zur Zauberin Kirke, die seine Gefährten in Tiere verwandelt hat, und verlangt, dass sie diese wieder in ihre menschliche Gestalt zurückverwandelt. Anders als in Homers Odyssee fordert Kirke ihn bei Plutarch jedoch auf, zunächst einmal die Tiere zu fragen, ob sie überhaupt in Menschen zurückverwandelt werden wollen. Um das herauszufinden, spricht Odysseus stellvertretend mit dem Schwein Gryllos, das – feine Ironie – selbstverständlich sprechen und argumentieren kann.

Gryllos' Position ist klar und unumstößlich: Menschen seien doch die erbärmlichsten Kreaturen (Plutarch, Bruta animalia ratione uti 2, 986 D). Im Unterschied zu Odysseus hätten er, Gryllos, und die anderen Gefährten die Erfahrung beider Weisen zu leben – als Tiere und als Menschen – und zögen es vor, Tiere zu bleiben (Plutarch, Bruta animalia ratione uti 2, 986 E; eine feine Anspielung auf Sokrates, der die gegenteilige Option vertrat). Denn die Tiere hätten viel mehr Tugend (ἀρετή) als die Menschen (Plutarch, Bruta animalia ratione uti 3, 986 F – 987 B). Das beweist Gryllos dem Odysseus entlang der vier Kardinaltugenden. So kann er abschließend feststellen, dass Tiere Vernunft (λόγος) und Verstand (σύνεσις) haben, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Doch glaube er nicht, dass das vernünftige Denken, Verstehen und Erinnern (φρονεῖν καὶ λογίζεσθαι καὶ μνημονεύειν) zwischen den verschiedenen Tieren so starke Unterschiede aufweise wie zwischen den verschiedenen Menschen (Plutarch, Bruta animalia ratione uti 10, 992 D).

Eine der vielen Feinheiten in der Abhandlung Plutarchs liegt im hochdifferenzierten Gebrauch der griechischen Bezeichnungen für Tiere. Während ζῷον für Tiere und Menschen gleichermaßen verwendet wird und damit das Verbindende zwischen ihnen bezeichnet, meint θηρίον das Tier im Ge-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

gensatz zum Menschen und diesem hierarchisch untergeordnet. Plutarch kehrt diese begriffsimmanente Hierarchie um und bezeichnet vor allem aus dem Munde des Gryllos mit θηρίον das dem Menschen überlegene Tier (Angela Pabst 2019, 80).

Odysseus bleibt skeptisch zurück: „Aber Vorsicht, Gryllos, ist es nicht sehr gewagt, denen Vernunft (λόγος) zuzuschreiben, denen keine Gotteserkenntnis (θεοῦ νόησις) gegeben ist?" (Plutarch, Bruta animalia ratione uti 10, 992 E) Gryllos antwortet nur mit dem doppeldeutigen Verweis auf den Vater des Odysseus, Sisyphos, der sich listenreich gegen die Götter aufgelehnt hat. Damit endet der Dialog.

Das dritte für uns relevante Werk Plutarchs ist eine Abhandlung über die Intelligenz der Tiere: „*De sollertia animalium* ist ein philosophisch-rhetorischer Dialog, der die Spezialfrage erörtert, ob Land- oder Wassertiere vernünftiger sind. Es geht also nicht um einen Beweis, dass Tiere vernünftig sind, im Gegenteil, dies wird vorausgesetzt, auch wenn sich im einleitenden Dialog einige Gegenargumente finden, die der Dialogteilnehmer Soklaros erfolglos vertritt." (Beatrice Wyss 2019, 31) In Wirklichkeit geht es um die tierethische Frage: „Der Essay ist […] ein Beitrag zur Tierethik, nicht zur Philosophie über das Wesen der Tiere." (Angela Pabst 2019, 87).

Eingangs äußert Autobulos die These, dass die entscheidende Trennlinie zwischen seelen- und damit vernunftlosen Wesen auf der einen Seite und seelen- und vernunftbegabten Wesen auf der anderen Seite verlaufe. Also nicht zwischen Menschen auf der einen und Tieren und Pflanzen auf der anderen Seite, sondern zwischen Menschen und Tieren auf der einen und Pflanzen auf der anderen Seite. Denn Tiere hätten eine genaue Vorstellung davon, welche Wesen ihre Freunde und welche ihre Feinde sind. Und „die Handlungen des Ergreifens oder Verfolgens, die sich aus der Wahrnehmung dessen ergeben, was nützlich ist, sowie das Entkommen oder Fliehen vor dem, was destruktiv oder schmerzhaft ist, könnten keineswegs bei Kreaturen auftreten, die von Natur aus nicht in der Lage sind, irgendeine Art von Überlegung und Beurteilung, Erinnerung und Anteilnahme zu vollziehen. Diese Wesen also, denen du alle Erwartung, Erinnerung, Gestaltung oder Vorbereitung und alle Hoffnungen, Ängste, Wünsche oder Trauer absprichst – sie werden auch keine Verwendung für Augen oder Ohren haben [...] Wenn wir also so konstituiert sind, dass wir, um Empfindung zu haben, Verständnis haben müssen, dann muss daraus folgen, dass alle Geschöpfe, die Empfindung haben, auch verstehen können […] Was diejenigen betrifft, die törichterweise behaupten, dass Tiere kein Vergnügen oder Ärger oder Angst empfinden oder Vorbereitungen treffen

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

oder sich erinnern, sondern dass sich die Biene ‚sozusagen' erinnert und die Schwalbe ‚sozusagen' ihr Nest vorbereitet und der Löwe ‚sozusagen' wütend wird und das Reh ‚sozusagen' Angst hat – ich weiß nicht, was sie mit denen tun werden, die sagen, dass Tiere nicht sehen oder hören, sondern ‚sozusagen' hören und sehen; dass sie keinen Schrei haben, sondern ‚sozusagen' schreien; dass sie auch gar nicht leben, sondern ‚sozusagen' leben." (Plutarch, De sollertia animalium 3, 960 C – 961 F) Für Plutarch ist es also inkonsistent, einige tierliche Fähigkeiten analog zu menschlichen zu deuten und andere nicht. Interessant ist dabei die Argumentation, dass die Sinnesorgane geistige Vorstellungen hervorrufen, die ihrerseits in Verbindung mit Erinnerungen Erwartungen und Wünsche produzieren. Damit dies geschehen kann, brauche es die Fähigkeit, Konzepte zu bilden.

Die Inkonsistenz des Vergleichs wird nach Autobulos fortgesetzt, wenn die Stoiker behaupten, die Vernunft der Tiere sei ihnen von Natur aus gegeben, während sie beim Menschen erlernt und erworben sei. Im Gegensatz dazu sieht er in der Vernunft von Menschen wie Tieren naturhafte und erworbene Anteile: „Die Vernunft als solche wird von der Natur eingepflanzt, aber die wahre und vollkommene Vernunft ist das Ergebnis von Fürsorge und Bildung. Und deshalb hat jedes Lebewesen die Fähigkeit zu denken; aber wenn das, was sie suchen, wahre Vernunft und Weisheit ist, kann nicht einmal der Mensch sagen, dass er sie besitzt […] so hat auch nicht jedes Vernunftwesen auf die gleiche Weise eine geistige Geschicklichkeit oder einen Scharfsinn, der Perfektion erreicht hat. Denn so wie es bei Tieren viele Beispiele für soziale Bindung und Tapferkeit und Einfallsreichtum […] gibt, so gibt es auf der anderen Seite viele Beispiele für das Gegenteil: Ungerechtigkeit, Feigheit, Dummheit." (Plutarch, De sollertia animalium 4, 962 C – D)

Schon der alltägliche Sprachgebrauch zeigt für Plutarch, dass Pflanzen in diesem Sinne weder Lernvermögen noch Vernunft besitzen: „Weshalb nennen wir das Schaf ungelehriger als den Hund, nicht aber den einen Baum ungelehriger als den andern? Und weshalb nennen wir den Hirsch feiger als den Löwen, nicht aber das eine Gemüse feiger als das andere? Die Ursache liegt offenbar darin: So wie bei unbeweglichen Dingen das eine nicht langsamer als das andere und bei tonlosen Dingen das eine nicht leiser als das andere ist, so ist auch das nicht feiger und stumpfsinniger und unbeherrschter, was nicht von Natur aus die Fähigkeit zum Denken (ἡ τοῦ φρονεῖν δύναμις) besitzt. Indem diese Fähigkeit nämlich jedem wieder in anderem Ausmaß zuteil geworden ist, sind die offensichtlichen Differenzen

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

unter den Lebewesen entstanden." (Plutarch, De sollertia animalium 4, 962 F – 963 A)

Wenn man also Tiere im Blick auf ihre Vernunftfähigkeit vergleiche, dann zeige das, dass sie immerhin etwas Vernunft haben müssen: „Auf die gleiche Weise sollten wir also nicht von den Tieren sagen, dass es ihnen völlig an Intellekt und Verständnis mangelt und sie keine Vernunft besitzen, obwohl ihr Verständnis weniger scharf und ihr Intellekt dem unseren unterlegen ist. Was wir sagen sollten, ist, dass ihr Intellekt schwach und trüb ist, wie ein schwaches und getrübtes Auge." (Plutarch, De sollertia animalium 5, 963 A – C)

Der Clou des Dialogs ist freilich die Infragestellung des Anthropozentrismus. Und diese ist bei Plutarch eng mit seinem Plädoyer für eine vegetarische Ernährungsweise verbunden. So wendet Soklaros ein: „Die Stoiker und Peripatetiker sind sich […] einig, dass Gerechtigkeit dann nicht entstehen könne, sondern völlig ohne Form und Substanz bleiben würde, wenn alle Tiere an der Vernunft teilhaben. Denn entweder sind wir notwendigerweise ungerecht, wenn wir sie nicht verschonen; oder, wenn wir sie nicht zur Nahrung nehmen, wird das Leben undurchführbar oder unmöglich […] Wir haben also keine Hilfe oder Lösung für dieses Dilemma, das uns entweder des Lebens selbst oder der Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) beraubt, es sei denn, wir bewahren jene alte Begrenzung und jenes Gesetz, durch das der Schöpfer die natürlichen Arten unterschied und jeder Klasse ihren besonderen Bereich gab [...] Diejenigen, die nichts von richtigem Handeln uns gegenüber wissen, können auch kein Unrecht von uns empfangen." (Plutarch, De sollertia animalium 6, 964 A – C) Soklaros referiert hier die stoische Verneinung einer Rechtsgemeinschaft zwischen Menschen und Tieren: Nur diejenigen, die sich selber an Gesetze halten können, also die moral agents, können einen moralischen Status besitzen und moral patients sein.

Doch Autobulos hält die anthropozentristische Schlussfolgerung für unzutreffend: „Es gibt eine Alternative, ein gewaltfreies Prinzip, das einerseits die Tiere nicht der Vernunft beraubt, andererseits aber die Gerechtigkeit derer bewahrt, die sie auf rechte Weise nutzen [...] Pythagoras […] lehrte uns, wie wir ohne Ungerechtigkeit von den Tieren profitieren können. Es ist sicherlich keine Ungerechtigkeit, Tiere zu bestrafen und zu töten, die unsozial und nur verletzend sind, oder diejenigen zu zähmen, die sanft und freundlich zum Menschen sind, und sie zu unseren Helfern bei den Aufgaben zu machen, für die sie von Natur aus hervorragend geeignet sind [...] Denn das Leben wird weder abgeschafft noch beendet, wenn ein

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Mensch für seine Bankette keine Platten mit Fisch oder Gänseleberpastete oder Fleisch von Rindern und Ziegen mehr hat — oder wenn er nicht mehr im Theater oder auf der Jagd einige Tiere gegen ihren Willen zwingt, sich zu behaupten und zu kämpfen [...] Tatsache ist, dass nicht diejenigen die Tiere ungerecht behandeln, die sie benutzen, sondern diejenigen, die sie schädlich und achtlos und auf grausame Weise benutzen." (Plutarch, De sollertia animalium 7, 964 E – 965 B) Autobulos hält also eine Tiernutzung für verantwortbar, solange sie den Tieren keine Gewalt antut, sondern ihre eigenen Bestrebungen und Bedürfnisse achtet. Diese Forderung der Gerechtigkeit gegenüber Tieren um ihrer selbst willen ist in der gesamten antiken Philosophie einzigartig (Richard Sorabji 1993, 125; Bardo Maria Gauly 2012, 53; Stephen T. Newmyer 2014, 232).

Nachdem nun von allen Gesprächsteilnehmern anerkannt wird, dass Tiere in abgestuftem Maße Vernunft haben, stellt sich die eigentliche Hauptfrage, ob Land- oder Wassertiere mehr Vernunft und Tugendhaftigkeit besitzen. Der Jäger Aristotimos liefert zahllose Beispiele zu Gunsten der Landtiere (Plutarch, De sollertia animalium 9, 965 E – 22, 975 C), der Fischer Herakleon eine ähnlich große Beispielfülle zu Gunsten der Wassertiere (Plutarch, De sollertia animalium 23, 975 C – 36, 985 C). Am Ende geht der Wettstreit unentschieden aus – für Plutarch sehr typisch (Angela Pabst 2019, 88). Gewonnen hat die These, dass alle Tiere Vernunft besitzen (Plutarch, De sollertia animalium 37, 985 C) und deswegen geschont werden müssen. „So zeigt sich, dass die jungen Jäger und Petrijünger […] ihr eigenes Tun delegitimiert haben." (Angela Pabst 2019, 89)

Beatrice Wyss bringt die Pointe des Dialogs, der ein viel höheres intellektuelles Niveau hat als Philons Alexander, auf den Punkt: Plutarchs Kritik „scheint es um die scharfe Trennung von ἄλογα ζῷα und λογικὸς ἄνθρωπος zu gehen. Ich vermute als Grund ein Unbehagen an der strikten Trennung von Lebewesen entlang einer Demarkationslinie, deren Existenz man zwar irgendwie als gegeben annimmt, die sich aber in Wirklichkeit nicht so trennscharf nachweisen lässt, es ist dies die Vernunft, der λόγος, der νοῦς. Es ist diese Selbstsicherheit der Stoiker, die so genau wissen, dass das Tier, obwohl es Seele hat und ein Lebewesen ist und als solches Gottes teilhaftig ist (Gott ist in stoischer Sicht das aktive Prinzip in der Materie und in allen Lebewesen), dennoch ganz und gar vom Menschen verschieden ist, weil es eben keinen νοῦς und keinen λόγος hat." (Beatrice Wyss 2019, 33)

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

3.6.3 Sextus Empiricus

Der Arzt und Philosoph Sextus Empiricus (2. Jahrhundert n.Chr.) ist ein Vertreter des Pyrrhonismus, einer Variante des Skeptizismus, die auf den antiken griechischen Philosophen Pyrrhon von Elis (ca. 362 – 275 v. Chr.) zurückgeht. In seinem „Grundriss der pyrrhonischen Skepsis", auch „Pyrrhonische Hopotyposen" genannt, stellt er die menschlichen Erkenntnismöglichkeiten massiv in Frage. Der Vergleich zwischen tierlichen und menschlichen Erkenntnismöglichkeiten in den Pyrrhonischen Hypotyposen 62–78 dient ihm weniger dazu, die große Intelligenz der Tiere, sondern eher die eng begrenzte Erkenntnisfähigkeit des Menschen aufzuzeigen.

Zunächst belegt Sextus, dass die Tiere die besseren Sinneswahrnehmungen und damit auch die besseren Vorstellungen von der Wirklichkeit haben (Sextus Empiricus, Pyrrhonische Hopotyposen 62–64). Dann wendet er sich der Vernunft zu, und dort zunächst dem inneren Denken (ἐνδιάθετος λόγος) und anschließend der sich äußernden Sprache (προφορικός λόγος). Was das Denken betrifft, bestehe es gemäß den schärfsten Gegnern des Sextus, den Stoikern, in „der Wahl des Arteigenen und der Meidung des Artfremden, der Kenntnis der hierauf gerichteten Techniken, der Wahrnehmung der Tugenden, die der eigenen Natur entsprechen, und der Dinge, die sich auf die Affekte und Leiden beziehen." (Sextus Empiricus, Pyrrhonische Hopotyposen 65)

Sextus beschränkt sich im Folgenden auf eine einzige Tierspezies, den Hund, an dessen Beispiel er sämtliche Aspekte einen nach dem anderen aufzuweisen versucht. Die Klugheit des Hundes demonstriert er mit Verweis auf Argos, den Hund des Odysseus, der nach Homers Epos seinen Herrn bei dessen Rückkehr aus Troja als einziger erkennt – ungeachtet der enormen körperliche Veränderung des Helden (Sextus Empiricus, Pyrrhonische Hopotyposen 68). Als zweites Beispiel führt er die schon von Tiberius Iulius Alexander bekannte Beobachtung Chrysipps an, „der Hund wende das fünfte mehrgliedrige unbewiesene Argument an, wenn er an einen Dreiweg komme und nach dem Spüren auf den zwei Wegen, die das Wild nicht entlang gelaufen sei, sofort den dritten entlang stürme, ohne hier überhaupt gespürt zu haben. Er schließe nämlich, sagt der antike Philosoph, dem Sinne nach folgendermaßen: ‚Das Wild ist entweder hier oder hier oder hier entlang gelaufen. Weder aber hier noch hier. Also hier.'" (Sextus Empiricus, Pyrrhonische Hopotyposen 69) „Sextus stützt sich für das Argument, dass Hunde etwas von Dialektik verstehen, auf Chrysipp;

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

das ist sehr raffiniert und hinterhältig; er schlägt die Stoiker gleichsam mit ihrem Hauptvertreter." (Beatrice Wyss 2019, 32)

Nachdem Sextus schließlich noch gezeigt hat, wie der Hund im Falle einer Verletzung oder Krankheit für seine Genesung sorgt (Sextus Empiricus, Pyrrhonische Hopotyposen 70–71), kann er resümieren: „Dann ist der Hund wohl vollkommen hinsichtlich der innerlich denkenden Vernunft; denn auf diesen Dingen beruht die Vollkommenheit dieser Vernunft." (Sextus Empiricus, Pyrrhonische Hopotyposen 72)

Über die sich sprachlich äußernde Vernunft schreibt Sextus relativ knapp. Er bemerkt: „Wenn wir auch die Sprachen der sogenannten vernunftlosen Tiere nicht verstehen, so ist es doch nicht völlig unwahrscheinlich, dass sie miteinander reden und wir es nur nicht verstehen. Denn wir verstehen ja auch nicht die Sprache der Barbaren, wenn wir sie hören, sondern halten sie für eine undifferenzierte Lautfolge. Und von den Hunden hören wir, dass sie einen anderen Laut ausstoßen, wenn sie jemanden abwehren, als wenn sie heulen oder geschlagen werden oder wedeln. Überhaupt, wollte sich jemand hierauf konzentrieren, so würde er bei diesem und den anderen Tieren in den verschiedenen Situationen eine große Unterschiedlichkeit der Laute feststellen, so dass man daher mit Recht sagen konnte, dass die sogenannten vernunftlosen Tiere auch an der sprachlich äußernden Vernunft teilhaben." (Sextus Empiricus, Pyrrhonische Hopotyposen 74–75)

Die skeptische Conclusio lautet daher, „dass wir unsere Vorstellungen nicht höher einschätzen können als die der vernunftlosen Tiere. Wenn aber die vernunftlosen Tiere für die Beurteilung der Vorstellungen nicht unglaubwürdiger sind als wir und wenn entsprechend der Verschiedenheit der Lebewesen unterschiedliche Vorstellungen entstehen, dann werde ich zwar sagen können, wie mir jeder der zugrundeliegenden Gegenstände erscheint, wie er aber seiner Natur nach ist, darüber werde ich mich wegen des oben Gesagten notwendig zurückhalten müssen." (Sextus Empiricus, Pyrrhonische Hopotyposen 78)

3.6.4 Kelsos

Der Platoniker Kelsos 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 überhaupt den stoischen Anthropozentrismus in seiner christlichen Gestalt und ver-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

tritt demgegenüber einen konsequenten platonischen Kosmozentrismus. Überliefert sind uns nur Fragmente seiner Schriften durch Origenes (siehe unten Kapitel 5.7) in seiner um 248 n.Chr. verfassten Abhandlung „Contra Celsum". Kelsos ist zu dieser Zeit bereits verstorben, doch erlebt sein Buch offensichtlich noch eine lebhafte Resonanz, so dass Origenes die Auseinandersetzung damit für lohnend hält.

Kelsos stellt das Christentum als eine ungebildete und sich gesellschaftlich isolierende Strömung dar (Horacio E. Lona 2005, 50–54 und 473–474; Michael Fiedrowicz 2011, 29–34; Peter Gemeinhardt 2022, 35 unter Berufung auf Origenes, Contra Celsum 3, 44) und sieht keinen Grund für die von ihm bereits als typisch christlich wahrgenommene Annahme, die Welt sei des Menschen wegen erschaffen worden. Eher könne man argumentieren, sie sei um der Tiere willen da. Denn von Natur aus sei keine einzelne Art zur Herrschaft über die Welt bestimmt. Der christliche Anthropozentrismus sei daher verfehlt, denn der Kosmos bilde eine Gesamtheit, in der jeder Bestandteil seine gleichberechtigte Bedeutung habe. An Stelle des Anthropozentrismus könne man ebenso gut behaupten, dass „das Weltganze nicht mehr der Menschen als der vernunftlosen Lebewesen wegen geschaffen worden ist (οὐδὲν μᾶλλον ἀνθρώπων ἢ τῶν ἀλόγων ζῴων ἕνεκεν γέγονε τὰ πάντα)." (Origenes, Contra Celsum 4, 74) Denn die klassischen stoisch-christlichen Argumente zu Gunsten des Anthropozentrismus sind für Kelsos nicht stichhaltig: „Warum sollten diese Dinge mehr für die Menschen zur Nahrung bestimmt sein als für die Gewächse, die Bäume, Gräser und Disteln? […] Wollte man auch zugeben, dass diese Dinge Werke Gottes seien, so sind sie doch nicht mehr für uns Menschen zur Nahrung bestimmt als für die Gewächse, die Bäume, Gräser und Disteln […] Und wenn du sagst, dass diese Dinge – nämlich die Gewächse, die Bäume, Gräser und Disteln – für die Menschen wachsen, warum willst du dann behaupten, dass sie für die Menschen eher wachsen als für die wildesten vernunftlosen Tiere?" (Origenes, Contra Celsum 4, 74–75) „Wenn du mir aber auch den Ausspruch des Euripides entgegenhältst: ‚Dann dienen die Sonne und die Nacht den Sterblichen', so frage ich: Warum denn uns mehr als den Ameisen und Fliegen? Denn auch jenen dient die Nacht zur Erholung, der Tag aber zum Sehen und zur Tätigkeit." (Origenes, Contra Celsum 4, 77)

Erst am Ende einer langen Abhandlung kommt Origenes auf die kosmozentristische Gegenthese des Kelsos zu sprechen, die er so wiedergibt: „Also nicht für den Menschen ist das Weltganze gemacht, wie auch nicht für den Löwen oder den Adler oder den Delphin, sondern damit diese

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Welt als Werk Gottes in ihren Teilen ganz vollständig und vollkommen (ὁλόκληρον καὶ τέλειον) sei in allen Stücken. Aus diesem Grunde sind alle Dinge wohl abgemessen (μεμέτρηται τὰ πάντα), nicht mit Rücksicht aufeinander – höchstens beiläufig –, wohl aber mit Rücksicht auf das Ganze (τοῦ ὅλου). Gott sorgt für das Ganze (μέλει τῷ θεῷ τοῦ ὅλου), und seine Vorsehung (πρόνοια) verlässt dieses niemals; auch wird es nicht schlechter, noch nimmt es Gott nach einiger Zeit wieder zu sich selbst zurück." (Origenes, Contra Celsum 4, 99)

Auch die anthropozentristische Interpretation des biblischen Herrschaftsauftrags stellt Kelsos massiv in Frage: „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 als Helfer und der Hunde 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?" (Origenes, Contra Celsum 4, 78) „Auf eure Behauptung, Gott habe uns das Vermögen verliehen, wilde Tiere (θηρία) zu fangen und nutzbar zu machen, wollen wir bemerken, dass wahrscheinlicher Weise, ehe Städte und Gewerbe und derartige Genossenschaften und Waffen und Netze vorhanden waren, allerdings Menschen von Tieren geraubt und gefressen, Tiere aber von Menschen durchaus nicht gefangen wurden." (Origenes, Contra Celsum 4, 79) „Daher hat Gott wenigstens in dieser Hinsicht eher die Menschen den Tieren unterworfen." (Origenes, Contra Celsum 4, 80)

Schließlich versucht Kelsos auch, die Aloga-These zu widerlegen und eine Vernunftbegabung der Tiere nachzuweisen. Hierzu greift er vor allem auf das Beispiel der staatenbildenden Insekten zurück: „Wenn es den Anschein hat, dass die Menschen deshalb über den vernunftlosen Tieren stehen, weil sie Städte erbaut haben und eine staatliche Verfassung mit Obrigkeiten und Herrschaften besitzen, so besagt das gar nichts; denn auch die Ameisen und die Bienen haben dies." (Origenes, Contra Celsum 4, 81) Und diese kleinen Tiere besitzen sogar bestimmte Kunstfertigkeiten: „Die Ameisen entfernen von den Früchten, die sie aufbewahren, die Keime, damit sie nicht schwellen, sondern ihnen das ganze Jahr hindurch zur Nahrung dienen können." (Origenes, Contra Celsum 4, 83) Schließlich beobachtet Kelsos auch Kommunikation und Sprache zwischen ihnen: „Und wenn sie sich begegnen, so unterreden sie sich auch miteinander (ἀλλήλοις διαλέγονται), deshalb verfehlen sie auch den Weg nicht. Sie haben also

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

eine vollkommen ausgebildete Vernunft, gemeinsame Vorstellungen von gewissen allgemeinen Wahrheiten, eine Sprache, Sachverhalte und Sprachinhalte (λόγου συμπλήρωσίς ἐστι παρ' αὐτοῖς καὶ κοιναὶ ἔννοιαι καθολικῶν τινων καὶ φωνὴ καὶ τυγχάνοντα καὶ σημαινόμενα)." (Origenes, Contra Celsum 4, 84) So kann Kelsos schließen: „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?" (Origenes, Contra Celsum 4, 85)

In einem Punkt gibt sich Kelsos allerdings eine gravierende Blöße, die Origenes (Contra Celsum 4, 86–99) lang und breit auskostet: Kelsos teilt die ägyptische Überzeugung, die Tiere könnten weissagen, hätten somit eine besondere Nähe zu den Göttern und seien gewissermaßen religiöser als die Menschen[11]. Hier kann Origenes leicht an den jüdischen Philosophen Philon anschließen (siehe Kapitel 4.2), der sich bereits zwei Jahrhunderte zuvor entschieden gegen die ägyptische Tiermantik gewandt hat und in seiner und des Origenes' gemeinsamer Heimatstadt Alexandria noch gut bekannt ist. Wie Philon das hellenistische Judentum, stellt Origenes das stoisch geprägte Christentum als aufgeklärt dar und entlarvt die ägyptischen tiergestützten Weissagungspraktiken als abergläubisch und unvernünftig.

Schließlich kommt Kelsos aber auch auf die Frage des Fleischverzehrs zu sprechen: „Wenn es also nach einem von den Vätern übernommenen Brauch (πάτριον) geschieht, dass sie [sc. die ChristInnen] sich irgendwelcher Opfertiere enthalten (ἱερείων τινῶν ἀπέχονται), müssen sie sich solcher (τών τοιώνδε) gänzlich enthalten – und (überhaupt) des Genusses aller Tiere, wie es auch Pythagoras richtig erscheint, da er die Seele und ihre Organe ehrt." (Origenes, Contra Celsum 8, 28 in der Interpunktion von Johannes Arnold 2010, 72) Die Argumentation des Kelsos gegen den Fleischverzehr der ChristInnen verläuft also folgendermaßen: In fast allen anderen Religionen kennt man Tiere, die sowohl zum Opfer als auch zum Verzehr völlig tabu sind, wie etwa im Judentum die unreinen Tiere. So müsste es logischerweise auch im Christentum sein. Da dieses aber *alle* Arten von Opfertieren ablehnt, müsste es konsequenterweise auch ganz auf Fleisch verzichten (Johannes Arnold 2010, 73). Kelsos beruft sich hier auf Pythagoras, dem er offenkundig zustimmt.

Kelsos geht es, darin ist Lucia Bacci (2007, 117 und 119) zuzustimmen, nicht wirklich um die Tiere. An ihnen hat er wenig Interesse. Vielmehr möchte er einerseits wider den Stachel des anthropozentristischen Main-

11 Zum ursprünglichen Wortlaut des Kelsos-Zitats siehe Johannes Arnold 2010, 68–71.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

streams löcken, andererseits interessiert ihn das große Ganze der kosmischen Harmonie. Er ist ein echter Holist. Vor dieser verblassen alle Teile des Kosmos, auch Menschen und Tiere.

3.6.5 Porphyrios von Tyros

Der neuplatonische Philosoph Porphyrios (233 – 305 n.Chr.) kommt vom syrischen Tyros über Athen nach Rom, wo er sich zum wichtigsten Schüler Plotins entwickelt. Wie sein Lehrer ist Porphyrios ein entschiedener Gegner des Christentums und ein kenntnisreicher Kritiker der Bibel. Eine der prominentesten Schriften seines über 60 Monografien umfassenden Werks ist die Kampfschrift „Gegen die Christen", die allerdings auf ein Edikt des Kaisers Konstantin hin genau deswegen vollständig vernichtet wird. Andere seiner Schriften finden im Christentum hingegen positive Aufnahme.

Für unsere Fragestellung ist besonders seine Abhandlung „De abstinentia ab esu animalium" – „Über die Enthaltung von Beseeltem" – von Bedeutung, das den besonders gottesfürchtigen und nach Vollkommenheit strebenden Philosophen die Fleischabstinenz empfiehlt (Ubaldo Pérez-Paoli 2001, 94). Während Porphyrios in den ersten beiden Büchern dieses Werks die psychischen und spirituellen Wirkungen des Fleischgenusses behandelt und im vierten Buch kulturgeschichtliche Überlegungen zur Ernährung in der Frühzeit der Menschheit anstellt, geht es ihm im dritten Buch um den moralischen Status der Tiere und deren Vernunftfähigkeit. Es ist das eigentlich tierethische der vier Bücher.

Zunächst setzt sich Porphyrios ausführlich mit der Aloga-These auseinander. Er bestreitet die stoische Koppelung der Vernunftfähigkeit an die Frage, ob ein Verhalten erlernt ist: „Wer sagt, die Tiere hätten dies [zweckmäßige Verhalten] von Natur (φύσει) aus, merkt gar nicht, dass er behauptet, sie seien von Natur aus vernünftig." (Porphyrios, De abstinentia 3, 10) Porphyrios verweist auf die Götter, die die Vernunft auch nicht durch Lernen erworben haben: „Das Göttliche ist auch nicht durch Lernen (μάθησις) vernünftig (λογικόν) geworden. Denn es gab nie eine Zeit, wo es vernunftlos (ἄλογον) war, sondern gleichzeitig mit seiner Existenz war es auch vernünftig." (Porphyrios, De abstinentia 3, 10) Tiere hätten also entgegen der stoischen Überzeugung sehr wohl Vernunft, sonst könnten sie weder dem Menschen dienen noch untereinander neiden und streiten (Porphyrios, De abstinentia 3, 13). Alle Tiere hätten in gewissem Maße

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Vernunft, wenn auch die meisten sehr unvollkommen (Porphyrios, De abstinentia 3, 18).

Im zweiten Schritt setzt sich Porphyrios mit dem stoischen Anthropozentrismus auseinander. Tiere seien nicht allein oder primär zum menschlichen Nutzen geschaffen – wozu gäbe es sonst nicht jagdbare Wildtiere (Porphyrios, De abstinentia 3, 20)? Und überhaupt wäre in einer so strikt (mono-)teleologischen Sicht wie der stoischen der Mensch seinerseits zum Nutzen der Löwen geschaffen (Porphyrios, De abstinentia 3, 25). Nein, Tiere hätten dieselbe Entstehungsweise wie Menschen und seien deshalb im Unterschied zu den Pflanzen deren Verwandte (Porphyrios, De abstinentia 3, 26). Es ist pikant, dass Porphyrios hier den in der stoischen Lehre so zentralen Begriff der οἰκείωσις umdeutet. Bedeutete er bei den Stoikern das Sich-Beheimaten in der eigenen Existenz, wird er nun für die verwandtschaftliche Beziehung zwischen Menschen und Tieren verwendet.

Aus den vorangehenden naturphilosophischen Überlegungen folgt für Porphyrios die Rechtsgemeinschaft zwischen Mensch und Tier, die das Verbot einschließt, zahme Tiere zu töten, und nur die Notwehrtötung erlaubt. Das Prinzip der Gerechtigkeit verlange für jede Gewaltanwendung eine Notwendigkeit, Fleischverzehr sei aber nicht notwendig (Porphyrios, De abstinentia 3, 18.26). Schließlich sei Gott das Prinzip der Nicht-Schädigung zu Eigen (Porphyrios, De abstinentia 3, 27). – Dieser letzte Satz wird von der überwältigenden Mehrheit der InterpretInnen so gelesen, dass es Porphyrios wie Pythagoras, aber anders als Plutarch nicht um das Tier als solches, sondern um das göttliche Handeln an den Tieren geht, das für die Menschen vorbildhaft sein soll. Philosophisch leben heißt, sich den vollkommenen Gott zum Vorbild nehmen – und das gilt dann eben auch für sein Handeln an den nichtmenschlichen Geschöpfen (Ubaldo Pérez-Paoli 2001, 94; Stephen T. Newmyer 2006, 97–98 und 2014, 232).

3.6.6 Zusammenfassung

Ungefähr seit der Zeitenwende gibt es spürbare Kritik am stoischen Mainstream: An seiner scharfen Trennung zwischen Menschen und Tieren. An seiner frappierenden Gewissheit bezüglich der Aloga-These. An seinem strikten und monolinearen Anthropozentrismus. Und an seinem unerbittlichen Ausschluss der Tiere aus der Rechtsgemeinschaft.

Diese Kritik kommt von verschiedenen Seiten und aus verschiedenen philosophischen Traditionen – Neupythagoreismus, Neuplatonismus,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Skeptizismus – und dort teilweise von eher unbekannten, teilweise aber auch von sehr prominenten Persönlichkeiten wie Plutarch und Porphyrios. Zunächst richtet sie sich gegen die Stoa als philosophische Schule, dann auch gegen Judentum und Christentum, insofern diese die stoischen Ideen rezipieren.

Die argumentative Qualität der anti-anthropozentristischen Kritik ist sehr unterschiedlich, und ebenso ihre Begründung. Tiberius Iulius Alexander und Kelsos argumentieren eher populärphilosophisch entlang der empirisch gemachten naturwissenschaftlichen Beobachtungen. Sextus Empiricus äußert vor allem Skepsis an der menschlichen Erkenntnisfähigkeit – es geht gar nicht um das Tier oder die Tierethik. Porphyrios denkt vorwiegend von der Seelenwanderungslehre her und propagiert zugleich das Ideal der Vollkommenheit als lebenspraktische Option für einige wenige Auserwählte. Die Tiere kommen vorwiegend indirekt und über andere Lehren vermittelt vor. Plutarch ist der einzige, dem es wirklich zentral und direkt um die Tiere und um Gerechtigkeit gegenüber den Tieren geht. Zugleich ist seine Argumentation zweifelsohne am feinsinnigsten und ausdifferenziertesten.

Die Rezeption der antistoischen Kritik bleibt gleichwohl begrenzt. Schon lange vor dem Siegeszug des Christentums im 4. und 5. Jahrhundert, nämlich schon seit ihrer Entstehung um die Zeitenwende ist sie die Position einer Minderheit, was ihre Repräsentanten wohl auch erkennen. Dennoch stellt sich die Frage, wie der stoische Anthropozentrismus in das Frühjudentum und das frühe Christentum einziehen konnte, wo er doch allen bisher dargestellten biblischen Texten diametral widerspricht. Das erklärende Paradigma lautet: Hellenisierung bzw. Hellenismus. Ihm widmet sich das nächste Kapitel.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

4 Vorgeschichte 3: Vorpatristische Spuren zur Hellenisierung der biblischen Tierethik

Nach der Deportation der Jerusalemer Oberschicht ins babylonische Exil von 587 v.Chr. bis ungefähr 545 v.Chr. kehrt ein Teil der Deportierten nicht mehr nach Israel zurück, sondern verstreut sich im gesamten Nahen und Mittleren Osten sowie im Mittelmeerraum. Seit dieser Zeit gibt es eine nennenswerte „jüdische" Diaspora (wobei der Begriff „jüdisch" erst in der Zeit des Hellenismus auftaucht) – zunächst im persischen Reich Königs Kyros und seiner Nachfolger, ab 333 v.Chr. dann im griechischen Reich Alexanders des Großen und seiner Nachfolger. Von diesem Moment an findet eine intensive Begegnung und Auseinandersetzung der israelitisch-jüdischen Religion mit der griechischer Kultur und ihrer Philosophie statt.

Diese Begegnung erfolgt aber nicht auf Augenhöhe. Sie ist nicht symmetrisch, so als würden sich hier zwei gleichberechtigte und gleichstarke Kulturen begegnen. Vielmehr ist die griechische Kultur schon rein quantitativ dominant. Heute würden wir sie eine „Leitkultur" nennen. Die jüdische Diaspora nimmt also die griechische Kultur auf, während der umgekehrte Prozess nicht stattfindet.

Genau das bezeichnet man als Hellenismus. Er meint die Ausbreitung der griechischen Kultur und Sprache, aber auch der Philosophie über das griechische Kernland hinaus und ihr Eindringen „in alle Bereiche des Lebens: in Sprache und Literatur, Religion und Philosophie, Wissenschaft und Kunst, Politik und Wirtschaft, Bildung und Erziehung." (Michael Tilly 2005, 42) Niemand kann sich diesem Einfluss „auf Dauer […] völlig entziehen." (Michael Tilly 2005, 43) Der Hellenismus ist also ein kulturgeschichtliches und weniger ein politisches Phänomen, obgleich er für seine enorme Ausbreitung das Weltreich Alexanders als politische Rahmenbedingung voraussetzt. Doch bleibt er bis in die Spätantike die dominante kulturelle Strömung – also bis in eine Zeit, in der das griechische Weltreich längst abgelöst worden ist.

Als Bezeichnung einer Geschichtsepoche ist der Begriff Hellenismus erst seit dem 19. Jahrhundert üblich. Im Sinne der Nachahmung der griechischen Lebensweise in Sprache, Tracht und Bräuchen werden das Substantiv ἑλληνισμός und das Verb ἑλληνίζειν jedoch bereits in der Antike gebraucht.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Das Neue Testament nennt griechisch sozialisierte JüdInnen ἑλληνισταὶ (Apg 6,1; 9,29; 11,20).

Die hellenistische Welt umfasst einen gewaltigen Raum, von Sizilien und Unteritalien (Magna Graecia) über Griechenland bis nach Indien und ins heutige Afghanistan sowie vom Schwarzen Meer bis nach Ägypten. Die Hellenisierung der orientalischen Bevölkerung sorgt dafür, dass noch bis ins 7. Jahrhundert wenigstens von der städtischen Bevölkerung Syriens neben dem Aramäischen eine vereinfachte Form des Griechischen verwendet wird, die Koiné (von κοινός, allgemein). In Kleinasien hält sich diese sogar erheblich länger. Auch den politischen Zusammenbruch des Römischen Reichs überstehen die kulturellen Traditionen des Hellenismus und wirken noch über Jahrhunderte in Rom und im Byzantinischen Reich fort.

Relativ früh gewinnt der Hellenismus auch auf das Diasporajudentum erheblichen Einfluss. Vom 3. Jahrhundert v.Chr. bis zum 1. Jahrhundert n.Chr. entstehen die sogenannten Apokryphen, religiöse Schriften in griechischer Sprache, die zeitlich nahtlos an die hebräischen Bücher der jüdischen Bibel anschließen und hohen Rang haben. Zwar werden sie im Judentum vermutlich nie kanonisiert, doch dass einige von ihnen im Christentum in den Kanon des „Alten Testaments" Eingang finden, setzt ihre Hochschätzung im hellenistischen Judentum voraus.

Noch größere Bedeutung für die Hellenisierung des Diasporajudentums hat die Septuaginta, eine Übertragung der hebräischen Bibel ins Griechische, die ab ungefähr 250 v.Chr. entsteht, vorwiegend in Alexandria, der größten Metropole im Ostteil des römischen Reichs und dem Zentrum des hellenistischen Frühjudentums. Es handelt sich um ein Jahrhundertprojekt. Bis ungefähr 100 v.Chr. sind die meisten Bücher der hebräischen Bibel übersetzt, die restlichen folgen bis 100 n.Chr. Motivation zur Erstellung einer griechischen Bibelübersetzung dürfte nach innen die Stärkung der Identität des Diasporajudentums gewesen sein, nach außen die selbstbewusste Präsentation der eigenen Tradition im pluralen Diskurs der Gesellschaft (symbolisiert auch dadurch, dass die jüdische Bibel so Eingang in die weltberühmte Bibliothek von Alexandria finden konnte, vgl. Siegfried Kreuzer 2016, 46–49). „Mit der Septuaginta trat das Judentum in einen öffentlichen Diskurs mit der hellenistischen Weltkultur ein." (Heinz-Josef Fabry, in: Erich Zenger u.a. ^{9}2016, 61)

Zur gleichen Zeit bildet sich im griechisch beherrschten Israel eine fundamentalistische Widerstandsbewegung: Die Makkabäer. Auslöser ihrer Entstehung ist die Aufstellung einer Götterstatue im Jerusalemer Tempel auf Geheiß des griechischen Diadochenherrschers Antiochus IV. Epipha-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

nes. Für gläubige JüdInnen bedeutet das die Entweihung ihres Allerheiligsten. Doch jenseits dieser offenen Missachtung der Religion durch den Herrscher nährt sich die makkabäische Ideologie auch von einem umfassenden kulturellen Unbehagen über die zunehmende Hellenisierung ihrer Umwelt. Dass zum Beispiel die griechischen Männer völlig nackt Sport treiben, ist für sie ein Gräuel. Der „clash of civilizations" ist aus ihrer Sicht fundamental.

Auf diese Weise entstehen innerjüdische Konflikte zwischen den hebräisch oder aramäisch sprechenden JüdInnen Israels und den griechisch sprechenden JüdInnen in der Diaspora. Als die Bewegung Jesu von Nazaret sich nach Ostern allmählich internationalisiert, greifen diese Spannungen schnell auf sie über. Schon die Urgemeinde in Jerusalem erlebt einen heftigen Streit, der nur dadurch gelöst werden kann, dass man die Gemeindeleitung verdoppelt und für jeden der beiden Gemeindeteile – den hebräisch-aramäischen und den hellenistischen – ein eigenes Leitungsgremium schafft (Apg 6). Und dass zwischen Paulus und dem von Jesus selbst ernannten Zwölferkreis zeitlebens eine angespannte Atmosphäre herrscht, hat seinen Grund ebenfalls darin. Während die Zwölf allesamt aramäisch sprechende Galiläer sind, kommt Paulus aus der hellenistischen jüdischen Gemeinde von Tarsos. Die aramäische Muttersprache Jesu versteht er nicht, und das Lebensgefühl der HebräerInnen ist ihm fremd. „Paulus benutzt die LXX, nicht die Hebraica. Das heißt, dass er nicht in der Lage war, das Alte Testament in seiner Ursprache zu lesen. Vielmehr war er auf die Übersetzung angewiesen, die ihm das Alte Testament in seiner Muttersprache zugänglich machte: die Septuaginta." (Peter Pilhofer [4]2019, 19)

Mit der Zerstörung Jerusalems und des jüdischen Tempels im Jahr 70 n.Chr. erfahren Judentum und Jesusgemeinschaft einen weiteren Hellenisierungsschub. Die Sprache des gesamten Neuen Testaments und der meisten Schriften der frühen Kirchenväter ist das Griechische. Das Zentrum des jungen Christentums verlagert sich aus dem einen hebräischen Mittelpunkt Jerusalem in mehrere griechische und lateinische Zentren: Rom, Antiochia, Alexandria und Edessa. „Hebräische", genau genommen aramäisch sprechende JüdInnen machen einen immer kleineren Teil derer aus, die sich der christlichen Gemeinschaft anschließen, bis sie irgendwann ganz verschwinden. So lässt sich zusammenfassend feststellen: „Ein ‚nichthellenisiertes' Christentum hat es […] nie gegeben." (Peter Gemeinhardt 2022, 3)

Im Judentum kommt es allerdings zu einer bemerkenswerten Kehrtwende: Nach dem Bar-Kochba-Aufstand gegen die Römer und der Vertreibung der JüdInnen aus Palästina im Jahr 135 n.Chr. existiert das Judentum fortan

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

zwar nur noch als Diasporajudentum. Auf dem Gebiet Palästinas ist es so gut wie ausgelöscht. Doch die palästinischen JüdInnen übernehmen nun die Führung des Diasporajudentums. Dieses distanziert sich zunehmend von seinen hellenistischen Strömungen – jedenfalls dort, wo es hellenistische Ideen als solche erkennt –, verbietet den Gebrauch der Septuaginta, die es zunehmend als „Katastrophe" empfindet (Heinz-Josef Fabry, in: Erich Zenger u.a. [9]2016, 62), und zieht sich ganz auf seine hebräischen und aramäischen Traditionen zurück. Daher sind nahezu alle hellenistisch-jüdischen Schriften nur in christlichen Handschriften und Kodizes überliefert. Das hellenistische Judentum geht unter.

Das Christentum hingegen ist schon bald so stark in die hellenistische Kultur eingebettet, dass es diese nicht mehr als fremd oder von außen kommend empfindet, sondern als genuines Erbe betrachtet. Wie zuvor das hellenistische Judentum liest es die Bibel mit griechischen Paradigmen – und nicht umgekehrt die griechische Philosophie mit biblischen Paradigmen. Ein regional durchaus fortgeführter Dialog mit dem rabbinischen Judentum kann diesen Trend aufs Ganze gesehen nicht aufhalten.

Hinzu kommt ein fundamentaler Unterschied: Während das Judentum in seiner gesamten Geschichte nie missioniert hat, versteht sich das Christentum von Anfang an als missionarische Religion. Die ganze Welt soll das Evangelium hören und annehmen (Mt 28,16–20). Wenn man aber missionarischen Erfolg haben will, dann muss man sich auf die umgebende Kultur einlassen. Die Botschaft Jesu muss inkulturiert werden.

Das gelingt dem Christentum nicht sofort. Rund zweihundert Jahre bleibt es eine verschwindend kleine Minderheit von weniger als einem Prozent der Bevölkerung (Kyle Harper 2020, 231). Erst nach der „cyprianischen Pest", vermutlich einer Ebola-Pandemie, die nach ihrem prominentesten Berichterstatter, Bischof Cyprian von Karthago, benannt wird und ungefähr von 245 bis 265 n.Chr. wütet, wächst die Gemeinschaft der ChristInnen sprunghaft an. Die Menschen sehen, dass die ChristInnen ihre kranken Angehörigen liebevoll pflegen, und das führt zu einer viel geringeren Mortalitätsrate als in der Gesamtbevölkerung. So schließen sich auf einmal viele Menschen dem Christentum an. Um 300 n.Chr. sind die ChristInnen bereits 15 bis 20 Prozent der Gesamtbevölkerung und damit ein „Massenphänomen" (Kyle Harper 2020, 231). Als wenig später Kaiser Konstantin an die Macht kommt, bekehrt er sich zur dynamischsten und erfolgreichsten religiösen Bewegung seiner Zeit.

Um die Assimilation des stoischen Anthropozentrismus durch das frühe Christentum zu verstehen, ist noch eine zusätzliche Überlegung von

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Bedeutung: Wenn eine kleine Religionsgemeinschaft sich anschickt, zum „Massenphänomen" zu werden, dann ist es leichter, die noch nicht gläubige Mehrheit zur Annahme neuer Glaubenssätze zu bewegen als zur Annahme eines neuen Ethos. Am Beispiel des Schächtens werden wir dies in Kapitel 4.3.4 belegen. Es ist eben viel leichter, Jesus als den Erlöser der Welt zu bekennen, als fortan nur noch koscher geschlachtetes Fleisch zu essen. Der Erfolg des Christentums im 3. und 4. Jahrhundert liegt auch darin begründet, dass man sich flexibel zeigt, sich an Moral und Recht der griechisch-römischen Welt anzupassen. Dass das auf lange Sicht die Glaubwürdigkeit der eigenen Botschaft schmälern kann, liegt auf der Hand.

4.1 Die späten Texte des Alten Testaments

Im Alten Testament, wie es im Christentum verwendet wird, finden sich aus der Zeit des Hellenismus einige Bücher, die noch in hebräischer, manche auch in aramäischer, und einige, die in griechischer Sprache geschrieben sind. Letztere waren zwar offensichtlich im hellenistischen Frühjudentum hochgeschätzt, wurden aber auf Grund von dessen Niedergang nach dem Bar-Kochba-Aufstand nie in die jüdische Bibel aufgenommen. Das Christentum hingegen hat sie in den Kanon seiner heiligen Schriften eingefügt.

Unter den *hebräischen Schriften des Alten Testaments* finden sich vier, die passagenweise oder ganz in die Zeit des Hellenismus fallen, nämlich das Buch der Sprichwörter sowie die Bücher Ijob, Kohelet und Jona. Von ihnen setzt sich zumindest eines direkt mit dem Hellenismus auseinander, nämlich das Buch Kohelet. Die Bücher werden in der Reihenfolge ihrer Datierung kurz dargestellt, insbesondere was die Wahrnehmung der Tiere und die Frage des Anthropozentrismus angeht.

Das *Buch der Sprichwörter*, auch Sprüche Salomos genannt, sammelt aus einem Zeitraum von rund 600 Jahren zahllose kurze Weisheitssprüche. Die jüngsten von ihnen stammen aus dem 3. Jahrhundert v.Chr. Unter ihnen befassen sich einige wenige mit Tieren und betonen vor allem deren Vorbildfunktion gegenüber dem Menschen. „So rühmt Spr 6,6–8 die Klugheit der Ameise, die in der Erntezeit für ihre Nahrung im Winter vorsorgt, und stellt sie dem Faulen als Beispiel hin, dem nachzueifern ist. Der Zahlenspruch Spr 30,24–28 dagegen stellt mit Ameise, Klippschliefer, Heuschrecke und Gecko vier Tierarten zusammen, die ihre Kleinheit und Schwäche durch ein besonderes Maß an Weisheit wettmachen, das ihr Überleben

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

garantiert." (Peter Riede 2010, Kap. 1.9) Aus diesen Sprüchen lässt sich eine gewisse Nähe zur griechischen Philosophie ablesen, die Tiere ebenfalls oft als Vorbild für den Menschen hinstellt. Im Unterschied zu ihr findet sich im Buch der Sprichwörter jedoch keinerlei Hinweis auf die Vernunft des Menschen, die die Griechen dann stets betonen. Ähnlichkeiten zu den Griechen sind wiederum in Spr 30,29–32 erkennbar, wo die Könige ermahnt werden, nicht so eitel herumzustolzieren wie der Löwe, der Hahn oder der Leitbock. Auch hier fehlt aber jeder Hinweis auf menschliche Vernunft oder tierliche Vernunftlosigkeit.

Die größte Berühmtheit dürfte Spr 12,10 erlangt haben: „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs; aber das Herz der Gottlosen ist unbarmherzig." Wörtlich heißt es eigentlich: „Der Gerechte kennt die Seele/ das Verlangen (נֶפֶשׁ – nepeš) seines Viehs", während der Begriff des Erbarmens (רִחֲמֵי – raḥămê) sich nur in der zweiten Satzhälfte findet. Wer also dem Tier Gerechtigkeit zukommen lassen will, muss seine Bedürfnisse kennen – eine intellektuelle Bedingung – und sich davon anrühren lassen – eine emotionale Bedingung. Die Tiere sind hier ganz selbstverständlich AdressatInnen der Gerechtigkeit – sie gehören zur Rechtsgemeinschaft. Eine grundlegende Differenz zur griechischen Philosophie.

Das *Buch Ijob* ist zwischen dem 5. und 3. Jahrhundert v.Chr. entstanden. Eine kurze Passage würdigt die Tiere, die die Menschen über Gottes Schöpfermacht belehren können: „Doch frag nur die Tiere, sie lehren es dich, / die Vögel des Himmels, sie künden es dir. / Oder rede zur Erde, sie wird dich lehren, / die Fische des Meeres erzählen es dir. / Wer von ihnen allen wüsste nicht, / dass die Hand des HERRN dies gemacht hat? / In seiner Hand ruht die Seele allen Lebens (נֶפֶשׁ כָּל־חָי – nepeš kāl-ḥāy) / und jeden Menschenleibes Geist (רוּחַ כָּל־בְּשַׂר־אִישׁ – rûaḥ kāl-bəśar-ʾîš)." (Ijob 12,7–10) Man muss das „Fragen" und „Erzählen" gar nicht wörtlich nehmen. Und doch spricht aus dem Text ein selbstverständlicher Respekt gegenüber den Tieren als Geschöpfen Gottes sowie die Wahrnehmung einer fundamentalen Gleichheit mit und Differenz zu den Menschen: Einerseits ruhen die „Seelen allen Lebens" in Gottes Hand. Andererseits wird die rûaḥ allein dem Geschöpf Mensch zugeschrieben.

Gegen Ende des Buchs, in Ijob 38–39, wird die Schöpfungstheologie in einer Ansprache Gottes an den leidenden und fragenden Ijob entfaltet. Ihre Gliederung folgt der aus Gen 1 bekannten Zweiteilung der Erschaffung der Lebensgrundlagen und der Lebewesen. In Ijob 38,4–38 stellt Gott seine Größe und Weisheit als Schöpfer vor allem von Licht und Wasser als den beiden lebensnotwendigsten Elementen heraus. Anders als in Gen 1

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

kommen die Lebensräume und Pflanzen hier nicht vor. Die Rede Gottes kulminiert dann in Ijob 38,39–39,30, wo er seine Größe und Weisheit durch den Verweis auf die Vielfalt und Begabungen der Tiere untermauert. Er und nicht der Mensch ist der Herr der Tiere. Seine fürsorgliche Vorsehung gilt nicht nur den Menschen, sondern ebenso den Tieren. Der Kontrast zur Stoa ist überdeutlich, wenn es auch keine Anzeichen für eine bewusste Abgrenzung gibt.

Der dritte hebräische Text aus hellenistischer Zeit ist das *Buch Kohelet*, das in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts datiert wird. „Gemäß den Unterweisungen in Koh 11,9 – 12,7 dürfte Kohelet […] ein Weisheitslehrer bzw. ein Schriftgelehrter gewesen sein, der in frühhellenistischer Zeit junge Männer der Jerusalemer Oberschicht unterrichtete. […] Ziel des Predigers ist eine Anleitung zum gelingenden Leben angesichts der Ambivalenz der Lebenserfahrungen. Ausgangspunkt sind nicht zuletzt gesellschaftliche und wirtschaftliche Umbrüche in Syrien-Palästina, die durch den sich über den Vorderen Orient ausbreitenden Hellenismus veranlasst sind." (Markus Witte 2006, Kap. 3.4) Das Buch Kohelet weist eine große gedankliche „Nähe zu vorderorientalischen Weisheitstexten und zur griechischen Philosophie von der Vorsokratik bis zur Stoa und zu Epikur" auf (Markus Witte 2006, Kap. 3.1). Die in Kohelet zentrale Frage nach dem Glück wird ja ebenso in den griechischen Philosophenschulen diskutiert.

Angelpunkt der spezifischen Antwort Kohelets ist die Schöpfungstheologie. „Die Welt Kohelets ist, wie bei den anderen biblischen Verfassern, eine sterbende Welt. Der Prediger sagt dies nur deutlicher als jene mit seinem Leitwort ‚es ist alles ganz vergänglich'. Mensch und Tier haben dasselbe Todesgeschick (Koh 3,19). Mit dieser Einschätzung steht der Prediger auf einer Linie mit der traditionellen alttestamentlichen Vorstellung vom Tod als absoluter Grenze und setzt sich zugleich von im 3. Jahrhundert v.Chr. aufkommenden eschatologischen und apokalyptischen Vorstellungen ab. Eindringlicher als andere biblische Zeugen betont er die absolute Angewiesenheit des Menschen auf von Gott eröffnete Lebensräume und Lebenszeiten" (Markus Witte 2006, Kap. 4).

Eine klar antistoische und anti-anthropozentristische Pointe enthält die Passage in Koh 3,18–21: „Was die einzelnen Menschen angeht, dachte ich mir, dass Gott sie herausgegriffen hat und dass sie selbst erkennen müssen, dass sie eigentlich Tiere sind. Denn jeder Mensch unterliegt dem Geschick und auch die Tiere unterliegen dem Geschick. Sie haben ein und dasselbe Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene. Beide haben ein und denselben Atem. Einen Vorteil des Menschen gegenüber dem Tier

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

gibt es da nicht. Denn beide sind Windhauch. Beide gehen an ein und denselben Ort. Beide sind aus Staub entstanden, beide kehren zum Staub zurück. Wer weiß, ob der Atem der einzelnen Menschen wirklich nach oben steigt, während der Atem der Tiere ins Erdreich hinabsinkt?" In der Schlussfrage dieses eindrücklichen Absatzes schwingt eine tiefe Skepsis gegenüber der stoischen These mit. „Wer weiß", fragt Kohelet, und zweifelt an dem strikten Graben zwischen der Vernunftseele der Menschen und der vernunftlosen Seele der Tiere. Vielmehr erkennt er eine „Tierebenbürtigkeit des Menschen" (Ludger Schwienhorst-Schönberger 2004, 282; vgl. Peter Riede 2017, 119).

Das vierte Buch der hebräischen Bibel aus der Zeit des Hellenismus ist das *Buch Jona*. Es wird auf die Zeit um 200 v.Chr. datiert – also klar im Hellenismus und nicht mehr in der Perserzeit verortet, auf die nämlich im Buch Jona mit einem verklärten Blick zurückgeschaut wird. So märchenhaft das Buch wirken mag, ist es doch eine eindrückliche Lehrerzählung, die die hebräischen JüdInnen mahnt, auf andere Kulturen und Religionen nicht geringschätzig herabzuschauen. Interessant ist die zweimalige Betonung der Rolle der Tiere in der Stadt Ninive. So werden die Tiere ganz selbstverständlich als gleichberechtigte AdressatInnen der Bußpredigt Jonas gesehen: „Alle Menschen und Tiere, Rinder, Schafe und Ziegen, sollen nichts essen, nicht weiden und kein Wasser trinken. Sie sollen sich in Bußgewänder hüllen, Menschen und Tiere." (Jona 3,7–8)

Und so wie die Tiere zum Fasten und zur Buße verpflichtet sind, werden sie, da sie dem Aufruf gehorsam Folge leisten, von Gott am Ende ebenso begnadigt wie die Menschen. Denn Gott hat Mitleid mit ihnen: „Darauf sagte der HERR: Du hast Mitleid (חָסְתָּ – *ḥastā*) mit einem Rizinusstrauch, für den du nicht gearbeitet und den du nicht großgezogen hast. Über Nacht war er da, über Nacht ist er eingegangen. Soll ich da nicht Mitleid haben mit Ninive, der großen Stadt, in der mehr als hundertzwanzigtausend Menschen leben, die zwischen rechts und links nicht unterscheiden können – und außerdem so viel Vieh?" (Jona 4,10–11) Diese Schlussfrage ist die wichtigste Stelle des Buchs und die Pointe der Erzählung. Gott hat nicht nur Mitleid mit den Menschen, die so unvernünftig sind, dass sie nicht einmal rechts und links unterscheiden können, sondern auch mit den Tieren, die – so suggeriert der Text – weitaus vernünftiger und einsichtiger sind. Nun ist wie gesagt die Zielsetzung des Textes nicht die Widerlegung anderer Kulturen, sondern ihre grundsätzliche Wertschätzung durch das hebräische Judentum. Dem Buch geht es nicht um eine Widerlegung der Aloga-These. Gleichwohl wird deutlich, dass es den Autoren fern liegt, die Tiere gegen-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

über den Menschen auch nur annäherungsweise abzuwerten. Sie sind gleichberechtigt und gleichverpflichtet in die Rechtsgemeinschaft der großen Stadt Ninive einbezogen.

Wie das Buch Ijob ist auch das *Buch Jesus Sirach* um 200 v.Chr. entstanden. Bis man 1896 in der Synagoge von Kairo erste hebräische Textfragmente entdeckte, zu denen 1947 bzw. 1964 Funde aus Qumran und Masada hinzukamen, war man nahezu 2000 Jahre lang davon ausgegangen, dass das Buch in griechischer Sprache verfasst worden sei. Der hebräische Originaltext lässt sich gleichwohl nicht mehr vollständig rekonstruieren, so dass hier auf den griechischen Text der Septuaginta zurückgegriffen wird[12]. Das Buch Sirach sieht die heraufziehende Hellenisierung Israels sehr kritisch. Um dem Verlust der hebräischen bzw. frühjüdischen Identität entgegenzuwirken, versammelt der Rabbi Ben Sira junge Menschen in einem „Haus der Bildung" um sich (Sir 51,23). Seine Schöpfungstheologie scheint über weite Strecken ohne die Tiere auszukommen. So wird in dem großen Lob des Schöpfers in Sir 42,15–43,33 nur einmal die „Vielfalt von Lebewesen" (Sir 43,25) erwähnt. Ansonsten geht es um Sonne, Mond und Sterne sowie die verschiedenen Aggregatszustände des Wassers (Schnee, Wolken, Hagel, Reif, Eis und Nebel). Nicht einmal die Menschen werden erwähnt. Mit deren Erschaffung befasst sich hingegen ausführlich Sir 33,7–15 – eine Art Auslegung der Formung des Menschen aus Lehm in Gen 2 und eine vertiefte Reflexion auf die Erdgebundenheit der Menschen.

Eine umfassende Auslegung der Schöpfungserzählungen in Gen 1–9 bietet Ben Sira in Sir 16,24–17,23. Nach den einleitenden Versen (Sir 16,24–25) wird zunächst betont, dass die Schöpfungsordnung Gottes, in der allen Geschöpfen je eigene „Herrschaftsbereiche" (ἀρχαί) zugeteilt worden sind, ewig währt (Sir 16,26–27a). Im Schöpfungsfrieden des Paradieses respektierten alle Geschöpfe diese Ordnung. Es gibt unter ihnen keine Konkurrenz und keinen Hunger (Sir 16,27b-28). Dennoch kehren alle Lebewesen als von Gott geschaffene wieder zur Erde zurück (Sir 16,29–30). Die Vorstellung eines ewigen Lebens kennt Ben Sira noch nicht.

Der größere Teil der Abhandlung – und das ist sehr symbolträchtig – widmet sich der Erschaffung des Menschen und seiner besonderen Stellung in der Schöpfung (Sir 17,1–23): Zunächst wird nochmals betont, dass auch er aus Erde geschaffen ist und zur Erde zurückkehrt (Sir 17,1–2a). Der gesamte weitere Text reflektiert dann allerdings seine Sonderstellung.

12 Eine Synopse der Fragmente des hebräischen Textes wird derzeit in einer ForscherInnengruppe unter Führung der Universität des Saarlands erarbeitet.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Und hier geschieht etwas Bemerkenswertes: Erstmals wird 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 essenzontologische Aussage, er sei *nach* seinem Bild geschaffen (κατ᾽ εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς; Sir 17,3). Das ist die exakte Wiedergabe von Gen 1,27 nach der griechischen Septuaginta, die wie gesagt vom hellenistischen Judentum in Alexandria erstellt wurde. Es wäre höchst spannend zu wissen, ob der hebräische Originaltext des Sirachbuchs noch im hebräischen, relational-funktionalen Denken verbleibt oder ob auch er schon in Kategorien der griechischen Essenzontologie denkt.

Im weiteren Verlauf wird dann bei der Beschreibung der Beziehung zwischen Menschen und Tieren die Idealsituation in Gen 1,28 mit der konfliktiven Realsituation in Gen 9,3 vermischt: „Er hat die Furcht vor ihm auf alle Lebewesen gelegt / und Macht zu gebieten über wilde Tiere und Vögel (κατακυριεύειν θηρίων καὶ πετεινῶν)." (Sir 17,4) Durch diese Vermischung wird die Spannung zwischen einer real angstbasierten und einer ideal friedvollen Herrschaftsform, die in Gen 1–9 den Clou ausmacht, verwischt – ein moraltheologisch höchst problematischer Vorgang. Im Folgenden werden dem Menschen dann ganz im Duktus griechischer Essenzontologie und in sehr ungenauer Orientierung an der Stoa (Johannes Marböck 2010, 214) Begabungen zugesprochen, die offensichtlich seine Gottebenbildlichkeit ausmachen (Sir 17,6–23): Entscheidungsfähigkeit (διαβούλιον), Sprache (γλῶσσα), Verstand (διανοεῖσθαι), Wissen (ἐπιστήμη), Einsicht (σύνεσις) und die Fähigkeit der Gotteserkenntnis. Auch wenn nicht ausdrücklich gesagt wird, dass die Gottebenbildlichkeit in der Vernunftfähigkeit gegeben ist, liegt dieser Schluss sehr nahe. Immerhin wird der Mensch moralisch auf die Sorge für alle Lebewesen verpflichtet: Sir 17,12 verweist auf den „ewigen Bund", vermutlich den Noachbund (vgl. Johannes Marböck 2010, 216), der in Sir 44,18 zitierend Gen 9,11 so zusammengefasst wird: „Nie mehr sollen alle Lebewesen durch eine Flut vertilgt werden." Hier wird der Bogen geschlossen, der in Sir 16,26–28 mit der Beschreibung eines umfassenden Schöpfungsfriedens zwischen Menschen und Tieren begonnen hat.

So paradox es scheinen mag: Ausgerechnet Ben Sira, der dem Hellenismus außerordentlich kritisch gegenübersteht, rezipiert die griechische Anthropologie. Die Essenzialisierung von Gen 1,27 ist ein Paradigmenwechsel, der hier erstmals begegnet und innerbiblisch einzigartig bleibt. Und auch wenn die Gegenüberstellung von menschlicher Vernunft und tierlicher Vernunftlosigkeit nicht explizit auftaucht, schwingt sie im Hintergrund spürbar mit. Gleichwohl ist das altbiblische Ideal vom Frieden zwischen Menschen

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

und Tieren noch präsent und mildert die ansonsten steile Anthropologie des Buches.

Unmittelbar in griechischer Sprache abgefasst worden ist das *Buch der Weisheit*. Die Wissenschaft lokalisiert es in Ägypten, wahrscheinlich in Alexandria, und datiert es auf die Zeit zwischen der Machtübernahme des Kaisers Augustus in Ägypten 30 v.Chr. und einem Brief des Kaisers Claudius an die jüdische Gemeinde Alexandrias 41 n.Chr. Es ist also praktisch zeit- und ortsgleich mit dem Werk Philons von Alexandrien entstanden, das wir im folgenden Abschnitt analysieren.

Das Weisheitsbuch denkt sehr anthropozentristisch. Die ganze Schöpfung nimmt Gott in seinen Dienst, einzig zum Zweck, den Menschen zu erziehen. Auch die Tiere, die hier das einzige Mal in der Bibel als Aloga bezeichnet werden, erscheinen ausschließlich als Lehrmittel Gottes für die Erziehung des Menschen. Im Hintergrund steht die ägyptische Verehrung von Tieren als Götter (Weish 12,24; 15,18–19), „die schlimmste Form des Götzendienstes" (Luca Mazzinghi 2018, 319), die Gott „homöopathisch" mit demselben Mittel zu beseitigen versucht, also mit Tieren. Und zwar mit abschreckenden, den Menschen quälenden Tieren (Weish 16,1.5 – 14; 19,10) ebenso wie mit hilfreichen, den Menschen tröstenden Tieren (Weish 16,2–4; 19,11–12). Quälend sind die Frösche, Heuschrecken, Stechfliegen und Schlangen, tröstend die Wachteln. Die Beispiele werden also ausnahmslos der Exodus-Erzählung entnommen – für eine ägyptische Schrift nur zu verständlich. Wie in einer Vorschau heißt es zu Beginn: „Zur Strafe für ihre unverständigen und unrechten Gedanken (λογισμόι), / von denen irregeführt sie vernunftlose (ἄλογα) Kriechtiere und unbedeutendes Getier verehrten, / sandtest du ihnen eine Menge vernunftloser Tiere (ἄλογα ζῷα). / Sie sollten erkennen: Man wird durch das bestraft, wodurch man sündigt." (Weish 11,15–16) Die geringschätzige Bezeichnung „Kriechtiere und Getier (ἑρπετὰ καὶ κνώδαλα)" war wohl ein „Gemeinplatz der Polemik gegen den ägyptischen Tierkult, die nicht auf die jüdische Literatur beschränkt war, sondern auch von griechischen Philosophen geübt wurde" (Luca Mazzinghi 2018, 319 und 324).

Sehr vernünftig sind aber aus der Sicht des Weisheitsbuchs auch die Menschen nicht. Vielmehr wird ständig ihre Unvernunft betont. Dauernd muss Gott strafend und ermutigend eingreifen, damit sie wieder auf den rechten Weg kommen. Gott legt ihnen „wie vernunftlosen Kindern (ὡς παισὶν ἀλογίστοις)" Strafen auf (Weish 12,25). Der Aloga-Begriff wird also auch auf die Menschen bezogen.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Einen biozentristischen oder sogar ökozentristischen Kontrapunkt setzt schließlich die Passage in Weish 11,24–26: „Du liebst alles, was ist, (τὰ ὄντα πάντα) / und verabscheust nichts von dem, was du gemacht hast; / denn hättest du etwas gehasst, so hättest du es nicht geschaffen. / Wie könnte etwas ohne deinen Willen Bestand haben / oder wie könnte etwas erhalten bleiben, das nicht von dir ins Dasein gerufen wäre? / Du schonst alles, weil es dein Eigentum ist, Herr, du Freund des Lebens (φείδῃ δὲ πάντων, ὅτι σά ἐστιν, δέσποτα φιλόψυχε)." Gott ist also wörtlich übersetzt ein Liebhaber alles Seienden und ein Freund der beseelten Wesen. Solche Formulierungen begegnen in den Texten der Stoa nirgends. Im Griechischen ist der φιλόψυχος eigentlich derjenige, der feige am Leben hängt. „Das Buch der Weisheit dreht hier den Sinn des Wortes um und macht daraus ein Adjektiv mit positiver Bedeutung." (Luca Mazzinghi 2018, 318) Gott ist wie „ein Hausvater, der höchste Rücksicht auf das Leben seiner Untertanen nimmt und es achtet." (Luca Mazzinghi 2018, 323)

Der chronologische Durchgang durch die alttestamentlichen Bücher aus der Zeit des Hellenismus macht also zunächst einmal deutlich, dass das Frühjudentum gegenüber griechischen Paradigmen ziemlich lange resistent bleibt. Diese finden sich erst in den Büchern Jesus Sirach und Weisheit – den beiden spätesten hier betrachteten Büchern des christlichen Alten Testaments, die nicht in die hebräische Bibel des Judentums aufgenommen werden. Doch auch in diesen beiden werden die harten Thesen der stoischen Anthropologie und ihres tiefen Grabens zwischen Mensch und Tier immer noch durch traditionelle Überzeugungen der hebräischen Bibel gemildert. Großes Gewicht erlangen sie dadurch nicht.

4.2 Philon von Alexandrien

In den Texten des Buchs der Weisheit haben wir die hellenistisch-frühjüdische Gemeinde von Alexandrien bereits kennengelernt. Lange ist sie Ursprung und Zentrum des hellenistischen Judentums, geht allerdings während des Aufstandes in den Jahren 115 bis 117 n.Chr. weitgehend unter. Ihr wohl bedeutendster Repräsentant ist Philon von Alexandrien (15 v.Chr. – 40 n.Chr.). Philon, dessen Muttersprache griechisch ist und der die hebräische Sprache nicht versteht, kann als ein hervorstechendes Beispiel für die Symbiose von Hellenismus und Judentum im Diasporajudentum des 1. Jahrhunderts gelten. Einerseits ist er fest in der jüdischen Tradition verwurzelt, andererseits zutiefst von der griechischen Bildung geprägt (und

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

zwar nicht allein von der Stoa, wie es im Folgenden scheinen könnte!). Drei Einflüsse sind für ihn von Bedeutung (Beatrice Wyss 2018, 379):

– seine große Loyalität zum Judentum,
– seine Annahme der griechischen Kultur und Philosophie, wobei kaum überschätzt werden kann, wie tief diese „das Denken dieses gläubigen Juden beeinflusst hat (… ein Muster für die christlichen Denker, die sich in seinen Spuren bewegen)" (Jacobus C.M. van Winden 1988, 1258), und
– seine tiefe Abneigung gegen die ägyptische Kultur, die „in der ganzen Antike bekannt oder gar berüchtigt für ihre Tierverehrung" ist (Beatrice Wyss 2018, 397). Schon allein wegen des jüdischen Bilderverbots lehnt Philon die ägyptischen Tierkulte und ihre Theriomorphie ab, aber auch, weil für ihn die unbegreifliche Gottheit nicht in einem Tier erfahren oder erkannt werden kann.

Im Folgenden werden wir uns drei Werken Philons widmen: Zunächst dem bereits zitierten philosophischen Werk über die Tiervernunft De animalibus, und dann zwei Werken, die die Tora gegenüber der griechischen Kultur zu verteidigen und als vernünftig zu erweisen versuchen: De virtutibus, in dem es um die Gesetzestexte der Tora geht, und De opificio mundi, in dem es um die Schöpfungserzählungen der jüdischen Bibel geht.

In seinem vorwiegend philosophischen *Werk über die Tiervernunft De animalibus*, das wie erwähnt nur in armenischer Übersetzung erhalten geblieben ist (vgl. Kapitel 3.6.1), widerlegt Philon die antistoischen und anti-anthropozentristischen Argumente seines Neffen und Schwiegersohns Tiberius Iulius Alexander: „It is the anthropocentric view of the cosmos, that all things – including animals – were made for man's sake, that is challenged by Alexander and defended by Philo." (Abraham Terian 1981, 36; zu De animalibus allgemein: Otto Kaiser 2015, 125–126)

Was Alexanders These angeht, Tiere könnten sprechen, unterscheidet Philon zwischen den Bewegungen der Zunge und des Mundes einerseits und deren Steuerung durch die Vernunftseele andererseits. Die ersten hätten auch die Tiere, die zweite jedoch nur die Menschen (Philon, De animalibus 73). Was wir von Tieren hörten, seien „bedeutungslose und insignifikante Geräusche, die von den Tieren gemacht werden" Philon, De animalibus 98) – schlechter als die Laute menschlicher Stotterer (Philon, De animalibus 99).

Mit Blick auf die angebliche Fähigkeit der Tiere zu Technik und Kunstfertigkeit betont Philon wie in einem stoischen Schulbuch, Kunst sei eine erworbene Fähigkeit, Spinnen und Bienen würden sie aber nicht erwerben,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

sondern hätten ihre Fähigkeiten wie alle Tiere „von Natur aus, nicht durch Lernen" (Philon, De animalibus 78). Ihre Aktivitäten geschähen auch nicht durch freien Willensentschluss: „Was immer sie tun, ist nicht-willentlich getan auf Grund der Besonderheit ihrer Verfassung" (Philon, De animalibus 80).

Schließlich spricht Philon den Tieren auch das Denken rundheraus ab. Das von Alexander erwähnte Verhalten des Jagdhundes sehe nur wie syllogistisches Schließen aus, doch sei das eine Täuschung (Philon, De animalibus 84). Anschließend legt Philon die Messlatte für das Denken in maximale Höhe: „Sicherlich haben Tiere keinen Anteil an der Fähigkeit zu denken, denn diese bezieht sich auf eine Vielzahl abstrakter Konzepte in der Verstandeswahrnehmung von Gott, Welt, Gesetzen, provinzielle Praktiken, Staat, Staatsangelegenheiten und zahlreicher anderer Dinge, die Tiere nicht verstehen." (Philon, De animalibus 85)

Wenn Tiere aber weder Sprache noch Kunstfertigkeit noch Denken besitzen, dann tut sich zwischen vernunftlosen Tieren und vernunftbegabten Menschen ein tiefer Graben auf: „Tiere auf das Niveau der menschlichen Art zu heben und Ungleichen Gleichheit zuzuerkennen ist die Höhe der Ungerechtigkeit. Indifferenten und fast unsichtbaren Kreaturen ernsthafte Selbstbeschränkung zuzuschreiben ist eine Beleidigung derer, die die Natur mit dem besten Teil begabt hat." (Philon, De animalibus 100) Noch konsequenter könnte Philon die stoische Kosmologie kaum vertreten. Dabei geht er nicht ernsthaft auf die empirischen Belege seines Neffen ein, vielmehr bleiben seine eigenen Thesen ohne vertiefte naturwissenschaftliche Unterfütterung.

Ganz anders zeigt sich der Duktus jener Werke, in denen Philo die Tora auslegt und gegen Angriffe aus der griechischen Kultur verteidigt. Hier versucht er die durchgängige Kompatibilität seiner Religion mit der hellenistischen „Leitkultur" nachzuweisen. Dabei kommt er nicht umhin, im Einzelfall auch Thesen zu vertreten, die der Stoa nicht schmecken.

In dieser Richtung ist seine *Abhandlung über die Tugenden „De virtutibus"* zu lesen. Philon greift darin vier in der griechischen Kultur anerkannte Tugenden auf und zeigt, wie breit diese in den Weisungen der Tora zu finden sind: Tapferkeit, Humanität (φιλανθρωπία), Umkehrbereitschaft und Edelmut. Am meisten Platz in seiner Darstellung nimmt die Humanität ein. Sie umfasst Milde (ἐπιείκεια), Sanftmut (ἡμερότης), Güte (χρηστότης) und Barmherzigkeit (ἔλεος) (Walter T. Wilson 2015, 208). In der Tora richte sich die Humanität, so Philon, gegen JüdInnen und HeidInnen, Freie und

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

SklavInnen, FreundInnen und FeindInnen sowie gegen Tiere und Pflanzen (Katell Berthelot 2002, 49; Walter T. Wilson 2015, 208)[13]: „Er [Mose] stellte Rücksichtnahme und Sanftmut nicht nur als grundlegend für die Beziehungen der Menschen zu ihren Mitmenschen dar, sondern goss sie reich mit verschwenderischer Hand auf die Natur der vernunftlosen Tiere (πρός τὰς τῶν ἀλόγων ζώων φύσεις) und die verschiedenen Arten von kultivierten Bäumen aus." (Philon, De virtutibus 13, 81) Immerhin 23 der 227 Abschnitte widmen sich der Humanität gegenüber Tieren – ungefähr ein Zehntel des gesamten Buches.

Im Einzelnen geht es um fünf Gebote der Tora (vgl. dazu auch Robert M. Grant 1999, 1–14):

- „Wenn ein Rind, ein Schaf oder eine Ziege geboren wird, soll das Junge sieben Tage bei seiner Mutter bleiben." (Lev 22,27; Philon, De virtutibus 25, 126–133) Eindrucksvoll schildert Philon hier den seelischen und körperlichen Schmerz der Mutter, wenn ihr das Junge zu früh weggenommen wird.
- „Ein Rind oder Schaf oder eine Ziege sollt ihr nicht an einem Tag zugleich mit seinem Jungen schlachten." (Lev 22,28; Philon, De virtutibus 26, 134–140)
- „Du sollst ein Zicklein nicht in der Milch seiner Mutter kochen." (Dtn 14,21b; Philon, De virtutibus 26, 142–144)
- „Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen." (Dtn 25,4; Philon, De virtutibus 27, 145)
- „Du sollst nicht Ochse und Esel zusammen vor den Pflug spannen." (Dtn 22,10; Philon, De virtutibus 27, 146–147)

Die spannende Frage ist nun, wie Philon als stoisch beeinflusster Autor diese tierethischen Gebote begründet. Und hier sind zwei Argumentationsfiguren zu erkennen (Katell Berthelot 2002, 50–54):

13 Die Ähnlichkeit zu einer Fußnote im Hauptwerk Jeremy Benthams ist frappierend. Bentham schreibt dort fast 1800 Jahre nach Philon: „Der Tag ist gekommen, und ich bin bekümmert zu sagen, dass er an vielen Orten noch nicht vergangen ist, an dem der größere Teil der Spezies unter der Bezeichnung Sklaven vom Gesetz exakt auf derselben Grundlage behandelt wurde wie z.B. in England die niedrigeren Tierarten noch immer. Vielleicht kommt einmal der Tag, da die übrigen Geschöpfe die Rechte erwerben werden, die ihnen nie, wenn nicht durch die Hand der Tyrannei, hätten vorenthalten bleiben können." (Jeremy Bentham 1828, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. A new edition, corrected by the author, London, Bd. 2, 235–236; deutsche Übersetzung nach Alberto Bondolfi (hg) 1994,78).

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

1) *Zwischen Menschen und Tieren bestehen Analogien*: So interpretiert Philon Dtn 22,10 zunächst sachgerecht als Gebot der Tierethik so, dass der Esel als der schwächere von beiden vor Überforderung geschützt werden soll: „Es denkt an die Schwächeren und will sie nicht Unbehagen oder Unterdrückung durch eine überlegene Kraft erleiden lassen." (Philon, De virtutibus 27, 146) Dieses tierethische Prinzip überträgt er dann per analogiam auf die Menschen, und dort per allegoriam auf das Verhältnis der JüdInnen zu den HeidInnen. Der Ochs als im Sinne der Kaschrut reines Tier repräsentiere das Judentum, der Esel als unreines Tier das Heidentum. Das Gebot der Tora mahne die JüdInnen folglich dazu, auch HeidInnen gerecht zu behandeln. „Diejenigen, deren Seelen Ohren haben, können es fast hören, wie es mit klarer und deutlicher Stimme sagt, dass wir den Menschen anderer Nationen kein Unrecht antun sollten, wenn wir ihnen nichts anderes als den Unterschied der Rasse vorwerfen können, was kein Grund zur Anklage ist, da nichts, was weder Laster ist noch vom Laster stammt, einen Vorwurf begründet." (Philon, De virtutibus 27, 147) – Nun gehören zum Analogieprinzip Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten. Doch obgleich die Unähnlichkeiten zwischen vernunftbegabten Menschen und vernunftlosen Tieren für Philon erheblich sind, dürfen Tiere dennoch auf gerechte Behandlung pochen, weil sie ähnlich wie Menschen leiden können. Diese Schlussfolgerung hebt sich deutlich von der stoischen Argumentation ab.
2) *Der Vergleich von Tieren und Menschen folgt der Logik „a minori ad maius"*: Wenn man schon bei Tieren die Mutter nicht gleichzeitig mit ihrem Jungen töte (Lev 22,28), dann gelte das erst recht bei Menschen. So würden zum Tode verurteilte Schwangere gemäß römischem Recht erst nach der Geburt ihres Kindes hingerichtet. Philon sieht hier eine kluge Pädagogik am Werk: „Moses […] dehnte die Pflicht zur gerechten Behandlung (ἐπιεικές) auch auf vernunftlose Tiere (ἄλογα ζῷα) aus, so dass wir durch das Üben an Geschöpfen anderer Art die Menschlichkeit in einem viel umfassenderen Maße gegenüber Wesen zeigen können, die uns selbst ähnlich sind." (Philon, De virtutibus 26, 140) Diese Analogiebildung a minori ad maius ist bei Philon kein Ausdruck eines Anthropozentrismus (gegen Abraham Terian 1981, 45), sondern dessen Abmilderung. Denn das gerechte Verhalten gegenüber Tieren behält für Philon einen eigenen moralischen Wert.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

So kann er schließen: „Ihr seht, wie groß die Güte (χρηστόν) ist, die er zeigt, und wie großzügig er sie auf jede Spezies ausgebreitet hat, zuerst auf Menschen, selbst wenn sie Fremde oder Feinde sind, dann auf vernunftlose Tiere, selbst wenn sie unrein sind, und zuletzt auf gesäte Feldfrüchte und Bäume. Denn derjenige, der die Lektion der Gerechtigkeit zuerst im Umgang mit den unbewussten Formen der Existenz gelernt hat, wird nicht gegen diejenigen verstoßen, die mit tierlichem Leben ausgestattet sind, und derjenige, der sich nicht darauf einlässt, die tierliche Schöpfung zu belästigen, wird implizit geübt, seine Fürsorge auf vernunftbegabte Wesen auszudehnen." (Philon, De virtutibus 29, 160)

In „*De opificio mundi*" legt Philon schließlich die ersten Kapitel der Bibel aus. Zum ersten Mal verschränken sich hier Kerngedanken der stoischen Kosmologie und Ontologie mit jenen Texten, die wenig später für nahezu 2000 Jahre zur Begründung eines christlichen Anthropozentrismus herangezogen werden. Auf vier inhaltliche Aspekte möchte ich im Folgenden besonders achten: Die stoische Scala naturae muss mit der biblischen Struktur des Siebentagewerks in Beziehung gesetzt werden. Die stoische Sicht der Tiere als vernunftlose Wesen muss überhaupt erst in den Text eingebracht werden, da die Bibel diese Klassifizierung nicht kennt. Die stoische Sicht des Menschen als Vernunftwesen muss mit der biblischen Kategorie der Gottebenbildlichkeit zusammengedacht werden. Und der stoische Anthropozentrismus muss mit dem biblischen Regierungsauftrag an den Menschen verknüpft werden.

In Gen 1 wird die Reihenfolge in der Erschaffung der Tiere lebensräumlich geordnet, wie wir oben gesehen hatten (Kapitel 2.2). Je räumlich näher eine Gruppe von Tieren dem menschlichen Lebensraum steht, umso zeitlich näher zum Menschen wird sie erschaffen. Philon hingegen interpretiert die Anordnung gemäß der stoischen *Scala naturae* ontologisch im Sinne eines Voranschreitens von der Erschaffung der „niederen" zur Erschaffung der „höheren" Tiere, wobei das quantitative Maß an „Seele", also an zentraler Empfindung und Steuerung, die Zuordnung bestimmt. Insgesamt findet Philon, „dass es eine sehr schöne (πάγκαλος) Stufenfolge ist, in der die Schöpfung der Lebewesen nach seiner Anweisung erfolgte. Die roheste und am wenigsten ausgebildete Seele ist der Gattung der Fische zugeteilt, die vollkommenste und in jeder Hinsicht beste dem Menschengeschlecht, die in der Mitte zwischen beiden liegende dem Geschlecht der Landtiere und Luftwandler; die letztere ist nämlich empfindungsfähiger als die der Fische, aber schwächer als die im Menschen waltende. Deshalb schuf er als die ersten beseelten Wesen die Fische, die mehr von der körperlichen als

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

von der seelischen Substanz besitzen und gewissermaßen Lebewesen und nicht Lebewesen sind, bewegte Unbeseelte, da ihnen nur zur Erhaltung des Körpers etwas Seelenartiges beigemischt wurde [...] Nach den Fischen schuf er die Vögel und Landtiere; denn diese sind schon empfindungsfähiger und zeigen in ihrer Gestaltung deutlicher die Eigenart ihrer Beseeltheit. Zuletzt, wie gesagt, schuf er den Menschen, dem er als besonderen Vorzug den Geist schenkte, gewissermaßen eine Seele der Seele (ψυχῆς τινα ψυχὴν)." (Philon, De opificio mundi 21, 64–66) Und nochmals bekräftigt Philon: „Bei der Entstehung der Einzelwesen ist aber die Ordnung diese, dass die Natur mit dem Unbedeutendsten anfängt und mit dem Allerbesten aufhört." (Philon, De opificio mundi 22, 67)

Wenn man Philons Darstellung folgt, müsste man annehmen, dass die Wassertiere am vierten, die Luft- und Landtiere am fünften und allein der Mensch am sechsten Tag erschaffen wurde. So erzählt es aber Gen 1 nicht. Dort werden überhaupt nur zwei Gruppen von Lebewesen unterschieden: Am fünften Tag werden jene Lebewesen geschaffen, die sich nicht im Lebensraum des Menschen aufhalten, und am sechsten Tag jene Lebewesen, die sich im Lebensraum des Menschen aufhalten – inclusive des Menschen selbst. Philon ignoriert diese Gliederung des biblischen Textes ganz bewusst, weil sie nicht zum dreigliedrigen Konzept der stoischen Scala naturae passt, dem er aber folgen möchte. „Philon […] liest die Resultate der Forschung seiner Zeit in den Pentateuch hinein." (Beatrice Wyss 2018, 384) In einer Zeit, in der Theorien über den Anfang der Welt sehr gefragt sind, möchte er nachweisen, dass die biblische Schöpfungserzählung mit der aktuellen Naturphilosophie vereinbar ist (Beatrice Wyss 2018, 385).

Schlüssig ordnet sich in die stoische Scala naturae die (unbiblische) *Qualifizierung der Tiere als Aloga* ein, die u.a. im folgenden Zitat betont ist: „Unter den existierenden Dingen gibt es zunächst solche, die weder mit Tugend noch mit Schlechtigkeit etwas zu schaffen haben, wie die Pflanzen und die vernunftlosen Tiere (ζῷα ἄλογα), jene, weil sie unbeseelt (ἄψυχά) und nicht mit Vorstellungsvermögen versehen (ἀφαντάστῳ φύσει) sind, diese, weil Geist und Vernunft (νοῦς καὶ λόγος) ihnen abgeht; Geist und Vernunft sind aber gleichsam das Haus, in dem Schlechtigkeit und Tugend sich aufhalten. Dann gibt es wieder solche, die nur Tugendhaftigkeit besitzen und an keiner Schlechtigkeit Anteil haben, wie die Gestirne; denn diese, sagt man, sind Lebewesen und zwar vernünftige Lebewesen, oder vielmehr jedes einzelne ganz Vernunft, jedes durchaus tugendhaft und für alles Böse unempfänglich. Endlich gibt es Wesen von gemischter Natur, wie der Mensch, der alle Gegensätze in sich aufnimmt: Verstand und Unverstand,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Sittsamkeit und Zuchtlosigkeit, Tapferkeit und Feigheit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, um es kurz zu sagen, Gutes und Böses, Schönes und Hässliches, Tugend und Laster." (Philon, De opificio mundi 24, 73) Aus dieser Passage wird deutlich, dass die stoische Scala naturae als vierte und oberste Stufe die Gestirne einschließt, die als Lebewesen von reiner Vernunft sogar dem Menschen überlegen seien. In der biblischen Erzählung hingegen werden die Gestirne nicht *nach* dem Menschen geschaffen, wie man es jetzt eigentlich erwarten würde, sondern am vierten Tag und damit sogar *vor* den Luft- und Wassertieren. Der vierte Tag ist wie der erste und der letzte der zeitlichen Ordnung gewidmet. Die Gestirne haben also in der Bibel keinen ontologisch begründeten Platz, sondern einen funktional bestimmten: Sie dienen zur Bestimmung der Zeit.

Schaubild: Gliederung der Erschaffung der Lebewesen nach Gen 1 und nach Philon

Gen 1	**Philon, De opificio mundi 21, 64–67.73**
Vierter Tag: Die Gestirne als Zeitanzeiger (keine Lebewesen)	Fische: mehr Körper als Seele
Fünfter Tag: Luft- und Wassertiere – jene Lebewesen, die nicht im Lebensraum des Menschen leben	Vögel und Landtiere: deutlicher beseelt
Sechster Tag: Landtiere und Mensch – jene Lebewesen, die im Lebensraum des Menschen leben	Mensch: Geist als Seele der Seele, jedoch nur teils Vernunft
	Gestirne: noch über den Menschen stehend, beseelt, ganz Vernunft

Nun aber leitet Philon zur Reflexion der *Sonderstellung des Menschen* und damit zur Interpretation von Gen 1,26–28 über: „Es könnte aber einer nach dem Grunde fragen, weshalb der Mensch das letzte Stück der Weltschöpfung ist... Diejenigen nun, die tiefer in den Sinn der Gesetze eingedrungen sind und ihren Inhalt möglichst gründlich erforschen, geben als Grund an, dass Gott den Menschen durch die Gewährung der Vernunft (μεταδοὺς ὁ θεὸς ἀνθρώπῳ τῆς λογικῆς), die ja die beste Gabe war, mit sich selbst verwandt machte und deshalb auch alles übrige ihm nicht missgönnen wollte, dass er also ihm, dem verwandtesten und liebsten Lebewesen (οἰκειοτάτῳ

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

καὶ φιλτάτῳ ζῴῳ) alles in der Welt vorher bereitstellte, weil er wollte, dass ihm gleich nach seiner Erschaffung keines der Dinge fehle, die zum Leben und zum guten Leben (πρός τε τὸ ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν) notwendig sind." (Philon, De opificio mundi 25, 77; vgl. Jonathan D. Worthington 2011, 145) Diese Interpretation von Gen 1 lässt einerseits die zentrale Rolle erkennen, die Philon der Vernunftbegabung des Menschen völlig ohne Bezug zum biblischen Text zuschreibt, andererseits klingt ein Anthropozentrismus an, der den Menschen zum Ziel der Schöpfung macht und nicht den Sabbat, wie es die Logik der biblischen Erzählung ist.

Aus dem Gesagten ergibt sich folgerichtig, dass die *Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26–27* mit der Teilhabe am göttlichen Nous bzw. Logos interpretiert wird: „Reason is man's special prerogative, whereby he is made superior to other animals." (Abraham Terian 1981, 38)[14] Dabei schwankt Philon zwischen der relational-funktionalen Interpretation des Menschen *als* Gottes Ebenbild und Stellvertreter auf Erden und der essenzontologischen Interpretation der menschlichen Vernunft *nach* dem Bild der göttlichen Vernunft.

Für die erste, relational-funktionale Interpretation, die ganz im Sinne des hebräischen Textes von Gen 1 ist, stehen Vergleiche des Menschen mit einem Wagenlenker und Steuermann, aber vor allem mit einem Statthalter des göttlichen Königs, der fürsorglich für die anderen Geschöpfe da sein solle. So schreibt Philon: „*Als* einen Wagenlenker und Steuermann schuf also der Schöpfer zuletzt den Menschen, damit er die Zügel und das Steuer der Regierung führe über alle irdischen Dinge und die Sorge (ἐπιμέλεια) für die Tier- und Pflanzenwelt übernehme, gleichsam *als* Statthalter des ersten und höchsten Königs (ὕπαρχος τοῦ πρώτου καὶ μεγάλου βασιλέως)." (Philon, De opificio mundi 29, 88)

Die zweite, essenzontologische Interpretation, die nicht dem hebräischen Originaltext der Bibel entspricht, basiert auf der Übersetzung der Septuaginta und lautet folgendermaßen: „Nach allen anderen Geschöpfen also ist, wie gesagt, der Mensch geschaffen worden, und zwar, wie es heißt, ‚*nach* dem Bilde Gottes und *nach* seiner Ähnlichkeit' (κατ' εἰκόνα θεοῦ καὶ

14 Der Gedanke, dass die menschliche Vernunft *nach* dem Bild der göttlichen Vernunft gestaltet ist, findet sich im gesamten Werk Philons: De opificio mundi 6, 24–25; 23, 69; 46, 134 – 48, 139; Legum allegoriae 1, 31; 1, 42; 3, 96; Quod deterius potiori insidiari soleat 80–85; De plantatione 18–19; Quis rerum divinarum heres 56–57; 230–231; De fuga et inventione 71; De somniis 1, 74; De vita Mosis 2, 65; De decalogo 134; De specialibus legibus 1, 81; 1, 171; 3, 83; 3, 207; De virtutibus 37, 203–205; Quaestiones et solutiones in Genesin 1, 4–5 (vgl. Abraham Terian 1981, 131).

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

καθ' ὁμοίωσιν, Gen 1,26). Sehr richtig; denn kein erdgeborenes Wesen ist Gott so ähnlich wie der Mensch. Diese Ähnlichkeit darf man aber nicht in der Eigentümlichkeit des Körpers (σῶμα) vermuten; denn weder hat Gott menschliche Gestalt noch ist der menschliche Körper gottähnlich. Jene Ebenbildlichkeit bezieht sich nur auf den Führer der Seele, den Geist (κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν); denn nach dem einzigen führenden Geist des Weltalls als Urbild wurde der Geist in jedem einzelnen Menschen gebildet, der also gewissermaßen der Gott des Körpers ist, der ihn als göttliches Bild in sich trägt. Denn was der große Lenker im Weltall ist, das ist wohl der menschliche Geist im Menschen." (Philon, De opificio mundi 23, 69)

Philon zitiert Gen 1,26 wörtlich aus der Septuaginta. Bereits dort steht die Präposition κ̓ατα mit Akkusativ. Sie bezeichnet ein Ziel, auf das hin etwas getan wird, oder eine Ähnlichkeit mit einem Vorbild. 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 Nah*beziehung* und das „wie unsere Ähnlichkeit" im Sinne einer bleibenden Verschiedenheit (Georg Fischer 2018, 152). – Philon hingegen macht daraus wie die Septuaginta eine seinsmäßige Ähnlichkeit und benennt deren Gehalt: Es ist der Nous (vgl. Jonathan D. Worthington 2011, 144–145). Die Steuerungsfunktion des menschlichen Nous wird allerdings nicht auf die Schöpfung, sondern ganz im Sinne des stoischen Hegemonikon allein auf den Menschen bezogen.

Bei seiner Interpretation der zweiten, älteren Schöpfungserzählung Gen 2 kommt Philon auf den Gedanken der Ähnlichkeit zwischen Gott und Mensch zurück. Nun verwendet er statt Nous die Begriffe λόγος/ λογισμὸς, bleibt aber ansonsten ganz auf dem einmal eingeschlagenen Pfad: „Dass er aber auch hinsichtlich der Seele vorzüglich war, ist ebenso klar; denn zu ihrer Bildung benützte Gott als Vorbild nicht eins von den in der Schöpfung vorhandenen Dingen, sondern, wie gesagt, einzig und allein seine eigene Vernunft (λόγος); deren Abbild und Nachahmung (Gen 1,26), sagt er also, sei der Mensch geworden, da ihm in das Antlitz gehaucht wurde (Gen 2,7), wo der Sitz der Sinne ist, mit denen der Schöpfer den Körper beseelte; nachdem er aber die Vernunft als Herrscherin (τὸν δὲ βασιλέα λογισμὸν) eingesetzt hatte, übergab er diesem führenden Teil (τῷ ἡγεμονικῷ) die Sinne..." (Philon, De opificio mundi 48, 139) Insgesamt

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

überwiegt also die Interpretation der Gottebenbildlichkeit des Menschen im Sinne einer essenzontologischen Aussage: Der Mensch hat die Vernunft, mit deren Verleihung Gott den Menschen *nach* seinem Bild geschaffen hat.

Schließlich legt Philon auch das sogenannte „*Dominium terrae*" aus, also den Regierungsauftrag über die Erde in Gen 1,28: „Aus diesem Grunde hat ihn auch der Vater, da er ihn als ein von Natur zum Herrschen geeignetes Wesen schuf (γεννήσας αὐτὸν ὁ πατὴρ ἡγεμονικὸν φύσει ζῷον), nicht nur tatsächlich, sondern auch durch ein ausdrückliches Gotteswort zur Herrschaft (βασιλέα) über alles eingesetzt, was unter dem Monde auf dem Lande und im Wasser und in der Luft lebt." (Philon, De opificio mundi 28, 84)[15] Anders als in De opificio mundi 29, 88 ist hier nicht von Statthalterschaft, sondern von Herrschaft die Rede.

Spannend ist nun auch die Interpretation der zweiten Schöpfungserzählung bei Philon. Für unser Thema sind vor allem drei Aspekte von Bedeutung: Zunächst einmal skizziert Philon von Adam (und zwar noch ohne Eva, die bei Philon sehr schlecht wegkommt!) ein Bild der Perfektion: „Jener erste Mensch aber, der erdgeborene, der Stammvater unseres ganzen Geschlechts, war, wie mir scheint, von allen der beste (ἑκάτερον ἄριστος), sowohl hinsichtlich der Seele als auch des Körpers, und übertraf die Nachkommen in hohem Grade." (Philon, De opificio mundi 47, 136)

Als Beleg für die Vollkommenheit der Seele führt Philon sodann die Gottebenbildlichkeit aus Gen 1,26–27 an, allerdings mit anderen als den in der Septuaginta genannten Begriffen. Diese Gottebenbildlichkeit wird für ihn auch daran erkennbar, dass die menschliche Seele im Unterschied zum Leib nicht aus vorhandener Materie geschaffen wird, sondern durch das Anhauchen. Schließlich sieht er die stoische Anthropologie in der biblischen Szene aufs Beste bestätigt: Die Vernunft ist die Königin und Führerin der Sinne: „Dass er aber auch hinsichtlich der Seele vorzüglich war, ist ebenso klar; denn zu ihrer Bildung benützte Gott als Vorbild nicht eins von den in der Schöpfung vorhandenen Dingen, sondern, wie gesagt, einzig und allein seine eigene Vernunft (μόνῳ τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ); deren Abbild und Nachahmung (ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα), sagt er also, sei der Mensch geworden, da ihm in das Antlitz gehaucht wurde, wo der Sitz der Sinne ist, mit denen der Schöpfer den Körper beseelte (ἐψύχωσεν); nachdem er

15 Dass die menschliche Herrschaft über die Tiere dem Menschen von Gott übertragen wird, ist ein bei Philon vielfach zitierter Gedanke: De opificio mundi 28, 83 – 29, 88 und 52, 148–150; De specialibus legibus 2, 69; Legum allegoriae 1, 9; De mutatione nominum 63; Quaestiones et solutiones in Genesin 1, 18–23; De Abrahamo 45 (Abraham Terian 1981, 45).

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

aber die Vernunft als Königin eingesetzt hatte (τὸν δὲ βασιλέα λογισμὸν ἐνιδρυσάμενος), übergab er diesem führenden Teil (τῷ ἡγεμονικῷ) die Sinne, dass er sich von ihnen […] bedienen lasse." (Philon, De opificio mundi 48, 139)

Dieser so vollkommene Adam wird von Philon im zweiten Schritt seiner Interpretation als Kosmopolit im Haus der Welt beschrieben. „Dieses Bild eines weltweiten Staates, in dem der Mensch als Gouverneur Gottes regiert, hatte Philo in seiner Interpretation von Gen 1,26 bereits vorgezeichnet." (Gerhard Büsing 1998, 200) Die Hierarchie in diesem Welthaus ist allerdings ziemlich steil, die Tiere müssen sich nämlich ducken und gehorchen. Sie sind keine BürgerInnen und haben folglich auch keine Rechte: „Wir werden uns aber ganz wahrheitsgemäß ausdrücken, wenn wir jenen Urahn nicht bloß den ersten Menschen, sondern auch den einzigen Weltbürger (μόνον κοσμοπολίτην) nennen. Denn Haus und Stadt war ihm die Welt (ἦν γὰρ οἶκος αὐτῷ καὶ πόλις ὁ κόσμος), da noch kein Gebäude von Menschenhand aus Baumaterial von Stein und Holz gezimmert war; in ihr wohnte er wie in der Heimat mit vollkommener Sicherheit und ohne Furcht, da er der Herrschaft über die Erdenwelt gewürdigt wurde (περιγείων ἡγεμονίας ἀξιωθεὶς) und alle sterblichen Wesen sich vor ihm duckten und belehrt oder gezwungen waren, ihm als ihrem Gebieter zu gehorchen (ὑπακούειν ὡς δεσπότῃ)." (Philon, De opificio mundi 49, 142)

Das kosmopolitische Bürgerrecht kommt dem Adam allein auf Grund seiner Verwandtschaft mit dem göttlichen Logos zu – woraus sich gut stoisch erklärt, warum den Tieren kein Bürgerrecht zusteht. „Seine Nachkommen aber, die seine Eigenart teilen, müssen auch die Merkmale der Verwandtschaft mit dem Ahnherrn, wenn auch getrübt, bewahren. Worin aber besteht diese Verwandtschaft? Jeder Mensch ist hinsichtlich seines Geistes der göttlichen Vernunft verwandt (πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται λόγῳ θείῳ), da er ein Abbild, ein Teilchen, ein Abglanz ihres seligen Wesens ist; in dem Bau seines Körpers aber gleicht er der ganzen Welt." (Philon, De opificio mundi 51, 146)

In diesen Kontext stellt Philon nun die Namensgebung der Tiere durch Adam. Dazu reflektiert er die „höfische Sitte" (Gerhard Büsing 1998, 200), gemäß der der Herrscher den Untergebenen zuerst ansprechen muss und nicht umgekehrt. „Treffend schreibt er auch dem ersten Menschen die Namengebung zu (τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων); denn Sache der Weisheit und Königswürde (σοφίας καὶ βασιλείας) ist dies; ein Weiser aber war er durch Selbstunterricht und durch eigene Belehrung, da er von Gottes Hand geschaffen war, und auch ein König; dem Herrn aber kommt es

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

zu, jeden seiner Untergebenen anzusprechen. Eine außerordentliche Herrschermacht (δύναμις ἀρχῆς) umgab aber natürlich den ersten Menschen, den Gott mit Sorgfalt gebildet und des zweiten Ranges gewürdigt hat, indem er ihn zu seinem Statthalter (ὕπαρχον αὐτοῦ) und zum Herrn aller anderen (ἄλλων ἁπάντων ἡγεμόνα) einsetzte, da doch auch die um so viele Generationen später lebenden Menschen […] noch über die Vernunftlosen gebieten (δεσπόζουσι τῶν ἀλόγων)" (Philon, De opificio mundi 52, 148).

Nun könnte man angesichts der Vielzahl an Begriffen für die Herrschaft des Menschen über die Schöpfung leicht dazu neigen, dem Menschen unumschränkte Macht zuzugestehen. Das ist jedoch keineswegs Philons Absicht. Im Gegenteil: „Philo versteht die Benennung der Tiere nach Gen 2,19f. als Ausdruck der herausragenden Weisheit und des besonderen Verstandes des Menschen." (Gerhard Büsing 1998, 201) Wie ein Schüler vor seinem Lehrer muss der Mensch beweisen, dass er die Natur der Tiere erkennt und ihnen entsprechende Namen gibt: „Er sagt also, dass Gott alle Tiere zu Adam hinführte, da er sehen wollte, welchen Namen er jedem beilegen würde (Gen 2,19), [...] Er prüfte ihn, wie ein Lehrer den Schüler, indem er die in der Seele ruhende Fähigkeit erweckte und sie zu einem der ihr obliegenden Geschäfte berief, damit er aus eigener Kraft die Namen gebe, nicht ungehörige und unpassende, sondern solche, die die Eigenschaften der Dinge sehr gut zum Ausdruck bringen. Denn da die Denkkraft in der Seele noch ungetrübt war und noch keine Schwäche oder Krankheit oder Leidenschaft eingedrungen war, so nahm er die Vorstellungen von den Körpern und Gegenständen in voller Reinheit in sich auf und gab ihnen die zutreffenden Namen, da er gut erriet, was sie bezeichneten, so dass an ihrer Benennung zugleich auch ihre Natur erkannt werden konnte (νοηθῆναι τὰς φύσεις αὐτῶν)." (Philon, De opificio mundi 52, 149–150)

Ziehen wir eine Bilanz der Analysen von De opificio mundi:

– Die stoische Scala naturae, zu dieser Zeit der biologische state of the art, ist das dominierende Paradigma für die Deutung des Siebentagewerks. Um ihretwillen erweckt Philon sogar den Eindruck, bestimmte Werke hätten an anderen Tagen stattgefunden als es die Bibel erzählt (die Wassertiere am vierten Tag statt am fünften, die Landtiere am fünften Tag statt am sechsten, die Gestirne am siebten statt am vierten). Während die Bibel die räumliche Nähe zum Menschen und damit eine nichthierarchische Beziehungskategorie als Gliederungsprinzip verwendet, deutet Philon den Text im Sinne einer essenzontologischen Hierarchie, eben einer Scala naturae.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

- Die stoische Sicht der Tiere als vernunftlose Wesen, die der Bibel fremd ist, bestimmt Philons Sicht der Lebewesen. Allerdings hat sie bei ihm viel weniger ethische Konsequenzen als bei den Stoikern. Die Folgerung, der Mensch könne die Tiere unbegrenzt nützen, findet sich bei ihm jedenfalls nicht. Im Gegenteil bindet Philon die menschliche Herrschaft an seine Einsicht und Weisheit – sie verpflichtet.
- Die stoische Sicht des Menschen als Vernunftwesen erkennt Philon in der biblischen Rede von der Gottebenbildlichkeit. Hier markiert er eine folgenschwere Verschiebung von einer relational-funktionalen Interpretation des Menschen als Statthalter Gottes auf Erden hin zu einer essenzontologischen Interpretation des Menschen als des einzig vernunftbegabten Wesens. Diese Verschiebung hatte sich, wie wir gesehen haben, in der Septuaginta bereits angebahnt. Doch soweit ich sehen kann, ist Philon der erste, der sie ausführlich und explizit dokumentiert. Umso bemerkenswerter ist es, dass er mitunter weiterhin vom Menschen als Statthalter des göttlichen Königs spricht, ja dass er bei der Auslegung von Gen 2 diese Statthalterschaft sogar zu einem Leitmotiv seiner Darstellung macht.
- Der biblische Regierungsauftrag ist damit bereits angesprochen. Bemerkenswert ist, dass sich in den hier untersuchten Texten keinerlei Spuren eines harten Anthropozentrismus finden. Obgleich Philon den „rational divide" zwischen vernunftlosen und vernunftbegabten Lebewesen ohne zu zögern mitvollzieht, bleiben die ethischen Konsequenzen daraus begrenzt. Hier macht sich im Licht von De virtutibus offenbar doch die Tierfreundlichkeit der Tora bemerkbar. An ihr hält Philon fest und verteidigt sie gegen Angriffe von außen.

Philon ist der erste (greifbare) Schriftsteller, der die jüdische Bibel und Religion mit der Brille griechischer und v.a. stoischer Philosophie gelesen hat. Viele der entscheidenden Paradigmenwechsel, die das frühe Christentum wenig später übernehmen wird, haben er und seine jüdische Diasporagemeinde in Alexandria angebahnt. Nicht nur an diesem Punkt, aber eben auch an ihm ist er zum Bindeglied zwischen griechischer Philosophie und frühchristlicher Theologie geworden – mit enormen Folgen für die neu aufziehende Religion und ihre Entwicklung über mindestens zwei Jahrtausende.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

4.3 Die Zeugnisse des Neuen Testaments

Wie schon im Alten Testament wimmelt es auch im Neuen nur so von Tieren. Allerdings thematisieren die meisten diesbezüglichen Stellen der Evangelien die Beziehung zwischen Hirt und Herde als Metapher für die Beziehung zwischen Gott bzw. Christus und den Seinen. Oder aber die Tiere tauchen als Ressource (Fische) oder Kulisse (die Schweine im Gleichnis vom barmherzigen Vater) auf. Für unsere Frage nach der neutestamentlichen Tierethik und dem Ursprung des christlichen Anthropozentrismus bleiben nur wenige relevante Passagen. Zunächst werden wir auf einige Aussagen schauen, die vermutlich Jesus selbst zugerechnet werden können. Dann stehen Paulus und die Evangelisten im Fokus. Schließlich soll auf den Umgang der frühen Kirche mit dem Schächtgebot geblickt werden, dem wohl widerständigsten tierethischen Gebot der Tora. Auf diese Weise lassen sich die allerersten Entwicklungen in neutestamentlicher Zeit hinreichend nachzeichnen.

4.3.1 Jesus von Nazaret

Wie denkt Jesus von Nazaret selbst über die Tiere? Welchen Stellenwert haben sie in seiner Schöpfungstheologie und seiner Ethik? Sehr reichhaltig sind seine Äußerungen zu dieser Frage nicht – sie steht nicht im Fokus seiner Verkündigung. Jedoch ermöglichen einige seiner Impulse, die primär nicht auf die Tierethik, sondern auf die zwischenmenschliche Ethik zielen, Rückschlüsse auf seine Rezeption und Interpretation der alttestamentlichen Tierethik. Drei Jesusworte, die sich abgesehen von Differenzen in Details gleichlautend bei Matthäus und Lukas finden, also der sogenannten Logienquelle Q entstammen, sind dafür einschlägig. Zwei von ihnen sind von der alttestamentlichen (vorhellenistischen) Weisheitstradition inspiriert, eines reagiert auf die zeitgenössische Tora-Auslegung. In allen dreien tauchen jene beiden Argumentationsfiguren auf, die wir schon bei Jesu Zeitgenossen Philon beobachtet haben: Die Analogiebildung zwischen Menschen und Tieren und das Argumentieren a minori ad maius. Um folgende Jesuslogien geht es:

– In Mt 6, 26 (par Lk 12,24) heißt es: „Seht euch die Vögel des Himmels an: Sie säen nicht, sie ernten nicht und sammeln keine Vorräte in Scheunen; euer himmlischer Vater ernährt sie. Seid ihr nicht viel mehr wert als sie?“ Zunächst werden hier die Vögel als Zeugnis für Gottes treue

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Sorge angeführt, die er völlig unabhängig davon schenkt, ob jemand sät und erntet und Vorräte anlegt oder nicht (Ulrich Luz [5]2002, 479). Lukas verstärkt diese Aussage noch dadurch, dass er von „Raben" spricht, also von Vögeln, die von der Saat und den Lebensmittelabfällen des Menschen leben und deswegen zur damaligen Zeit keinen guten Ruf genießen (Francois Bovon 1996, 304). Dem folgt Jesu Überbietungsargument in Form der Frage, ob die Menschen nicht viel mehr wert seien als die Vögel. Wie schon oben betont, werden in beiden Argumentationsfiguren Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen Menschen und Tieren vorausgesetzt. Als Beleg für einen Anthropozentrismus kann der Satz daher nicht herangezogen werden. Gott sorgt für die Tiere aus purer Schöpferliebe – in seinen Augen haben sie einen eigenen Wert. Der Satz untermauert also den biblischen Biozentrismus.

- In eine ähnliche Richtung geht Mt 10,29–31 (par Lk 12,6–7): „Verkauft man nicht zwei Spatzen für einen Pfennig? Und doch fällt keiner von ihnen zur Erde ohne den Willen eures Vaters. Bei euch aber sind sogar die Haare auf dem Kopf alle gezählt. Fürchtet euch also nicht! Ihr seid mehr wert als viele Spatzen." Wiederum bildet Jesus zunächst die Analogie zwischen (bei Matthäus zwei, bei Lukas fünf) Spatzen als ökonomisch betrachtet nahezu wertlosen, weil billigsten essbaren Vögeln, die auf dem Markt angeboten wurden (Ulrich Luz 1990, 128), und Menschen: Gottes Fürsorge gilt beiden, wie auch beide von Gott abhängig sind. Der Nutzwert ist offensichtlich nicht alles und nicht einmal das Entscheidende – eine klare Absage an die Versuchung des Anthropozentrismus. Dann taucht wie schon an der vorangehend interpretierten Stelle das Argument a minori ad maius auf.
- Schließlich lautet Mt 12,11–12 (par Lk 14,5): „Wer von euch, der ein einziges Schaf hat, wird es nicht packen und herausziehen, wenn es ihm am Sabbat in eine Grube fällt? Wie viel mehr ist ein Mensch als ein Schaf? Darum ist es am Sabbat erlaubt, Gutes zu tun." Damit die Analogie zwischen Schaf (bei Lukas ein Ochs) und Mensch funktioniert, muss man annehmen, dass beiden um ihrer selbst willen geholfen wird. Das Tier wird also primär nicht deswegen aus dem Brunnen gezogen, weil es für seinen Besitzer einen hohen ökonomischen Wert hat, sondern weil es leidet[16]. Lukas unterstreicht das noch, indem er nicht nur den Ochsen

16 Das wird noch klarer, wenn man bedenkt, dass die Praxis, das Tier am Sabbat aus dem Brunnen zu ziehen, zur Zeit Jesu keineswegs unumstritten ist. Die Essener verbieten eine solche Hilfe für das Tier, die Rabbinen winden sich, indem sie entweder

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

als in den Brunnen gefallenes Lebewesen erwähnt, sondern alternativ auch den eigenen Sohn (Walter T. Wilson 2015, 204): „Wer von euch wird seinen Sohn oder seinen Ochsen, der in den Brunnen fällt, nicht sofort herausziehen, auch am Sabbat?" Folgerichtig lässt Lukas das Überbietungsargument a minori ad maius weg, das für die Analogie Sohn – Mensch kaum in Anwendung gebracht werden könnte. Die Gleichheit zwischen Ochs, Sohn und Krankem wird so noch stärker betont. Insgesamt ist die gedankliche Nähe zu Philon unübersehbar. „While Philo interprets laws about the treatment of animals in terms of their implications for the treatment of people, Matthew addresses a legal question about the treatment of people with an illustration about the treatment of animals." (Walter T. Wilson 2015, 221)

Jesus stellt also Tiere und Menschen als gleichermaßen bedürftige, von der liebenden Zuwendung des Schöpfers abhängige, zugleich jedoch von Gott fürsorglich geliebte Wesen dar – und zieht daraus für das menschliche Verhalten gegenüber beiden analoge ethische Forderungen. „Although the statements in Matt 6,26, 10,29–31, and 12,12 are couched in arguments a minori ad maius, they do not have the effect of setting human beings on a different plane of existence vis-á-vis non-human beings. Instead, attention is drawn to the mutuality of people and animals as members of creation, which, as such, are united in their dependence on God's provision, which extends even to individual members of each species." (Walter T. Wilson 2015, 220) Von einem Anthropozentrismus können diese Logien kaum weiter entfernt sein.

4.3.2 Paulus von Tarsos

Anders sieht die Sache aus, wenn wir die Briefe des Apostels Paulus (um 5 n.Chr. Tarsos – 65 Rom) durchgehen. Paulus, geboren und aufgewachsen in Tarsos und damit ein Repräsentant des hellenistischen Diasporajudentums, das die Septuaginta als Schriftbasis verwendet, ist nicht übermäßig stark von der griechischen Philosophie beeinflusst. In einigen ethischen, darunter auch tierethischen Fragen ist er jedoch signifikant von der Stoa geprägt.

---

nur die Fütterung des Tieres erlauben oder zur Bedingung machen, dass der Mensch nur Hilfe zur Selbsthilfe leistet und das Tier mit eigener Kraft aus der Grube steigt. Für Jesus steht es hingegen völlig außer Frage, dass man dem Tier helfen muss und als Praktiker vom Land auch hilft (Ulrich Luz 1990, 238).

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Das wird einerseits an seiner großartigen Anthropologie des Gewissens (Röm 2,14–15) deutlich, in der er die deuteronomische Herzenstheologie mit den stoischen Lehren vom Gewissen und der Normativität der menschlichen Natur verbindet. Andererseits ist seine ablehnende Bewertung homosexuellen Verhaltens (Röm 1,26–27; 1 Kor 11,14) klar stoisch beeinflusst, denn wieder taucht der für die hebräische Bibel untypische Verweis auf die Natur bzw. die Widernatürlichkeit auf. Auch die typisch griechische, biblisch aber völlig unbekannte Redeweise vom „Gebrauch" der Sexualität verrät die Herkunft dieser paulinischen Gedanken.

Auf Tiere nimmt Paulus in seinen Briefen nur selten Bezug. Bemerkenswert ist allerdings seine Auslegung des tierethischen Gebots der Tora aus Dtn 25,4 „Du sollst dem Ochsen zum Dreschen keinen Maulkorb anlegen." Zur Erinnerung: Philon hatte dieses Gebot in De virtutibus 27, 145 so ausgelegt, dass der Schöpfer seine Güte und Fürsorge unabhängig von der Spezies gegenüber allen Geschöpfen erweist (vgl. Kapitel 4.2). Jesus interpretiert dieses Gebot zwar nirgends, bewegt sich in seiner Haltung gegenüber den Tieren aber auf derselben Linie wie Philon in De virtutibus. Paulus hingegen schreibt in 1 Kor 9,9–10: „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." Paulus schließt also die Anwendung der Analogie explizit aus und ersetzt sie durch eine allegorische Deutung: Der Ochs in Dtn 25,4 sei nur ein Bild für den arbeitenden Menschen. Das bedeutet im Vergleich mit Philon und Jesus eine markante Verschiebung: „Den Wortsinn der alttestamentlichen Regelung bestreitet Paulus mit dem Hinweis (in Form einer rhetorischen Frage), dass Gott sich nicht um Ochsen kümmere […] Was in Dtn 25,4 zu diesem Zusammenhang gesagt ist – der dreschende Ochse muss bei der Arbeit auch fressen können –, kann nach Paulus nicht um des Tieres willen gesagt sein, weil eine Fürsorge Gottes für den Ochsen ausgeschlossen ist." (Gerd Häfner 2019, 314) Hier denkt Paulus also viel stoischer als Philon und negiert den eigentlichen Sinn des alttestamentlichen Gebots. Das ist schon ein starkes Stück Anthropozentrismus.

Schwieriger ist die Frage, wie Paulus die Rolle der Tiere bei der Auferstehung der Toten sieht. Einerseits kommen die Tiere in seinem großen Kapitel zu diesem Thema in 1 Kor 15 nicht vor. „Sicher ist einerseits die Auswertung einer solchen Fehlanzeige angreifbar: Dass sich Paulus zu bestimmten Aspekten *nicht* äußert, kann in der gegebenen Problemstellung begründet sein. Wenn die Vorstellung einer Auferstehungsleiblichkeit zur

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Debatte stand, musste sich Paulus eben darauf konzentrieren." (Gerd Häfner 2019, 315) Andererseits offenbart 1 Kor 15, darin ist Gerd Häfner recht zu geben, dass das Schicksal der Tiere für Paulus kein sehr dringliches Anliegen ist.

Dennoch kommt die Erlösung der Tiere in Röm 8,18–23 zumindest als „Kollateralnutzen" vor. Dort heißt es: „Ich bin nämlich überzeugt, dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll. Denn die Schöpfung wartet sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne und Töchter Gottes. Gewiss, die Schöpfung ist der Nichtigkeit unterworfen, nicht aus eigenem Willen, sondern durch den, der sie unterworfen hat, auf Hoffnung hin: Denn auch sie, die Schöpfung (κτίσις), soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit befreit werden zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes. Denn wir wissen, dass die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber nicht nur das, sondern auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, auch wir seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne und Töchter offenbar werden."

Sind in dieser Passage mit „Schöpfung" die Tiere mitgemeint? Das wird in der Exegese bejaht: „In der Vergangenheit wurde intensiv darüber diskutiert, wen oder was Paulus hier mit κτίσις meint. Inzwischen hat sich jedoch ein gewisser Konsens eingestellt, demzufolge hier von der außermenschlichen Natur und Kreatur die Rede ist." (Michael Wolter 2014, 509; vgl. auch Gerd Häfner 2019, 309). Paulus lässt durch die unterschiedlichen Attribute, die er den Menschen auf der einen und der außermenschlichen Schöpfung auf der anderen Seite zuweist, zwar erkennen, dass er in Orientierung an der Stoa anthropozentristisch denkt und der Schöpfung keinen Eigenwert zuerkennt wie Gen 1–2 (Michael Wolter 2014, 514; ähnlich auch Gerd Häfner 2019, 313). Dennoch nimmt er um der Menschen willen an, dass auch die nichtmenschlichen Geschöpfe von Tod und Vergänglichkeit befreit werden (Gerd Häfner 2019, 312), denn die Menschen sind „bleibend auf die erneuerte Schöpfung angewiesen und können nicht ohne sie existieren." (Michael Wolter 2014, 514) Zugespitzt gesagt: Der Himmel wäre ohne Pflanzen und Tiere für die Menschen kein Himmel, sondern die Hölle. Daher versammelt Paulus die gesamte nichtmenschliche Kreatur unter dem Kreuz Christi: Im Leiden, aber auch in der Hoffnung. „Die universale Erlösungsperspektive zeigt, dass es eine Solidargemeinschaft des Geschaffenen nicht nur hinsichtlich der Herkunft von Gott gibt, sondern auch im Blick auf die (endzeitliche) Zukunft." (Gerd

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Häfner 2019, 317) Selbst ein hartgesottener Anthropozentrist wie Paulus kommt um diese Einsicht nicht herum.

4.3.3 Die Evangelien

Auf den ersten Blick scheint es, als ob der älteste Evangelist *Markus*, der sein Evangelium kurz nach 70 n.Chr. vermutlich in Rom oder nahe Rom schreibt, keinerlei tierethisch relevante Impulse überliefert. Denn die drei Jesuslogien aus der Logienquelle Q kennt er nicht, und mehr einschlägig Relevantes aus dem Munde Jesu ist nicht überliefert worden. Dennoch ist es gerade Markus, der seinem Evangelium eine bio- oder gar kosmozentristische Perspektive gibt – und das an zwei Schlüsselstellen, im Prolog und am finalen Höhepunkt der Erzählung.

Mk 1,12–15 lautet: „Und sogleich trieb der Geist Jesus in die Wüste. Jesus blieb vierzig Tage in der Wüste und wurde vom Satan in Versuchung geführt. Er lebte bei den wilden Tieren und die Engel dienten ihm. Nachdem Johannes ausgeliefert worden war, ging Jesus nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ Diese Sätze, die unmittelbar nach der Erzählung von der Taufe Jesu im Jordan angeordnet sind, haben im Markusevangelium als Teil des Prologs programmatischen Charakter. Insbesondere der kleine Nebensatz „er lebte bei den wilden Tieren“, der oft überlesen oder übergangen wird, hat hohe theologische Bedeutung, ist er doch ein Rückverweis auf Gen 1–2: In Christus, dem neuen Adam, bricht das messianische Zeitalter an, das den schon im Paradies angelegten Schöpfungsfrieden bringt. In ihm bricht Gottes Herrschaft und Reich an – ein Reich, das nicht nur die Menschen, sondern alle Geschöpfe einschließt. In ihm ist der Kreislauf der Gewalt gegen die Schöpfung durchbrochen und dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, selbst als neue Schöpfung zu leben. Christus ist für Markus der neue Adam, der wahre Mensch, dessen Menschlichkeit die wilden Tiere zähmt. In seiner Gegenwart legen sie ihre Bedrohlichkeit ab und werden friedlich. Das können sie aber nur, weil Jesus ihnen anders begegnet als Adam. Der erste Mensch hat mit dem Sündenfall auch die Beziehung zu den Tieren massiv gestört. Seither ist sie spannungsgeladen und konfliktbehaftet. Jesus aber kommt selbst unter den Extrembedingungen der Wüste gut mit den wilden Tieren aus.

Nun ist mit der Christus-Adam-Parallele aber erst das halbe Potenzial dieser Stelle ausgeschöpft. Denn anschließend heißt es unmittelbar: „Die

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe." Für Markus heißt das: Wo ein Mensch mit den Tieren in Frieden lebt, ist Gottes Herrschaft angebrochen. Die Rede vom „Reich Gottes" meint eine Wirklichkeit, die nicht nur die Menschen umfasst, sondern alle Geschöpfe. Im Vater Unser (auf das Markus in der Ölbergerzählung Mk 14,32–42 anspielt) um das Kommen dieses Reiches zu beten heißt, um den Frieden zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Tier, Mensch und Schöpfung zu beten. Überall, wo vom Reich Gottes die Rede ist, sind für Markus die Tiere mit in den Blick zu nehmen. Ohne sie ist das Reich Gottes nicht vollständig.

Nicht nur biozentristisch, sondern kosmozentristisch muss Mk 15,33 gelesen werden. Markus erzählt hier, dass am Tage der Kreuzigung Jesu von der sechsten bis zur neunten Stunde eine Finsternis über das ganze Land kam. Das ist kein astronomisches Faktum, sondern eine theologische Deutung: Wenn es zur sechsten Stunde, also am Mittag, an dem die Sonne normalerweise am hellsten strahlt, finster wird, dann ist mit der Kreuzigung Christi die Schöpfungsordnung aus Gen 1 auf den Kopf gestellt. Es handelt sich um eine kosmische Katastrophe, wie sie Am 8,9 ankündigt (Joachim Gnilka 1979, 321). Die gesamte Schöpfung wird in das Unheil mit hineingezogen, das die Kreuzigung Jesu verursacht. Zugleich erhält damit aber auch die ganze Schöpfung eine Hoffnungsperspektive auf das Heil durch den Gekreuzigten.

Markus ordnet also das in seinem Evangelium erzählte Geschehen von Jesus als dem Christus in einen universalen Schöpfungshorizont ein. Sowohl in seinem programmatischen Prolog als auch am Höhepunkt seiner Erzählung, dem Kreuzigungsgeschehen, bezieht er sich ausdrücklich auf die Schöpfungserzählungen in Gen 1–2. Jesus als der Christus ist um der gesamten Schöpfung und aller Geschöpfe willen gekommen. Von Anthropozentrismus keine Spur.

Matthäus wie auch *Lukas*, die zwischen 80 und 90 n.Chr. schreiben und Mk 1,12–15 weitgehend in ihre Evangelien übernehmen, streichen den Halbsatz vom Leben Jesu mit den wilden Tieren – vermutlich weil der kurze Verweis für ihre HörerInnenschaft nicht mehr verständlich ist. Die Finsternis während der Kreuzigung Jesu rezipieren sie hingegen. Schließlich entnehmen beide aus der ihnen vorliegenden Logienquelle Q die drei tierethisch bedeutsamen Jesuslogien, die wir oben schon besprochen haben (Kapitel 4.3.1).

Eine Stelle, die für die Begründung einer christlichen Tierethik höchste Bedeutsamkeit hat, ist Mt 7,12: „Alles, was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen! Darin bestehen das Gesetz und die Propheten." In

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

diesem Satz der Bergpredigt zitiert Jesus die sogenannte „Goldene Regel" in ihrer positiven Fassung. Matthäus fügt dieser allerdings einen zweiten Halbsatz hinzu, der sich nicht in der Logienquelle findet (Lukas überliefert ihn nicht, vgl. Lk 6,31), und behauptet: Wer sich an diese Regel hält, erfüllt damit alles, was Tora und Propheten fordern. Nun umfasst die Tora, wie wir gesehen haben (Kapitel 2.3), eine beträchtliche Zahl tierethischer Vorschriften, und das weiß Matthäus. Er behauptet also nicht weniger als dass auch die Tierethik der Goldenen Regel folgt. Das ist eine starke Behauptung. Denn die Artgrenze markiert in dieser Logik keine Grenze der menschlichen Verantwortung. Der Mensch hat die Fähigkeit, sich mit seiner Empathie in ein nichtmenschliches Lebewesen hineinzuversetzen – jedenfalls so weit, dass er daraus eine hinreichende Handlungsorientierung ableiten kann –, und das verpflichtet ihn. Eine christliche Ethik schließt die Tiere ein.

Das vierte und späteste Evangelium nach *Johannes*, das um 100 n.Chr. in Kleinasien geschrieben sein dürfte, enthält auf Grund seiner sehr „mystischen" Ausrichtung keine direkten tierethischen Bezüge. Gleichwohl schreibt es dem Christusereignis schon in seinen ersten Sätzen kosmische Bedeutung zu, nämlich in dem sprachmächtigen Logos-Hymnus (Joh 1,1–18).

Die Parallelen zu Gen 1 liegen auf der Hand: Beide Texte beginnen mit „Im Anfang". In beiden spielen die semantischen Felder „Wort"/ „sprechen" und „werden"/ „schaffen" eine zentrale Rolle. Im Mittelpunkt von Joh 1,1–18 steht der Logos, der vor aller Schöpfung und ungeschaffen ist, weil er Gott ist. „Alles ist durch das Wort geworden und ohne es wurde nichts, was geworden ist." (Joh 1,3) Von diesem Wort heißt es in Vers 14: „Und das Wort ist Fleisch (σάρξ) geworden und hat unter uns gewohnt und wir haben seine Herrlichkeit geschaut, die Herrlichkeit des einzigen Sohnes vom Vater, voll Gnade und Wahrheit." Über viele Jahrhunderte hat man diesen Satz als „Menschwerdung Gottes" interpretiert. Falsch ist das nicht, und doch ist es nur die halbe Wahrheit, denn: „Das absolut stehende σάρξ ist nicht schlechthin eine Umschreibung für ‚Mensch' […], sondern […] Ausdruck für das Irdisch-Gebundene (3,6), Hinfällig-Vergängliche (6,63) […] im inkarnierten Logos senkt sich der Himmel auf die Erde herab." (Rudolf Schnackenburg 1981, 243).

„Fleisch" meint im gesamten Alten Testament immer das Geschöpfliche oder auch die Geschöpfe in ihrer Gesamtheit. Mit der Inkarnation des göttlichen Wortes wird also die ganze Schöpfung zum Leib Gottes. Das fleischgewordene Wort ist „the body of the universe" (Sallie McFague 1993,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

131) und Inkarnation die „Geschöpfwerdung Gottes“ (Michael Rosenberger 2001, 20–21). Treffend fasst Papst Franziskus diesen johanneischen Gedanken in seiner Enzyklika Laudato si’ von 2015 zusammen: „Für die christliche Erfahrung finden alle Geschöpfe des materiellen Universums ihren wahren Sinn im eingefleischten Wort (Verbo encarnado), denn der Sohn Gottes hat in seine Person einen Teil des materiellen Universums aufgenommen, in den er einen Keim der endgültigen Verwandlung hineingelegt hat.“ (LS 235)

4.3.4 Die spätneutestamentliche Briefliteratur

Die spätesten Texte des Neuen Testaments, die weit nach 100 n.Chr. im Lebensbereich hellenistischer JudenchristInnen verfasst worden sind, verwenden bereits sehr selbstverständlich die Aloga-These – und zwar exakt dann, wenn es um den Vergleich unmoralischer Menschen mit Tieren geht. Genauer hin geht es um zwei Textstellen, von denen die zweite literarisch von der ersten abhängig sein dürfte.

Die erste Textstelle findet sich im Judasbrief, einer der kürzesten Schriften des Neuen Testaments. Der Brief ist sprachlich-stilistisch von hoher Qualität, zugleich aber außerordentlich polemisch. Er ist zwischen 100 und 120 n. Chr. geschrieben, womöglich in Kleinasien. Sein Autor ist jedenfalls judenchristlich und schreibt unter dem Pseudonym des (längst verstorbenen) Herrenbruders Judas. Es geht ihm um die scharfe Abgrenzung der Gemeinde von „Gegnern“. Über diese schreibt er: „Diese jedoch lästern, was sie nicht kennen; was sie aber wie die vernunftlosen Tiere von Natur aus verstehen (φυσικῶς ὡς τὰ ἄλογα ζῷα ἐπίστανται), daran gehen sie zugrunde.“ (Jud 10)

Auch der zweite Petrusbrief ist ein Pseudepigraph, in gutem Griechisch geschrieben und von hellenistischer Bildung zeugend. Da er teilweise literarisch vom Judasbrief abhängig ist, kann er erst nach diesem geschrieben sein, ungefähr im ersten Drittel des 2. Jahrhunderts n. Chr. Sehr ähnlich wie im Judasbrief heißt es: „jene, die sich von der schmutzigen Begierde ihres Körpers beherrschen lassen und die Macht des Herrn verachten […] sind wie vernunftlose Tiere, die von Natur aus dazu geboren sind, gefangen zu werden und umzukommen (ὡς ἄλογα ζῷα γεγεννημένα φυσικὰ εἰς ἅλωσιν καὶ φθορὰν).“ (2 Petr 2,11–12)

Beide Textstellen greifen klassische Topoi der griechischen und insbesondere der stoischen Philosophie auf. Der unmoralische Mensch erkennt

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

wie vernunftlose Tiere nicht qua Vernunft, sondern qua Natur. Anstatt sich Gott zu nähern und nach oben zu streben, nähert er sich jenen Geschöpfen, die in der Scala naturae unter ihm stehen. Damit verrät er seine Berufung und Begabung.

4.3.5 Die Ablösung der frühen Kirche vom Schächtgebot

Wenn wir die Texte des Neuen Testaments zusammennehmen, ist gut zu erkennen, dass sich die hellenistischen Einflüsse darin in engen Grenzen halten. Mit Abstand am meisten davon ist bei dem einzigen hellenistischen Juden unter den neutestamentlichen Autoren zu finden, bei Paulus. Sein Anthropozentrismus ist deutlich erkennbar und übertrifft den Philons bei weitem, wenn wir nur an beider unterschiedliche Interpretation von Dtn 25,4 denken. Gleichwohl ist die Frage nach der nichtmenschlichen Schöpfung bei Paulus eine Randfrage, marginaler als in den Evangelien und unendlich marginaler als bei Philon. Dass Paulus die (Haupt-)Quelle des frühchristlichen Anthropozentrismus ist, scheint undenkbar. Diese dürfte eben doch eher Philon und das hellenistische Frühjudentum in Alexandria sein.

Um zu verstehen, wie sich die Hellenisierung des frühen Christentums vollzogen hat, ist es hilfreich, seinen Umgang mit jenem Gebot zu rekonstruieren, das man ohne Frage als den härtesten ethischen Brocken aus dem Urgestein der jüdischen Tradition bezeichnen kann: Das Schächtgebot (vgl. dazu Michael Rosenberger 2019). Denn an ihm lässt sich hervorragend zeigen, wie stark in hellenistischer Umgebung der Druck auf das junge Christentum gewesen ist, sich von den spezifischen Geboten der Tora zu lösen, wo diese nicht mit dem hellenistischen Ethos kompatibel sind. Zugleich illustriert das Schächtgebot, wie lang anhaltend und energisch sich die immer mehr in die Minderheit geratenden hebräischen JudenchristInnen dagegen wehren, den Kern ihrer jüdischen Identität aufzugeben.

Dass ich diesen Abschnitt noch in Kapitel 4 anordne, ist nicht zwingend. Die Prozesse, die ich im Folgenden beschreibe, reichen von der späten neutestamentlichen bis in die frühe nachneutestamentliche Zeit. Man könnte den Abschnitt also auch zu Beginn von Kapitel 5 anordnen. Da er jedoch wesentliche Einsichten zum besseren Verständnis der Übergangsphase beiträgt, präsentiere ich ihn als letzten Punkt von Kapitel 4.

Inhaltlich repräsentiert das Schächtgebot ein Ehrfurchtsritual gegenüber dem zu tötenden Tier. Die Schlachtenden wissen und erkennen an, dass

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

sie einem Mitgeschöpf das Leben nehmen und dass das alles andere als selbstverständlich ist. Mit dem vollständigen Wegfließen des Blutes wird das Kostbarste, was dem Tier zu eigen ist, unangetastet gelassen: Sein Lebenssaft. Die alttestamentlichen Vorschriften gehen dabei sogar so weit, dass auch das Blut der Opfertiere vollständig ausfließen muss, bevor sie Gott dargebracht werden. Nicht einmal Gott darf sich des Blutes bemächtigen – es gehört ganz allein dem Tier selbst.

Im Gegensatz dazu steht die durch und durch profane Schlachtung der griechisch-römischen Kultur. Das Schlachten ist für sie eine säkulare Angelegenheit, weil Tiere anders als in der Bibel nicht zur Rechtsgemeinschaft gehören. Trifft nun das Schächtgebot im Rahmen der frühchristlichen Mission auf pagane HellenistInnen, dann kann das gar nicht anders als zu völligem Unverständnis führen. Die Symbol*gestalt* des Rituals versteht man nicht, den Symbol*gehalt* der Rechtsgemeinschaft von Gott, Menschen und Tieren teilt man nicht.

Im Neuen Testament finden wir noch Zeugnisse dafür, dass das Blutgenussverbot zu den wenigen Weisungen aus der Tora zählt, die den (hebräisch-aramäischen) JudenchristInnen nicht aufgebbar scheinen. Denn obwohl man im Kontext der Heidenmission die gesamte Tora als für HeidenchristInnen nicht verbindlich erklärt, ja nicht einmal die Beschneidung fordert, hält man an dieser Vorschrift fest: Zwei der vier Ausnahmeklauseln des „Apostelkonzils" um 48 n.Chr., die Lukas in Apg 15,20 auflistet, nämlich die Enthaltung von Götzenopferfleisch und Unzucht, Blut und Ersticktem, betreffen das Blutgenussverbot, das damit für HeidenchristInnen Geltung erlangt[17]. Burkhard Jürgens erkennt in den Klauseln eine innere Struktur von zweimal zwei Geboten: Die ersten beiden Gebote der Enthaltung von Götzenopferfleisch und Unzucht beziehen sich auf die Alleinverehrung Gottes (Burkhard Jürgens 1999, 163), die nächsten beiden der Enthaltung von Blut und Ersticktem auf seine Schöpfermacht: Niemand soll einem Tier Blut oder Lebensodem nehmen – die Vitalität der Geschöpfe ist unverfügbar (Burkhard Jürgens 1999, 164). So gesehen würden die palästinischen JudenchristInnen das Schächtgebot ausdrücklich gegen den griechischen Anthropozentrismus ins Feld führen.

Paulus ist mit den Ausnahmeklauseln des Aposteldekrets nicht einverstanden. Der Römerbrief bezeugt, dass für ihn das Essen von unkosche-

17 Paulus behauptet in Gal 2,1–10, es habe keinerlei Ausnahmeklauseln gegeben. Historisch ist jedoch zumindest klar, dass solche nachfolgend in vielen christlichen Gemeinden praktiziert wurden.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

rem Fleisch kein verwerfliches Tun darstellt, sondern in der Freiheit des Evangeliums prinzipiell möglich ist (Röm 14,14). Einzig weil es bei den „Schwachen" Anstoß erregen würde, die noch an den überlieferten Geboten hängen, sollen die „Starken" auf den Verzehr von unkoscherem Fleisch verzichten. Es mutet pikant an, dass Paulus ausgerechnet die (palästinischen?) JudenchristInnen als die „Schwachen" bezeichnet und die hellenistischen „HeidenchristInnen" als die „Starken". In Philons Auslegung von Dtn 22,10 ist es genau umgekehrt. Insgesamt muss die Aussage des Paulus für die JudenchristInnen eine ungeheure Provokation gewesen sein: „Die Verurteilung jeglicher Beachtung der Reinheitsgesetze musste für sie wie eine Devise zu praktischer Gottlosigkeit klingen." (Ulrich Wilckens 1982, 91) – Und die geschlachteten Tiere? Es ist offenkundig, dass Paulus nicht einen Moment lang an sie denkt. Sie sind für ihn wie Luft. Und weil das so ist, kann er, obgleich Jude, dem Schächtgebot nichts abgewinnen. Doch zunächst setzt sich Paulus mit diesem Traditionsbruch nicht durch.

So erkennt Justin (um 100 Flavia Neapolis = Nablus/ Palästina – 165 Rom) in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon die Geltung des Schächtgebots ohne Weiteres an (Justin, Dialogus cum Tryphone Judaeo 20). Und noch für Tertullian (160 – 220 Karthago, siehe Kapitel 5.3), ist die Enthaltung von Tierblut selbstverständlich (Tertullian, Apologie 9, 13). Dabei beruft er sich nicht auf Apg 15,20, sondern auf den Noachbund in Gen 9,4 (Tertullian, De ieiunio 4) bzw. auf den „Anfang" der Menschheitsgeschichte (Tertullian, De monogamia 5). Tertullian kennt das Dekret des Apostelkonzils offensichtlich in einer veränderten Fassung, in der nur Götzendienst und Unzucht sowie der Mord an Menschen erwähnt sind und die Verbote von Blut und Ersticktem fehlen (Tertullian, De pudicitia 12). Während nämlich die ältere alexandrinische Textvariante Apg 15,20 mit allen vier ursprünglichen Verboten beibehält, verändert der jüngere westliche Codex, den Tertullian in Karthago vorliegen hat, den Beschluss des Apostelkonzils – offensichtlich, um die im Westen übliche liberalere Praxis zu rechtfertigen (Franz Böhmisch 2007, 47–48). Dennoch mahnt Tertullian, am jüdischen Blutgenussverbot festzuhalten. Und in Alexandrien scheinen die ChristInnen noch länger daran festgehalten zu haben. Doch irgendwann ist es auch bei ihnen nicht mehr praktiziert worden.

Die Öffnung der jungen Kirche für die HeidInnenmission führt also trotz heftiger Gegenwehr der palästinischen JudenchristInnen innerhalb weniger Generationen in sämtlichen (!) Traditionssträngen zur Aufhebung des jüdischen Schächtgebots. Damit ist das christliche Schlachten zumindest formal profaniert – ein aus der Dynamik der Heidenmission heraus

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

verständlicher, aber folgenschwerer Schritt. Seine Konsequenzen für die christliche Einstellung zum Tier lassen sich selbst heute nur in Umrissen erahnen. Die Kirche hat sich unbedacht des Einflusses auf die Schlachtung von Tieren begeben: „Diese mehr oder weniger bewusste Empfindung der ethisch-religiösen Bedeutsamkeit der Tiertötung, die nur durch Einkleidung in gottesdienstliche Riten eine für den Menschen erträgliche Form findet, hat in der hellenistisch-christlichen, und damit in der westlich-industriellen Tradition keine Entsprechung." (Heike Baranzke 2003, 314)

4.4 An der Schwelle von der biblischen in die patristische Zeit

Schauen wir auf die Spuren der beginnenden Hellenisierung der Bibelinterpretation in vorpatristischer Zeit zurück, so erkennen wir, dass der Übergang vom biblischen Biozentrismus zum hellenistischen Anthropozentrismus durch zahlreiche kleine Verschiebungen vorbereitet wird. Folgende Facetten tragen dazu bei:

- Die *Übernahme der stoischen Scala naturae* finden wir zwar nur bei Philon. Weder im späten Alten Testament noch im Neuen Testament ist sie zu finden. Und doch wird diese essenzontologische Hierarchie in der christlichen Schöpfungslehre schon bald eine wichtige Rolle spielen und die räumlich-relationale Schöpfungsordnung des Siebentagewerks in Gen 1 überdecken.
- Die stoische Sicht der *Tiere als vernunftlose Wesen*, die der Bibel fremd ist, bestimmt die Auffassung der frühjüdischen Diaspora-Gemeinde von Alexandrien. Schon im Buch der Weisheit wird sie bestimmend, und noch mehr bei Philon. Aus dem hellenistischen Judentum gelangt sie wenig später ins frühe Christentum und begründet den folgenschweren „rational divide" der abendländischen Ethik bis heute.
- Die biblische Rede von der *Gottebenbildlichkeit* in Gen 1,26–27 interpretiert das alexandrinische Judentum (in Septuaginta, Buch der Weisheit und den Schriften Philons) einhellig so, dass damit die Vernunftbegabung des Menschen angesprochen sei. Auch das nur griechisch erhaltene Buch Jesus Sirach, obgleich ursprünglich aus dem hebräischen Judentum stammend, vertritt diese Position (ob sie im hebräischen Originaltext auch enthalten war, ist bislang unbekannt). Sie markiert eine folgenschwere Verschiebung von einer relational-funktionalen Interpretation des Menschen als Statthalter Gottes auf Erden hin zu einer *essenzontologischen Interpretation* des Menschen als des einzig vernunftbegabten

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Wesens. Zugleich wird die Rückbindung des Menschen an Gott und seine Weisung unsichtbar gemacht: Der Mensch ist nun nicht mehr der Stellvertreter Gottes, sondern ein Herrscher aus eigener Vollmacht.

– Bemerkenswert ist, dass sich in den hier untersuchten Texten nur bei Paulus und sehr am Rande *Spuren eines harten Anthropozentrismus* finden. Obgleich das hellenistische Diaspora-Judentum den stoischen „rational divide" zwischen vernunftlosen und vernunftbegabten Lebewesen mitvollzieht, bleiben die ethischen Konsequenzen daraus vorläufig noch eng begrenzt. Hier wirkt die Tierfreundlichkeit der Tora weiter. An ihr hält man fest und verteidigt sie gegen Angriffe von außen. Das frühe Christentum hingegen beugt sich im Kontext der Heidenmission nach und nach dem Druck der hellenistischen Umwelt. So löst sich die letzte Bastion der biblischen Tierethik auf.

Diese sehr vereinfacht beschriebenen ideengeschichtlichen Prozesse dürften kaum bewusst gesteuert gewesen sein. Dass sich unter den ChristInnen immer weniger „hebräische" (d.h. vermutlich aramäischsprachige, aus Israel stammende) JudenchristInnen befinden, die das alttestamentliche und jesuanische Erbe lebendig halten können, ist der Dynamik der frühchristlichen Mission geschuldet. Irgendwann gibt es in den meisten Gemeinden einfach niemanden mehr, der aus der hebräischen Kultur stammt. Damit wird die hellenistische Kultur mit ihren Paradigmen zum Grundgerüst der christlichen Ethik, ohne dass dies jemand hinterfragt oder reflektiert. Lokale, aber häufig auftretende Feindseligkeiten zwischen (re-hebraisierten) JüdInnen und (vollständig hellenisierten) ChristInnen mögen diese Prozesse noch beschleunigt haben.

Es geht hier nicht darum, die Durchdringung der christlichen Theologie durch die griechisch-römische Philosophie insgesamt zu bewerten. Für die Tierethik hat sie jedoch erhebliche und bis heute andauernde Kollateralschäden mit sich gebracht. Wenn im folgenden Kapitel die Texte der frühen Kirchenväter analysiert werden, können wir diesen Durchdringungsprozess noch genauer nachvollziehen.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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? Wohlgemerkt 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 (fernöstlichen) 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-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Assyrer" (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 ζῴων, 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 Ἕλληνας/ Oratio ad Graecos, eine Streitschrift

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Menschentötung 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 ZuschauerInnen 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 (ἀλόγων 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

nennt er verächtlich die Sophisten –, gemäß der sich der Mensch von den Tieren durch Vernunft, Verstand und Wissen unterscheide. 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 (προΰχει 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Theophilos überliefert, der von ungefähr 169 n.Chr. bis zu seinem Todesjahr um 183 n.Chr. Bischof von Antiochia ist. Theophilos 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 Autolycum (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 Theophilos 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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" (χριστιανόι, Apg 11,26) genannt.

In Ad Autolycum geht es Theophilos 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 (πὰση σαρκί) Nahrung bereitet, oder die Unterordnung (ὑποταγὴ), 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 Theophilos 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 Theophilos, dass die Fortpflanzung der Tiere nicht zu ihrem eigenen Nutzen da sei, sondern zum Nutzen der Menschen. Und er spricht von der

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

Seine Auslegung der Schöpfungserzählung beginnt Theophilos 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 Theophilos, 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 Theophilos 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 Theophilos 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 Theophilos 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Theophilos 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 essenzontologische 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 Theophilos 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 Theophilos 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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 animalem), 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 „unverständig" zu bezeichnen.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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.

Obgleich 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 Panthern und

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 mittelplatonische 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 ἕνεκα 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,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

schämen, da sie, während dieses sogar bei den vernunftlosen Tieren Milde zeigt, sogar Menschensprösslinge 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 (ἐπιεικής) sogar auf die vernunftlosen Tiere aus, damit wir an denen, die nicht gleichen Wesens (ἀνομογενές) 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Fleischabstinenz 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;

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 (γνῶσις τοῦ θεοῦ) herbei; da wir sein Eigenes und Ausschließliches und Eigentümliches gegenüber allen anderen Lebewesen (τὸ οἰκεῖον αὐτοῦ καὶ ἐξαίρετον καὶ ἰδιωματικὸν 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-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 (γνῶσις 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-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 ἁμαρτὰνων), vielmehr ein vernunftloses Tier, den Begierden preisgegeben, von allen Lüsten geritten (Θηρίον δὲ δὴ ἄλογον, ἑκὸοτον ἐπιθυμίαις, ῶ πάσαι ἐπικάθηνται ἡδοναι)." (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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Gottebenbildlichkeit. 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 juridische 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Descartes' Interpretation von Gen 1,26–28 so große Bedeutung gewinnt[20]. 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).

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 anzuhangen, 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 nichtmenschlichen 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 seinen 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Laientheologe 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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Philosophisch vertritt Origenes eine mittelplatonische Weltsicht. „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; Agnethe 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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 ζώον και λόγον έχει πρός τη φανταστική φύσει, τον κρίνοντα τάς 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 καθῆκον 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 σάρξ, angleichen kann." (Christian Hengstermann 2016, 94 unter Berufung auf Origenes, Commentarius in epistulam 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-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 θεῷ „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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 folgenschwere 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 θεὸς). 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 incorporalis, et incorruptus atque immortalis)." (Origenes, Homiliae in Genesim 1,13) Letztlich ist der Logos Gottes, Christus, dieses

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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." (Agnethe Siquans 2016, 64)

In der *zweiten Homilie* zur Genesis predigt Origenes über die Sintfluterzählung 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 Judaeo 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 hat[21]. In diesem Punkt steht Origenes in einer langen Tradition: Vor ihm haben schon Justin der Märtyrer (Dialogus cum Tryphono Judaeo 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…".

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 ζῷα) 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 λογικὸν), 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Wesen die Verwandtschaft mit Gott nicht ganz und gar absprechen (ὁ γὰρ λόγος τὴν ἀρχὴν ἔχων ἀπὸ τοῦ παρὰ θεῷ λόγου οὐκ ἐᾷ τὸ λογικὸν ζῷον πάντῃ ἀλλότριον νομισθῆναι θεοῦ). [...] Wenn die Natur der Vernunft (ἡ 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 (ζῷα) 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 χρείαν γεγονότων οὐκ εὐκαταφρόνητον ἐν τῷ παντὶ ἀνθρώπων), und was die Tiere betrifft, die zum Dienste der Menschen da sind (τῶν ἀνθρώποις διακονουμένων ζῴων), ..." (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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 ζῴοις). ‚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 ζῷα) sind, wie auch andere Philosophen gesagt haben, für das vernünftige Lebewesen der Übung wegen geschaffen worden (γυμνασίου ἕνεκα γεγονέναι τῷ λογικῷ ζῴῳ)." (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 ζῷα) 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 ζῴων) 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 ζῴου 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 Feldbau; 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:

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 οἱονεὶ πρὸς τὰ λογικὰ μίμημα) zu sein, vielleicht in der Absicht, die vernünftigen Wesen zu beschämen, damit diese im Hinblick auf die Ameisen arbeitsamer und

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 (εἰκών) 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 συμπλήρωσίς ἐστι παρ' αὐτοῖς καὶ κοιναὶ 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 γεγενημένη) Anlage (κατασκευή) zu solchen Dingen, die für das Wohlsein eines jeden Lebewesens förderlich sind (πρὸς τὰ τοιάδε σωτηρίας ἕνεκεν τῶν ζῴων)." (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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 sieht[22]. 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 Weissagungskraft 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).

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 gefrevelt, 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 ausreichten 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 Beobachtung[23].

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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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)

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 aufzubauschen 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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" tituliert 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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 wimmle (יִשְׁרְצוּ – yišrəṣû) von Schwärmen lebendiger Wesen und Vögel sollen über der Erde am Himmelsgewölbe fliegen. Und Gott erschuf (וַיִּבְרָא – wayyibrāʾ) die großen Wassertiere und alle Lebewesen, die sich fortbewegen nach ihrer Art, von denen das Wasser wimmelt (שָׁרְצוּ – šārəṣû), und alle gefiederten Vögel nach ihrer Art. […] Dann sprach Gott: Die Erde bringe hervor (תּוֹצֵא – tôṣēʾ) Lebewesen aller Art, von Vieh, von Kriechtieren und von Wildtieren der Erde nach ihrer Art. Und so geschah es. Gott machte (וַיַּעַשׂ – wayyaʿaś) 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 – naʿăśê) 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 (וַיִּבְרָא – 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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

– 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 Fruchtbarkeitssegen 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 vermittels 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: […]

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 390[24])

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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 erfüllt[25]. 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 selten[26].

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!

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Sechstagewerk 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 (ζῴων ἀλόγων κινήσεις), um die Äußerungen der menschlichen Willensentschlüsse nachzuahmen (μιμήσεις ἔχουσαι διαφόρων προαιρέσεων ἀνθρωπίνων): der Fuchs bekundet menschliche Schlauheit, 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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, lob-preisenden 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

xaemeron, wörtlich übersetzt „das Sechstägige", also eine Predigtreihe zu den sechs Schöpfungstagen in Gen 1. Schon Philon von Alexandrien und Theophilos 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-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Aussehen' (Spr 11,25). Hat nämlich diese Leidenschaft (πάθος) einmal die vernünftigen Überlegungen (λογισμόι) 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." (Basilius 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. Basilius 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 Basilius 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 Basilius: „Der Verlust eines geliebten Kindes, einer treuen Gattin, eines lieben Freundes oder eines Verwandten voll lauteren Wohlwollens fällt einem Einsichtsvollen nicht schrecklich schwer, der die rechte Vernunft zur Führerin des Lebens hat (τὸν ὀρθὸν λόγον ἡγεμόνα της ζωής ἔχοντι)." (Basilius von Caesarea, Homilia 4, 4) Um die entscheidende Rolle der Vernunft deutlicher herauszustellen, vergleicht Basilius 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 ertappt 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 anderseits durch irgendein natürliches Ziehen (φυσικῆ τινι ὁλκῆ) zum Genuss des ihnen Nützlichen angetrieben werden. Deshalb hat auch der uns erziehende Gott (παιδεύων ἡμας 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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." (Basilius 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 Basilius 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)." (Basilius von Caesarea, Homilia 2, 6) Die Herrschaft über die Tiere ist für Basilius 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*. Basilius 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." (Basilius von Caesarea, Homilia 7, 8)

Auch in seiner *elften Predigt gegen die Alkoholiker* führt Basilius (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 (ἀλογωτέροι) sind als Vieh: alle Vierfüßigen, auch die wilden Tiere (θηρία), haben ihre geregelten Antriebe (ὁρμὰι) zur Begattung. Diejenigen aber, die im Banne der Trunkenheit stehen und deren Leib mit unnatürlicher Hitze gesättigt ist, werden jeden Augenblick und jede Stunde

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

zu unlauteren und schamlosen Umarmungen und Lüsten gereizt." (Basilius von Caesarea, Homilia 11, 3) „Die Vernunftlosen kennen die Grenzen der Natur (τοὺς ὅρους τὴς φύτεως); 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) vervollkommnet 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 (ἀλογωτέροι) 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Enthaltsamkeit 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 (οἰνοποσία), das Schlachten der Tiere (ζῳοθυσία), überhaupt alles, was den Menschengeist trübt, den im Paradiese Lebenden noch nicht bekannt war." (Basilius von Caesarea, Homilia 1, 3) Es ist bemerkenswert, dass Basilius hier vom „Schlachten" bzw. „Opfern" der Tiere schreibt und nicht vom „Fleischgenuss", wie es in Analogie zum Weintrinken nahegelegen 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 οἰνοποσία und ζῳοθυσία 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." (Basilius von Caesarea, Homilia 1, 7) Die ganze Schöpfung verzichtet darauf, andere Lebewesen zu verzehren – so das Ideal von Gen 1, das Basilius mit dem frühen Mönchtum aufgreift und verwirklicht.

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 εις την Εξαήμερον 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 Autolycum 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Hexaemeron 7–9 folgendermaßen: Wassertiere (7) – Lufttiere (8) – Landtiere und Mensch (9) (vgl. Basilius von Caesarea, Hexaemeron 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, Hexaemeron 9, 1; vgl. auch 3, 9) Damit distanziert sich Basilius von einer Tradition, die bei Theophilus von Antiochien (Ad Autolycum 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 (ἕκαστον δὲ τῶν γενομένων) hat irgendeinen eigenen Zweck (ἴδιόν τινα λόγον) in der Schöpfung zu erfüllen." (Basilius von Caesarea, Hexaemeron 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

von Caesarea, Hexaemeron 8, 7) Zwei Beispiele, die die Perfektion der Schöpfung belegen sollen, sind die Beobachtung, dass Beutetiere höhere Fortpflanzungsraten haben, um Fressverluste auszugleichen (Basilius, Hexaemeron 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, Hexaemeron 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, Hexaemeron 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, Hexaemeron 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 ἠμελημένον παρὰ Θεοῦ). Alles schaut sein nie schlafendes Auge (Spr 15,3). Allen ist er nahe, sorgt für eines jeden Wohl (ἐκπορίζων ἑκάστῳ τὴν σωτηρίαν)." (Basilius von Caesarea, Hexaemeron 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, Hexaemeron 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, Hexaemeron 7, 1) Auch die Angemessenheit der natürlichen Verhaltensweisen zeige Gottes Größe, etwa die Wanderung der Fische und

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Meerestiere von Laich- zu Futterplätzen und von Winter- zu Sommeraufenthalten: „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, Hexaemeron 7, 4) Analog deutet Basilius auch den Zug der Vögel (Basilius von Caesarea, Hexaemeron 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, Hexaemeron 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, Hexaemeron 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, Hexaemeron 7, 3). Es gibt also tierliches Verhalten, das moralisch gesehen nicht nachahmenswert ist. Insgesamt überwiegen aber die Beispiele positiven tierlichen Verhaltens bei weitem.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 (ἀλογώτερος) als sie zu sein, wenn du dich der Anordnung Gottes nicht fügst!“ (Basilius von Caesarea, Hexaemeron 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, Hexaemeron 9, 3) Wiederum sieht er ausgerechnet die Fische als besonders vorbildhaft: „Die Fische wissen um eine gewisse Vorsorge für die Zukunft; wir aber vergeuden 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, Hexaemeron 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, Hexaemeron 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, Hexaemeron 8, 5), die Sorge der Störche für die alten Eltern (Basilius,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Hexaemeron 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 (Basilius von Caesarea, Hexaemeron 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)." (Basilius von Caesarea, Hexaemeron 9, 4)

Bleibt noch *die Frage nach den intellektuellen Fähigkeiten der Tiere*: Zunächst einmal unterscheidet Basilius in stoischer Tradition die Tiere als beseelte von den Pflanzen als unbeseelten Lebewesen (Basilius von Caesarea, Hexaemeron 7, 1). Zwischen den einzelnen Tieren gibt es für ihn unterschiedliche Grade der Beseelung: Landtiere haben mehr vom Lebensprinzip der Seele als Wassertiere (Basilius von Caesarea, Hexaemeron 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!" (Basilius von Caesarea, Hexaemeron 8,2) Damit negiert Basilius 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 Basilius 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. Basilius 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 μακράν ἐστι λογισμῶν ἀνθρωπίνων)." (Basilius von Caesarea, Hexaemeron 8, 7) Die Aloga-These steht wie ein Dogma im Raum, das Basilius 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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 πλοκὰς), 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 φωνὴν): ‚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, Hexaemeron 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, Hexaemeron 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, Hexaemeron 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 Hexaemeron immer wieder hervorgehoben." (Rainer Henke 2000, 46)

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Gebüschen 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 Sechstagewerks 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 (εἰκών ἦν καὶ ὁμοίωμα) […] der Kraft, die über alles Seiende König ist (βασιλευούσης), und deswegen

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Köpermerkmalen, 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 ὑπερανεστώ σης 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 (χάρις) 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 (ἡ 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,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 lateinisch-sprachige 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Ciccarese 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 Ciccarese 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 Ciccarese 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Hexaemeron 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*

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 ζώων), weil wir ein Wort haben (ἐν τῷ λόγον ἔχειν), miteinander durch das Wort reden können und das Wort lieben (λόγου ἐρᾷν); 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 ὡμοιώθη 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 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 überschaue 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 φησὶ), 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 δοὺς 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 ἀπαραλλαξία, ἀλλ' ἀρχῆς ὁμοιότης). Jenes ‚nach seinem Gleichnis' heißt aber mild und sanftmütig sein und Gott durch die Kräfte gemäß der Vernunft der Tugend (κατὰ τόν 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 Genesin 14, 5, 19) – eine harte, identitätszerstörende Machtdemonstration, die weit von der Intention des biblischen

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Textes entfernt ist, der nämlich nicht von einem Namenswechsel, sondern einer Namensgebung spricht[27]. 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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

„Sammle 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,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 ζῴων 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 συγγενῆ 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-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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. Andrerseits 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 συμφυοῦς 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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…" (Nemesius 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

nicht fremd sein (ἵνα ἓν ᾖ τὸ πᾶν καὶ συμπαθὲς ἑαυτῷ καὶ μὴ ἀλλότριον αὐτὸ ἑαυτοῦ). Da wurde das Lebewesen geschaffen, das die beiden Naturen verbindet: der Mensch (τὸ συνδέον ἀμφοτέρας τὰς φύσεις ζῷον 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 ταχθείς); 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 (οἷος 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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)." (Nemesius 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,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 ὁρμὴν); 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 (φυσικήν, οὐ λογικήν, ἐνέβαλεν σύνεσιν). Einigen gab er sogar List (πανουργία), gleichsam ein Abbild der Kunstfertigkeit und einen Schatten der Vernunft (ὥσπερ τέχνης εἰκόνα καὶ σκιὰν λογικήν). 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 ἑαυτῇ)." (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" (ὁρμὴ) 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" (φυσική, οὐ λογική 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 λογική).

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

die ganze Art der Tiere bewegt sich nur nach einem einzigen natürlichen Antrieb (κατὰ μίαν ὁρμὴν). […] Das trifft beim Menschen nicht zu. Gibt es doch unzählige Arten der menschlichen Betätigungen (μυρίαι 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 πᾶσίν). Die Betätigungen der Vernunft vollziehen sich bei verschiedenen Menschen verschieden; sie sind nicht notwendig bei allen die gleichen." (Nemesius 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 dorther 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 Verwaltungsmaßregeln 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?" (Nemesius 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).

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Vermander (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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 ressurectione" 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 denknotwendig 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 (νοηταὶ 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

vernunftlosen noch der unbeseelten Natur (οὐδὲ τῶν ἀλόγων ἡ 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 ὂν 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 (ὑπείκοντα) und unterjocht und vielfach geknechtet ist (ὑπό τε ζυγὸν ἠγμένα 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 (δημιουργὸς) 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 (Ὧν γὰρ ἡ φύσις οὐκ ἴση, τούτοις οὐδὲ τὸ τέλος ἴσον ὁ δίκαιος· ἐπιμετρεῖ); außerdem können Wesen, denen der Begriff der Gerechtigkeit fehlt, nicht den Vorwurf der Ungerechtigkeit erheben[28]. 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.“

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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." (Peudo-Athenagoras, De Resurrectione 11) Der Autor möchte die Auferstehung also nicht auf Grund einer Offenbarung plausibilisieren, sondern aus schöpfungsphilosophischen Überlegungen als denknotwendig 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 ἁπλῶς καὶ μάτην γέγονεν ἄνθρωπος ἤ τινος ἕνεκεν); 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 χρείαν 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 τινι 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 ἐστιν 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 ἰδίας ἕνεκεν χρήσεως κατὰ τὸ φαινόμενον, ἀλλὰ κατὰ μὲν τὸ τέλος); zunächst tut er es aus Fürsorge (ἐπιμέλεια) für seine Pfleglinge. […] So machen es die Menschen. Indes hat auch Gott den

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 χρείαν, ἀλλὰ διὰ τὴν ἰδίαν αὐτῶν τῶν γενομένων ζωήν 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 ἐλάττοσιν, 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 denknotwendig 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 ἁπάντων ἀνατιθέναι φυλακήν 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 (ἀπρονόητος) 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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?

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 ταὐτὸν 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 (πλῆθος 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Aufenthalten 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 wieweit

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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." (Vinzenz 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"

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

aggressiv wird, sondern der „Löwe“ zahm: „non bos vertatur in rabiem, sed leo mutetur in mansuetudinem.“ (Hieronymus, Commentarium in Isaiam 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 hochemotionalen Botschaften der ChiliastInnen zu entkräften. Den Kollateralschaden 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).

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 (Apophtegmata Patrum 217; 226), also trockene Speisen im Gegensatz zu frischem Obst, gekochtem Gemüse und fettem Fleisch, trinken absolut keinen Wein (Apophtegmata Patrum 566; 593; 787; 974–975) und verzichten fast vollständig auf Öl (Apophtegmata Patrum 169). Sie betrachten die Abstinenz als privilegiertes Mittel, um die leiblichen Begierden zu überwinden (Apophtegmata Patrum 318; 919). Ihre Xerophagie (ξεροφαγία), das „Essen von Trockenem", dessen zentrale Merkmale die Enthaltsamkeit von Fleisch und Wein sind, muss im Zusammenhang der Sexualmoral verstanden werden: Nach antiker Vorstellung fördert der Verzehr trockener Nahrung die Enthaltsamkeit, 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 Nebukadnezzars 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 Enthaltsamkeit 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:

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

„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)." (Hieronymus, 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 Hieronymus 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 (Hieronymus, 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 Hieronymus 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 (Hieronymus, Adversus Iovinianum 1, 1). Hieronymus 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 Fleischverzehrs. 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 Hieronymus, 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." (Hieronymus, Adversus Iovinianum 1, 18) Wieder beruft sich Hieronymus auf die verkürzte Version von Röm 14,21, um seine These auch biblisch zu untermauern.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Fleischs?" (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."

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 nichtmenschliche 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 Basilius 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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - cc by-sa

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 abruft. 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 emporgereckte 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Vorstellungs- 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, Gerecht und Ungerecht 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 zusammenflickt; 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 incorporales 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Strebungen. 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 Aloga-These. 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,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 „gehorchen 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 verdienten (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 eingeprägt 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,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 rettest 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 rettest 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 (insinuatum 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, ‚rettest 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 wir 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 artifici 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 nicht[29].

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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Basilius, während er Origenes' anthropozentrischer Ausrichtung entgegensteht." (Agnethe 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Sinneseindrücken 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-Nützliches 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Menschund 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-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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).

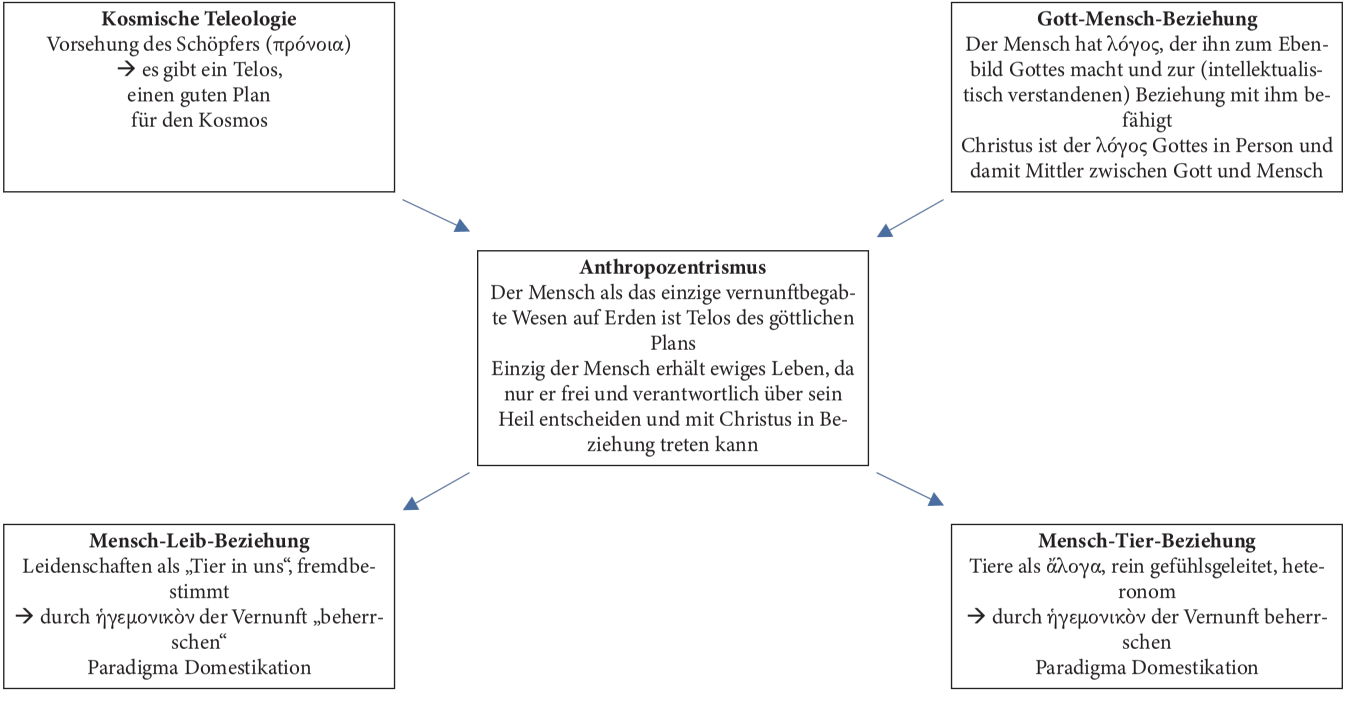
Man muss also genauer hinschauen als nur auf das plakative Label „Anthropozentrismus ja oder nein". Der Hellenismus tickt in seiner überwältigenden Mehrheit anthropozentristisch – wie immer man das bewerten mag. Und die kleine Gruppe der frühen ChristInnen, die die Verbindung zu ihren jüdischen Wurzeln 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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Schaubild: Das Ideen-Netz des christlichen Anthropozentrismus



https://doi.org/10.5771/9783748907060 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 Glaubens 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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 essenzontologische Aussage, er sei *nach* seinem Bild geschaffen. Die Präposition κᾰ́τα 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 Nah*ebeziehung* 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 ὡμοιώθη 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

> 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 „unverständig" 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 hineingeboren 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

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

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.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

6 Zur (Weiter-)Entwicklung einer christlichen Tierethik

„Reden wir einmal über uns selbst. Tatsächlich geht es mit uns immer weiter aufwärts, vielleicht gleichen wir nicht schon Göttern, aber zumindest sind wir ganz zufrieden. Unser individuelles organisches Selbst, unser Stamm, unsere Art sind der krönende Abschluss der irdischen Entwicklung. Ohne Frage denken wir so. [...] Verglichen mit den übrigen Lebewesen sind wir derart kopflastig, dass wir uns tatsächlich selbst für Halbgötter halten, irgendwo auf halbem Weg zwischen den Tieren unter und den Engeln über uns – und natürlich geht es immer weiter aufwärts. Es ist eine einfache Vorstellung, dass der Genius unserer Art auf Autopilot gestellt ist und uns in einen unbestimmten siebten Himmel bringen wird, in dem vollkommene Ordnung und persönliches Glück herrschen werden. Sollten wir selbst dazu noch zu unwissend sein, so werden doch unsere Nachkommen einst diesen Himmel als Erfüllung der menschlichen Bestimmung erreichen. So stolpern wir in hoffnungsvollem Chaos weiter und vertrauen darauf, dass das Licht am Horizont die Morgen- und nicht die Abendröte ist." (Edward O. Wilson 2016, 56–57)

Mit diesen pointierten Sätzen bringt der große Biologe Edward O. Wilson (1929 Birmingham AL – 2021 Burlington MA) den Kern des christlich-abendländischen Anthropozentrismus auf den Punkt: Der Mensch sieht sich in der Mittelposition zwischen Tieren und Engeln – das ist exakt das stoisch inspirierte christliche Bild der menschlichen Position auf der Scala naturae. Die Kirchenväter hätten es nicht anders gesagt – einzig das Wort „Halbgötter" hätten sie (bis auf Ephräm den Syrer) durch „Ebenbilder Gottes" ersetzt. Was aber für die Kirchenväter noch nicht die geringste Rolle spielte, sondern erst in der Neuzeit hinzugekommen ist, ist ein unbändiger wissenschaftlich-technischer Fortschrittsoptimismus. Er ist ein Folgeprodukt des Anthropozentrismus, der dessen extrem problematische Schlagseite offen sichtbar macht.

Genau dieser neuzeitliche Fortschrittsoptimismus befindet sich seit einigen Jahren in seiner größten Krise. Die junge Generation realisiert, wie sehr sich die Menschheit in den zurückliegenden Jahrzehnten in eine Sackgasse manövriert hat. Die weltweite Bewegung der Fridays for Future und andere junge Umweltbewegungen lassen sich nicht mehr mit vagen Versprechen beschwichtigen – sie sehen, dass wir am Rande des Abgrunds stehen. „Das

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Licht am Horizont", das uns der Fortschrittsoptimismus als „Morgenröte" verheißen hat, wird damit nur wenige Jahre nach der Abfassung von Wilsons Buch ziemlich ernüchtert als „Abendröte" wahrgenommen.

Dabei hätte es, so Wilson, über all die Jahrtausende eine Minderheitenposition gegeben, die die Welt nicht-anthropozentristisch gedeutet und die Rolle des Menschen viel bescheidener definiert hat: „Es gibt eine unverbrüchliche Tradition des menschlichen Selbstverständnisses, die von denkenden Menschen heute weitgehend ignoriert wird. Eine ihrer Lehren lautet, dass wir nicht göttergleich sind. Wir sind längst nicht empfindsam und intelligent genug, um irgendeine Ausnahmestellung beanspruchen zu können. Und wir haben ganz bestimmt keine gesicherte Zukunft, wenn wir uns weiterhin als eine Art falscher Gott aufspielen, der wie ein launisches Kind die lebendige irdische Umwelt zerstört, und sich auch noch die Hände reibt angesichts dessen, was er da angestellt hat." (Edward O. Wilson 2016, 59)

Wilson musste manche Kritik über sich ergehen lassen, weil er in diesen und anderen Passagen den Boden seiner eigenen Disziplin, der Biologie, verlässt und sich weit auf philosophisches und theologisches Terrain wagt. Manche haben ihn deswegen als Prediger verspottet. Und doch nötigen seine hier zitierten Thesen zu einer Auseinandersetzung in der Sache, der man trotz oder besser wegen aller Unbequemlichkeit nicht aus dem Weg gehen sollte.

Die anthropozentristische Teleologie lastet im ökologischen Zeitalter schwer auf der christlichen Botschaft – und wäre theologisch gar nicht nötig, wenn man an die Botschaft des Alten Testaments und Jesu selbst denkt. Doch ihre 2000 Jahre alte Geschichte – so alt wie die des Christentums selbst – macht sie faktisch einem Dogma ähnlich: Es scheint vielen ChristInnen und TheologInnen, als wäre das Aufgeben des Anthropozentrismus der Verrat einer Kernbotschaft des christlichen Glaubens.

Fragen wir also zunächst, ob eine Überwindung des christlichen Anthropozentrismus theologisch legitim wäre. Drei Überlegungen lassen für eine Bejahung plädieren:

– Zunächst einmal bleibt es ein sehr ernstzunehmendes Faktum, dass der Anthropozentrismus *die gesamte Christentums- und Theologiegeschichte geprägt* hat. Ihn überwinden zu wollen ist von daher ein erheblicher Eingriff in die Architektur der Theologie. Er muss gut begründet und umfassend durchdacht werden. Das macht einen *Paradigmenwechsel aber nicht unmöglich*. Er wird freilich schwierig bleiben, wie ein kurzer Rückblick

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

auf das II. Vatikanische Konzil zeigt: „Am Ende der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils legte ein einflussreicher theologischer Berater der Bischöfe, der junge Theologieprofessor Joseph Ratzinger, einen Zwischenbericht vor, in dem er eine vorläufige Bilanz zog. Darin äußert er die Einschätzung, dass der verhängnisvolle, weil unbiblische Einfluss der stoischen Naturrechtstradition auf die christliche Ethik nun überwunden sei (Joseph Ratzinger 1965, 40–47). Die tatsächliche Entwicklung sollte diese optimistische Prognose schneller widerlegen, als die meisten Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche es damals für möglich hielten." (Eberhard Schockenhoff 2021, 230) Ratzinger bezog sich mit dem „verhängnisvollen, weil unbiblischen Einfluss der stoischen Naturrechtstradition" vor allem auf die Sexualethik. Für die Schöpfungsethik ist jedoch die gleiche Feststellung angebracht. Und Schockenhoffs Analyse stimmt hier ebenso: Es dauert viel länger als man vermuten würde, bis der stoische Anthropozentrismus überwunden sein wird.

– Doch der christliche Anthropozentrismus ist, obgleich er sich bis in die Kapillaren der Theologie, aber auch der Liturgie hinein ausgebreitet hat, *nie dogmatisiert worden*. Wäre das überhaupt möglich? Klar ist zunächst, dass nur geschichtlich geoffenbarte Wahrheiten dogmatisiert werden können. Was vernünftig begründbar ist, braucht keine Dogmatisierung, kann aber auch nicht dogmatisiert werden, weil die Kirche in Bezug auf vernünftig begründete Wahrheiten keine exklusive Kompetenz besitzt. Nun ist jedoch gerade der Anthropozentrismus vor dem Entstehen der Kirche fünf Jahrhunderte lang ausschließlich philosophisch begründet worden – dass er eine Offenbarungswahrheit darstellt, ist von der Kirche folgerichtig nie behauptet worden und würde diese historische Tatsache auch ignorieren. – Allerdings könnte es theoretisch sein, dass eine Offenbarungswahrheit untrennbar mit der Vernunftwahrheit des Anthropozentrismus verbunden ist. Dann wäre die Vernunftwahrheit selbst indirekt mit dogmatisiert, sobald die auf ihr beruhende Offenbarungswahrheit dogmatisiert ist (so Josef Schuster 1984). Hier könnte man an das Dogma von der Inkarnation, der Fleischwerdung Gottes denken, das in der patristischen Interpretation über den Logos-Gedanken aufs engste mit dem Anthropozentrismus verknüpft wird. Auf Grund dieser Verknüpfung hat die Kirche ihn lange Zeit wie ein Dogma behandelt und verbreitet. Es ist wie in der traditionellen christlichen Sexualmoral: Die kirchlichen Autoritäten haben versucht, deren historischen Ursprung in einer ganz bestimmten, kontingenten philosophischen Strömung zu verbergen – und einen geoffenbarten Status vorzuspiegeln, den es in

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Wirklichkeit gar nicht gibt (Eberhard Schockenhoff 2021, 74–101). Sobald dieses suggestive Manöver aufgedeckt ist, müsste man nachweisen, dass die Verbindung von Christologie und Anthropozentrismus biblisch die einzig mögliche ist – denn nicht ein Kirchenvater, sondern die Bibel ist die Offenbarungsquelle. Und da stößt man auf unüberwindliche Grenzen, wie sich in Kapitel 2 gezeigt hat. All seinen kirchenamtlichen Bestätigungen vor allem im Katechismus der Katholischen Kirche zum Trotz ist der Anthropozentrismus also kein Dogma, sondern nur *eine beständige, aber historisch kontingente und veränderbare Lehre* der Kirche.

– Ermutigend im Blick auf eine Überwindung des christlichen Anthropozentrismus sind (neben zahlreichen Aussagen des ökumenischen konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, vgl. Michael Rosenberger 2001) einige *Aussagen von Papst Franziskus* in der Enzyklika Laudato si', die ich bereits im Kapitel 1 zitiert habe: „Heute sagt die Kirche nicht einfach, dass die anderen Geschöpfe dem Wohl des Menschen völlig untergeordnet sind, als besäßen sie in sich selbst keinen Wert und wir könnten willkürlich über sie verfügen." (LS 69) Und: „Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir." (LS 83) Das sind zwei klare Distanzierungen vom Anthropozentrismus. Eine bedeutende spirituelle Tiefendimension leuchtet zudem auf, wenn Franziskus darauf verweist, dass der „Fleisch", d.h. Geschöpf gewordene Christus „diese materielle Welt in sich aufgenommen hat und jetzt als Auferstandener im Innersten eines jeden Wesens wohnt, es mit seiner Liebe umhüllt und mit seinem Licht durchdringt." (LS 221) Damit ist er zum „Keim der endgültigen Verwandlung" des gesamten Universums geworden (LS 235). Besonders dicht sind die Auslegungen des Kolosser-Hymnus (Kol 1,15–20) und des Logos-Hymnus (Joh 1,1–18): „Eine Person der Trinität hat sich in den geschaffenen Kosmos eingefügt und ihr Geschick mit ihm durchlaufen bis zum Kreuz. Vom Anbeginn der Welt, in besonderer Weise jedoch seit der Inkarnation, wirkt das Christusmysterium geheimnisvoll in der Gesamtheit der natürlichen Wirklichkeit." (LS 99) Franziskus bestreitet also nicht nur, dass im „Reich der Zwecke" alles auf den Menschen hingeordnet sei, sondern bekräftigt darüber hinaus ein ganzheitliches, die hebräische Bedeutung von „Fleisch" ernstnehmendes Verständnis der Inkarnation. Damit öffnet er der Überwindung des christlichen Anthropozentrismus christologisch und soteriologisch sämtliche Türen.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Die Überwindung des christlichen Anthropozentrismus wäre also theologisch legitim. Aber ist sie auch angeraten? Für die Begründung eines Paradigmenwechsels ist das eindeutig zu fordern. Aus der Perspektive von mindestens sechs Wissenschaftsdisziplinen ergibt sich auch hier ein eindeutiges Ja:

- *Theologisch* gilt es in Rechnung zu stellen, was wir in Kapitel 2 erarbeitet haben: Die Bibel denkt, ohne das reflexiv so auf den Punkt zu bringen, weitgehend teleologisch biozentristisch. Nur formal vertritt sie eine Anthropozentrik, sieht also die Menschen als AdressatInnen der Verantwortung für die Schöpfung, wie es sich beispielsweise im Ebenbildbegriff Gen 1,27 manifestiert. Aber der Sinn des siebentägigen Schöpfungswerks ist nicht der Mensch allein, sondern die Gemeinschaft aller Lebewesen als BewohnerInnen des Lebenshauses. Diese biozentristische Grundausrichtung zieht sich zumindest durch die gesamte vorhellenistische Bibel. Und selbst von den hellenistisch geprägten spätalttestamentlichen und neutestamentlichen Texten positionieren sich nur wenige im Sinne des Anthropozentrismus.
- *Philosophisch* betrachtet verkörpert der Biozentrismus die weit weniger steile Teleologie. Er kommt mit deutlich geringeren Voraussetzungen aus und ist gemäß dem Sparsamkeitsprinzip ceteris paribus dem Anthropozentrismus vorzuziehen. Wenn man den Durchgang durch die philosophischen und theologischen Texte (in Kapitel 3 und 5) aus der Distanz Revue passieren lässt, dann fällt auf, wie sehr sie sich in allen Jahrhunderten bemühen (müssen), die Aloga-These nachzuweisen, auf der der Anthropozentrismus beruht. Offenbar ist es nie gelungen, die kritischen Stimmen durch überzeugende Argumente zum Verstummen zu bringen. Immer neu muss man sich mit ihnen auseinandersetzen. Die Aloga-These erweist sich so als ein schwarzes Loch, das unglaublich viel Energie verschlingt, ohne wirklich etwas Fruchtbares hervorzubringen.
- *Naturwissenschaftlich* gesehen lässt die Evolutionsbiologie eine monolineare Teleologie nicht zu, wie sie für den Anthropozentrismus unabdingbar ist. Das Leben auf dem Planeten Erde hat sich unabhängig voneinander in viele verschiedene Richtungen entwickelt. Die Entwicklungsstränge führen in immer mehr Verzweigungen auseinander und nicht zu einem Strang zusammen. Außerdem kann die moderne Verhaltens- und Kognitionsbiologie keine so tiefe Kluft zwischen Menschen und Tieren erkennen wie in der Aloga-These behauptet. Graduelle Unterschiede gibt es ohne Zweifel, und es steht überhaupt nicht in Abrede, dass homo sapi-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ens die relativ gesehen intelligenteste Spezies auf dem Planeten ist. Doch der binäre Code der griechischen Philosophie zwischen den Logos-Begabten und den Aloga ist viel zu holzschnittartig, um der Wirklichkeit gerecht zu werden.

- *Psychologisch* wird die Aloga-These seit Sigmund Freud als das gesehen, was sie in Wirklichkeit ist: Die Reaktion auf „die zweite, die biologische Kränkung des menschlichen Narzissmus." (Sigmund Freud 1917, 4) Das Damokles-Schwert dieser Kränkung schwebt nicht erst seit Charles Darwin über den Menschen. Vielmehr haben Menschen aller Jahrhunderte eine Verwandtschaft zwischen Menschen und Tieren wahrgenommen und thematisiert – und viele ihrer ZeitgenossInnen haben das als Bedrohung und Infragestellung wahrgenommen. Freud weist demgegenüber darauf hin, dass ein „Selbstbewusstsein", das durch die Abwertung anderer gewonnen wird, letztlich ungesund und krankhaft ist. Ein psychisch gesunder Mensch besitzt ein Selbstbewusstsein, das andere nicht ab-, sondern aufwertet und wertschätzt.
- *Moralpsychologisch* betrachtet ist der Anthropozentrismus eine der zentralen Blockaden für ein neues Verhältnis zur nichtmenschlichen Schöpfung. Zwar kann er rein rational durchaus einen ökologischen und tierethischen Humanismus begründen. Doch emotional schafft er ein Klima, in dem Menschen sich eher zum „technokratischen Paradigma" verführen lassen, alles machen und gestalten zu können, sich leichter dem Ökonomismus verschreiben, der in der nichtmenschlichen Schöpfung nur (Natur-)Kapital sieht, und schneller einem chauvinistischen Denken zuneigen, das aus der menschlichen Sonderstellung vor allem Rechte, aber keine Pflichten ableitet und damit die Intention von Gen 1,27 auf den Kopf stellt (Michael Rosenberger 2021, 179).
- *Soziologisch* gesehen war die Annahme des Anthropozentrismus im frühen Christentum die logische Konsequenz der Bejahung der säkularen Umgebungsgesellschaft und ihrer Paradigmen. Die wissenschaftliche Avantgarde der Antike dachte anthropozentristisch. Um im Diskurs mitreden zu können, war die frühchristliche Theologie gehalten, sich diesem Paradigma anzuschließen und es zu verinnerlichen – und genau das hat sie getan. Aus demselben Grund muss sie aber jetzt den Paradigmenwechsel mitvollziehen, der wissenschaftlich seit Darwin im Gang ist. „Dabei wird die evolutive Weltanschauung als gegeben vorausgesetzt und nach einer Eingepasstheit oder Einpassbarkeit der Christologie in sie und nicht umgekehrt gefragt." (Karl Rahner 1976, 180) Nicht die Evolutionstheorie steht zur Debatte, so Rahner, sondern der Glaube an

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Jesus als den Christus. – Verschärft hat sich die von Darwin ausgelöste Diskussion durch die dramatische Zuspitzung der ökologischen Krise, als deren ideologische Ursache vor allem der Anthropozentrismus identifiziert wird. Im Rahner'schen Sinne darf man folglich nicht fragen, mit welchen Werkzeugen des ethisch-humanistischen Anthropozentrismus die Umweltkrise gelöst werden kann, sondern welche Teleologie am besten geeignet ist, die Umweltkrise zu deuten, zu verstehen und schließlich auch zu lösen. Den diesbezüglichen wissenschaftlichen Trend zu biozentristischen und holistischen Konzepten sollte die Theologie nicht verschlafen.

Alle sechs hier referierten Wissenschaftsdisziplinen lassen es also dringend angeraten erscheinen, den schöpfungstheologischen Paradigmenwechsel weg vom Anthropozentrismus hin zu einer weniger steilen und voraussetzungsreichen Teleologie zu vollziehen. Es bleibt freilich, und hier liegt der wertvolle Kern der stoischen Philosophie, bei einer Teleologie. Eine kognitivistische Ethik kann nicht ohne Rekurs auf das Sein formuliert werden – allen berechtigten Mahnungen zum Trotz, nicht dem „naturalistischen Fehlschluss" (George Edward Moore) zu verfallen. Auf der einen Seite darf diese Teleologie nicht allzu simpel monolinear konstruiert werden – das verbieten die Erkenntnisse der Biologie, die viele einander direkt widerstreitende Dynamiken der Natur aufzeigt. Lebewesen leben angesichts endlicher Ressourcen auf dem Planeten Erde von der Voraussetzung, dass andere Lebewesen sterben. Die Theodizeefrage muss also konstitutiv in eine schöpfungstheologische Teleologie integriert werden. Auf der anderen Seite muss der epistemische Charakter der Verbindung von Sein und Sollen permanent sichtbar gemacht werden: Es geht nicht um logische Deduktionen, sondern um kontingente, fehl- und revidierbare und dennoch nicht einfach willkürliche oder beliebige Deutungen des Seins im Blick auf sich öffnende Sinnpotenziale. – Ein Beispiel: Dass wir üblicherweise nicht der Aussage zustimmen, der Sinn des Lebens sei das Sterben, sondern eher jener, der Sinn des Sterbens sei die Entstehung neuen Lebens, ist kontingent. Zwingend ist diese Überzeugung nicht. Wohl aber ist sie lebenspraktisch hilfreich(er) und daher mit guten Gründen vorzuziehen.

Wir brauchen eine Teleologie, aber eine neue, zeitgemäßere Teleologie als die des Anthropozentrismus. Für einen solchen Paradigmenwechsel zu plädieren ist keine Kleinigkeit. Dennoch wird dieses Wagnis im Folgenden eingegangen und der Versuch unternommen, erste Umrisse einer neuen Architektur der christlichen Sicht auf die Beziehung zwischen Gott, Men-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

schen und nichtmenschlichen Geschöpfen zu skizzieren. Dabei ist es unvermeidlich, jene fünf Gesichtspunkte erneut ins Spiel zu bringen, die seit der Stoa und durch 2000 Jahre Christentumsgeschichte hindurch untrennbar miteinander verknüpft waren und sind:

- Die Frage nach der Vorsehung Gottes und ihrer Reichweite
- Die Frage nach der Vernunftbegabung von Menschen und/ oder Tieren und damit verbunden nach ihrer Christusbeziehung
- Die Frage nach der teleologischen Deutung natürlicher Vorgänge und einer den Naturwissenschaften angemessenen Teleologie
- Die Frage nach dem Stellenwert von und dem Umgang mit Gefühlen
- Und schließlich: Die Frage nach dem Umgang mit Tieren und Pflanzen

Dass ich bei diesen Fragen zwangsläufig über die Grenzen meiner Fachdisziplin, der Moraltheologie, hinausgreife, bleibt zu berücksichtigen. Ich werde sie also nur auf einer „ersten Reflexionsstufe" behandeln können. Eine Alternative zu diesem Vorgehen gibt es gleichwohl nicht.

6.1 Du bist gewollt! Die Frage nach der Vorsehung Gottes

„Vor allem aber ist sie [die Religion, erg. MR] – namentlich in ihren christlichen Varianten – zu einem Mittel geworden, mit der [sic!] der Mensch sich aufplustern, sich wichtigmachen kann. Vielfach verunsichert, kann er sich einreden, er sei gewollt und gewünscht, von einem Gott, der ihn persönlich erschaffen habe." (Andreas Urs Sommer 2022, 41) Entkleiden wir diesen Satz eines bekennenden atheistischen Philosophen seiner Polemik, enthält er eine unbestreitbare Wahrheit: Die Überzeugung, dass jeder Mensch gewollt und erwünscht und damit wertvoll ist, gehört zu den Kernbotschaften des Christentums. Schon biblisch ist sie mit der Idee eines persönlichen Schöpfergottes verbunden, der uns noch vor unserer Geburt kennt und um uns weiß (Ps 139). Doch durch den stoischen Einfluss auf das frühe Christentum wird das, was die Bibel als intimes Geschehen zwischen Gott und dem Einzelnen aussagt, mit der objektiven Idee eines alles umfassenden, voraussehenden und vorausbedenkenden Schöpfungsplans verbunden. Das wäre nicht nötig. Im Folgenden werde ich daher der Frage nachgehen, ob und wie sich die Frage nach der göttlichen Vorsehung anders denken und sagen lässt. Dazu werde ich nach einem kurzen philosophie- und theologiegeschichtlichen Abriss einige systematisch-theologische Überlegungen anstellen.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

6.1.1 Philosophie-/Theologiegeschichtlich

„In der Antike ist der Glaube an ein schicksalhaftes, jeden Zufall ausschließendes, das Universum nach unverbrüchlichen Gesetzen regierendes sinnvolles Wirken der Götter oder gar das Walten einer hypostasierten πρόνοια weit verbreitet und speziell für die Stoa ein charakteristischer Topos." (Wolfgang Schrage 2005, 15) Mit diesen Worten eröffnet Wolfgang Schrage seine Untersuchung zum Vorsehungsgedanken im Neuen Testament. Damit macht er gleich zu Beginn sein leitendes Erkenntnisinteresse deutlich: Die Frage ist, ob die Vorsehungskonzeption der *griechischen Philosophie* und namentlich der *Stoa* jener der Bibel entspricht und was es für heutige Theologie bedeutet, wenn dies nicht der Fall ist.

„Vorsehung ist für die Stoa eine rational und pantheistisch strukturierte und aus der zweckmäßigen Ordnung des Weltenlaufs und des Menschenlebens deduzierte göttliche Weltseele oder Weltvernunft, die als Form- und Schaffenskraft alles sinnvoll vorausplant, kausal-rational durchdringt und teleologisch in Bewegung hält." (Wolfgang Schrage 2005, 16) Damit ist der Vorsehungsbegriff der Stoa so steil wie man es sich überhaupt vorstellen kann. Wenn alles strikt nach rational erkennbaren und nachvollziehbaren Gesetzen abläuft, muss auch die Theodizeefrage beantwortbar sein. Und so ist es: Sämtliche denkbaren Übel werden entweder als für das übergreifende Ganze nützlich oder als für den Menschen pädagogisch wertvoll erklärt. Der Mensch soll sich daher gleichmütig und leidenschaftslos in den göttlichen Plan fügen. Darin erweist sich seine wahre Freiheit, die deshalb nicht durch die allmächtige Vorsehung bedroht oder geschmälert wird. Inhaltlich läuft die stoische Vorsehung eindeutig und geradlinig auf den Menschen zu. Aus bestimmten menschlichen Fähigkeiten und tierlichen und pflanzlichen Unfähigkeiten (deskriptiv) wird auf den vernünftigen Plan der „Götter" geschlossen, (normativ) alles für den Nutzen der Menschen zu bestimmen. Dabei ist die ursprüngliche Absicht sowohl die Vermittlung von Selbstbewusstsein als auch die Mahnung zur Übernahme von Verantwortung. Denn das passive Hinnehmens eines undurchschaubaren „Schicksals" (fatum), wie es in der vorsokratischen Periode vertreten wurde, wäre irrational. – Genau hier liegt der bedeutende geistesgeschichtliche Fortschritt: Nur wenn es eine wie auch immer geartete Teleologie (im Singular) oder wenigstens partikulare Teleonomien (im Plural) gibt, also gesetzmäßige Dynamiken der Natur, die der Mensch kraft seiner Vernunft mindestens teilweise erkennen kann, kann er Verantwortung für die Gestaltung seines Lebens und der Welt übernehmen. Der Pferdefuß der Stoa ist freilich, dass sie diese

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Teleologie zu klar und eindeutig zu erkennen glaubt und inhaltlich allein auf den Menschen als Telos verengt.

Die *Bibel* ist im Vergleich zur Stoa gegenüber dem *Begriff* einer Vorsehung Gottes auffallend zurückhaltend. „Die Vorstellung einer göttlichen Vorsehung (lateinisch providentia, griechisch πρόνοια) kommt aus griechischem Denken, von wo sie auf hellenistisches Judentum und frühes Christentum einwirkte." (Roman Kühschelm 2001, 895) „Die alttestamentlich-jüdische Tradition verrät bis auf das hellenistische Judentum […] kein originäres Interesse am Thema der göttlichen Vorsehung […] Doch eine bestimmte, der Souveränität JHWHs zugeschriebene Form der Geschichtslenkung, Weltregierung und Vorsehung wird auch hier bezeugt." (Wolfgang Schrage 2005, 31–32) Daher ist der *Gedanke* einer Vorsehung Gottes auch in der Bibel sehr präsent. So sieht das Alte Testament Gott als den Lenker der Geschichte (Ps 78; 105–106; Jes 2,12–22; Jer 25,9–14 u.a.m.) und der Schöpfung (Gen 6–9; Ps 65,7–14; 104,27–30; 145,15–16).

Der Unterschied zur stoischen Lehre ist dennoch signifikant: „Während die Stoa in der kosmischen Ordnung die teleologische Planung der unpersönlichen πρόνοια sieht, dominiert im alttestamentlichen Denken das Vertrauen auf den persönlichen Gott als tragenden Grund" (Roman Kühschelm 2001, 895). „Der entscheidende Blickwinkel des Neuen Testaments auch beim Thema der Vorsehung wird […] nicht vom Gedanken der potentia absoluta eines allmächtigen, alles vorausbestimmenden Gottes oder gar einer das Universum harmonisch und zweckvoll durchwaltenden Weltvernunft" geprägt (Wolfgang Schrage 2005, 137). „Interpretationsansatz und -rahmen ist vielmehr der von Gott ‚vor Grundlegung der Welt' gefasste und darum verlässliche Plan und Wille, der Welt durch Christus das Heil zu bringen." (Wolfgang Schrage 2005, 261) Der biblische Vorsehungsgedanke dient damit primär einer Relationsbestimmung – der Mensch darf und soll sich Gott anvertrauen –, während der stoische Vorsehungsbegriff auf die ontologische Bestimmung des Kosmos als durch und durch vernünftig zielt. Die Bibel spricht ausdrücklich von einer existenziellen Haltung in der Erste-Person-Perspektive, während die stoische Darstellung jedes existenzielle Interesse hinter der distanzierten Analyse der Dritte-Person-Perspektive zu verbergen sucht.

Für die Bibel ist die Vorsehung Gottes „kein selbständiger Topos und kein Spekulationsobjekt" (Wolfgang Schrage 2005, 261): „Ist man des Heils in der erfahrenen Gottes- und Christusbeziehung gewiss und die Verheißung des endgültig zu erwartenden Sieges Gottes fest gegründet, relativiert sich offenbar die Frage nach dem, was einem persönlich oder was der Welt

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

im Einzelnen widerfährt" (Wolfgang Schrage 2005, 262). Es geht vielmehr um „das erwartungsvolle Sichverlassen auf Gottes Zusage und seine unwiderrufliche Treue" (Wolfgang Schrage 2005, 263).

Vor diesem Hintergrund kann die Theodizeefrage in der Bibel und namentlich im Neuen Testament leichter unbeantwortet bleiben und zugleich umso vernehmbarer gestellt werden. „Nicht alles, was über den Menschen und die Welt hereinbricht, ist direkt mit Gott zusammenzubringen, erst recht nicht das Gottwidrige und Negative. Auf Erklärungsversuche für das Böse wird weitgehend verzichtet. Von einem Not und Tod vorbestimmenden und bewirkenden Gott ist allenfalls vereinzelt die Rede. Gott ist nicht der für alles verantwortliche Verursacher der Leiden, Schreie und Schmerzen. Es gibt zwar viele Sinngebungen und Deutungsmodelle für die Leiden und Übel, die den Christen widerfahren, und schon gar nicht wird illusionär eine heile Welt vorgegaukelt oder Fragilität und Elend des Menschen gerechtfertigt und glorifiziert. Doch oft genug wird die Frage, ob etwas von Gottes Vorsehung so gewollt ist bzw. warum es den Menschen nicht erspart bleibt, unbeantwortet gelassen und kein verborgener Sinn darin aufzuspüren versucht. Selbst Jesus erhält auf seine Warum-Frage keine Antwort (Mk 15,34). Erst Ostern leuchtet eine solche a posteriori auf." (Wolfgang Schrage 2005, 263–264) Das „Warum?" des Gekreuzigten und sein anschließender lauter Schrei bleiben im Raum stehen. Während die Stoa das Leid als etwas Vernünftiges und Sinnvolles wegzuerklären versucht und fordert, es mit Gleichmut zu ertragen, gibt die Bibel dem Leid eine Stimme und verdeutlicht, dass jede Antwort auf die Warum-Frage zynisch und kaltherzig wäre.

Wie gelingt es nun den *Kirchenvätern*, sich innerhalb dieser Spannung zwischen Stoa und Bibel zu positionieren? „Die frühchristliche Vorsehungs-Lehre lässt sich als Ringen um eine dem biblischen Gottesverständnis gemäße Denkform begreifen, weil sie das Wagnis eingehen musste, die griechische Metaphysik der Vorsehung zu rezipieren. Der Rückgriff auf das stoische Kosmosdenken, das die πρόνοια als zweckvolle Ordnung der Welt kraft der ihr innewohnenden Weltvernunft auffasst, sollte die christliche Vorsehungs-Lehre auch deshalb nachhaltig beeinflussen, weil sie die Theodizee-Frage durch die Erhellung der von Gott beim Schöpfungsakt eingestifteten Ordnung zu beantworten suchte." (Georg Essen 2001, 897) Dabei gibt es, wie wir in Kapitel 5 gesehen hatten, durchaus Spielräume. Während beispielsweise Nemesius von Emesa eine steile, bis ins Letzte konsequent rationalistische Teleologie entwirft, ist Augustinus wesentlich geschmeidiger und vertritt eine flache, gemäßigte Teleologie, die noch Platz

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

für nicht rationale Vorgänge lässt. Dennoch ist das patristische Gottesbild in wesentlichen Punkten eher griechisch als biblisch bestimmt. Denn es ist nicht zu übersehen, „dass sich die patristischen Theologen insgesamt kaum vom hellenistischen Verständnis des Göttlichen als notwendigem ontologischen Grund der vorhandenen Wirklichkeit lösen konnten. Auch die philosophische Vorgabe, mit dem Gottesbegriff seine wesenhafte Unveränderlichkeit verbinden zu müssen, wurde nicht wirklich produktiv bewältigt. […] Diese Denkformproblematik sollte die weitere Entwicklung der christlichen Vorsehungslehre nachhaltig prägen, wenn nicht gar belasten." (Georg Essen 2007, 388) Die Kirchenväter haben Weichen gestellt, die bis heute nachwirken.

Es ist *Immanuel Kant*, der einerseits die stoische Vorsehungslehre mit neuen Argumenten untermauert und andererseits höchste Skepsis an ihrer Dienlichkeit äußert. Ganz traditionell definiert Kant die Vorsehung als eine tiefer liegende Weisheit und Zweckmäßigkeit der Natur im Gegensatz zum Schicksal als einer undurchschaubaren, beliebigen Nötigung der Natur. Dann aber fragt er vor allem nach der Funktion des Vorsehungsparadigmas im Rahmen der Ethik. Denn das, was wir Vorsehung nennen, sei nicht empirisch in der Natur zu beobachten, sondern nur denkerisch zu erfassen. Vorsehung sei also etwas, das „wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur erkennen, […] sondern […] nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen." (Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden AA VIII, 362) Mit anderen Worten: Die Vorstellung einer Vorsehung ist ein menschliches Konstrukt – wenn auch ein hilfreiches und nützliches und zum Verstehen der Natur notwendiges. „Der Begriff der Vorsehung erlaubt uns nämlich, eine praktische Idee von der ‚Zusammenstimmung' der Zweckmäßigkeit der Natur mit dem moralischen Zweck der Vernunft zu bilden." (Georg Sans 2015, 2564) Die Funktion des Vorsehungsbegriffs ist es also, moralische Ansprüche durch den Rekurs auf die göttliche Planung und Absicht zu untermauern. Diese Funktion lässt sich allerdings, so Kant weiter, besser durch einen weniger steilen Begriff erfüllen, nämlich den Begriff der Natur: „Der Gebrauch des Worts Natur ist auch, wenn es wie hier bloß um Theorie (nicht um Religion) zu tun ist, schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft [...] und bescheidener als der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorsehung, mit dem man sich vermessener Weise ikarische Flügel ansetzt, um dem Geheimnis ihrer unergründlichen Absicht näher zu kommen." (Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden AA VIII 362)

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Das Bemühen um eine weniger steile Argumentation führt Kant weg vom Vorsehungsbegriff hin zum Naturbegriff. Man könnte auch sagen: Weg von der stoischen Theologie hin zur stoischen Philosophie. Die Theologie folgt diesem Pfad allerdings erst mit zweihundertjähriger Verspätung. Julia Knop (2017, 50–55) zeigt sehr instruktiv, wie das in der traditionellen Theologie klassische Paradigma von der Vorsehung innerhalb der letzten einhundert Jahre komplett verfallen ist. Dazu analysiert sie die betreffenden Artikel in den bisherigen drei Auflagen des Lexikons für Theologie und Kirche. Engelbert Krebs geht in der ersten Auflage von 1930 bis 1938 noch mit der unerschütterlichen Gewissheit der Neuscholastik von einer Maximalvorstellung der Unveränderlichkeit, Allmacht und Allwissenheit Gottes aus. Karl Rahner bleibt in der zweiten Auflage von 1957 bis 1965 dieser inhaltlichen Vorstellung treu, diskutiert aber bereits missverständliche Interpretationen der göttlichen Attribute und das Thema der menschlichen Freiheit. Der Artikel von Georg Essen in der dritten Auflage von 1993 bis 2001 schließlich dekonstruiert das Vorsehungs-Paradigma als ein Denkmodell, das historisch bestimmte Funktionen erfüllt hat, und relativiert es damit.

Mittlerweile hat sich die Dekonstruktion des Vorsehungsbegriffs in der katholischen und evangelischen Theologie weitgehend durchgesetzt. Das konnte man an der Debatte um das sogenannte „intelligent design" in den 2000er Jahren gut erkennen. Vereinfacht gesagt ging es um die Frage, ob man wissenschaftlich nachweisen kann, dass hinter der natürlichen Entwicklung der Welt ein intelligenter Designer, also ein allwissender und alles genial durchplanender Schöpfergott stehen muss (!). Während die Freikirchen diese These weithin teilen, äußerten die Großkirchen Skepsis bis Ablehnung. Auch Kardinal Christoph Schönborn, der zunächst eine gewisse Sympathie für das intelligent design hatte erkennen lassen, ruderte schnell zurück, als er verstand, welche theoretischen Probleme er sich damit eingehandelt hatte. Eine stark rationalistisch aufgeladene Vorstellung von der göttlichen Vorsehung hat also in den Großkirchen keine Zukunft.

6.1.2 Systematisch-theologisch

In jüngerer Zeit hat besonders Oliver Wintzek einen Frontalangriff auf die Rede von der göttlichen Vorsehung gestartet, der anders als die bisher referierten Kritiken vor allem damit begründet wird, dass die Rede von der göttlichen Vorsehung ein starkes Verständnis von der menschlichen Frei-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

heit verunmögliche. Wintzek rekurriert auf eine These Nicolai Hartmanns. Anders als die Stoiker hält dieser, vom modernen naturwissenschaftlichen Denken beeinflusst, den Naturlauf für „blind" und fährt fort: „Ganz anders die göttliche Vorsehung. Sie ist teleologisch, ein finaler Determinismus. In ihr sind Endzwecke das Bestimmende. Und weil die bestimmende Kraft in ihnen eine unendliche und ‚allmächtige' ist, die überdies alles Weltgeschehen durchdringt – auch die kleine seelische Welt des Menschen, so ist der Mensch mit seiner Teleologie ihr gegenüber ohnmächtig. Er findet hier keinen Spielraum seiner Selbstbestimmung mehr; richtiger, was ihm wie seine Selbstbestimmung erscheint, ist in Wahrheit die durch ihn hindurch und über ihn hinweg wirkende Macht der göttlichen Vorsehung. […] ist die Vorsehung des Menschen schlechterdings aufgehoben, seine Selbstbestimmung zum Schein herabgesetzt, sein Ethos ist vernichtet, sein Wille gelähmt. Alle seine Initiative und Zwecktätigkeit ist auf Gott übertragen. […] So hebt der finale Determinismus der göttlichen Vorsehung die ethische Freiheit auf." (Nicolai Hartmann ^{2}1935, 741)

An diesem Zitat müsste man vieles vertiefen und klären, um es umfassend zu verstehen. Für unsere Fragestellung ist jedoch entscheidend, welche theologischen Folgerungen Wintzek daraus zieht. Aus seiner Sicht bringt die klassische Vorstellung von der Allwissenheit und Vorsehung Gottes, die er als „theologischen Determinismus" bezeichnet, gravierende Probleme für den Kernbestand des Glaubens (Oliver Wintzek 2017, 20). Auch wäre auf dieser Basis Gott selbst nicht mehr frei, sondern durch seine eigenen Regeln determiniert (Oliver Wintzek 2017, 24). Wer jedoch behaupte, der theologische Determinismus sei mit einem anthropologischen Libertarismus, also mit einer starken Vorstellung von der menschlichen Freiheit kompatibel (ein „theologischer Kompatibilismus"), postuliere etwas Denkunmögliches: „Der Gott eines theologischen Determinismus ist denkmöglich, aber ob seiner nicht anders als totalitär zu benennenden Präsenz nicht relevant. […] Der Gott eines theologischen Kompatibilismus – so die These – ist nicht konsistent denkmöglich, weil der Kompatibilismus mit einem starken Begriff von Freiheit und Kontingenz nicht verträglich ist." (Oliver Wintzek 2017, 25)

Wenn Gott neuplatonisch als der ewig in sich Ruhende und aristotelisch in Kausalitätskategorien Handelnde gedacht werde, so Wintzek weiter, gehe das spezifisch Christliche des Gottesbildes verloren (Oliver Wintzek 2017, 33–34), nämlich dass ein freier Gott mit freien Menschen interagiert. Angesichts dessen beklagt Wintzek das traditionelle Misstrauen der Theologie gegenüber der Kontingenz und plädiert für eine Alternative: „Dem hier

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

herrschenden Misstrauen, unter Zulassung radikaler Kontingenz geschähe der Souveränität Gottes Abbruch, hätte ein Zutrauen in die Kontingenzfähigkeit Gottes gegenüber gestellt zu werden: Statt die selbstursprüngliche Freiheit teleologisch zu unterminieren und eternalistisch zu verunmöglichen, und als Folge daraus menschliches Leid in den souveränen Gottesplan rechtfertigend zu integrieren und damit ebenso Gottes Moralität unerträglich zu verdunkeln, hätte eine denkbare und relevante theologische Alternative zu treten." (Oliver Wintzek 2017, 148)

Nun ist Wintzek zunächst einmal darin zuzustimmen, dass das klassische Bild Gottes als ewig unveränderlich, allwissend und allmächtig dringend einer Korrektur bedarf – es wurde bereits festgestellt. Und ebenso teile ich Wintzeks Plädoyer für einen starken, libertaristischen Begriff der menschlichen Freiheit. Jedoch kritisiert Wintzek (wie Nicolai Hartmann) nicht nur den Determinismus Gottes, sondern auch den der Natur. Und da überschreitet er die Kompetenzen der Geisteswissenschaft. Der naturwissenschaftliche Determinismus, der letztlich ein Erbe der Stoa ist (!), ist eine Methode, für die sich die Naturwissenschaften autonom entschieden haben. Wohlgemerkt eine Methode, kein Ergebnis. Naturwissenschaften konstruieren die Welt so, *als ob* sie ausschließlich von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen bestimmt und daher vollständig determiniert sei. Und sie kommen damit zu vielen sehr brauchbaren Ergebnissen. Umgekehrt kommen Philosophie und Theologie, die als Geisteswissenschaften die Welt so konstruieren, *als ob* es in ihr ausschließlich Freiheit und Verantwortung gäbe, gleichermaßen zu wichtigen und hilfreichen Erkenntnissen. Das ist ihre autonom gewählte Methode, in die die Naturwissenschaften nicht hineinzureden haben.

Die Rede von Gott, die Wintzek problematisiert, macht nur in diesem zweiten Kontext Sinn. In der Perspektive der Naturwissenschaften hat sie keinerlei Bedeutung. Was Wintzek zurecht kritisiert, dass Gott und seine Fürsorge seit der Stoa mit einem durchrationalisierten Plan verbunden werden, der sich seinerseits in den Naturgesetzen manifestiert, ist deswegen ein stoischer und christlicher Kategorienfehler: Theoreme der geisteswissenschaftlichen Erste-Person-Perspektive (Gott, Freiheit) werden mit Theoremen der naturwissenschaftlichen Dritte-Person-Perspektive (Naturgesetze, Teleologie, Determination) vermischt. Ein absolutes No-Go. Wird jedoch die Eigenständigkeit der beiden Perspektiven und ihrer je eigenen Sprachspiele respektiert, haben naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Theoreme gleichermaßen ihre Berechtigung. Voraussetzung ist eine konstruktivistische Erkenntnistheorie, die den traditionellen Realis-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

mus überwindet. Dass die Stoiker noch keinen Konstruktivismus kannten, ist ihnen ebenso wenig vorzuwerfen wie der frühchristlichen Theologie. Heute jedoch ist eine vor- oder nicht-konstruktivistische Theorie schlicht nicht mehr vermittelbar.

Ohne es so pointiert erkenntnistheoretisch zuzuordnen, ist eine saubere Unterscheidung der beiden Perspektiven exakt das Plädoyer von Julia Knop. So beginnt Knop mit der nüchternen Feststellung, dass heute niemand mehr die Idee einer göttlichen Vorsehung braucht, um irgendwelche natürlichen oder geschichtlichen Vorgänge zu erklären – dazu genüge der Verweis auf innerweltliche Ursachen (Julia Knop 2017, 49). Ein derartiger Verweis nutzt die Erklärungsmuster der Dritte-Person-Perspektive der empirischen Wissenschaften.

Umgekehrt wird dann aber auch das, worauf die Gottesvorstellung zielt, von Paradigmen der Dritte-Person-Perspektive befreit. Denn die Rede von einer göttlichen Vorsehung zielt ja auf die Stärkung des menschlichen Selbst- und Verantwortungsbewusstseins – und das erreicht sie gut ohne Rekurs auf eine Teleologie allein mit dem Verweis auf die Person Gottes (Julia Knop 2017, 49). Denn hier geht es einzig um den Glauben an eine letzte Sinnhaftigkeit und Gutheit der Welt und des Lebens trotz aller bleibenden Widersprüchlichkeiten. Nicht umsonst ist der existenzielle Ort der biblischen Schöpfungserzählungen die Theodizeefrage. Aus der Dritte-Person-Perspektive sehen wir Werden und Vergehen, Leben und Sterben, Gedeihen und Zerstörung. Aber nur aus der Erste-Person-Perspektive können wir entscheiden, ob wir darin wie der Sisyphos von Albert Camus pure Absurdität oder eben doch einen Funken Sinn und Liebe erkennen wollen. Im Sinne dieser zweiten Alternative könnte man dann sagen: „Es geht nicht um einen göttlichen Masterplan, der alles Weltgeschehen in toto rechtfertigen könnte. Es ist keine von Ewigkeit her bestehende Weltstrategie gemeint, die nur noch· zum Austrag kommen muss. Es geht vielmehr darum, eine personale Teilhabe des Gott in Freiheit zugewandten Menschen an seinem göttlichen Leben zu beschreiben." (Julia Knop 2017, 54)

Georg Essen macht in diesem Kontext den biblischen Begriff des Bundes stark. Mit ihm kann er das Moment der Freiheit Gottes wie auch der Freiheit der Menschen fassen und in Verbindung setzen. „Bund" ist ein Begriff der Erste-Person-Perspektive, denn ein Bund vereinbart Ansprüche, die die BundesgenossInnen aneinander richten. Naturwissenschaftlich ist der Begriff hingegen bedeutungslos. Wer vom Bund redet, setzt eine libertarisch verstandene Freiheit voraus: „Die im Begriff des ‚Bundes' festgehaltene Deutung der Geschichte als das Kommerzium zwischen der freilassenden

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen führt wiederum zu einem theologischen Begriff von Geschichte als Ort intersubjektiv verbindlicher Praxis, in der der individuierende Blick des einen Gottes den Menschen in eine Freiheit ruft, die Verantwortung bedeutet für sich und für den Nächsten." (Georg Essen 2007, 390) Essen zieht daraus Folgen für die theologische Rede von der Vorsehung (wenn man sie überhaupt aufrecht erhalten will): „Insofern haben wir die göttliche Vorsehung als einen Akt der Selbstbegrenzung der göttlichen Freiheit zugunsten der geschaffenen zu begreifen." (Georg Essen 2007, 393)

Mit der sauberen Unterscheidung der beiden Erkenntnisperspektiven und der konstruktivistischen Fundierung der Theologie erwächst also die Möglichkeit, das gemeinsame biblische und philosophische Anliegen zu verwirklichen, das sich in der Rede von der göttlichen Vorsehung verbirgt: Eine Glaubensposition zu beschreiben, die die Gutheit der Welt und des Lebens bekennt und in allen Absurditäten und Widersprüchlichkeiten einen Sinn zu erkennen und zu leben versucht. Zugleich eröffnet eine konstruktivistische Theologie die Möglichkeit, die Rede von der Unbegreiflichkeit und Geheimnishaftigkeit Gottes klarer zu verorten. Sie ist in keinerlei Weise eine Kapitulation vor den naturwissenschaftlichen Ansprüchen an Exaktheit und Präzision, sondern eine zwingende Konsequenz der Kontextualisierung der Gottesrede wie auch der Rede von Freiheit und Verantwortung in der Erste-Person-Perspektive.

Damit löst sich die Theodizeefrage nicht auf, kann aber besser eingeordnet und vor allem vernehmbarer zur Sprache gebracht werden. Während die (vorkonstruktivistische) stoische Teleologie das Leid entweder als für das übergreifende Ganze nützlich oder als für den Menschen pädagogisch wertvoll erklärt, lässt die Bibel das herausgeschriene „warum?" Jesu (Mk 15,34) stehen und schweigt dazu – anders als die Umstehenden, die für das „warum?" eine Erklärung suchen und ins Handeln kommen wollen.

So gesehen ginge es darum, von der Vorsehung und erst recht vom Plan Gottes höchst bescheiden und zurückhaltend reden (wenn überhaupt); den Plan Gottes nicht näher zu bestimmen, sondern als unerforschliches Geheimnis offenzuhalten; den Glauben an Gottes Güte immer als einen Glauben in den bleibenden Widersprüchlichkeiten des Lebens zu kennzeichnen; und dem Schrei der Leidenden eine Stimme zu geben und nicht durch den Verweis auf den Auferstehungsglauben zu übertönen.

In diesem Kontext gewinnt eine moderne, erdverbundene Kreuzestheologie, die das Leid der Welt in die Dunkelheit Gottes hineinhält, eine neue und tiefere Bedeutung. Nicht umsonst verweist die Markuspassion

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

mit der Finsternis von der sechsten bis zur neunten Stunde zurück auf die erste Schöpfungserzählung. Was dort am ersten Schöpfungstag grundgelegt wird, dass am Tag Licht ist und Finsternis in der Nacht, wird im Augenblick des Sterbens Jesu auf den Kopf gestellt. Die ganze Schöpfung leidet mit dem Gottessohn – und der Gottessohn mit der gesamten Schöpfung. Die christliche Kunst hat diesen Gedanken immer lebendig gehalten, sei es, indem sie Sonne und Mond über den Armen des Gekreuzigten darstellt, sei es, indem sie das Kreuz als Lebensbaum gestaltet. Der Lebensbaum ist ein uraltes Symbol für die göttliche Schöpfungsordnung, viel älter als Judentum und Christentum. Wenn der Lebensbaum seit der frühen Kirche als Kreuz Christi gestaltet und besungen wird, dann wird in ihm dem Leid der gesamten Schöpfung Ausdruck verliehen und es mit dem Leid des Gottessohnes untrennbar verbunden. Konsequenter lässt sich die Rede von der Vorsehung Gottes nicht relativieren.

Und die Tiere bzw. die nichtmenschlichen Lebewesen insgesamt? Wenn die Betonung auf der individuellen Erschaffung durch einen liebenden Gott liegt, gibt es keinen Grund, sie als AdressatInnen der göttlichen Fürsorge auszuschließen. Das einzige dafür in Stellung gebrachte Argument könnte die Aloga-These sein.

6.2 Als Leib Gottes erlöst. Die Frage nach Vernunftbegabung und Christusbeziehung

Unverändert steht die Aloga-These bei vielen Menschen wie eine Eins. Sie erfreut sich hoher Beliebtheit und ist gleichsam das schärfste „Aber" der AnthropozentristInnen gegen jene, die Tiere, Pflanzen und Ökosysteme besser stellen wollen. Die von Darwin ausgelöste „biologische Kränkung des menschlichen Narzissmus" (Sigmund Freud 1917, 4) sitzt offensichtlich bei Vielen noch immer sehr tief. Angesichts dessen erscheint die Tendenz vieler Kirchenväter, auch oder sogar ganz besonders kleine, unscheinbare Tiere zu würdigen und die steile Scala naturae der Stoa abzuflachen, in einem neuen Licht. Sie ist ein deutliches Signal gegen den Mainstream und seine starken Vorbehalte. Und doch bedeutet sie wie mehrfach erwähnt keine grundlegende Infragestellung der Aloga-These. Diese soll im Folgenden in einem ersten Schritt verhaltensbiologisch geleistet werden. Dabei ist evident, dass wir in der Tierbeobachtung gegenüber der Antike enorme Fortschritte gemacht haben. Dennoch stoßen wir auf einen modernen Disput um die Aloga, der dem antiken an Intensität kaum nachsteht.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Theologisch ist die Aloga-These durch die Kirchenväter mit dem Theorem vom inkarnierten göttlichen Logos, Jesus Christus, verbunden worden. Nun ist diese Verbindung an sich kein Problem, denn es liegt auf der Hand, dass die beiden Kernaussagen des christlichen Glaubens, die Schöpfungslehre und die Erlösungslehre, in Relation zueinander gesetzt werden müssen. Die hier zu verhandelnde Frage ist jedoch, ob die traditionelle Reduktion der Inkarnation auf die Menschwerdung Gottes, die mit der exklusiven Vernunftfähigkeit des Menschen begründet wird, angemessen ist. Diese Frage, der im zweiten Abschnitt nachgegangen werden soll, verschärft sich, wenn die Tiere eben nicht mehr als Aloga qualifiziert werden können.

Schließlich muss nach den zur Inkarnation des Logos passenden Vorstellungen einer Auferweckung von den Toten gefragt werden. Klassisch sind nichtmenschliche Geschöpfe von dieser ausgeschlossen worden – der Stoa folgend, aber entgegen dem biblischen Zeugnis. Es ist zu prüfen, ob unter den Rahmenbedingungen einer erneuerten Christologie auch hierfür neue Perspektiven geöffnet werden können.

6.2.1 Ethologisch

„Vernunft" ist nicht erst im Kontext moderner Kognitionsforschung ein Containerbegriff. Er ist es bereits zu Zeiten der Stoa. Woran man Vernunftbegabung oder Vernunftlosigkeit festmacht, ist schon damals eine strittige Frage. Beim Durchgang durch die antike Philosophie und die frühchristliche Theologie haben wir gesehen, wie vielfältig und verschieden die Kriterien sind, an denen Vernunft verifiziert oder falsifiziert wird.

Im Folgenden werde ich die Frage darauf beschränken, wie viel „praktische Vernunft" Tiere haben, also wie viel „Moralität" ihnen zugesprochen werden kann. Diese Frage erläutere ich an Hand der Überlegungen dreier renommierter Antagonisten: Michael Tomasello, der die Unterschiede zwischen Menschen und Tieren stark macht und letztlich eine sanfte „Aloga-These" vertritt. Frans de Waal, der die Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Tieren betont und die „Aloga-These" auch im unscheinbaren Kleid Tomasellos bestreitet, Tiere jedoch nicht als moralische Wesen bezeichnen will. Und Marc Bekoff, der de Waals Thesen noch pointierter vertritt und die Einordnung mancher Tiere als moralische Wesen eindeutig bejaht.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Einig sind sich alle drei, dass die Frage nach tierlicher Moralität mehrere Teilfragen hat:

(1) Haben manche Tiere Empathie, das heißt sind sie in der Lage, sich in die Gefühle anderer Individuen einzufühlen und mit ihnen mitzufühlen?
(2) Haben manche Tiere ein (noch relativ rudimentäres) Ethos und damit zwangsläufig auch ein gewisses „Unethos", das heißt können sie einander absichtsvoll schaden und helfen?
(3) Besitzen einige Tiere eine theory of mind, das heißt können sie sich gedanklich vorstellen, was andere Individuen denken oder beabsichtigen, und damit deren Verhalten in ihrer eigenen Vorstellung antizipieren?
(4) Haben einige Tiere eine geteilte Intentionalität oder Wir-Intentionalität, das heißt können sie dergestalt kooperieren, dass sie dabei ein gemeinsames Ziel verfolgen und zu dessen Erreichung unterschiedliche Rollen ausüben?
(5) Haben einige Tiere womöglich einen Gerechtigkeitssinn, das heißt können sie eine Vorstellung von Lohn und Strafe sowie von deren Proportionalität zu erbrachten Leistungen oder Schädigungen entwickeln?
(6) Und haben einige dieser Tiere womöglich eine umfassendere Gerechtigkeitsvorstellung, die die komplexen Wechselbeziehungen vieler Individuen über lange Zeiträume bilanziert und eine ausgeglichene Bilanz anstrebt?

Vereinfacht gesagt setzen die Fähigkeiten der späteren Stufen jene der früheren Stufen voraus. Was die ersten zwei Fähigkeiten angeht, sind sich alle drei Forscher einig, dass zahlreiche sozial lebende Tiere über sie verfügen. *Michael Tomasello* fasst die zwei Fähigkeiten unter dem Oberbegriff des „altruistischen Helfens" zusammen (Michael Tomasello 2016, 1–3). Es ist durch Mitgefühl, Wohlwollen und Fürsorge gekennzeichnet und stellt eine Art „Moralität der Sympathie" dar (Michael Tomasello 2016, 7–8). Diese Form der Moralität speist sich – wie der Name andeutet – aus Gefühlen und nicht aus rationalen Überlegungen und richtet sich vor allem auf jene Individuen, die einem sympathisch sind.

Von der Moralität der Sympathie unterscheidet Tomasello die Moralität der Fairness im umfassenden Sinn, die auf wechselseitige Zusammenarbeit auch unter Distanzierten zielt und diese nach den Maßstäben von Gerechtigkeit und Gleichheit durch Abmachungen zu gestalten sucht. Diese sei zwangsläufig hochkomplex und höchstwahrscheinlich (!) auf den Menschen beschränkt (Michael Tomasello 2016, 2). Denn im Begriff der

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Fairness gehe es um die Herstellung einer Balance, die erstens auch Schuld, Beschämung und Strafe einschließt, zweitens die komplexen Beziehungen innerhalb einer Gruppe berücksichtigt und drittens eine bewusst wahrgenommene Verpflichtung bedeutet: Du sollst das tun und jenes lassen! Für eine umfassende Gerechtigkeitsvorstellung, so Tomasello, brauche es die Fähigkeiten der Stufen (3) bis (6) – und die finde er bei Tieren zumindest nicht eindeutig.

Ontogenetisch habe diese Einzigartigkeit des Menschen damit zu tun, dass nur er eine komplexe Rollenverteilung bei der Jagd entwickeln musste, um erfolgreich zu sein und überleben zu können (Michael Tomasello 2016, 4). Denn er sei das einzige Lebewesen, das (vor Sesshaftwerdung und Ackerbau der neolithischen Revolution) auf große Fleischmengen angewiesen ist, aber nicht über die Körpermerkmale verfügt, dieses Fleisch ohne Werkzeuge und komplexe Kooperation zu erjagen. Die meisten gemeinsam jagenden Beutegreifer seien hingegen körperlich so gut ausgestattet, dass es genüge, wenn sie alle gleichzeitig versuchen, die Beute zu reißen. Sie brauchten keine Wir-Intentionalität verteilter Rollen, um erfolgreich zu sein. Zugleich sei die Beute in der Regel so groß, dass für alle an der Jagd Beteiligten genug Nahrung abfalle und die Frage der Verteilungsgerechtigkeit nicht auftauche. Schimpansen wiederum, die einzigen gemeinsam jagenden Menschenaffen, würden Fleisch nur als Zubrot nutzen, während ihr sättigendes Hauptnahrungsmittel Pflanzen seien (Michael Tomasello 2016, 26–28).

Menschen sind voneinander also viel abhängiger als alle anderen sozial lebenden Tiere, so Tomasellos „Interdependenz-Hypothese", und aus dieser Abhängigkeit entwickelt sich eine Intensität und Komplexität der Kooperation wie bei keiner anderen Spezies. Während bei Menschenaffen die treibende Kraft zur Kooperation der Wettbewerb sei – einige Individuen kooperieren, um den Wettbewerb gegen andere zu gewinnen – und die Koalitionsbildung vor allem auf Sympathie beruhe, würden Menschen um der Kooperation und des Erhalts von sozialen Beziehungen willen kooperieren (Michael Tomasello 2016, 26). Tomasello verweist auf David Hume, der zwei Bedingungen für das Entstehen von Gerechtigkeitsvorstellungen nennt: Erstens darf niemand in der Gruppe absolute Dominanz besitzen. Und zweitens hängen alle Gruppenmitglieder in elementaren Grundbedürfnissen voneinander ab. Die zweite Voraussetzung, so Tomasello, sei bei Menschenaffen nicht gegeben (Michael Tomasello 2016, 37–38).

Während es für den Bereich der Tauschgerechtigkeit noch zu wenige Experimente mit Menschenaffen gibt, sieht Tomasello für den Bereich

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

der Verteilungsgerechtigkeit deutliche Hinweise, wenn auch noch keinen vollständigen Beweis (!) dafür, dass Menschenaffen keine Gerechtigkeitsvorstellung haben:

- Beim sogenannten Ultimatum-Spiel wird einem ersten Akteur ein Gut zur Verfügung gestellt, von dem er einen Teil einem zweiten Akteur anbieten muss. Lehnt dieser den ihm angebotenen Teil ab, weil er ihm zu gering scheint, muss auch der erste Akteur auf seinen Teil verzichten, und beide gehen leer aus. Nimmt der zweite Akteur das Angebot hingegen an, so erhält er dieses und der erste Akteur den Rest. Im Unterschied zu Menschen akzeptieren die zweiten Akteure bei Schimpansen und Bonobos jedes Angebot, das größer als null ist, während Menschen sehr ungerechte Angebote ablehnen (Michael Tomasello 2016, 32–33).
- Auch soziales Vergleichen scheint bei Menschenaffen nicht vorhanden: Schimpansen lehnen es nicht ab, wenn sie schlechtere Nahrung bekommen als ihre ArtgenossInnen, wohl aber, wenn sie schlechtere Nahrung bekommen als gewohnt. Sie vergleichen die Nahrung, nicht deren Verteilung auf die Individuen (Michael Tomasello 2016, 33 in Replik auf ein Experiment von Sarah F. Brosnan 2006). Ebenso empören sich Schimpansen und Bonobos nicht, wenn der menschliche Versuchsleiter ihnen ungleiche Mengen an Nahrung zuteilt, wohl aber, wenn er die besseren Stücke zurückhält und nicht an die ArtgenossInnen austeilt. Tomasello schließt daraus, dass Menschenaffen Mitgefühl und „social anger" empfinden, aber keine Vorstellung von etwas haben, das man verdient hat und das einem daher geschuldet ist (Michael Tomasello 2016, 34).

„There is thus no solid evidence that great apes have a sense of fairness in dividing resources, and much evidence that they do not." (Michael Tomasello 2016, 33) Man bemerke die Vorsicht Tomasellos vor vorschnellen Urteilen. Er sagt nicht, dass Menschenaffen keinen Gerechtigkeitssinn haben, sondern nur, dass in der Evidenz wenig dafür und viel dagegen spricht. Einen Spalt breit lässt er die Tür offen.

Soweit Tiere eine Reziprozität des gegenseitigen Helfens praktizieren, geschieht dies nach Tomasello höchstwahrscheinlich allein aus Sympathie und nicht durch Ableitung des Handelns aus Vorstellungen von Gerechtigkeit. Sympathie ist eine notwendige, jedoch keine hinreichende Voraussetzung von Gerechtigkeit. Hinzukommen müsse eine wenigstens implizite Zustimmung oder Abmachung über die gegenseitige Hilfe. „The key point for current purposes is that great ape patterns of reciprocity on the behavioral level are underlain not by any kind of implicit agreement or contract

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

for reciprocity, much less by any kind of judgments of fairness or equity, but only by interdependence-based sympathy operating in both directions." (Michael Tomasello 2016, 25)

Ein relativ hoch entwickeltes Beispiel, das noch immer der Mitleidsmoral zuzuordnen ist, beschreibt Judith Benz-Schwarzburg so: „Ratten befreiten in einem Experiment in einer Röhre gefangene Artgenossen. Sie öffneten demgegenüber keine Röhren, die leer waren oder nur Gegenstände enthielten. Lockte eine zweite Röhre mit einem Stück Schokolade, dann öffneten sie beide Röhren und teilten typischerweise die Schokolade mit dem befreiten Tier. Auch Ratten reagieren also prosozial auf die Notlage von Artgenossen, was auf biologische Wurzeln empathisch motivierten Helfens hindeutet." (Judith Benz-Schwarzburg 2015, 246–247)

Der Clou ist jedoch: Obgleich Tomasello die tierlichen Fähigkeiten im größten Ausmaß wertschätzt, das innerhalb der Moralität der Sympathie möglich ist, verbleibt er letztlich im Geltungsbereich der Aloga-These: Tiere haben keine Rationalität. Ihre Moralität wird allein auf Emotionen begründet, nicht auf Gedanken und Überlegungen. So weit sind auch konziliante Stoiker und Kirchenväter gegangen.

Frans de Waal hingegen sieht zumindest bei einigen besonders intelligenten und sozialen Tierspezies eine Moral, die Überlegungen und Kalküle einschließt. De Waal möchte mit der stoischen These aufräumen, das Gute im Menschen sei das „Humane", allein dem Menschen gegebene Vernünftige, und das Böse im Menschen sei das „Tierische", Emotionale, das durch Kultur gezähmt werden müsse (Frans de Waal 2006, 9). Gemäß dieser „Fassadentheorie" seien Moral und Kultur eine hauchdünne Fassade, die die wilde, grausame Natur überdeckt, aber unter Druck schnell zusammenbricht (Frans de Waal 2006, 34–36 und 2008, 25–35). Noch bei Konrad Lorenz und vielen VertreterInnen der Soziobiologie sieht de Waal genau diese Theorie am Werk, gemäß der die Vernunft die Triebe beherrschen müsse und die Kultur die Natur (Frans de Waal 2006, 9). Dagegen habe Charles Darwin angenommen, dass die Humanität natürlich und die Moral evolutionär entstanden sei. Evolutionsbiologisch seien Gut und Böse gleichursprünglich: „Wenn Tiere Feinde haben können, dann können sie auch Freunde haben; wenn sie einander täuschen können, dann können sie auch ehrlich sein; und wenn sie boshaft sein können, dann können sie auch freundlich und altruistisch sein." (Frans de Waal 2000, 31). Überhaupt habe das stoische Paradigma im Kontext der Evolutionstheorie zwei große Probleme: Erstens untergrabe es deren Erklärungskraft, weil es Vernunft und Moral keinen evolutionären Ursprung zutraue. Und zweitens identifizierten

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

die modernen „Stoiker" wie Lorenz und die Soziobiologie keine alternative Quelle, aus der die Moral entstehen könnte. Im Gegensatz dazu vertritt de Waal die These, „dass Moralität keineswegs mit dem Menschen beginnt und, anders als wir vielleicht denken, keine ausschließlich menschliche Errungenschaft ist." (Frans de Waal 2015, 12)

Ein erheblicher Unterschied zwischen de Waal und Tomasello betrifft das „Material" zur Beobachtung tierlichen Verhaltens. Während sich Tomasello hauptsächlich auf menschlich konstruierte (und damit methodisch stark anthropozentrische!) Experimente mit Tieren beruft, zieht de Waal vor allem Beobachtungen von Tieren im Freigehege oder in der freien Wildbahn heran, die ohne menschlichen Einfluss interagieren. Das ist ein grundlegend anderes Setting. Aus Beobachtungen menschlichen Verhaltens wissen wir, dass Menschen sich gerade in moralischen Fragen weitaus differenzierter verhalten, wenn sie in einer realen Konfliktsituation stehen, als wenn man sie in einem Gedankenexperiment befragt oder wie im Ultimatum-Spiel in künstliche Situationen hineinstellt. Zwar haben auch Freilandbeobachtungen ihre Begrenzungen, denn man kann nicht mit derselben Präzision auf das schließen, was in den Köpfen der Tiere vorgeht, wie bei konstruierten Experimenten. Dennoch darf man deren „anthropozentrischen Bias" nicht vernachlässigen: „Wenn Menschenaffen […] unter ihresgleichen getestet werden, schneiden sie bedeutend besser ab, und in der freien Wildbahn achten sie darauf, was ihre Artgenossen wissen beziehungsweise nicht wissen." (Frans de Waal 2015, 43)

Auch de Waal sieht die Empathie als eine notwendige Bedingung für Moral an (Frans de Waal 2006, 238–246 und 2008, 43–48): Die Fähigkeit, sich in die Gefühle anderer hineinzuversetzen, ist eine Möglichkeitsbedingung für die Entwicklung der Goldenen Regel und damit von irgendeiner Art von Ethos. Diese Fähigkeit zur Empathie ist in sehr frühen Strukturen des Gehirns angesiedelt und in einfacher Form bei allen Tieren vorhanden (Imitation, körperliches Mitleiden, Übertragung von Emotionen).

Dass bereits eine rein emotional fundierte Mitleidsmoral zu enorm hochstehenden Verhaltensweisen führen kann, lässt sich an einem Beispiel bei Schimpansen zeigen: Verwandte, aber auch nicht-verwandte männliche sowie mit der verstorbenen Mutter befreundete weibliche SchimpansInnen adoptieren verwaiste Junge. Für ein derartiges Verhalten gibt es zumindest bei den Nichtverwandten keinerlei erkennbaren Eigennutz. Das Verhalten ist also sehr altruistisch (Christophe Boesch et al. 2010, 1–6). Es setzt aber noch keine Gerechtigkeitsüberlegungen voraus und ist prinzipiell ohne kalkulierendes Denken und Überlegen der handelnden Schimpansen erklärbar.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Doch wie steht es um die höhere Moral, die Tomasello übereinstimmend mit de Waal Gerechtigkeitsmoral nennt? Forschungen zu dieser Frage gibt es erst seit Beginn des 21. Jahrhunderts. Ein zumindest einfacher Gerechtigkeitssinn ist bei Hunden nachgewiesen. Werden nach einem Training alle Hunde für die gleiche Leistung gleich belohnt, sind alle zufrieden. Werden sie alle trotz ihrer Leistung nicht belohnt, sind sie ebenfalls zufrieden – diese Entscheidung gestehen sie dem menschlichen Trainer zu, denn sie kooperieren mit ihm aus einer intrinsischen Motivation und aus Freude an der Kooperation. Werden jedoch einige Hunde belohnt und andere nicht, dann verweigern die Nichtbelohnten tagelang jegliche Kooperation. Eine so evidente Ungerechtigkeit lassen sie selbst dem menschlichen Rudelführer nicht durchgehen (Frans de Waal 2008, 64–68; Friederike Range et al. 2009).

Ein umfassenderes Ethos der Gerechtigkeit und Reziprozität entsteht nach de Waal vor allem dort, wo die beiden zentralen Ressourcen des Zusammenlebens geteilt werden müssen: Nahrung und Sexualität. Je weiter das Gedächtnis eines Tieres zurückreicht, umso umfassender lassen sich Bilanzen des Gebens und Nehmens aufstellen, und umso differenzierter lässt sich erinnern, wer wieviel gegeben und wer wieviel empfangen hat. Damit entsteht das, was de Waal „reziproken Altruismus" nennt (Frans de Waal 2000, 37): Geben und Nehmen müssen nicht mehr im selben Moment erfolgen, sondern können weit auseinander liegen. Und sie können weite Umwege über viele Individuen gehen. A gibt B, B gibt C, C gibt D… und irgendwann gibt D etwas an A (Frans de Waal 2006, 257–294 und 1997, 31–37).

Aber wehe, wenn die Bilanz von Geben und Nehmen für ein Individuum auf lange Sicht nicht ausgeglichen ist. Wenn es also viel empfängt, aber wenig gibt. Dann kommt es zu einschneidenden Sanktionen. Es entsteht das Bedürfnis der anderen nach Vergeltung. Affen merken sich alles und vergelten alles. Dem, der das Ethos der Gerechtigkeit nicht achtet, wird das Teilen von Nahrung und Zärtlichkeit konsequent verweigert. Man gibt ihm nichts mehr, und man will von ihm auch nichts mehr nehmen. Um der Gerechtigkeit willen sind Menschenaffen bereit, eigene Nachteile in Kauf zu nehmen. Anders als ihre menschlichen Verwandten setzen sie Wirtschaftssanktionen ohne Rücksicht auf eigene Nachteile durch.

Neben Sanktionen, die meist einhellig von der ganzen Gruppe verhängt werden, können Autoritätspersonen der Gruppe durch Schlichtung zur Sicherung der Gerechtigkeit beitragen. Gelingt ihnen die Schlichtung, steigert das ihre Autorität weiter (Frans de Waal 2000, 47). Denn: „Ohne jeden Zweifel wachsen präskriptive Regeln und ein Gefühl für Ordnung aus einer

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

hierarchischen Organisation, in der der Untergeordnete ständig auf den Dominanten achtet." (Frans de Waal 2000, 118) Damit Führungspersönlichkeiten die Gerechtigkeit auch wirklich fördern, erkennen Rudel nur solche Persönlichkeiten an, die absolut unparteiisch sind und sich bevorzugt um die Schwachen kümmern (Frans de Waal 2006, 119–120). „Ein gerechter Führer ist nicht so leicht zu finden, daher liegt es im Interesse der Gemeinschaft, ihn so lange wie möglich an der Macht zu halten." (Frans de Waal 2000, 164)

Weil Menschenaffen wesentlich flachere Hierarchien haben als Tieraffen, steigt ihr ethischer Regelungsbedarf immens an (Frans de Waal 2006, 117). In einer Monarchie gibt es weniger zu verhandeln als in einer Demokratie – so kennen wir es auch im menschlichen Bereich. Die Fähigkeit zum differenzierten Verhandeln ethisch relevanter Streitpunkte und die Realisierung flacher Hierarchien gehen also Hand in Hand.

Die Ethologie gibt üblicherweise vier Komponenten oder „Ingredienzen" als notwendige Bedingungen für Moralität an (Jessica C. Flack/ Frans B.M. de Waal 2000, 22; vgl. Sarah F. Brosnan 2006, 168):

- Sympathiebezogene Komponenten: Bindung, Hilfeleistung und emotionale Ansteckung; erlernte Anpassung an und besondere Behandlung von Behinderten und Verletzten; die Fähigkeit zum mentalen Platztausch (kognitive Empathie)*.
- Normbezogene Komponenten: Präskriptive soziale Regeln; Internalisierung von Regeln und Vorwegnahme von Bestrafung*; ein Gefühl der sozialen Regelhaftigkeit und der Erwartung, wie man behandelt werden sollte*.
- Gegenseitigkeit: Konzept des Gebens, des Handels und der Rache; moralistische Aggression gegen Verstöße gegen die Regeln der Gegenseitigkeit.
- Miteinander auskommen: Friedensstiftung und Konfliktvermeidung; Sorge für die Gemeinschaft und Aufrechterhaltung guter Beziehungen*; Entgegenkommen widerstreitender Interessen durch Verhandlungen.

Besonders in den mit einem Sternchen* gekennzeichneten Bereichen – also kognitive Empathie, Verinnerlichung von Regeln, Erwartung gerechter Behandlung und Sorge um die Gemeinschaft – scheinen sich die Menschen erheblich weiter entwickelt zu haben als die meisten anderen Tiere, so Flack und de Waal. Im Umkehrschluss bedeutet dies jedoch auch, dass manche Tiere beachtliche Potenziale aller vier Komponenten der Moralität

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

besitzen. Zugleich gibt de Waal zu, dass es ihm widerstrebt, Schimpansen als „moralische Wesen" zu bezeichnen (Frans de Waal 2015, 31).

Einer der ersten Forscher neben Frans de Waal, der sich den Gerechtigkeitsvorstellungen von Tieren gewidmet hat, ist *Marc Bekoff*. Er nennt sie „wild justice", wilde Gerechtigkeit. Sein spezifischer Fokus liegt auf dem Spielverhalten von Tieren, denn „wenn wir Gerechtigkeit und Moral als soziale Regeln und Erwartungen definieren, die Unterschiede zwischen Individuen ausgleichen, um die Harmonie in der Gruppe zu gewährleisten, dann beobachten wir genau das, wenn Tiere miteinander spielen." (Marc Bekoff 2008, 114) Spielsignale sind besonders ehrliche Signale, es kommt sehr selten zu Betrug. Sie offenbaren Vertrauen und Empathie, Entschuldigung und Vergebung, Fairness und Kooperation, Freude und Ehre (!).

Moralität offenbart viele Ähnlichkeiten zum Spielen. In beiden Fällen geht es um eine willentliche Aktivität nach Regeln, die von den Teilnehmenden gekannt und verstanden werden müssen (Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 456–457). So ist bei Kaniden genau geregelt, wie stark man beißen darf, dass sexuelle Avancen verboten sind und Dominanzverhalten auf ein Minimum reduziert werden muss. Spielen ist außerdem eine freiwillige Angelegenheit, die sofort endet, wenn offenkundig gegen die Fairness-Regeln verstoßen wird. Neurowissenschaft und Verhaltensforschung zeigen, dass Spielen im Gehirn mehr Flexibilität und Lernfähigkeit bewirkt. Während des Spiels bewerten Spielende kontinuierlich die Absichten, die Signale und die Einhaltung bestimmter Regeln der SpielkameradInnen (Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 459).

Spielverhalten betrifft nicht den Umgang mit materiellen Ungleichheiten wie Futter und Sex, die der Schwerpunkt von Tomasellos und de Waals Forschungen sind, sondern den Umgang mit Ungleichheiten des Verhaltens. Das hat zwei große Vorteile (Sarah F. Brosnan 2006, 167–168): Erstens erweitert es den Umfang der Untersuchung und zeigt einen weiteren Bereich, in dem sich tierliche und menschliche Reaktionen auf Ungleichheiten entwickelt haben können. Und zweitens bietet es einen Einblick in die Art und Weise, wie Ungleichheitsüberlegungen das Überleben und die Fortpflanzung eines Individuums direkt beeinflussen können und zu einem unmittelbaren Ziel der natürlichen Selektion werden.

Spiele brauchen eine klare Zeichensprache, um als Spiel erkannt zu werden. Kaniden verneigen sich voreinander, um ein Spiel zu eröffnen. Und wenn sie beabsichtigen, den Mitspieler zu beißen, verbeugen sie sich zuvor nochmals, um das Missverständnis zu vermeiden, es sei jetzt ein ernsthafter Kampf (Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 461). Sollte der Biss aus Versehen

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

zu stark gewesen sein, entschuldigen sie sich wiederum durch Verbeugen (Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 465).

Besonders starke Wölfe, Hunde und Koyoten nehmen sich beim Spielen bewusst zurück, da exzessive Aggression von der Gruppe nicht toleriert wird. Man fordert die betreffenden Individuen nicht mehr zum Mitspielen auf, und wenn sie von selber dazukommen, hören die anderen das Spielen auf. So tendiert Spielen zu einer fundamentalen Gleichheit: Körperliche Dominanz oder Rangunterschiede werden für die Dauer des Spiels ausgeblendet (was wir vom Menschen kennen, wenn Erwachsene mit kleinen Kindern spielen). Spielen scheint also ein wichtiges Feld zu sein, um Kooperation einzuüben und soziale Vereinbarungen auszuhandeln (Marc Bekoff 2006, 53; Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 459.462). Und das nicht nur für Kaniden, sondern auch für Ratten, Wallabies und viele andere Tiere (Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 463).

Das Spielverhalten hat direkte Konsequenzen für die Fitness der Individuen. Heranwachsende Kojoten, die wenig Lust zum Spielen haben oder von Spielen ausgeschlossen werden, verlassen viel häufiger das Rudel als diejenigen, die daran beteiligt sind. Dabei beträgt die Rate vorzeitiger Sterblichkeit für Individuen, die im Rudel bleiben, 20 Prozent, für diejenigen, die das Rudel verlassen, hingegen 55 Prozent – mehr als das doppelte (Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 468). Anscheinend gibt es einen direkten Fitnesszusammenhang zwischen fairem Spielen und frühem Überleben, was dieses Verhalten sehr anfällig für Veränderungen durch natürliche Selektion macht. Nach Sarah F. Brosnan (2006, 167) ist dies der erste Beweis für einen direkten Fitnesseffekt der Einhaltung oder Verletzung sozialer Normen oder Standards.

Noch stärker als de Waal betont Bekoff die evolutionäre Kontinuität zwischen tierlicher und menschlicher Moral. Das begründet er unter anderem mit dem Sparsamkeitskriterium. „The principle of parsimony suggests the following hypothesis: A sense of justice is a continuous and evolved trait. And, as such, it has roots or correlates in closely related species or in species with similar patterns of social organization." (Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 456) Anders als de Waal dürfte Bekoff keine Probleme damit haben, Schimpansen als moralische Wesen zu bezeichnen.

Ausdrücklich bezogen auf das Max-Planck-Institut Leipzig, dessen Direktor Michael Tomasello ist, fasst Bekoff seine Position zusammen: „Of course some people want to learn more about animals to make the case for human uniqueness, usually claiming that humans are ‚above' and ‚better' than other animals. But the more we study animals and the more we learn

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

about ‚them' and ‚us' we frequently discover there is not a real dichotomy or non-negotiable gap between animals and humans because humans are, of course, animals. There is evolutionary continuity. Art, culture, language, and tool use and manufacture can no longer be used to separate ‚them' from ‚us' […]. Line-drawing can be very misleading especially when people take the view that non-human animals are ‚lower' or ‚less valuable' than ‚higher' animals, where higher' means human. In many ways ‚we are them' and ‚they are us'." (Marc Bekoff 2006, 45) „There is No Great Divide: Animals do Think!" (Marc Bekoff 2006, 46)

Wie sind nun die drei Positionen zu bewerten? Zunächst einmal fällt auf, dass sich Tomasello, de Waal und Bekoff noch immer an stoischen Unterscheidungen und Grenzziehungen abarbeiten. Und sie begründen ihre Überlegungen wie schon ihre antiken Vorläufer mit Beobachtungen tierlichen Verhaltens. Die stoische Methode war also prinzipiell sehr zielführend – nur dass man die potenziellen Verfälschungen auf Grund der unhintergehbaren methodischen Anthropozentrik eklatant unterschätzte. Hier ist die moderne Naturwissenschaft erheblich vorsichtiger geworden.

Bei allen Differenzen positionieren sich Tomasello, de Waal und Bekoff in vielen Punkten sehr ähnlich. Zunächst einmal sind sie gemeinsam überzeugt, dass Moral sich evolutionär entwickelt und bottom-up zu immer größerer Komplexität entfaltet. Eine Moral der Sympathie erkennen sie sehr vielen Tieren zu und machen damit deutlich, dass diese zumindest über einige grundlegende Elemente der menschlichen Moral verfügen. Auch die Bedeutung des sozialen Zusammenlebens für die Entstehung und Weiterentwicklung von Moral heben alle drei klar hervor. Schließlich stimmen sie darin überein, dass die Reflexion über Moral, also das, was wir im Unterschied zum Ethos „Ethik" nennen, dem Menschen vorbehalten ist. Ein Gerechtigkeits-Ethos mancher Tiere bezweifelt Tomasello allerdings stark, während de Waal es in engen Grenzen und Bekoff sogar umfangreich annimmt.

Tomasello ist erkennbar bestrebt, die tierliche Moral ausschließlich auf Emotionen zu begründen – und die Rationalität einer kalkulierten Gerechtigkeitsvorstellung dem Menschen vorzubehalten. Diese relativ scharfe Unterscheidung einer emotionalen Mitleidsmoral und einer rationalen Gerechtigkeitsmoral ermöglicht es Tomasello zwar, vielen Tieren überhaupt so etwas wie Moralität zuzuerkennen, und das ist ein entscheidender Fortschritt. Aber sein Diskurs erinnert doch stark an Zeiten, in denen man Frauen nur eine Mitleidsmoral und allein Männern eine Gerechtigkeitsmoral zusprach – eine These, die die feministische Kritik der letzten Jahrzehn-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

te überzeugend widerlegt hat. Bewusst oder unbewusst setzt Tomasello die Tiere an jene Stelle, an der vor kurzem noch die Frauen standen.

In jüngster Zeit scheint Tomasello die Tür für rationale Entscheidungen von Tieren allerdings einen Spalt breit zu öffnen: Menschenaffen unterziehen Evidenzen, die ihre bisherigen Annahmen widerlegen, einer eingehenden Prüfung. Sie gehen also den Gründen für ihre Entscheidung nach. Tomasello und seine KollegInnen nennen das ein „rationales Monitoring" des Entscheidungsprozesses (Cathal O'Madagain et al. 2022, 1971). Menschen tun dies erst ab einem Alter von fünf Jahren. Allerdings bleiben Menschenaffen gleichgültig, wenn ArtgenossInnen eine gegenteilige Annahme äußern. Auf eine solche reagieren Menschen bereits ab drei Jahren mit dem Bestreben nach einer Überprüfung. Während Menschen also für Widerspruch der Peers sensibler sind, reagieren Menschenaffen auf widersprechende physische Evidenzen achtsamer.

Trotz dieser vorsichtigen Annäherung Tomasellos an eine praktische Vernunft von Tieren bleibt vor allem eine grundsätzliche Frage: Kann man die Grenze zwischen einer Moralität der Sympathie und einer Moralität der Gerechtigkeit so klar und scharf ziehen, wie es Tomasello suggeriert? Sind die Übergänge nicht zwangsläufig fließender, wie es vor allem de Waal betont? Neurobiologisch gesehen besitzen alle Tiere mit einem Gehirn Strukturen des Denkens, Strukturen des Fühlens und Strukturen, die ihrer beider Verbindung herstellen. Und genau in diesen verbindenden Strukturen (bei Säugetieren einschließlich des Menschen der sogenannte präfrontale Cortex) vollziehen sich die Entscheidungen über das eigene Verhalten, wie insbesondere die Forschungen von Antonio R. Damasio (1997 und 2000) gezeigt haben. Praktische Vernunft lässt sich ohne Verbindung von Denken und Fühlen nicht realisieren. Auch eine Moralität der Sympathie beinhaltet also Prozesse des Überlegens, und seien sie noch so schlicht und einfach. Manche Tiere mögen wenig Rationalität besitzen – vernunftlos, also bar jeder praktischen Vernunft, sind sie nicht.

Reflektieren wir die ethologischen Einsichten aus einem gewissen Abstand heraus philosophisch, kann *Mark Rowlands*' Abhandlung „Can animals be moral?" ein guter Leitfaden sein. Die meisten EthologInnen, so Rowlands, stellen die Frage, ob Tiere in derselben Weise moralischen AgentInnen sein können, wie es Menschen sind. Aber das ist gar nicht die Frage. Die Frage ist vielmehr, ob sie moralisch handeln können – also aus moralischen Gründen handeln können (Mark Rowlands 2012, 21). Und dafür liegen die Hürden nicht so hoch wie von Tomasello, de Waal und Bekoff vermutet. „For an individual to act morally, […] it is not necessary

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

that she have the ability to reflect on her motives or actions; nor does it require that she be able to explicitly formulate or understand the principles on which she acts, nor that she be able to adopt an impartial perspective of the sort required for a sense of justice." (Mark Rowlands 2012, 22)

Unter der Maßgabe, dass die Latte für moralisches Handeln niedriger liegt als allgemein angenommen, ergibt sich für Rowlands auf der Grundlage der zuvor referierten ethologischen Beobachtungen: Manche Tiere können motiviert werden, aus moralischen Gründen zu handeln – in der Form moralisch aufgeladener Emotionen. Denn solche haben einen moralischen Inhalt, weil sie die Wahrheit einer moralischen Proposition garantieren (Mark Rowlands 2012, 71). Diese Tiere handeln also moralisch. Sind sie damit aber auch moralische AgentInnen?

EinE moralischeR AgentIn ist eine Person dann und nur dann, wenn sie für ihre Absichten und Handlungen moralisch verantwortlich gemacht und moralisch bewertet (gelobt oder getadelt, belohnt oder bestraft) werden kann (Mark Rowlands 2012, 75). Tiere sind in diesem Sinne keine moralischen AgentInnen, da wir sie nicht zur Rechenschaft ziehen. Denn das kann man nur mit Individuen, die ihre eigenen moralischen Motivationen hinterfragen und reflektieren können (Mark Rowlands 2012, 93–98). Dennoch sind viele Tiere moralische Subjekte, d.h. Individuen, die wenigstens manchmal motiviert werden, aus moralischen Gründen zu handeln (Mark Rowlands 2012, 89).

Im Grund stellt Rowlands damit viele Tiere den strafunmündigen Menschen zur Seite. Kinder und Menschen mit Demenz oder schweren geistigen Behinderungen halten wir nicht für moralische AgentInnen im eben definierten Sinn – wir bewerten ihre Taten nicht moralisch, weil wir davon ausgehen, dass sie zum Hinterfragen und Reflektieren ihrer Taten noch nicht, nicht oder nicht mehr in der Lage sind. Zugleich müssen wir davon ausgehen, dass Kinder schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt moralische Subjekte sind. Denn sonst dürften wir sie nicht moralisch zu erziehen versuchen. Die moralischen Ansprüche an Kinder nehmen also mit jedem Lebensjahr zu – und spiegelbildlich nehmen die moralischen Ansprüche an Demente mit jeder Progredienz der Demenz ab. Daran lässt sich erkennen, dass das Kontinuum zwischen moralischen Subjektsein und moralischer Agency beim Menschen fließend ist. Einem Sechsjährigen werfen wir manche Handlungen noch nicht vor, die wir einem Zehnjährigen sehr wohl vorwerfen würden. Analog werden wir Menschen mit leichter oder mittlerer geistiger Behinderung oder Menschen mit beginnender Demenz nicht jede Verantwortung absprechen, sondern dies von der Tragweite der jewei-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ligen Handlung abhängig machen. Moralische Agency ist also keineswegs ein binärer Begriff, sondern beschreibt ein Kontinuum zwischen 0 und 100.

Für unsere Debatte genügt es vollständig, Tiere als moralische Subjekte im dargestellten Sinn anzuerkennen. Denn darin sind sich Tomasello, de Waal und Bekoff einig, dass manche Tiere wie Menschenkinder im Alter von vier, fünf oder sechs Jahren handeln können. Der Begriff „moralanalog" ist für ein solches Verhalten unangemessen – er ist ein verschämt verdecktes „nichtmoralisch" oder „vernunftlos" und stellt eine Negation dar, ohne eine Affirmation zu bieten. Wenn man schon eine Differenz zum Menschen markieren will, ist der Begriff „protomoralisch" treffender. Denn er macht einerseits deutlich, dass protomoralisches Verhalten bereits moralisches Verhalten ist, und signalisiert andererseits, dass die menschliche Moral sich kontinuierlich aus der tierlichen (Proto-) Moral entwickelt hat und sie zugleich weit übersteigt.

6.2.2 Christologisch

Die Frage nach der Vernunft ist für die Kirchenväter, wie wir gesehen haben, eng verknüpft mit der Frage nach dem göttlichen Logos, Jesus Christus. Wenn der Logos in diese Welt eintritt, so die Überlegung, kann er sich in heilsgeschichtlich bedeutsamer Weise nur denjenigen Geschöpfen offenbaren, die zu seiner Aufnahme fähig sind. Das sind, so die Argumentation weiter, einzig die vernunftbegabten Wesen, also nach stoischer Überzeugung die Menschen. Tiere und Pflanzen oder gar die unbelebte Natur können demnach keine Gemeinschaft mit Christus haben und folglich auch nicht zum ewigen Leben erlöst werden.

Diese Überzeugung ist spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts höchst fragwürdig geworden. Zu dieser Zeit liegt die Gegnerschaft der Kirchen gegen die Evolutionstheorie in ihren letzten Zügen. Zwar gesteht Papst Pius XII. in seiner Enzyklika Humani generis aus dem Jahr 1950 den Naturwissenschaften zu, „den Ursprung des menschlichen Leibes aus schon existierender und lebender Materie" zu erforschen, schränkt aber ein, der Monogenismus, also die Abstammung aller Menschen von Adam, dürfe dabei nicht in Frage gestellt werden (HG 36–37). Doch schon fünfzehn Jahre später bejaht das II. Vatikanische Konzil ohne jede Einschränkung die Freiheit von Forschung und Wissenschaft (GS 36; 59; 62) und ebnet damit der Versöhnung von Evolutionstheorie und Glauben den Weg. Deren volle Anerkennung erfolgt in einer Ansprache von Papst Johannes Paul

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

II. am 22.10.1996 vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften: Die Evolutionstheorie sei „mehr als eine Hypothese".

Karl Rahner (1904 Freiburg i.B. – 1984 Innsbruck) hat den überfälligen Paradigmenwechsel bereits zwanzig Jahre zuvor in seinem „Grundkurs des Glaubens" vollzogen. Nicht die Evolutionstheorie steht für die moderne Welt zur Debatte, so Rahner, sondern der Glaube an Jesus als den Christus. Die Theologie müsse diesen neu denken und seine Kompatibilität mit modernem naturwissenschaftlichem Denken aufweisen. „Dabei wird die evolutive Weltanschauung als gegeben vorausgesetzt und nach einer Eingepasstheit oder Einpassbarkeit der Christologie in sie und nicht umgekehrt gefragt." (Karl Rahner 1976, 180) Rahner konstatiert also eine Beweislastumkehr: Während Darwin zu seiner Zeit noch unter starkem gesellschaftlichen Druck stand, die Verträglichkeit seiner Theorie mit dem christlichen Glauben zu beweisen, hat sich 100 Jahre später der Wind um 180 Grad gedreht. Jetzt sind Kirche und Theologie gefordert, ihrerseits die Verträglichkeit des christlichen Glaubens mit der modernen Naturwissenschaft zu zeigen. Aus seiner langen und umständlichen Begründung für diese Beweislastumkehr kann man erkennen, dass Rahner heftigem innertheologischem und innerkirchlichem Widerstand ausgesetzt war.

Dabei geht es Rahner ausdrücklich nicht darum, die Christologie aus der Evolutionstheorie herzuleiten. Das wäre ein Kategorienfehler und würde die Theologie ihrer Eigenständigkeit berauben. Es geht vielmehr um „eine innere Affinität, die Möglichkeit einer gegenseitigen Zuordnung der beiden Größen" (Karl Rahner 1976, 181). Um diese Affinität aufzuweisen, geht Rahner zunächst davon aus, dass alle Materie von einem einzigen Ursprung stammt und daher eine Einheit darstellt (Karl Rahner 1976, 183). Diese Materie besitzt die Möglichkeit der Selbsttranszendenz, der Überschreitung ihrer selbst, um etwas Größeres zu werden. „Werden muss verstanden werden als ein Mehrwerden, als Entstehen von mehr Wirklichkeit […] als wirkliche Selbsttranszendenz, Selbstüberbietung" (Karl Rahner 1976, 186). Und diese Selbsttranszendenz greift auf ihren Grund, ihre Möglichkeitsbedingung aus – das absolute Geheimnis.

Damit wird es jedoch denkmöglich, dass dieses absolute Geheimnis, das Glaubende Gott nennen, sich in die Welt und ihre Materie hineingeben kann: „Eben weil so die Bewegung der Entwicklung des Kosmos von vorneherein und in allen Phasen getragen ist von dem Drang nach der größeren Fülle und Innigkeit und dem immer näheren und bewussteren Verhältnis zu ihrem Grund, liegt die Botschaft, dass es zu einer absoluten Unmittelbarkeit mit diesem unendlichen Grund komme, durchaus in ihr

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

selbst gegeben vor." (Karl Rahner 1976, 192) Absolute Unmittelbarkeit mit dem unendlichen Grund, das meint, dass dieser Grund Teil der Materie und ihrer Geschichte wird. In dieser Botschaft „ist gesagt, dass vor und hinter allem einzelnen und Einzuordnenden […] das unendliche Geheimnis immer schon steht und dass in diesem Abgrund der Ursprung und das Ende, das selige Ziel ist." (Karl Rahner 1976, 193) Die Materialisierung des unendlichen Grundes in der Welt, wie ChristInnen sie in Jesus Christus glauben, ist dann „die absolute Zusage Gottes an die […] Kreatur und die Annahme der Selbstmitteilung" (Karl Rahner 1976, 195) durch die Schöpfung in einem. Als Gott ist Jesus Christus die absolute Zusage an die Schöpfung, als Geschöpf verkörpert er die Annahme dieser Zusage durch die Schöpfung. Auf diese Weise will Rahner „das Wort, dass der Logos *Fleisch* geworden ist, wirklich ernst nehmen." (Karl Rahner 1976, 182, Hervorhebung dort)

Rahners großartige Überlegungen haben allerdings einen gewaltigen Schönheitsfehler: Obwohl sie die Evolutionstheorie in genialer Weise philosophisch und theologisch ausdeuten und obwohl sie die ganze Schöpfung in den Horizont der Erlösung hineinstellen, verharren sie im traditionellen Anthropozentrismus. Denn trotz der betonten Einheit des Kosmos geht es Rahner darum, zu begründen, warum Gott nicht *irgendein* Geschöpf werden konnte, sondern *Mensch* werden musste. Die Dynamik der Evolution läuft für ihn zwangsläufig auf den Menschen zu, weil allein in ihm „die Grundtendenz der Selbstfindung der Materie im Geist durch Selbsttranszendenz zu ihrem definitiven Durchbruch kommt" (Karl Rahner 1976, 182).

Hier müssen wir gut unterscheiden: Dass das, „was Materie ist, nur vom Menschen her gesagt werden kann […] Wir sagen hier absichtlich: vom ‚Menschen' her…" (Karl Rahner 1976, 184), ist völlig korrekt und reflektiert schlichtweg das, was wir heute „epistemische Anthropozentrik" nennen. Natürlich muss die Deutung des Werdens der Evolution aus menschlicher Perspektive, mit menschlichen Kategorien und Verstehensmöglichkeiten erschlossen werden – wie sonst?

Aber für Rahner ist das Mehrwerden der Materie auf jenes Wesen hin angelegt, das im Vollsinn des Wortes „Geist" besitzt. Und so gesehen ist für ihn „kein Grund vorhanden, zu leugnen, dass sich die Materie auf das Leben und auf den Menschen hin entwickelt haben sollte." (Karl Rahner 1976, 187) Rahner spricht an dieser Stelle von „Wesensunterschieden" zwischen Mensch und nichtmenschlicher Schöpfung und von einer „Wesensselbsttranszendenz". So viel „Wesen" ist heutigen theologisch sensiblen Ohren ziemlich suspekt, und Rahner präzisiert auch nicht, was er damit meint. Er fährt fort

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

mit der Rede vom Menschen als dem „eigentlichen Ereignis der Selbsttranszendenz", den „das Niedrigere […] vorbereitend […] präludiert" (Karl Rahner 1976, 187). Für ihn ist die nichtmenschliche Schöpfung „diejenige Wirklichkeit, die wir im vulgären und an seinem Platz durchaus richtigen Sinne als ‚bewusstlos' bezeichnen […], jenes Seiende, das nur seine eigene Idee besitzt, verfangen in sich." (Karl Rahner 1976, 188) Im Menschen aber finde der Kosmos zu sich selber (Karl Rahner 1976, 190–191).

Gott, der absolute Grund und das unendliche Geheimnis des Kosmos, offenbart sich also dem Menschen als der einzigen geistigen Kreatur unmittelbar und dem Kosmos als Ganzem vermittelt durch den Menschen. Gedanklich steht Rahner hier dem stoisch inspirierten Anthropozentrismus des Paulus in Röm 8 sehr nahe. Auch dort wird der ganzen Schöpfung die „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes" zugesprochen. Aber auch dort vollzieht sie sich durch die Vermittlung des Menschen und um der Menschen willen. Mit der starken Betonung der Einheit der Schöpfung sowohl in ihrer Herkunft als auch in ihrer Zukunft gehen Paulus und Rahner deutlich über die Stoa hinaus. Aber der Beteuerung Rahners zum Trotz wird das johanneische „Fleisch geworden" der paulinisch-stoischen Kosmologie (und zwar in Gestalt ihrer Scala naturae – Stichwort „das Niedrigere", „präludiert") untergeordnet.

Wie jeder Theologe ist auch Rahner ein Kind seiner Zeit. Dass die Theologie sich der modernen Evolutionsbiologie öffnen und mit ihr in Dialog treten muss, wird in den 1970er Jahren vielen klar. Aber dass der Anthropozentrismus gerade auf Grund der Evolutionstheorie nicht mehr so glatt und einfach aufrechterhalten werden kann, sieht man noch nicht. Carl Amerys Kritik am christlichen Anthropozentrismus aus dem Jahr 1972 und erst recht Lynn Whites Kritik von 1967 hat Rahner offensichtlich nicht wahrgenommen. Und so macht er zwar einen ersten wichtigen Schritt, den notwendigen zweiten vollzieht er jedoch noch nicht.

Es scheint, als habe sich die dogmatische Beschreibung der Beziehung zwischen Christologie und Schöpfungstheologie seit Rahner wenig weiterentwickelt. So bleibt *Franz Gruber* in seinen Ausführungen über „Die Einheit von Schöpfung und Inkarnation" (Franz Gruber 2001, 208–210) und „Inkarnation und Evolution" (Franz Gruber 2001, 210–214) stark an Rahner orientiert. Wie dieser sieht er die Bedeutung der Inkarnation für die gesamte Schöpfung: „In Christus liebt Gott die Schöpfung bedingungslos und gibt sich ihr als Logos zu erkennen. Auf diese Weise erhält die Schöpfung eine Würde und Tiefe, die unüberbietbar ist." (Franz Gruber 2001, 208) „Somit wird auch Schöpfung im Logos-Sohn als das wirklich

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

von Gott gewollte Gegenüber sichtbar, als das um der Lebensgemeinschaft Gottes mit dem anderen seiner selbst willen Erschaffene." (Franz Gruber 2001, 209)

Wie für Rahner ist auch für Gruber entscheidend, dass der traditionelle Anthropozentrismus aufgebrochen werden muss: „Der Logos Gottes ist der Weg, die Wahrheit und die Erfüllung des Lebens. […] In diesem Satz gipfelt auch die christliche Anthropozentrik. Dass diese allerdings nicht das letzte Wort der Offenbarung ist, ist genauso zu beachten. Denn das Ziel der Schöpfung ist ihre Transformation ins Reich Gottes hinein. Diese Transformation bleibt nicht reduziert auf den Menschen allein." (Franz Gruber 2001, 214) Dass Rahner hier auf halber Strecke stehenbleibt, problematisiert Gruber jedoch nicht. Vielmehr bewertet er abschließend: „Wenn man Rahners theologisch-philosophische Reflexion nicht von vornherein aufgrund ihrer idealistischen Sprechweise ablehnt, dann ist seine Deutung die bislang kohärenteste metaphysisch-theologische Vermittlung des christlichen Sinnanspruchs eines absoluten Ziels der Schöpfung mit einem allgemeinen evolutiven Weltverständnis." (Franz Gruber 2001, 213)

Noch einmal fünfzehn Jahre später geht *Elizabeth Johnson* denselben Weg. Auch sie denkt unter ausdrücklicher Berufung auf Rahner von der Evolutionstheorie als der gesellschaftlichen Basiserzählung her und fragt sich nach der Einpassbarkeit der christlichen Botschaft in diese. Dabei sieht sie durchaus die antiquierte Sprachform des nizänischen Glaubensbekenntnisses und dessen Reformbedürftigkeit, aber auch seine Reformfähigkeit, die in der Beschreibung von Gottes Wirken in der Welt grundgelegt ist: „As for the Nicene creed, it too may seem dated. At the very least its language speaks with the vocabulary of a bygone era […] Yet pulsing underneath its threefold structure is a narrative of divine engagement with the world…" (Elizabeth Johnson 2015, 16)

Wie Rahner betont Johnson, dass der Logos Fleisch und nicht nur Mensch geworden ist. Das Menschsein Jesu steht daher als Teil für das Ganze der Schöpfung. „In truth, the type of sarx that the Word became was precisely human flesh. Homo sapiens, however, does not stand alone but is part of an interconnected whole." (Elizabeth Johnson 2015, 195) Diese Wahrnehmung bezeichnet Johnson in Orientierung an Niels Gregersen als „deep incarnation". „The flesh that the Word of God became as a human being is part of the vast body of the cosmos. The phrase ‚deep incarnation', coined by Niels Gregersen, is starting to be used in Christology to signify this radical divine reach through human flesh all the way down ‚into the very tissue of biological existence' with its ‚growth and

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

decay'…" (Elizabeth Johnson 2015, 196) Und sie folgert: „The incarnation is a cosmic event." (Elizabeth Johnson 2015, 197) Die Reichweite dieser deep incarnation geht bis zum Kreuz – der inkarnierte Christus leidet mit der gesamten Schöpfung – und bis zur Auferstehung – der inkarnierte Christus öffnet der gesamten Schöpfung den Weg in die Ewigkeit. Johnson spricht in Analogie von „deep resurrection" (Elizabeth Johnson 2015, 207). In all dem bleibt sie an Rahner orientiert, von dem sie ausdrücklich bekennt, dass sie ihm enorm viel verdankt (Elizabeth Johnson 2015, xvii). Sallie McFague hingegen, die anschließend dargestellt wird, zitiert Johnson nur am Rande und ohne auf deren ganz anderen Vorschlag für einen Paradigmenwechsel einzugehen.

Nach vier Jahrzehnten scheint Rahners Paradigmenwechsel in der systematischen Theologie also eine gewisse Akzeptanz gefunden zu haben: Bejahung der Erlösung der ganzen Schöpfung durch Christus – ohne denkerisch prägnante Überwindung des traditionellen Anthropozentrismus. Das systematisch-theologische Denken scheint auf halbem Wege stehengeblieben zu sein. Wenden wir uns daher einem pointierten Gegenvorschlag zu. *Sallie McFague* (1933 Quincy MS – 2019 Vancouver) ist eine Generation jünger als Karl Rahner und hat ihre bedeutendsten Werke erst nach dessen Tod geschrieben – zu einer Zeit, als die ökologische Frage immer stärker in den Vordergrund rückt. Angesichts dessen ist McFague's Ziel vorrangig eine andere Sichtweise der Welt und nur um derentwillen auch eine andere Sichtweise Gottes: „to cause us to see differently", „to think and act as if bodies matter", „to change what we value" (Sallie McFague 1993, 17). Die Dogmatik wird in den Dienst der Weltgestaltung gestellt.

Wie Rahner geht auch McFague von der gesellschaftlichen Anerkennung der Evolutionsbiologie aus, die eine fundamentale Interdependenz zwischen Mensch und Kosmos konstatiert. Ihr zur Seite stellt sie aber gleichberechtigt die ökologische Frage. „We are part and parcel of the web of life and exist in interdependence with all other beings, both human and nonhuman. […] The evolutionary, ecological perspective insists that we are, in the most profound way, ‚not our own': we belong, from the cells of our bodies to the finest creations of our minds, to the intricate, ever-changing cosmos. We both depend on that web of life for our own continued existence and in a special way we are responsible for it, for we alone know that life is interrelated and we alone know how to destroy it." (Sallie McFague 1990, 202)

Anders als Rahner hat McFague die von Lynn White 1967 ausgelöste Debatte über „die historischen Wurzeln unserer ökologischen Krise" bereits

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

rezipiert. Der traditionelle abendländische, jüdisch-christliche Anthropozentrismus ist für sie die Wurzel des Übels und müsse überwunden werden. „As we near the close of the twentieth century we have become increasingly conscious of the fragility of our world. We have also become aware that the anthropocentrism that characterizes much of the Judeo-Christian tradition has often fed a sensibility insensitive to our proper place in the universe." (Sallie McFague 1990, 202) An die Stelle des Anthropozentrismus will sie einen Theo-, Bio- und/ oder Kosmozentrismus setzen (Sallie McFague 1990, 203), wobei völlig unklar bleibt, welche dieser alternativen Teleologien für sie nun wirklich die Favoritin ist oder wie sie diese verschiedenen Ansätze miteinander verbinden will. Diesbezüglich bleibt sie mehr als vage.

Doch wie kann eine erneuerte, nicht-anthropozentristische Theologie von Gott und Welt reden? McFague geht in Orientierung an den Gleichnissen Jesu und der Philosophie Paul Ricœurs davon aus, dass theologische Rede immer und ausschließlich metaphorisch ist, weil sich das Eigentliche nicht univok sagen lässt. „Metaphor is the way by which we understand as well as enlarge our world and change it." (Sallie McFague 1982, 18) Doch theologische Metaphern können für das Ökosystem Erde irrelevant oder schädlich sein – und sind nicht zwangsläufig hilfreich. Die klassische Rede von Gott als König, Herrscher und Patriarch des Universums ist im 21. Jahrhundert eine solche schädliche Rede geworden. Ihr asymmetrischer Dualismus zwischen Gott und Welt markiert eine große Distanz und Differenz zwischen beiden – es ist ein anthropozentristisches, hierarchisches, potenziell zerstörerisches Modell. Als Alternative schlägt McFague vor, den Kosmos als Leib Gottes zu interpretieren. Die Inkarnation Gottes vollzieht sich in die gesamte Schöpfung und nicht nur in ein einzelnes Geschöpf, den Menschen Jesus von Nazaret. McFague sieht in diesem Konzept eine doppelte Nähe zur Tradition: Die kosmische Dimension des Göttlichen erkennt sie in der Mystik, bei Hegel und in der Prozesstheologie. Die Leib-Metapher findet sie in der kirchlichen Rede vom Leib Christi und vom Leib der Kirche, gegenüber denen die Rede vom Leib des Kosmos eine Ausweitung bedeutet. „Christianity is the religion of the incarnation par excellence. Its earliest and most persistent doctrines focus on embodiment: from the incarnation (the Word made flesh) and Christology (Christ was fully human) to the eucharist (this is my body, this is my blood), the resurrection of the body, and the church (the body of Christ who is its head), Christianity has been a religion of the body." (Sallie McFague 1993, 14)

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Aus der Metapher vom Kosmos als Leib Gottes ergibt sich eine neue Sicht des Menschen in der Schöpfung. Wenn es zuerst um seine Leiblichkeit und nicht um seine Geistigkeit geht, dann ist seine Position nicht mehr über den anderen Geschöpfen, sondern an ihrer Seite und mit ihnen verbunden. „The organic world view and the new creation story brings it to our attention indisputably that we are bodies, made of the same stuff as all other life-forms on our planet; that we are bodies among the bodies of other life-forms on earth, and that, all together, we form one body, the body of the Earth which is again but one of the bodies in the greater universe." (Annalet van Schalkwyk 2008, 208) Wenn der Mensch aber ein winziger, vergänglicher Teil der Schöpfung ist, sollte er demütig anerkennen, dass er aus der Asche verloschener Sterne geschaffen worden ist. „We are all made of the ashes of dead stars" (Sallie McFague 1993, 44).

Wenn die Welt als Leib Gottes verstanden wird, ist Gott einzig über diesen Leib zugänglich und erfahrbar. „In the universe as a whole as well as in each and every bit and fragment of it, God's transcendence is embodied. The important word here is ‚embodied': the transcendence of God is not available to us except as embodied." (Sallie McFague 1993, 133) Der ungegenständliche Gott kann nur durch die leibhaftige Welt gegenständlich vermittelt erfahren werden. „We never meet God unembodied" (Sallie McFague 1987, 184). Dem entspricht, dass für McFague der wichtigste Sinn für die Erkenntnis Gottes nicht wie in der philosophischen Tradition der Sehsinn ist, der aus der Distanz wahrnimmt und damit zum Verobjektivieren verleitet, sondern der Tastsinn, der das zu Ertastende ganz nah an sich heranlässt und sich von ihm berühren lässt (Sallie McFague 1997, 95; vgl. Margit Eckholt 2009, 24–25). Gott ist in diesem Kosmos ernst zu nehmen und wertzuschätzen, denn die Schöpfung ist sein ureigenster Selbstausdruck. Mit der Leib-Metapher verbindet sich daher die größtmögliche Aufwertung der Schöpfung.

Die Passion des kosmisch inkarnierten Gottes ist folglich immer und überall präsent, wo Kreaturen leiden. Gott leidet mit den Geschöpfen mit, und diese partizipieren an seiner Kreuzigung. „All pain to all creatures is felt immediately and bodily by God: one does not suffer alone. In this sense God's suffering on the cross was not for a mere few hours, as in the old mythology, but it is present and permanent. As the body of the world, God is forever ‚nailed to the cross', for as this body suffers, so God suffers." (Sallie McFague 1990, 216)

Dieses Verständnis hat logischerweise Konsequenzen für die Soteriologie. Erlösung ist die Erlösung aller irdischen Materie, aller Körper, nicht

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

nur der menschlichen, und zwar hier und jetzt (und nur in abgeleiteter Weise am Ende der Zeiten). „Creation is the place of salvation, salvation is the direction of creation." (Sallie McFague 1993, 180) Und diese Erlösung vollzieht sich dort, wo Geschöpfe befreit, geheilt, geliebt werden. „In the universe as the body of God, the direction (or the hope) of creation is a movement towards the inclusion of all living beings in the liberating, healing, inclusive love of God in a community where presence amongst us is celebrated in its fullness and bounty." (Annalet van Schalkwyk 2008, 211)

Ausdrücklich verwahrt sich McFague gegen Vorwürfe eines Pantheismus und ordnet ihren Ansatz als einen ökofeministischen Panentheismus ein (Sallie McFague 1993, 47–55). Gott wird darin nicht auf die Welt reduziert, jedoch als einer gesehen, der bereit ist, in der und durch die Welt zu handeln sowie an und mit der Welt zu leiden. Um Missverständnisse zu vermeiden, greift McFague mehrfach auf Ex 33,18 zurück: Wie Mose am Sinai nur den Rücken Gottes sieht, so sehen wir „nur" die Schöpfung als die Rückseite des lebendigen Gottes (Sallie McFague 1993, 131–145). Ins Gesicht schauen können wir Gott ebenso wenig wie Mose. Außerdem verwendet McFague weitere – und zwar gezielt personale – Metaphern für Gott, um ein pantheistisches Missverständnis zu vermeiden. „Without the use of personal agential metaphors, however, including among others God as mother, lover, and friend, the metaphor of the world as God's body would be pantheistic, for the body would be all there were. Nonetheless, the model is monist and perhaps most precisely designated as panentheistic; that is, it is a view of the God-world relationship in which all things have their origins in God and nothing exists outside God, though this does not mean that God is reduced to these things." (Sallie McFague 1987, 71–72)

Was aber ist in einem solchen Verständnis von Gott und Welt die Rolle Jesu? Jesus ist für McFague die Metapher und Parabel Gottes (im genitivus subiectivus *und* obiectivus!) schlechthin. „The belief that Jesus is the word of God – that God is manifest somehow in a human life – does not dissipate metaphor but in fact intensifies its centrality, for what is more indirect – a more complete union of the realistic and the strange – than a human life as the abode of the divine? Jesus as the word is metaphor par excellence; he is the parable of God." (Sallie McFague 1975, 76; vgl. auch 1982, 19) An anderer Stelle spricht McFague auch vom Paradigma und Kulminationspunkt, der Jesus für die Inkarnation Gottes in der Welt sei. „The radicalization of incarnation sees Jesus not as a surd, an enigma, but as a paradigm or culmination of the divine way of enfleshnment." (Sallie McFague 1993, 133)

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Damit ist Jesus aber nur eines von vielen Beispielen der Inkarnation Gottes in diese Welt, dem bestenfalls eine relative Sonderstellung („Kulminationspunkt") zukommt. Eine ursächliche Beziehung zwischen der Inkarnation Gottes in Jesus und der Inkarnation Gottes in die Welt besteht nicht. „When I confess that Jesus is the Christ, I am saying that he is paradigmatic of what we see everywhere and always: God with us, God with and for all of us, all creatures, all worldly processes and events. […] If incarnation were limited to Jesus of Nazareth, it would not only be a surd (and hence, absurd), but paltry in comparison to God's embodiment in all of creation." (Sallie McFague 2001, 20) Die Vorstellung einer Einzigartigkeit Jesu muss nach McFague jedoch nicht nur deswegen aufgegeben werden, weil sie nicht in ihr Konzept einer kosmischen Inkarnation passt, sondern auch deshalb, weil sie erstens anderen Religionen gegenüber verletzend, zweitens in einer aufgeklärten Welt unglaubwürdig und absurd und drittens mit der naturwissenschaftlichen Sicht auf die Welt inkompatibel ist (Sallie McFague 1993, 159). Jesus offenbart zwar Gottes Liebe in einer sehr reinen Form, das ist aber nur „paradigmatic […] but […] not unique." (Sallie McFague 1987, 136) Für ChristInnen ist Jesus etwas Besonderes, denn er ist ihr Gründer und ihre „historical choice." (Sallie McFague 1987, 136) Mehr ist er jedoch nicht.

McFague verwendet in diesem Kontext den von Paul Tillich kreierten Begriff „Jesulatrie" (Sallie McFague 2001, 159; vgl. dazu Ioanna Sahinidou 2015, 20). Wer Christus als einzigartig verehre, mache aus einem historischen Menschen einen Götzen. Denn diese Sicht sei individualistisch, anthropozentristisch und spiritualistisch (leibenthoben). Massiver könnte der Angriff auf die klassische Christologie kaum sein. Nach McFague bedarf es folglich zweier wesentlicher Transformationen des Inkarnationsbegriffs. „The first is to relativize the incarnation in relation to Jesus of Nazareth and the second is to maximize it in relation to the cosmos." (Sallie McFague 1993, 162)

Was die menschliche Freiheit und Verantwortung angeht, bleibt das apersonale Bild der Welt als Gottes Körper hinkend. McFague sieht die Sonderstellung des Menschen gut biblisch darin, an Gottes schöpferischem Werk mitzuwirken. Sie vertritt also eine formale Anthropozentrik, wie sie in den biblischen Schöpfungserzählungen grundgelegt ist. Allerdings kommt sie unbemerkt in das Fahrwasser stoischer Interpretationen von Gen 1, wenn sie Selbstbewusstsein, Reflexionsfähigkeit und Freiheit des Menschen als die entscheidende ontologische Basis für die Verantwortung ansieht und diese in die Gottebenbildlichkeit hineinlegt. „We human beings

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

might be seen as partners in creation, as the self-conscious, reflexive part of the creation that could participate in furthering the process." (Sallie McFague 1993, 104)

Außerdem spricht sie von „the peculiar kind of creatures we are, namely, creatures with a special kind of freedom, able to participate self-consciously (as well as be influenced unconsciously) in an evolutionary process. This gives us a special status and a special responsibility: We are the ones like God; we are selves that possess bodies, and that is our glory. It is also our responsibility, for we alone can choose to become partners with God in care of the world; we alone can – like God – love, heal, befriend, and liberate the world, the body, that God has made available to us as both the divine presence and our home. Our special status and responsibility, however, are not limited to consciousness of our own personal bodies, or even of the human world, but extend to all embodied reality, for we are that part of the cosmos where the cosmos itself has come to consciousness. If we become extinct, then the cosmos will lose its human, although presumably not its divine, consciousness. As Jonathan Schell remarks, ‚In extinction a darkness falls over the world not because the lights have gone out but because the eyes that behold the light have been closed' (Jonathan Schell 1982, 128)." (Sallie McFague 1990, 216–217)

Der erste Teil dieses langen Zitats ist auf Grund der sehr traditionellen Verquickung von biblischer Schöpfungserzählung und stoischer Ontologie problematisch, aber immerhin im Ergebnis passend. Denn es präsentiert eine formale Anthropozentrik, und die lässt sich tatsächlich nur mit besonderen intellektuellen Fähigkeiten des Menschen begründen. Aber die Formulierung „wir sind der Teil des Kosmos, in dem dieser zum Bewusstsein gekommen ist", und noch mehr das Schell-Zitat entlarven die Passage als nicht nur formal anthropozentrisch, sondern zugleich verdeckt teleologisch anthropozentristisch. Der Mensch ist nicht das Auge der Schöpfung, ohne das diese erblindet, sondern eher einer, der das Licht Gottes in der Schöpfung verfinstert. Wenn die Menschheit von der Erde ausgelöscht wird, verliert der Kosmos rein gar nichts – und gewinnt womöglich ziemlich viel. In späteren Publikationen macht McFague diesen Lapsus wett, indem sie nur noch auf Begriffe zurückgreift, die der allgemeinen schöpfungsethischen Debatte entnommen, aber nicht mehr mit der Leib-Metapher verbunden sind: Die Menschen seien HüterInnen und VersorgerInnen des kleinen Planeten (Sallie McFague 1993, 108–109) sowie PartnerInnen und HelferInnen Gottes in der Arbeit für einen nachhaltigen Planeten (Sallie McFague 2008,

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

58). Auch wenn McFague diesen Wechsel der Begriffe und Metaphern nicht ausdrücklich als Korrektur kennzeichnet, lese ich ihn so.

Der Ansatz von McFague ist außerordentlich konsistent und stellt eine markante Alternative zu Rahner dar, wenn man die Christologie in eine evolutive Weltanschauung einbetten will. Seine größte Stärke im Vergleich mit Rahner sehe ich darin, dass die Verbundenheit des Logos mit der gesamten Schöpfung über das gemeinsame Fleisch-Sein, die geteilte Leiblichkeit anstatt über das Bewusstsein und die Geistigkeit konstruiert wird. Hier entlarvt McFague den Denkfehler der klassischen Theologie von den Kirchenvätern bis zu Rahner: Wenn wir den Glauben an die Fleischwerdung des Logos ernstnehmen, brauchen die Geschöpfe keine Vernunft(fähigkeit), um mit ihm direkt und unmittelbar Gemeinschaft zu haben. Nicht der Geist, sondern das Fleisch ist die Türangel des Heils: caro cardo salutis.

Allerdings hinterlässt McFague auch ein großes Fragezeichen: Für sie gibt es, wie dargestellt, keine Einzigartigkeit Jesu Christi. Der historische Jesus von Nazaret ist ein besonderer Mensch und ein eindrucksvolles Beispiel der Inkarnation Gottes in die Schöpfung – aber nicht mehr. „According to her, the model of the cosmos as God's body excludes any claims of Christ's uniqueness, who is a ‚paradigmatic embodiment of God.'" (Ioanna Sahinidou 2015, 20) Die christologischen Dogmen der ersten vier Konzilien versteht McFague dabei als "founding models" (Sallie McFague 1982, 103), als Gründungsmodelle, die später durch andere Modelle abgelöst werden können und mitunter sogar müssen. „Sie entscheidet sich für eine kreative Interpretation des Dogmas, die Jesus Christus als das ‚fundierende Modell' sieht, aus dem neue Modelle erwachsen können." (Margit Eckholt 2009, 16) Pointiert kann man sagen: „Nature and not just Jesus is the sacrament of God." (Ioanna Sahinidou 2015, 20) Erinnern wir uns an die drei Argumente gegen eine Einzigartigkeit Christi: Das Postulat wäre erstens anderen Religionen gegenüber verletzend, zweitens in einer aufgeklärten Gesellschaft unglaubwürdig und absurd und drittens mit der naturwissenschaftlichen Sicht auf die Welt inkompatibel (Sallie McFague 1993, 159). Außerdem wäre es individualistisch, anthropozentristisch und spiritualistisch (leib- und gegenwartsenthoben).

Sollten wir also besser Nizäa hinter uns lassen und ArianerInnen werden? Entspräche das womöglich wie beim Schöpfungsplan Gottes einem Zurücknehmen allzu steiler Thesen der klassischen Theologie? Schauen wir die Argumente der Reihe nach an:

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

– Ob das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus individualistisch, anthropozentristisch und spiritualistisch ausfällt, hängt ganz davon ab, wie man es formuliert und begründet. Natürlich ist dies im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte oft so gewesen. Doch grundsätzlich lässt der Glaube daran, dass Gott sich in einem einzigen Geschöpf in besonderer Weise inkarniert, allen Spielraum der Welt zu einer holistischen (Gott ist in der gesamten Schöpfung präsent), biozentristischen (Gott ist in einem Lebewesen in besonderer Weise inkarniert, ohne dass es ein Mensch und genau dieser Mensch hätte sein müssen) und leibzentriert-präsentischen (Erlösung ereignet sich hier und jetzt und leibhaftig) Interpretation des Christusereignisses offen.
– In ihrer These, eine Einzigartigkeit Christi sei mit der naturwissenschaftlichen Sicht auf die Welt inkompatibel, denkt McFague wohl vor allem an die Evolutionstheorie. Wenn diese ernstgenommen wird, läuft die Evolution keineswegs direkt und einbahnig auf den Menschen zu und noch viel weniger auf Christus, auch wenn Teilhard de Chardin das so behauptet hat. Denken könnte man auch an die mögliche Existenz von Leben auf anderen Planeten in anderen Galaxien: Was würde es für diese Lebewesen bedeuten, dass sie mit dem Logos Gottes in Person in keinerlei Kontakt treten und noch nicht einmal von ihm wissen können? All das sind jedoch auf dem Hintergrund der Rahner'schen Überlegungen keine unüberwindlichen Hindernisse. Gerade wenn man die klassische Trinitätslehre ernstnimmt, tritt zur Inkarnation Gottes des Logos in einem einzigen, historisch identifizierbaren Geschöpf die Inkarnation Gottes des Heiligen Geistes in den Kosmos als Ganzen. Ioanna Sahinidou hat vollkommen recht, dass eine recht verstandene Trinitätslehre hier mehr Türen öffnet als verschließt.
– Natürlich würde der Verzicht auf die nizänische Christologie vielen Nichtglaubenden den Zugang zum christlichen Glauben erleichtern und vielen Glaubenden das Gefühl geben, dass sie doch „orthodox" sind. Mit diesem Argument hat McFague zweifelsohne recht. Die Frage ist aber, ob die quantitative Akzeptanz eines Glaubensartikels das primäre oder hinreichende Kriterium für dessen Richtigkeit ist. Man muss es ja nicht als unheilvoll und tragisch interpretieren, wenn die Mehrheit der Menschen sich an diesem Punkt anders entscheidet. Immerhin scheint es bereits in der johanneischen Gemeinde so gewesen zu sein (Joh 6,66).
– Den schwersten Vorwurf macht McFague der klassischen Christologie mit der Aussage, sie sei gegenüber Anders- und Nichtglaubenden verletzend und herabwürdigend. Wieder muss man oder frau zugeben, dass

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

die Christologie im Laufe der Christentumsgeschichte häufig so eingesetzt wurde. Dabei beging man aber einen schweren Kategorienfehler. Das Christusbekenntnis ist kein Anerkennen einer objektiv beweisbaren Tatsache und wäre als solches auch sinnlos. Und natürlich hängt die Frage des persönlichen Heils nicht daran, ob man sich ausdrücklich zu Christus bekennt. Die Erlösten im Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25, 31–46) haben dies offenkundig nicht getan. Wie bei der Frage nach der Vorsehung Gottes (vgl. Kapitel 6.1.2) geht es vielmehr um eine sehr persönliche Überzeugung der Erste-Person-Perspektive. Die existenzielle Frage lautet: „Wer bin ich, Jesus von Nazaret, *für dich*?" Die Antwort des Petrus im vierten Evangelium macht das besser deutlich als in den drei anderen Evangelien: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens." (Joh 6,69) Die Einzigartigkeit Christi ist also analog zur Einzigartigkeit der Ehepartner füreinander zu interpretieren. Sie ist nicht objektiv messbar oder feststellbar, ja für verschiedene Menschen mögen sogar mit guten Gründen unterschiedliche Personen religiös einzigartig sein. Das Christentum hat keinerlei Recht, allen Menschen die Einzigartigkeit Jesu Christi aufzuzwingen, sondern kann dafür nur werben. So gesehen ist es ein schwerer Kategorienfehler, das nizäno-konstantinopolitanische Credo, das eine wissenschaftlich-theologische Konsensformel Lehrender ist, in der Liturgie als existenzielles Bekenntnis persönlicher Hingabe und Treue zu verwenden.

Recht verstanden lassen sich also alle Argumente McFague's gegen die nizänische Christologie entkräften. Damit ist noch nichts bewiesen, und wie gesagt geht das auch nicht. Das klassische Christusbekenntnis kann aber ohne Probleme mit seiner Aufweitung für die ganze Schöpfung verbunden werden. Genau darauf zielt das Konzept der „deep incarnation" von *Niels Henrik Gregersen*. Gregersen sieht neben der Gefahr des Anthropozentrismus auch die Gefahr eines „Chronozentrismus" (Niels Henrik Gregersen 2016, 2). An der klassischen Theologie kritisiert er, dass sie einen übermäßig starken Fokus auf den historischen Zeitraum des Lebens Jesu legt – unter weitgehender Vernachlässigung der Erstreckung des kosmischen Christus weit über Israel und das Jahr 30 hinaus. Gott hat mit der Welt ein „Date" in der Geschichte – durchaus im doppelten Wortsinn von Datum und Verabredung. So lautet nach Gregersen die einzigartige Wahrnehmung der Verbindung zwischen Gott und Welt im Christentum, die ohne Parallele in anderen Weltreligionen ist. „God has not only created the framework of the world, but also has a ‚date' within it. This intertwining

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

of Creator and creature – ‚without separation, without confusion' (Council of Chalcedon 451 CE) – is without parallel in other world religions." (Niels Henrik Gregersen 2010, 167)

Gregersen sieht in der Idee eines in Raum und Zeit lokalisierbaren „Dates" Gottes mit der Welt durchaus theologisches Potenzial. Allerdings muss zu dessen Entfaltung die leiblich-geistige Existenz Jesu erweitert gedacht werden, wie das heute in der Philosophie mit dem Begriff der Extension zum Ausdruck gebracht wird: Christus hat einen erweiterten Leib, ein erweitertes Bewusstsein, erweiterte Interaktionen. Eine ausschließlich auf den historischen Jesus fixierte Christologie bliebe daher an der Hautoberfläche – erst wenn sie auf den kosmischen Christus erweitert wird, geht sie unter die Haut. „If we think of the incarnation in purely historical terms (Jesus as a bygone historical figure), and at the same time subscribe to the metaphysics of historicism (all that exists only exists as indexed in time and space), we could only speak of a skin deep incarnation. […] In contrast, deep incarnation presupposes a wide-scope view of incarnation by focusing on the extended mind of Jesus. […] The very notion of incarnation is to be expressed as part of an extensive interactionist view of the embodied mind. But the concept of incarnation also operates within the horizon of a cosmic Christology." (Niels Henrik Gregersen 2016, 2)

Gregersens Begriff der „deep incarnation" plädiert also für eine fruchtbare und spannungsreiche Verbindung des in Jesus personalisierten mit dem kosmischen Christus. „The view of deep incarnation speaks of a universe in which God is not only present in a general manner (as expressed in traditional concepts of the immanent activity of the divine creator), but in which God is conjoining and uniting with the material world in the bodily form of God's incarnate Son of Logos or Wisdom. […] what from our temporalised perspective is an event that took place in the 30 years of the life story of Jesus is from the perspective of eternity a process beginning with creation itself, which culminated in the incarnation of Jesus, and is still with us because of the depths of the resurrection of Christ." (Niels Henrik Gregersen 2016, 4)

Auch Papst Franziskus sieht diese tiefe Verbindung: „Für die christliche Erfahrung finden alle Geschöpfe des materiellen Universums ihren wahren Sinn im eingefleischten Wort (Verbo encarnado), denn der Sohn Gottes hat in seine Person einen Teil des materiellen Universums aufgenommen, in den er einen Keim der endgültigen Verwandlung hineingelegt hat." (LS 235) In dieser Interpretation kommt eine Vermittlungsinstanz zwischen Christus und der Schöpfung nicht vor. Der Logos geht unmittelbar in die

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Materie dieser Welt ein und wirkt direkt auf diese. Anders als bei Rahner spielen die menschliche Reflexionsfähigkeit und Geistigkeit keine vermittelnde Rolle. Die Menschheit des Logos tritt nicht zwischen diesen und den Kosmos, sondern ist Teil des Kosmos. Im Unterschied zu Rahner und Paulus, die eine triadische Beziehung Logos – Mensch – Kosmos konstruieren, spricht Papst Franziskus von einer dyadischen Beziehung Logos – Kosmos. Damit benötigt er keine anthropozentristische Strukturierung des Christusereignisses mehr und kann dessen Bedeutung für die Schöpfung als eine und ganze viel direkter entfalten.

6.2.3 Eschatologisch

Die jüdische Tradition und ihr folgend die Botschaft Jesu von Nazaret sind zutiefst von der Idee der Einmaligkeit des irdischen Lebens geprägt. Diese ist eine unabdingbare Voraussetzung für die Vorstellungen von einem Jüngsten Gericht und der Auferweckung der Toten, die sowohl die Predigt Jesu als auch das Credo der ersten ChristInnen durchtränken. Die griechische Seelenwanderungslehre, wie sie der platonischen und neuplatonischen Philosophie zu eigen ist, wird aus diesem Grund in der gesamten Patristik entschieden abgelehnt. Dagegen scheint die stoische Vorstellung von einem ewigen Leben aller vernünftigen Wesen der jüdisch-christlichen Auferstehungsbotschaft sehr nahe zu stehen. Dass die Stoa das ewige Leben als eine vom Leib befreite Fortexistenz der Vernunftseele versteht und nicht als eine ganzheitliche Neuschaffung durch einen treuen und liebenden Gott, übersehen und übergehen die Kirchenväter. Wenn aber der Garant für ein ewiges Leben nicht die Treue des Schöpfers, sondern der Besitz einer Vernunftseele ist, sind alle vernunftlosen Geschöpfe vom ewigen Leben ausgeschlossen. Letztlich ist also eine ungenaue, bereits hellenistisch gefärbte Wahrnehmung der biblischen Auferstehungsbotschaft dafür verantwortlich, dass die frühchristliche Theologie überzeugt ist, Tiere und Pflanzen von Erlösung und ewigem Leben ausschließen zu müssen.

Ein zweiter Grund für die Attraktivität der stoischen Ewigkeitsvorstellung ist, dass sie alle vernunftbegabten Wesen zu einer verantwortlichen Entscheidung über das eigene Heil aufruft. Nur wer Vernunft besitzt, so ist für Stoa und Kirchenväter klar, kann und muss reflektiert und frei über sein Heil entscheiden. Nun ist die Idee des Jüngsten Gerichts ohne Zweifel nur sinnvoll, wenn die zu Richtenden frei und eigenverantwortlich gehandelt haben. Gerade angesichts des hoch entwickelten römischen Rechtssystems

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

leuchtet das jedem Menschen im Römischen Reich unmittelbar ein, und die biblischen Erzählungen vom Gericht Gottes stützen diese Vorstellung. Damit scheinen aber die nichtmenschlichen Lebewesen umso klarer vom ewigen Heil (und Unheil) ausgeschlossen. Denn frei und verantwortlich entscheiden können sie nicht.

Am klarsten entfaltet diese Überlegungen der Pseudo-Athenagoras (vgl. Kapitel 5.16): Tiere und Pflanzen hätten 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 existierten allein um des Menschen willen, der als vernunftbegabtes Wesen Selbstzwecklichkeit besitzt. Sobald der Mensch die nichtmenschlichen Kreaturen nicht mehr braucht, und das sei in der Ewigkeit so, gebe es keinen Grund mehr, dass sie weiterhin existieren. In die gleiche Richtung argumentiert auch Laktanz (Kapitel 5.7).

Eine gänzlich andere Tendenz hatten wir bei Tertullian beobachtet (Kapitel 5.5). An der platonischen Lehre von der Seelenwanderung 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. Tertullian beweist, 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. Es genügt vollkommen, die Seele als Teil der geschöpflichen Individualität wahrzunehmen. Mit dieser viel fundamentaleren Kategorisierung kann Tertullian die Seelenwanderungslehre erheblich nachhaltiger aushebeln und zugleich eine Abwertung der Tiere vermeiden, ja sogar ihre prinzipielle Ähnlichkeit mit den Menschen untermauern.

Einen Platz in der Ewigkeit haben die nichtmenschlichen Geschöpfe allerdings nur bei Irenäus von Lyon. Er kann sich den Himmel unter Berufung auf Jes 11 nur unter Einschluss aller Geschöpfe vorstellen. Eine allegorische Interpretation des Textes, wie sie in späteren Zeiten z.B. bei Hieronymus sichtbar wird, lehnt Irenäus entschieden ab. Damit gibt es zumindest einen patristischen Anwalt für die Auferweckung aller Lebewesen. Das biblische Zeugnis steht für ihn über den philosophischen Argumenten.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Offen bleibt damit freilich, auf welcher Geschäftsgrundlage die Auferweckung von Tieren und Pflanzen geschehen soll. Denn dass nur die Menschen über Einsicht und freien Willen verfügen, steht auch für Irenäus außer Frage. Die Erlösung müsste also – in Irenäus' Intention weitergedacht – zweistufig gedacht werden. Zunächst einmal geschieht sie für alle Geschöpfe auf Basis der göttlichen Liebe und Treue zu ihnen, völlig unabhängig von ihren Verdiensten oder dem Besitz einer unsterblichen Vernunftseele. Für jene Geschöpfe, die über Einsicht und freien Willen verfügen, kann sie jedoch nicht über ihren Willen hinweg oder gar gegen ihn erfolgen, sondern einzig unter Respektierung dieses Willens. Andernfalls könnte man weder von menschlicher Freiheit noch von göttlicher Gerechtigkeit sprechen. – Einsicht und freier Wille wären nach diesem Verständnis keine Bedingung für die Auferweckung an sich, sondern nur für eine spezifische Weise dessen, was im Zusammenhang der Auferweckung geschieht, nämlich Gericht im doppelten Sinne von Gerechtigkeitsherstellung und Richtigstellung.

In der Volksfrömmigkeit ist die Vorstellung einer Erlösung der ganzen Schöpfung gegen alle theologischen Einwände durch zwei Jahrtausende immer lebendig geblieben. Papst Franziskus hat dieses Bild einer von allen Geschöpfen bevölkerten Ewigkeit in seiner Enzyklika Laudato si' neu belebt. Alle Geschöpfe, schreibt er, „gehen mit uns und durch uns voran auf das gemeinsame Ziel zu, das Gott ist [...] Denn der Mensch […] ist berufen, alle Geschöpfe zu ihrem Schöpfer zurückzuführen." (LS 83) „Gemeinsam mit allen Geschöpfen gehen wir unseren Weg in dieser Welt." (LS 244) „Das ewige Leben wird ein miteinander erlebtes Staunen sein, wo jedes Geschöpf in leuchtender Verklärung seinen Platz einnehmen und etwas haben wird, um es den endgültig befreiten Armen zu bringen." (LS 243)

Wer die Fleischwerdung des göttlichen Logos ernstnimmt, um die es in diesem Unterkapitel ging, kommt letztlich nicht umhin, eine Erlösung des gesamten Kosmos zu postulieren. „Theologically, each creature in the web of life is a symbol of presence; each is intrinsically good, embraced by God and called into redemptive future. In Christ, God entered evolving creation in a profoundly new way: the Incarnate One, Word-become-flesh, became an earth creature, sharing biological life with others on this planet. The risen Christ has assumed a cosmic role, leading creation back into God in a great act of love and thanksgiving that will be realized in its fullness in the great eschaton." (Mary E. McGann 2012, 49)

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

6.3 „Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir." (LS 83) Die Frage nach der teleologischen Deutung der natürlichen Vorgänge

Teleologien sind heute von verschiedenen Seiten stark in Frage gestellt. Die Naturwissenschaften kennen per se keine Teleologien, da sie methodisch vom Zufall ausgehen. Naturphilosophien sind diesbezüglich methodisch weniger festgelegt, werden aber schnell des Metaphysizismus verdächtigt, wenn sie auch nur vorsichtig von Teleologie reden. Und theologische Teleologien stehen außerhalb des eigenen Fachs ohnehin unter Ideologieverdacht. Dennoch kommt man im Rahmen einer kognitivistischen Tier- und Umweltethik an teleologischen Überlegungen und Entscheidungen nicht vorbei. Denn die Frage, ob der Kosmos allein für die Menschen oder auch für die Tiere oder gar für alle Lebewesen oder sogar zuallererst für die Ökosysteme da ist, muss geklärt werden, ehe man konkrete normative Aussagen machen kann. Dazu braucht man nicht unbedingt eine Teleologie des Seins, wohl aber eine Teleologie des Sollens. Ob diese letzte jedoch ohne die erste begründet werden kann, und wenn ja, wie, muss gut überlegt werden.

Im Folgenden gehe ich in zwei Schritten vor: Zunächst wird die Grundsatzfrage nach Teleonomien im Plural und einer Teleologie im Singular gestellt. Anschließend muss diskutiert werden, welche der klassischen vier umwelt- und tierethischen Modelle einer Teleologie im Kontext moderner Naturwissenschaft einerseits und ökologischer Bedrohungsszenarien andererseits am angemessensten ist.

6.3.1 Partikulare Teleonomien und umfassende Teleologie

Eine partikulare Teleonomie in der Natur der einzelnen Lebewesen repräsentiert eine Antwort auf die Frage, wonach ein Lebewesen natürlicherweise strebt und welche Funktion das Erstrebte für es hat. So wird die Beobachtung, dass alle Lebewesen nach Nahrung suchen, üblicherweise als ihr Streben nach Selbsterhaltung gedeutet. Eine umfassende Teleologie der Natur als ganzer hingegen versucht eine Antwort auf die Frage, um wessentwillen der Kosmos vorhanden ist – um der Menschen (Anthropozentrismus), der schmerzempfindlichen Wesen (Pathozentrismus), der Lebewesen (Biozentrismus) oder der Ökosysteme willen (Holismus).

Beide Ebenen – die der Teleonomien und die der Teleologie – hängen zusammen. Würde man behaupten, dass Lebewesen keine Teleonomie der Selbsterhaltung besitzen, wäre die Teleologie des Biozentrismus ihrer

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Grundlage beraubt. Umgekehrt folgt aus der Anerkenntnis der Teleonomie der Selbsterhaltung der Lebewesen nicht zwingend die Teleologie des Biozentrismus, denn es könnte sein, dass diese Teleonomie zweitrangig ist und von einer anderen Teleonomie relativiert wird (im stoischen Anthropozentrismus z.B. durch das Streben nach Vernunfterkenntnis). Die Teleonomie der Selbsterhaltung der Lebewesen ist also ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Kriterium für die Teleologie des Biozentrismus.

Die klassische moraltheologische Position lässt sich an *Thomas von Aquin* (1225 Aquin – 1274 Fossanova) illustrieren. Thomas kennt in Orientierung an Aristoteles sowohl partikulare Teleonomien in der Natur der einzelnen Lebewesen als auch eine umfassende Teleologie der Natur als ganzer.

Die partikularen Teleonomien stellt Thomas im Kontext seiner Anthropologie und Ethik unter den Begriff der natürlichen Neigungen (Thomas von Aquin, summa theologiae I-II q 94 a 2). Jeder Handelnde handelt um eines Gutes willen, das er durch seine Handlung erreichen will. Dabei begreift die menschliche Vernunft all jene Dinge als Güter und damit als erstrebenswert, zu denen der Mensch eine natürliche Neigung hat. Thomas nennt drei derartige Neigungen (inclinationes naturales):

- Das Streben nach Selbsterhaltung, das der Mensch mit allen Lebewesen gemeinsam hat und das dem vegetativen Vermögen der Seele (anima vegetativa) entspringt.
- Das Streben nach Zeugung und Erziehung von Nachkommen, das der Mensch auf Grund des sinnenhaften Vermögens der Seele (anima sensibilis) mit allen Tieren gemeinsam hat (heute würden wir sagen: das Streben nach Arterhaltung).
- Das Streben nach Gemeinschaftsleben und Gotteserkenntnis, das nur der Mensch besitzt, und zwar im vernunfthaften Seelenvermögen (anima rationalis). Thomas reduziert hier einerseits die menschlichen Beziehungen untereinander und mit Gott auf die rationale Dimension und spricht andererseits den Tieren jede Vernunft ab. Beide Annahmen übernimmt er von der Stoa und ihrer Rezeption in der christlichen Theologie.

Thomas ist durchaus bewusst, dass er die drei natürlichen Neigungen nicht empirisch beweisen kann, sondern dass sie Deutungen des pflanzlichen, tierlichen und menschlichen Verhaltens darstellen. Auch deswegen formuliert er sie so allgemein, dass viel Interpretationsspielraum bleibt, insbesondere für die Gewichtung der drei Strebungen untereinander und ihre konkrete Ausgestaltung im Einzelfall. Entscheidend ist jedoch, dass

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

die natürlichen Strebungen eine innere Funktionalität besitzen und im Regelfall auf sinnvolle Zwecke ausgerichtet sind. Ansonsten müsste Thomas unterstellen, dass die Natur dysfunktional ist – was im Kontext des Glaubens auf den Schöpfer zurückfiele. Es ist daher für ihn vernünftig, beim Nachdenken und Entscheiden über das eigene Handeln die natürlichen Neigungen – die eigenen wie die anderer Lebewesen – zu berücksichtigen. Das schließt nicht aus, sondern ein, dass die Neigungen verschiedener Individuen oder eines einzigen Individuums einander widerstreiten können. Es bedeutet aber, dass sie sich auf wirkliche Güter richten – und diese haben Relevanz für das ethische Handeln. Die gegenwärtigen Tierwohldebatten sind im Grunde Versuche, diese thomasische Denkfigur auf Nutztiere zu übertragen. Von tierlichen Strebungen schließt man auf das, was ihnen gut tut, und das so erkannte Tierwohl sieht man als ethisch gebotenes Ziel des Handelns.

Was die übergreifende Teleologie angeht, orientiert sich Thomas ganz an der Stoa. Für ihn gibt es daher zwei Arten von Seienden: Jene, die von außen fremdgesteuert werden, und jene, die sich von innen her selbst steuern. Sich selbst steuern können aber nur Seiende, die einen freien Willen haben, und den haben nur jene, die auf Grund rationaler Überlegungen ein Urteil fällen und eine Entscheidung treffen können. Das sind die Menschen. Tiere hingegen sind nach Thomas wie schon in der Stoa durch Umweltreize vollständig fremdgesteuert (Thomas von Aquin, Summa contra gentiles II, 47–48).

Diese Zweiteilung der Welt in aktiv handelnde und passiv fremdgesteuerte Seiende hat für Thomas schwerwiegende Konsequenzen. Wer nämlich aktiv handeln kann, ist einE BevollmächtigteR (principalis agens), der seinen Zweck in sich selbst hat. Was hingegen nur von außen gesteuert wird, ist ein Instrument, das keinen Selbstzweck besitzt, sondern darin aufgeht, Zweck für Bevollmächtigte zu sein. Tiere sind also von Natur aus den Menschen untergeordnet, weil sie unfreie SklavInnen sind. Es ist keine Sünde, sie zu töten, denn sie sind zum Nutzen des Menschen geschaffen und auf ihn und seine Bedürfnisse hingeordnet. Tierquälerei ist nur deswegen verboten, weil sie sich im nächsten Schritt als Grausamkeit gegen Menschen richten könnte oder weil ein Tier geschädigt wird, das einem anderen Menschen gehört (Thomas von Aquin, Summa contra gentiles II, 112).

Wenn der Mensch gemäß der Vernunft (ratio) handelt, kann er mit Tieren also alles machen, was ihm nützt, weil sie ihm als vernünftigem Wesen untergeordnet sind. Doch das heißt für Thomas nicht, dass die Gefühle

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

gegenüber Tieren völlig irrelevant wären. Im Gegenteil: Wenn der Mensch sich zusätzlich vom Gefühl (passio) lenken lässt, wird er Barmherzigkeit (misericordia) mit leidenden Tieren haben. Und das sei gut so (Thomas von Aquin, Summa theologiae I-II q 102 a 6 ad 8). Hier kommt Thomas nicht umhin, gegen die stoische Axiomatik die zahlreichen Bibelstellen zu würdigen, die von der Barmherzigkeit mit Tieren sprechen. Eine zentrale Rolle spielt diese für ihn aber nicht. Als sogenanntes supererogatorisches Werk, d.h. als ein Tun, das nicht von der Gerechtigkeit gefordert, sondern über diese hinausgehend freiwillig geleistet wird und deswegen „verdienstvoll" ist, bleibt die Barmherzigkeit mit Tieren ein sekundäres Anhängsel seiner anthropozentristischen Ethik.

Die allen Lebewesen innewohnende Teleonomie der Selbsterhaltung und die allen Tieren innewohnende Teleonomie der Arterhaltung werden bei Thomas also durch die exklusiv den Menschen gegebene Teleonomie der Erkenntnis immer und prinzipiell ausgestochen. In seiner Begründung des Anthropozentrismus werden sie nicht einmal mehr erwähnt.

Lässt sich in einer evolutiven Weltanschauung eine derartige Etablierung von Teleonomien oder einer Teleologie überhaupt noch rechtfertigen? Dieser Frage geht *Christian Kummer* nach. Von den Paradigmen der Evolutionstheorie her (Wandelbarkeit, Entwicklung, Zufall, …) ist für ihn klar, dass Darwin „für die Rede von den Zwecken in der Natur keinen Platz mehr sah." (Christian Kummer 2011, 63) Das erschließt sich daraus, dass „Anpassung keine Frage der Absicht ist, sondern eine unvermeidliche Folge gegenseitiger Konkurrenz." (Christian Kummer 2011, 63) Die Evolution verfolgt also weder ein partikulares noch ein übergreifendes Telos – sie ist absichtslos. Seit Darwin entwirft man daher weitverzweigte Stammbäume statt einer geradlinigen Scala naturae. Paradoxerweise steht in diesen Stammbäumen jedoch wiederum der Mensch ganz oben und wird somit wie in der Stoa als höchstes Lebewesen bewertet.

Was aber, fragt Kummer, könnten evolutionsbiologische Kriterien einer Höherbewertung bestimmter Spezies sein? Dazu macht er folgenden Vorschlag (Christian Kummer 2011, 106):

- Die Zunahme der funktionalen Differenzierung sowie der Integration der differenzierten Fähigkeiten in das eine Ganze des Organismus.
- Die Abnahme der Umweltabhängigkeit des Organismus.
- Die Zunahme der individuellen Autonomie des Lebewesens. Je mehr Autonomie ein Lebewesen besitzt, umso mehr ist es sich selber zum Selbstzweck geworden.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Letztlich laufen alle drei Kriterien Kummers auf die Annahme hinaus, dass die Evolution in Richtung größerer Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Lebewesen tendiert. Das ist evolutionsbiologisch durchaus einleuchtend. Jedoch blendet Kummer meines Erachtens zwei Aspekte aus: Erstens handelt es sich beim Konzept der (reflexionsbasierten) Autonomie erkenntnistheoretisch betrachtet um ein methodisch anthropozentrisches Konzept. Das kann auch gar nicht anders sein, sollte aber ausdrücklich reflektiert werden. Und zweitens vertritt Kummer ein sehr individualistisches Verständnis von Autonomie. Dass die nach seinem Verständnis „autonomsten" Lebewesen ausgerechnet die am sozialsten lebenden Tiere sind, wird ausgeblendet. Das halte ich für ein biologisches Versäumnis.

Dennoch betont Kummer, dass wir keine umfassende Zielsetzung der Evolution angeben können – eine solche wäre völlig spekulativ. Wie steht es dann aber um die Fähigkeit des Menschen, Zwecke zu setzen? Steht er auf Grund dieser Fähigkeit außerhalb der Evolution oder ist diese Fähigkeit nur Schein? Kummer will diese Frage ausdrücklich offen halten. Er hält es für möglich, dass der Mensch nur deswegen Zwecke in die Natur hineinliest, weil er sich diese nicht anders vorstellen kann.

Biologisch dürften die Überlegungen Kummers wohl erwogen und zutreffend sein. Philosophisch-ethisch sind sie jedoch ungenügend. Denn eine kognitivistische Ethik kann sich nicht damit zufrieden geben, die Frage nach einer rational erkennbaren Ordnung der Natur völlig offen zu lassen. Eine solche Ordnung wird Zweck-Mittel-Relationen enthalten müssen. Ansonsten bliebe nur ein ethischer Nonkognitivismus. Natürlich hat die konkurrenzgetriebene Evolutionsdynamik selbst keine Absichten. Aber sie verläuft nach Gesetzmäßigkeiten, die darüber bestimmen, wer den Konkurrenzkampf gewinnt und wer ihn verliert – und diese geben der Evolution eine gewisse grobe Richtung. Dass sich die Biodiversität im Verlauf der Evolutionsgeschichte allen fünf bisherigen Massenextinktionen zum Trotz immer weiter erhöht hat (Makroperspektive) und dass sich die sozialen Lebewesen zu immer mehr und komplexerer Interaktion und genau dadurch zu immer mehr Intelligenz und Autonomie entwickelt haben (Mikroperspektive), deutet eben doch auf ein immanentes Telos der Natur hin.

Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, dass alle vier etablierten Begründungsansätze der Umwelt- und Tierethik, also Anthropo-, Patho-, Bio- und Ökozentrismus, teleologisch strukturiert sind. Ohne eine vorsichtige Prämisse über das Telos der Natur scheinen Umwelt- und Tierethik (und letztlich kognitivistische Ethik insgesamt) nicht begründbar zu sein.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Man muss deswegen nicht dem „naturalistischen Fehlschluss“ (George Edward Moore) anheimfallen und bar jeder kritischen Hermeneutik vom Sein auf das Sollen schließen. Man muss auch nicht aus den begrenzten Teleonomien, die die Naturwissenschaft beobachtet, eine alles überwölbende monolineare Teleologie ableiten. Aber man wird im Rahmen kognitivistischer Ethiken doch nicht umhinkommen, auf so etwas wie eine regelhafte „Natur“ zurückzugreifen. Das haben selbst KontraktualistInnen wie John Rawls (der auf die „allgemeinen Tatsachen“ rekurriert und seine Theorie als Naturrechtstheorie klassifiziert) und DiskursethikerInnen wie Jürgen Habermas (der die „Natur“ als das nicht von Menschen Gemachte zur Unterfütterung seiner Gleichheitsidee braucht) anerkannt.

Hier liegt das unbestreitbare Verdienst der Stoa. Sie hat der abendländischen Ethik ins Stammbuch geschrieben, dass Sollensansprüche unabdingbar mit Erkenntnissen über das Sein in Beziehung gesetzt werden müssen. Ihre Schwäche liegt jedoch darin, eine gemessen an der Evolutionsbiologie allzu simple, geradlinige und allein auf den Menschen zulaufende Teleologie entwickelt zu haben. Diese kann sie nur mit einem rationalistisch verengten Konzept der Vernunft begründen. Beides ist heute nicht mehr überzeugend, ja sogar schädlich für Menschen, Tiere, Pflanzen und Ökosysteme.

Die christliche Schöpfungstheologie und -ethik sollte also den unaufhebbaren Widerstreit natürlicher Teleonomien klarer betonen, der angesichts begrenzter Ressourcen im Ökosystem Erde darin liegt, dass alle Lebewesen auf das Sterben anderer Lebewesen angewiesen sind. Dieser schöpfungstheologische Ursprung der Theodizeefrage darf nicht mit salbungsvollen Floskeln zugedeckt werden, sondern muss als unauflöslicher Einspruch gegen eine naive Harmonisierung der Rede von göttlicher Liebe und Fürsorge stehenbleiben, ja stark gemacht werden. Zugleich gilt es jedoch die Anstrengung hochzuhalten, aus den zahlreichen einander widerstreitenden Teleonomien der Natur Richtungsanzeigen für Sinnpotenziale herauszulesen, die vorethischen Gütern und ethischen Ansprüchen ein Fundament geben. Ein Verzicht auf die Erschließung solcher Sinnpotenziale wäre eine Kapitulation kognitivistischer Ethik.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

6.3.2 Der Biozentrismus als angemessenste Teleologie[30]

Die Welt steht ökologisch gesehen am Abgrund. Das Ziel jeder Umwelt- und Tierethik muss es folglich sein, Mittel und Wege aufzuzeigen, um die derzeitige Wucht der ökonomischen und technologischen Rationalität zu bremsen und ihr die Dominanz über alle gesellschaftlichen Prozesse zu nehmen (vgl. Michael Rosenberger 2021, 44–47). Angesichts dieser gewaltigen Aufgabe wird ein ethischer Ansatz, der erkennbar mehr verharmlost als dramatisiert, einzig zum Erhalt des Status Quo beitragen. Um es deutlich zu sagen: Die kühle Apathie des stoischen Anthropozentrismus mag eine rationale Plausibilität haben, wird aber auf Grund ihrer Emotionslosigkeit keine Veränderungen einleiten. Dazu ist eine Emotionalisierung nötig – in Verbindung mit einer erheblichen Horizonterweiterung. Gesucht ist ein ethischer Ansatz, der dazu auffordert und befähigt, sich in ein Tier oder eine Pflanze hineinzuversetzen.

Papst Franziskus hat vollkommen Recht, wenn er betont, dass die Lösung nicht allein von einer Lehre erwartet werden kann – weder von einer anthropozentristischen noch von einer nicht-anthropozentristischen. Denn: „Es geht darum, nicht so sehr über Ideen, sondern vor allem über die Beweggründe zu sprechen, die sich aus der Spiritualität ergeben, um eine Leidenschaft für den Umweltschutz zu fördern. Denn es wird nicht möglich sein, sich für große Dinge zu engagieren allein mit Lehren, ohne eine ‚Mystik', die uns beseelt, ohne ‚innere Beweggründe, die das persönliche und gemeinschaftliche Handeln anspornen, motivieren, ermutigen und ihm Sinn verleihen' (EG 261)." (LS 216) Zu fragen ist daher, welche Teleologie am offensten und affinsten für spirituelle Motivationen ist. Und hier haben die biozentristischen und ökozentristischen Ansätze die Nase vorn (Haydn Washington et al. 2017, 39).

Im Diskurs der letzten fünf Jahrzehnte um die umwelt- und tierethisch angemessene Teleologie dreht sich fast alles um die Frage, wem Würde zugeschrieben werden soll: Menschen, Tieren, Pflanzen und/ oder Ökosystemen. Der Begriff der Würde begründet kein rationales Handlungsprinzip, sondern eine emotionale Hemmschwelle, was paradox ist, da die Rede von der (Menschen-)Würde stoischen Ursprungs ist und damit einem rationalistischen Denkmodell entstammt. Jemandem Würde zuzuerkennen bedeu-

30 Siehe zu diesem Abschnitt weit ausführlicher und alle vier Begründungsansätze sehr detailliert darstellend, würdigend und gegeneinander abwägend: Michael Rosenberger 2021, 131–188. Im Folgenden konzentriere ich mich auf einige wenige der dort angeführten Argumente.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

tet: „Stopp! Halt inne und betrachte den/ die WürdenträgerIn auch aus der anderen, nicht nutzenorientierten Perspektive! Nimm ihn oder sie als eigenständiges Du mit eigenen Bedürfnissen wahr!" Zur inhaltlichen Bestimmung von Handlungsregeln in Güterkonflikten trägt die Zuschreibung von Würde hingegen wenig bei. Rational-argumentativ wäre der Rekurs auf sie verzichtbar, wofür auch viele plädieren, denen der Bezug auf Rechte völlig genügt. Aber ohne die Erwähnung der Würde geht ein Großteil der emotionalen Aufladung verloren. Die Wichtigkeit und Dringlichkeit des Anliegens wird heruntergespielt. Genau hier liegt die Bedeutsamkeit begründet, allen Geschöpfen und nicht nur allen Menschen Würde zuzuerkennen. Die Rede von „Würde" ist ein Signalverstärker ersten Grades.

Das gilt umso mehr, wenn (wie in der Enzyklika Laudato si') ergänzend zum philosophischen Würdebegriff die theologische Rede von der Geschwisterschaft und BundesgenossInnenschaft aller Geschöpfe verwendet wird. Sie weckt anschauliche, jedem einsichtige Bilder und ist damit noch mehr ganzheitlich ansprechend. Argumentativ lassen sich Tier- und Umweltschutz sowohl anthropo- als auch bio- oder ökozentristisch begründen. Aber ich halte es für naiv, wenn nicht fahrlässig, die emotionale Seite völlig auszuklammern. Denn Anthropozentrismus (vgl. Michael Rosenberger 2001, 162–163)

- vertraut tendenziell mehr der *technischen Rationalität* und lässt sich eher vom „technokratischen Paradigma" verführen als Bio- oder Ökozentrismus. Er neigt mehr zur Überschätzung des menschlichen Wissens von natürlichen Prozessen und der menschlichen Möglichkeiten des Managements der Natur.
- neigt eher zum alles beherrschenden *ökonomistischen Denken*, das die nichtmenschlichen Lebewesen und das Ökosystem nur als „Naturkapital" sieht und bestenfalls um der langfristigen ökonomischen Folgen willen schützt. Der Würdebegriff ist aber nach Kant genau die gegenteilige Kategorie zu mess- und skalierbaren Geldwerten. Er setzt die ethische Wahrnehmung von WürdeträgerInnen exakt dem ökonomischen Kalkül entgegen – wohl wissend, welche Macht dieses besitzt.
- lässt sich schneller zum *Chauvinismus* verleiten, indem er aus der Sonderstellung des Menschen vor allem Rechte und kaum Pflichten ableitet und damit nichtmenschliche Lebewesen aus Prinzip unterordnet.

Ein holistisch fundierter Biozentrismus, wie ich ihn im Folgenden vertrete, wird das traditionelle Vorsorgeprinzip, das grundsätzlich auch der Anthropozentrismus kennt, eher und umfassender anwenden und somit behut-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

samer und fehlerfreundlicher vorgehen. Er neigt stärker zur demütigen Anerkenntnis der Grenzen des eigenen Wissens und Könnens und zum ehrfürchtigen Staunen vor den unermesslichen Geheimnissen des Kosmos. Angesichts der enormen Erfordernisse zum Erhalt einer lebenswerten Erde ist das ein starkes Argument für ihn.

Genau aus diesen Überlegungen ergibt sich mein Plädoyer für einen holistisch fundierten Biozentrismus. Dieser ist von seiner Grundgestalt her eine Form des moralischen Individualismus und schreibt Eigenwert bzw. Würde allen Lebewesen und nur ihnen zu. Im Vergleich der Begründungsansätze der Umweltethik erweist sich der Biozentrismus als die adäquateste, konsistenteste und sparsamste Option. Er schließt kein Lebewesen aus der Gemeinschaft der moralisch relevanten Individuen aus – es entsteht kein „garstiger Graben" zwischen Menschen und Tieren oder zwischen Tieren und Pflanzen. Um aber nicht in einem systemblinden Individualismus zu enden, der sämtliche Beziehungen der Lebewesen ignoriert, spreche ich von einem holistisch fundierten Biozentrismus. Kollektiven Systemen kommt keine Würde zu. Sie sind aber für das Gemeinwohl der Lebewesen von herausragender Bedeutung, weil sie die Möglichkeitsbedingung für das Einzelwohl ihrer Mitglieder sind. Das kann wie im Recht mitunter sogar heißen, dass das System den Vorrang vor dem Individuum erhält (Gemeinwohlprinzip). Auch kann es analog zum Recht durchaus sinnvoll sein, bestimmten Lebensgemeinschaften a posteriori einen moralischen Status zuzuschreiben und sie als „Quasi-Personen" zu behandeln. Insgesamt ist der holistisch fundierte Biozentrismus also ein gemeinwohlgebundener moralischer Individualismus.

Bestimmen wir in sechs Thesen genauer, worum es geht (vgl. Michael Rosenberger 2021, 157–162):

(1) Alle Lebewesen haben eine unverlierbare Würde. Sie haben a priori einen moralischen Status, müssen also um ihrer selbst willen moralisch beachtet werden. Wir haben ihnen gegenüber direkte Pflichten.
(2) Würde ist das Gegenteil eines Preises (Immanuel Kant, Metaphysik der Sitten AA VI 434–435). Ein Preis signalisiert Ersetzbarkeit und Austauschbarkeit, Würde hingegen Einzigartigkeit und Nichtersetzbarkeit. Außerdem signalisiert ein Preis die Vergleichbarkeit von Werten, die skalar sind, d.h. von einem Minimum bis zu einem Maximum eine durchgehende Skala belegen. Er kennt ein Mehr oder Weniger und auch ein Gleich-Viel (bei Kant „Äquivalenz") an Wert. Die Würde hingegen signalisiert Unvergleichlichkeit (Inkommensurabilität) und

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ist nicht skalar, sondern binär. Entweder ein Seiendes hat Würde oder es hat keine Würde. Entweder es verdient moralische Achtung oder nicht.

(3) Die Würde bezeichnet eine Selbstzwecklichkeit. Sie kommt ihrem Träger oder ihrer Trägerin unmittelbar zu, ist nicht übertragbar und kann nicht vertretungsweise wahrgenommen werden wie Rechte. Sie ist im Gegensatz zum Preis auch nicht verlierbar.

(4) Jedes Handeln, das ein Individuum mit Würde betrifft, ist diesem gegenüber rechtfertigungspflichtig.

(5) Als WürdenträgerInnen dürfen Lebewesen nie völlig instrumentalisiert, nie ausschließlich unter ihrem Nutzen für andere betrachtet werden. Es gilt, sie immer zugleich auch und sogar zuerst als individuelles Gegenüber, als Du zu betrachten und zu respektieren.

(6) Individuen mit Würde sind TrägerInnen eigener Güter. Diese müssen in eine faire Güterabwägung einbezogen werden. WürdenträgerInnen haben ein Recht auf faire Behandlung.

Die Zuschreibung der Würde an alle Lebewesen und nur an diese, mithin das Plädoyer für den Biozentrismus lässt sich mit einigen weiteren Überlegungen stützen. Das Hauptargument, das für ihn spricht, besagt, dass jedes Lebewesen ein eigenes Gut hat, das sich in „the full development of its biological powers" realisiert (Paul W. Taylor 1981, 199). Daneben ist es zwar auch (Mit-)Träger anderer Güter, z.B. des Gutes der eigenen Population und des Gutes der eigenen Art, das in der Weitergabe genetischer Information und in der Arterhaltung besteht. Die Würde eines Lebewesens ist jedoch in der Potenz zur Realisierung seiner eigenen biologischen Kräfte begründet (Paul W. Taylor 1984, 154–155). Wenn dann noch vorausgesetzt wird, dass die „Mitgliedschaft in der Erdgemeinschaft" (onto-)logisch dem konkreten So-Sein des Lebewesens vorausgeht, dann ergibt sich a priori die direkte moralische Pflicht, die fundamentale Potenz der Eigenverwirklichung jedes Lebewesens zu achten und zu fördern. „Nun gibt es tatsächlich eine Eigenschaft, die Menschen mit Tieren teilen und die mindestens eine ebenso plausible Grundlage für die Zusprechung eines absoluten Wertes ist wie die kantische Autonomie und verwandte Konzeptionen. Diese Eigenschaft besteht darin, dass jeder Mensch und jedes Tier für sich selbst ein Gut ist… kein Mensch und kein Tier erfährt sich selber als Mittel zu eines anderen Zweck." (Michael Hauskeller 2015, 143)

Noch einmal anders gewendet: Jedes Lebewesen hat zwei der Selbstzwecklichkeit im Kantischen Sinn analoge Eigenschaften. „Es ist Subjekt

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

von Zwecken und es hat ein praktisches Selbstverhältnis." (Friedo Ricken 1987, 8) Auch Lebewesen, die keine Empfindungen von Lust und Schmerz haben, besitzen „Bedürfnisse", die zu bewussten „Interessen" analog sind. Pflanzen pflegen ihre Bedürfnisse, etwa nach Licht und Wasser, sehr zielgerichtet zu erfüllen. Das entspricht der Überlegung des Aristoteles, der auch dem vegetativen Seelenvermögen ein Streben zuschreibt (Friedo Ricken 1987, 14–16; Aristoteles, De anima II 4, 415a25-b2). Auch Pflanzen verhalten sich zu sich selbst. Ihr Organismus ist nicht nur Ergebnis, sondern zugleich Ursache stofflicher Ansammlungen seiner selbst und Träger von Identität in allem Stoff-Wechsel.

Theologisch lässt sich die philosophische Argumentation noch vertiefen und emotional untermauern: Die nichtmenschlichen Lebewesen sind genauso wie die Menschen direkt von Gott erschaffen, von ihm gewollt und geliebt (Gen 1–2). Gott selbst wird „Fleisch", also Geschöpf, und gibt damit allem „Fleisch", also allen Geschöpfen, eine unübertreffliche Würde (Joh 1,14). Schließlich sind die Geschöpfe in die Erlösung einbezogen – das „Reich Gottes" kann ohne sie nicht gedacht werden (Jes 11; Mk 1,13). Der Biozentrismus ist also nicht nur aus philosophischen Gründen am besten geeignet, sondern auch biblisch am umfangreichsten bezeugt und verankert.

Zusammenfassend ergibt sich ein relativ konsistentes Bild: Eine kognitivistische Umwelt- und Tierethik braucht den Rekurs auf partikulare Teleonomien (das Streben der Tiere und Pflanzen nach ihren eigenen Gütern) ebenso wie auf eine vorsichtig formulierte umfassende Teleologie (die Würde aller Lebewesen). Erst auf dieser Basis können die komplexen Güterabwägungen vollzogen werden, die sich zwangsläufig aus dem Widerstreit unterschiedlicher Interessen ergeben. Ohne diesen gäbe es keine Theodizeefrage, aber auch keine Ethik! Angesichts dieses Widerstreits erweist sich im Zeitalter der ökologischen Krise der Biozentrismus als die angemessenste, diskriminierungsärmste teleologische Festlegung. Die Zeit drängt, dass er den 2500 Jahre alten Anthropozentrismus ablöst. „Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir." (LS 83)

6.4 Körpersignale für das Gute. Die Frage nach dem Stellenwert der Gefühle

Eine alte Geschichte erzählt, wie ein Professor in den Sommerferien auf einem Bauernhof Urlaub macht. Als er dem Bauern seine Mithilfe bei der Erntearbeit anbietet, will dieser ihm eine leichte Arbeit geben und schickt

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

ihn zum Sortieren der Kartoffeln. Die großen solle er in den einen, die kleinen in den anderen Korb werfen. Doch als der Bauer gegen Mittag kommt, um die sortierten Kartoffeln abzuholen, liegt noch keine einzige in einem der beiden Körbe. Der Professor war nicht in der Lage gewesen zu entscheiden, was unter „groß" und was unter „klein" zu verstehen sei.

Ein paradigmatisches Beispiel. Das reine Denken ist nicht in der Lage, innerhalb eines Kontinuums eine klare und diskrete Grenze zu ziehen, weil diese zwangsläufig ein letztes, nicht rational begründbares, also „willkürliches" Moment enthält. Nun mag das im Fall der Kartoffeln ethisch belanglos sein. Jedoch vollziehen sich Güterabwägungen, wie sie Bestandteil aller ethischen Entscheidungen sind, prinzipiell nicht anders. Damit ist die Frage aufgeworfen, der ich im Folgenden nachgehen möchte: Gibt es überhaupt rein rationale Entscheidungen, wie wir sie in Nachfolge der Stoa und 2000 Jahren christlicher Ethik gerne für „sachliche" Diskussionen postulieren? Und wenn nicht, wie sieht dann die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Gefühl für die sittliche Urteilsfindung aus? Können Gefühle Substanzielles zum ethischen Entscheiden beitragen?

Ein Blick in die Geschichte soll in einem ersten Schritt helfen, die stoische Position und ihre christliche Rezeption besser zu verstehen. Im zweiten Schritt unternehme ich mit dem aktuellen Wissen der Neurowissenschaften eine Neubewertung der Gefühle, die zugleich eine Bestätigung der klassischen spirituellen Lehre und Praxis der Unterscheidung der Geister ermöglicht (vgl. zum Folgenden: Simon Blackburn 1998; Michael Rosenberger 2002, 59–72; Michael L. Spezio 2011, 339–356).

6.4.1 Die griechische Skepsis gegenüber den Gefühlen

Einen adäquaten Begriff für das, was wir im Deutschen als „Gefühl" bezeichnen, kennt die antike Philosophie nicht. Das Gefühl wird griechisch als πάθη bzw. πάθος, lateinisch als affectus oder passio gefasst. Damit ist die Grundperspektive angedeutet, unter der Gefühle betrachtet werden: Sie sind „Leidenschaften", Regungen, die aus äußerer Einwirkung entstehen, die der Mensch erleidet und die letztlich seine (Vernunft-)Autonomie bedrohen. Dem entsprechend wird nach der unmittelbaren Ursache gefragt, die ein Gefühl hervorruft, nicht aber danach, ob ein Gefühl auch Inhalte vermitteln kann, ob es aus sich selbst heraus „etwas sagt".

In der Lehre der Stoa findet diese in der antiken Philosophie durchgängige Sicht des Gefühls ihre äußerste Zuspitzung und Zusammenfassung.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Ziel des Menschen ist danach die Unterordnung der Leidenschaften unter die Vernunft. Letztere wird als das ἡγεμονικόν, als die beherrschende und steuernde Instanz angesehen, welche die Gefühlsregungen ordnet und lenkt. Als stoisches Ideal gilt dementsprechend die ἀπάθεια, die Leidenschaftslosigkeit. Diese muss zwar nicht notwendig als völlige Gefühllosigkeit interpretiert werden. Entscheidend ist aber: Allein die Vernunft soll das Tun lenken, die Leidenschaften tragen zur sittlichen Urteilsbildung nichts Substanzielles bei. In dieser subordinatorischen Positions-bestimmung manifestiert sich die „tief im griechischen Denken verankerte Voreingenommenheit gegen die pathé." (Peter Kaufmann 1992, 27)

Auch im Mittelalter bewegt sich die Einschätzung der Gefühle ganz in den durch die griechische Philosophie eingeschlagenen Bahnen. *Thomas von Aquin* definiert die Affekte als „Akte des sinnlichen Strebevermögens, insofern sie mit körperlichen Veränderungen verbunden sind" (Thomas von Aquin, Summa theologiae I-II q 20 a 1). Affekte sind für ihn Vorgänge, die erlitten werden, und leiden im eigentlichen Sinne kann nur der Körper, nicht die Seele. Dahinter verbirgt sich die alltägliche Erfahrung, dass Gefühle unmittelbar und nicht willentlich gesteuert somatische Auswirkungen zeitigen (Thomas von Aquin, Summa theologiae I-II q 22 a 3). Dennoch schätzt Thomas die Leidenschaften im Gefolge des Aristoteles etwas positiver ein als die Stoiker. Strebt der Mensch das Gute nicht nur geistig, sondern auch mit sinnlichem Begehren an, so ist er vollkommener zu nennen. Die sinnliche Lust nach einem sittlich wertvollen Objekt ist daher gut (Thomas von Aquin, Summa theologiae I-II q 24 a 1 und 3). Thomas grenzt sich hier ausdrücklich von den Stoikern ab und folgt den Peripatetikern (Thomas von Aquin, Summa theologiae I-II q 24 a 2). In logischer Konsequenz seiner Schöpfungstheologie entwirft er eine ganzheitliche Anthropologie, in der jeder Teil der menschlichen Verfasstheit als gut und bedeutsam angesehen wird. Den passiones kommt dann die wichtige Rolle zu, die von der Vernunft gefällten Urteile zu „verleiblichen", sie in die leibliche Existenz des Menschen hinein auszubreiten und diese von der Vernunft her zu durchformen.

Eine heuristische Funktion haben die Leidenschaften aber auch bei Thomas höchstens sehr indirekt. Denn die Gefühle lenken die Aufmerksamkeit der Vernunft auf Handlungsmöglichkeiten, mit denen der Mensch bereits gute Erfahrungen gemacht hat. Das Gute dieser Erfahrungen erzeugt in ihnen eine „Resonanz", die ihrerseits zum Handlungsmotiv wird (Eberhard Schockenhoff 2007, 72–73). In diesem Gedanken liegt der Keim für das, was wir in der ignatianischen Unterscheidung der Geister und

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

in den neurowissenschaftlichen Erkenntnissen der Gegenwart wesentlich präziser und detaillierter finden. Bei Thomas bleibt es ein Keim, der nicht weiter entfaltet wird.

Die Grundlinie bleibt in Antike und Mittelalter gleich: Vernunft und Gefühl werden als voneinander strikt getrennte Wirklichkeiten verstanden. Sie stehen in einem hierarchischen Verhältnis zueinander. Der Vernunft wird die Herrschaft über die Leidenschaften zugesprochen. Sie trifft die relevanten Entscheidungen, sie soll die Leidenschaften ordnen und steuern. Die Leidenschaften ihrerseits sind der verlängerte Arm des vernünftigen Willens in den Körper hinein, das Medium, mittels dessen die Seele den Leib durchformt, das aber seinerseits nichts zur sittlichen Urteilsbildung durch die Vernunft beiträgt.

6.4.2 Gefühle als konstitutiver Bestandteil der Vernunft

Ab dem 17. Jahrhundert ändert sich die Perspektive, unter der das Gefühl betrachtet wird. Es wird nunmehr als Empfindung verstanden, als innere Befindlichkeit, die um ihrer selbst willen Beachtung verdient. Im Gefühl manifestiert sich der innere Zustand eines Menschen. Denn ihm entsprechen anthropologische Grundstrukturen als immanente Möglichkeitsbedingungen seiner Entstehung. Diese gilt es wahrzunehmen, noch bevor man die Frage stellt, welche äußeren Einwirkungen zur Entstehung eines Gefühls beigetragen haben. Zeichen des so umrissenen Perspektivwechsels ist eine völlig neue, erst nach und nach klar definierte Begrifflichkeit. Statt von passiones und affectus ist nun englisch von feelings und sensations die Rede, französisch von sentiment, deutsch von Gefühl und Empfindung – die rein passiven Kategorien werden durch stärker aktiv gefasste abgelöst.

Die philosophische Strömung, die für eine nachhaltige Aufwertung der Gefühle sorgt, ist der angelsächsische Empirismus. Ein reines, erfahrungsunabhängiges Denken gibt es für ihn nicht, vielmehr ist alle Erkenntnis erfahrungsbasiert und mit Gefühlen verbunden. *Francis Hutcheson* (1694 Drumalig – 1746 Glasgow) entwickelt auf dieser Basis in seinem metaethischen Essay „Illustrations on the moral sense" 1728 einen Ansatz, der als „moral-sense-Philosophie" bis heute diskutiert wird. Seine Kernthese ist die Annahme eines angeborenen moralischen Sinnes, der seinerseits ein grundlegendes moralisches Gefühl erzeugt, das uns Gut und Böse, richtig und falsch erkennen lässt. Der Vernunft kommt nur noch die Aufgabe einer

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

begleitenden Prüfung zu, ob der moralische Sinn nicht gestört ist und einer Sinnestäuschung unterliegt.

Was in der moral-sense-Theorie auf Grund beobachteter Phänomene ansatzweise in die Ethik eingeführt wurde, konnte jedoch so lange nicht hinreichend präzisiert werden, wie nicht die biologischen Strukturen des Erkennens und Fühlens genauer erforscht waren. Erst die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte ermöglichen eine präzisere Zuordnung der beiden Größen und ihre Einbettung in einen umfassenden Horizont. Unter den verschiedenen Synthesen ragen dabei die Arbeiten des portugiesisch-amerikanischen Neurologen *Antonio R. Damasio* heraus. Seine Ergebnisse, die in den letzten zwanzig Jahren intensiv diskutiert und im Detail weiterentwickelt und verfeinert, aber allen Versuchen zum Trotz im Grundsatz nicht widerlegt werden konnten (vgl. Michael L. Spezio 2011, 339–356), werden die folgenden Darstellungen leiten.

Damasio geht von drei markanten Beispielen der Neurologie aus. Das erste ereignet sich bereits im Sommer 1848. Bei Sprengarbeiten für den Bau einer Eisenbahn in Vermont (USA) passiert ein Aufsehen erregender Unfall. Aus eigener Unachtsamkeit wird dem Vorabeiter Phineas Gage eine zentimeterdicke Eisenstange mit hoher Geschwindigkeit schräg durch den Schädel katapultiert. Zum Erstaunen aller kann er trotz des sichtbaren Loches quer durch den Kopf schon wenige Minuten später wieder gehen und reden. Erst nach Monaten fallen Veränderungen seiner Persönlichkeit auf. Sein Verantwortungsbewusstsein und sein soziales Verhalten sind restlos zerstört. Trotz intakten Erkenntnisvermögens kann er keinen normalen Beruf mehr ausüben. Sein Leben endet in einer menschlichen Katastrophe. Obgleich es damals nicht möglich ist, diese tragische Entwicklung medizinisch zu erklären, dokumentiert ein Landarzt den Fall so minuziös, dass er bis heute ein Referenzfall der Neurologie geblieben ist.

Einen ähnlichen Fall erlebt Damasio selbst Anfang der 1970er Jahre. Er nennt ihn pseudonym den „Fall Elliot": Ein Mann im Alter von etwa 35 Jahren, der direkt über der Nasenhöhle einen gutartigen Hirntumor hat, wird erfolgreich operiert, wobei ein geringer Teil des den Tumor umgebenden gesunden Hirngewebes im sogenannten präfrontalen Cortex, einer Region direkt hinter der Stirn, leicht oberhalb der Nase, mit entfernt werden muss. Nach der Operation bleiben alle rationalen Fähigkeiten Elliots unverändert, er ist weiterhin intelligent und besitzt ungeheure Kenntnisse und Fertigkeiten. Gestört ist aber seine Fähigkeit, die Zukunft zu planen, zu urteilen und zu entscheiden – so, „dass er nicht mehr als verlässliches Mitglied der Gesellschaft handeln konnte." (Antonio R. Damasio 1997, 68)

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Wegen seiner Unzuverlässigkeit verliert Elliot seinen Arbeitsplatz und lebt fortan antriebslos vor sich hin. Außerdem beobachtet Damasio bei ihm eine ungewöhnliche emotionale Distanz, auch zur eigenen Biographie und zu bewegenden Ereignissen derselben. Die Erinnerung ist sehr gut, aber Freude und Schmerz über eigene Erfahrungen bleiben völlig aus. „Wissen, ohne zu fühlen" – so fasst Damasio den Zustand seines Patienten zusammen (Antonio R. Damasio 1997, 78).

Schließlich kennt die Neurologie die Anosognosie, die Unfähigkeit, eine Krankheit als die eigene zu fühlen. An Anosognosie erkrankte PatientInnen wissen um ihren oft lebensbedrohlichen Krankheitszustand, empfinden darüber aber keinerlei Emotionen. Sie wissen z.B., dass es ihre eigene linke Körperhälfte ist, die irreversibel gelähmt ist. Aber statt Trauer oder Verzweiflung empfinden sie eine unerschütterliche Heiterkeit und Gleichgültigkeit. Der betroffene Körperteil wird zwar als ein eigener *erkannt*, aber nicht als solcher *empfunden*. Man könnte das als stoische Apathie positiv zu bewerten geneigt sein. Die Tragik daran ist jedoch, dass Menschen mit dieser Erkrankung sich nicht aktiv an ihrer Genesung und Rehabilitation beteiligen, was diese zumindest extrem verlangsamt, mitunter auch ganz verhindert.

Im Falle der Anosognosie ist nicht dieselbe Gehirnregion geschädigt wie in den zuvor genannten Fällen. Jedoch ist in allen Beispielen der völlige Ausfall der Gefühle zu registrieren. Deshalb verbindet Damasio die genannten Fälle zu einer Arbeitshypothese: Gefühle sind relevant, ja unerlässlich für Sozialverhalten und ethische Entscheidungen des Menschen. Das versucht er neurologisch zu untermauern.

Mit dem Begriff des Geistes wurde im Laufe der Philosophiegeschichte sehr Unterschiedliches bezeichnet. Damasio definiert folgendermaßen: Ein Organismus besitzt dann Geist, wenn er in der Lage ist, bewusst und planend die Zukunft zu gestalten, wenn er also im eigentlichen Sinne handeln kann (Antonio R. Damasio 1997, 131). Zu solchem Handeln sind mehrere Aktivitäten erforderlich:

Das *Denken*: Das Gehirn speichert Erkenntnisse und Erinnerungen vorzugsweise in Form von Vorstellungsbildern. Diese werden aus Gründen der Speicherkapazität nicht als Faksimile gespeichert (im Computer wäre das eine Bitmap-Grafik), sondern in dispositionellen Mustern, aus denen sie je aktuell kreativ und interpretierend rekonstruiert werden (im Computer wäre das eine Vektorgrafik). Denken vollzieht sich weitgehend in der Konstruktion, Rekonstruktion und Kombination solcher Bilder und nicht in Begriffen – in Analogien und nicht in Univozitäten. In einer konkreten

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Situation werden analoge, d.h. strukturell verwandte Kognitionen der Erinnerung wach gerufen und zur Deutung der Gegenwart mit dieser in Verbindung gebracht.

Das *Bewegtwerden durch Emotionen*[31]: Emotionen (emotions) sind aus neurowissenschaftlicher Sicht Komplexe unmittelbar und unwillkürlich hervorgerufener, d.h. nicht bewusst gesteuerter körperlicher Reaktionen (Antonio R. Damasio 1997, 193). Ein höherer Puls, eine veränderte Atemfrequenz oder andere Phänomene sind solche Emotionen im Körper. Emotionen durchwirken so den Körper vom Gehirn her, allerdings beeinflussen sie ihrerseits durch Rückkopplungen aus dem Körper heraus die Gehirnprozesse. Dies geschieht insbesondere im

Fühlen: Wird eine Emotion im Gehirn bewusst wahrgenommen, so nennt Damasio diese Wahrnehmung ein Gefühl (feeling, Antonio R. Damasio 1997, 198–199). Gefühle sind also Repräsentationen von Körperzuständen im Gehirn. Allen Gefühlen geht evolutionär und auch logisch ein „Hintergrundgefühl" voraus: Das „Vorstellungsbild von einer Körperlandschaft, die nicht durch [Emotionen] erschüttert wird." (Antonio R. Damasio 1997, 208) Im Vergleich aktueller Gefühle mit diesem Hintergrundgefühl einerseits und in der Herstellung einer Verbindung zwischen aktuellem Gefühl und zeitgleicher Wahrnehmung der Umwelt andererseits kann das Gehirn Informationen gewinnen, die für das (Über-) Leben des Organismus Bedeutung haben. Emotionen sind also Träger von Information. Ihre Abbildungen in Gefühlen „sind genauso kognitiv wie jedes andere Wahrnehmungsbild" (Antonio R. Damasio 1997, 218). Ein umfassendes Konzept des Geistes muss folglich die Gefühle umfassen. Genau an diesem Punkt setzt Damasio seine zentrale Hypothese an.

Zweck des Denkens – so Damasio – ist das Entscheiden. Zweck des Entscheidens wiederum ist eine möglichst angemessene Reaktion des Organismus auf die aktuellen Umweltbedingungen. Emotionen spielen dafür eine unersetzliche Rolle, denn sie tragen den Charakter somatischer Marker. Eine Emotion ist ein „Körpersignal", das im Entscheidungsprozess die denkbaren Handlungsmöglichkeiten vorsortiert und die meisten bereits vor einer rationalen Abwägung ausschaltet (Antonio R. Damasio 1997, 238).

31 In der deutschen Übersetzung von Antonio R. Damasio 1997 wird „emotion" mit Gefühl, „feeling" mit Empfindung wiedergegeben (Antonio R. Damasio 1997, 14). Hingegen übersetzt die deutsche Ausgabe von Antonio R. Damasio 2000 „emotion" mit Emotion und „feeling" mit Gefühl. Hier wird diese zweite Terminologie übernommen.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Außerdem lenkt die Emotion die Aufmerksamkeit des Denkens auf wenige, ganz bestimmte Handlungsmöglichkeiten, indem sie diese emotional verstärkt. Insgesamt handelt es sich also bei dem System, das die Emotionen im Körper erzeugt und dann in das Gehirn zurückspeist, um einen „Tendenzapparat" (Antonio R. Damasio 1997, 239), um ein Bewertungs- und Deutesystem. Aus der für das Denken schier unübersehbaren Faktenfülle wird, gesteuert durch Emotionen, ein winziger Teil ausgewählt, den das Denken dann erwägen und einer nochmals emotional gelenkten Entscheidung zuführen kann[32].

Gefühle repräsentieren also verdichtete Werterfahrungen des Menschen. Ihnen verdanken wir es, dass der Geist zu Intuition und Kreativität fähig ist. Ohne Gefühle würden diese ureigenen menschlichen Fähigkeiten überhaupt nicht möglich sein. Und genau der präfrontale Cortex ist dasjenige neuronale Netz des Gehirns, das für den Erwerb der Gefühle verantwortlich ist. Fällt er aus, kommt es zu den erwähnten verheerenden Folgen.

In der rationalistischen Ethik von den Griechen bis zu Kant dienen Gefühle maximal als Movens des Handelns. Inhaltlich haben sie keinerlei Einfluss auf das sittliche Urteil. Jedoch: „Die Erfahrung mit Patienten wie Elliot lässt darauf schließen, dass die kühle Strategie, die Kant und andere vertreten haben, weit eher der Art und Weise entspricht, wie Patienten mit präfrontaler Schädigung an Entscheidungen herangehen, als der üblichen Verfahrensweise normaler Menschen." (Antonio R. Damasio 1997, 236) Menschen mit einer Läsion des präfrontalen Cortex sind unfähig, die Zukunft als ihre eigene und damit als bedeutsam in den Blick zu nehmen; sie gehen ganz in der Gegenwart auf; sie sind nicht in der Lage, aus der schier unübersehbaren Flut von Handlungsmöglichkeiten jene herauszufiltern, die Aussicht auf Sinnerfüllung haben. Der Geist, wie ihn Damasio als Fähigkeit zu eigenständigem Handeln definiert, geht mithin aus dem gesamten Organismus hervor (Antonio R. Damasio 1997, 311). Vernunft lässt sich nicht realisieren ohne die wechselseitige Verbindung von Denken

32 Letztlich liegt hier die Antwort auf das alt bekannte Problem der Differenz zwischen unbedingtem Existenzvollzug und der Unmöglichkeit, ihn reflexiv vollständig einzuholen. Mathematisch ausgedrückt: Die praktische Vernunft ist nicht in Algorithmen zu fassen, sondern wird über Modelle und Beispiele gelernt. Sie besteht im Wiedererkennen von Strukturen („patterns"), die Gedanken mit Gefühlen verbinden. Entscheidungen fallen über Analogiebildungen, und die Analogate sind emotional gefärbt, denn nur über Gefühle kann der regressus ad infinitum überwunden werden, dem das Denken ansonsten verfallen würde – vgl. Patricia S. Churchland 1996, 194–196.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

und Fühlen, von Gehirn und Körper. Gefühle sind integraler Bestandteil der „praktischen Vernunft".

Die These Francis' Hutchesons, es gäbe einen angeborenen „moralischen Sinn", der in einem Gefühl fassbar wird, ist insofern prinzipiell zu bejahen. Er besteht neurologisch formuliert in der zweibahnigen Vernetzung von Gehirnprozessen und somatischen Mechanismen, die ihrerseits die unauflösliche Verbindung von Denken und Fühlen begründen. Irrig ist jedoch Hutchesons Meinung, es handle sich nur um *ein* sittlich relevantes Gefühl, das der moral sense produziere. Im Gegenteil: Eine ganze Palette von Gefühlen beansprucht Bedeutung für das menschliche Entscheiden und Urteilen.

Spätestens an diesem Punkt kommt die klassische „*Unterscheidung der Geister*" ins Spiel, wie sie die spirituelle Tradition des Christentums geprägt hat. Letztlich zielt sie auf eine aufmerksame Wahrnehmung der eigenen Gefühle – und das nicht rational-reflexiv, sondern ganzheitlich-hineinspürend. Es geht darum, aktuelle Gefühle und ihre längerfristige Dynamik zu erspüren und mit früher gemachten eigenen oder fremden Gefühlen (z.B. der Menschen im Umfeld Jesu oder der Heiligen) hineinspürend zu vergleichen. Dann kann ein Urteil darüber gefällt werden, ob die Handlungsoption, der diese Gefühle entspringen, zu mehr Glauben, Hoffen und Lieben führt oder nicht, ob sie also im traditionellen Bild gesprochen vom Heiligen Geist oder vom bösen Geist stammt.

Letztlich legen sowohl die moderne Neurowissenschaft als auch die klassische Unterscheidung der Geister ein völlig anderes Bild der Gefühle nahe als die stoisch inspirierte ethische Tradition des Abendlandes. Gefühle sind zunächst einmal keine unheimlichen, gefährlichen und unvernünftigen Versuchungen einer bösen äußeren Welt, die unsere Autonomie *bedrohen*, sondern Körpersignale, die uns wertvolle und vernünftige (!) Hinweise auf das richtige und gute Verhalten geben und so Autonomie erst *ermöglichen*. Ohne sie wäre das Denken völlig hilflos und verloren. Erst mit ihrer Hilfe kann ein fühlendes Wesen zu lebenswerten Entscheidungen kommen. Dass Gefühle (ebenso wie kluge Gedanken) in die Irre führen können, ist evident. Solche Gefühle zu entlarven ist aber nicht allein und nicht einmal vorrangig Sache des Denkens, sondern vor allem einer „Kritik der Gefühle

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

durch die Gefühle selbst“, wie sie die klassische Unterscheidung der Geister vorschlägt[33].

Die griechische Skepsis, ja Abneigung gegenüber den Gefühlen hat psychologisch betrachtet eine klar erkennbare Ursache: Wer seinen Gefühlen folgt, erleidet einen gewissen Kontrollverlust. Denn Gefühle kommen über uns, wir machen sie nicht und können sie nicht willentlich steuern. Im Gegenteil, sie steuern uns und haben uns in der Hand, weil sie unglaublich stark sein können. Das widerspricht dem stoischen Bild vom autonomen, souveränen und herrschaftlichen Menschen. Schöpfungstheologisch lässt sich dieses Bild nicht halten. Der Mensch ist auf Grund seiner Eingebundenheit in eine leibhaftige Schöpfung in vielerlei Weise fremdbestimmt. Und diese Fremdbestimmung ist per se weder schlecht noch verderblich und auch nicht Teil einer niedrigen Tiernatur, sondern seines guten Geschaffenseins. Dankbar und demütig darf er annehmen, dass nicht alle Urteile darüber, was gut ist, aus ihm selbst stammen. Vielfach wird ihm die entscheidende Erkenntnis ohne sein Zutun geschenkt. Sie zu begreifen erfordert jedoch eine anspruchsvolle und differenzierte Kultur der Gefühle.

6.5 „Komm zu mir, Bruder Wolf!“ Die Frage nach Tieren und Pflanzen

Wie wir bei der Textanalyse gesehen haben, ist die Bandbreite der Positionierungen der Kirchenväter gegenüber Tieren ziemlich groß. Das betrifft auch den Kernpunkt christlicher Tiertheologie, die Interpretation des Regierungsauftrags in Gen 1,28. Sie reicht von der Ermächtigung zu einer harten Sklavenhalterschaft (so bei Johannes Chrysostomus unter Verweis auf die Namensgebung in Gen 2) bis zum weit überwiegenden Verständnis als Verpflichtung zur fürsorglichen Hirtensorge. Gegenüber der stoisch dominierenden Wahrnehmung der Tiere unter dem Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit für den Menschen bleiben viele Kirchenväter sehr zurückhaltend (insbesondere Laktanz, Nemesius von Emesa und Augustinus). Insgesamt sind die meisten Kirchenväter erheblich tierfreundlicher als die Mehrzahl der stoischen Philosophen. Sie sind erkennbar bemüht, den stoischen Anthropozentrismus zu mäßigen und abzumildern, wenn sie sich auch

33 Ignatius von Loyola, der Meister dieser Unterscheidung, hat das am eigenen Leib erlebt. Alle rationalen Einwände seines Beichtvaters helfen ihm nicht, die von ihm in Manresa praktizierte Askese als maßlos übertrieben anzuerkennen. Erst der tief empfundene Ekel über diese Lebensweise kann ihn überzeugen (Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers Nr. 25).

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

nicht in der Lage sehen, ihn zu überwinden. Sanfte Reformen, aber keine Revolution – so könnte man die große Linie zusammenfassen.

Aus dieser Marschrichtung der frühen Kirche ziehen viele christliche EthikerInnen heute den Schluss, eine sanfte Reform zu einem ökologischen und tierethischen Humanismus zu vollziehen, den Anthropozentrismus als Grundfigur aber beizubehalten. Ich hoffe gezeigt zu haben, dass dies nur unter Ausblenden mehrerer intrinsischer Fehler des stoischen Anthropozentrismus möglich ist, die ich in dieser Publikation identifiziert habe. Zunächst einmal wäre die Kopie der frühchristlichen Strategie zum Umgang mit der Stoa geschichtsvergessen. Weder ist das Christentum heute die winzige Minderheit in einer stoisch-anthropozentristisch dominierten Mehrheitsgesellschaft noch können wir im 21. Jahrhundert die fatalen Folgen des Anthropozentrismus für die nichtmenschliche Schöpfung übersehen.

Darüber hinaus hat die Analyse des fünfteiligen Ideen-Netzes der Stoa die Notwendigkeit tiefgreifender und umfassender Änderungen der christlichen Theologie sichtbar gemacht. Wer am Anthropozentrismus festhalten will, wird sich schwertun, diese Änderungen zu vollziehen, und riskiert damit eine immer weiter voranschreitende Unglaubwürdigkeit des Christentums. Die fünf Ideen, die den Kern des Netzes ausmachen, können nur gemeinsam korrigiert werden, so tief sind sie auf Grund der enormen inneren Kohärenz der stoischen Ideen untereinander verbunden. Eine erneuerte christliche Tierethik muss daher theologische Korrekturen weit über die Tierethik hinaus postulieren. Im Durchgang durch die fünf Ideen sei dies kurz wiederholt:

- Die Rede von der *Vorsehung Gottes* ist mit höchster Vorsicht zu genießen. Sie darf nicht als objektive Tatsache verstanden werden, sondern muss im Kontext der liebenden Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen und des existenziell erfahrenen Gottvertrauens gelesen werden. Zudem umfasst sie alle Lebewesen als AdressatInnen der göttlichen Liebe und Fürsorge. Strikt abzulehnen ist ein Verständnis von Vorsehung, das alle Widrigkeiten und Antinomien des Lebens unter Berufung auf eine höhere Logik Gottes wegerklärt. Die Theodizeefrage bleibt die radikale, bleibend unbeantwortbare Frage, die auch um des Gekreuzigten willen immer neu ausgesprochen und gehört werden muss.
- Die *Aloga-These* von der exklusiven Vernunftbegabung des Menschen ist in ihrer Absolutheit nicht zu halten. Das hat man schon in der Antike geahnt, selbst unter den Stoikern, denn sonst hätte man nicht

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

einen so gigantischen Aufwand zu ihrer Verteidigung leisten müssen. In Verbindung mit der neuen Sicht auf die Gefühle, wie sie in Kapitel 6.4 vorgeschlagen wurde, wären darüber hinaus rein rational und kühl handelnde Menschen, wie sie die Stoa als Idealbild konstruiert, die wahren Vernunftlosen. Theologisch hat dies massive Konsequenzen für die *Christusbeziehung.* Die Verbindung des inkarnierten Logos mit allem Fleisch vollzieht sich nicht über den Intellekt, sondern über den Leib und die Mitgeschöpflichkeit. Sonst wäre die Inkarnation gar nicht nötig, denn mit den vernunftbegabten Wesen kann der göttliche Logos auch ohne Inkarnation in Verbindung treten, wie die Stoiker zurecht behauptet haben. So gesehen gehört es zu den folgenschwersten Fehlern der frühen Kirche, dass sie das Stoa-kritische Potenzial der Botschaft von der Inkarnation (und ebenso umgekehrt das inkarnationskritische Potenzial der Stoa) verharmlost und weitgehend unsichtbar gemacht hat. *Eschatologisch* läuft damit alles auf die Hoffnung hinaus, dass alle Geschöpfe durch den treuen und liebenden Schöpfer zu neuem Leben erweckt werden.

– Eine kognitivistische Ethik braucht den Rekurs sowohl auf partikulare Teleonomien als auch auf eine vorsichtige umfassende *Teleologie*. Das hat die Stoa richtig erkannt, und daran gilt es bei aller Kritik festzuhalten. Notwendig ist jedoch, dass die Teleologie deutlich weniger steil und hierarchisch und auf keinen Fall monolinear konstruiert wird. Unter den klassischen vier Begründungsansätzen der Umwelt- und Tierethik ist der *Biozentrismus* daher am besten geeignet. Er ist dasjenige Modell des moralischen Individualismus, das keine prinzipiellen Grenzen zwischen den Individuen zieht und sie somit alle inkludiert. Zugleich bildet er das biblische Denken am besten ab und garantiert damit eine Treue der christlichen Botschaft zu ihrem Ursprung. Anders als ein großer Teil der pathozentristischen Ansätze ist sich der Biozentrismus darüber hinaus jederzeit bewusst, dass eine vegetarische oder vegane Lebensweise allein noch lange nicht alle Probleme löst. Tiere sollen Rechtspersönlichkeiten sein, ja, aber Pflanzen eben auch. Daher bleibt die Theodizeefrage wie in Kapitel 6.1 gefordert weiterhin virulent, denn es gibt kein tier- und umweltethisch lupenreines Verhalten, das jegliche Konkurrenz einvernehmlich auflösen könnte. Vielmehr bleibt es bei dem Ärgernis, dass jedes Geschöpf nur auf Kosten anderer Geschöpfe leben kann. Dieses Bewusstsein wach- und die aus ihm resultierende kaum erträgliche Spannung auszuhalten, ist eine der größten theologischen (!) Aufgaben im

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Kontext der Tierethik. Gerade pathozentristische Tierethiken stehen in der Versuchung, Erlösung zu einfach zu denken.

– Wer die Tiere würdigen will, muss auch die *Gefühle* aufwerten. Die stoische Abwertung der Tiere hat nur funktioniert, weil sie mit einer ausgesprochen negativen Sicht auf die (menschlichen und tierlichen) Gefühle verbunden war. Die moderne Neurowissenschaft zeigt, dass Gefühle ein notwendiger Bestandteil der (praktischen) Vernunft sind. Das reine Denken ohne Verbindung zu den korrespondierenden Gefühlen ist nicht in der Lage, Erkenntnisse zu bewerten und für das eigene Handeln fruchtbar zu machen. Die 2000 Jahre alte spirituelle Tradition der Unterscheidung der Geister, die durch eine interne Kritik der Gefühle mittels des In-sie-Hineinfühlens zu guten und lebensdienlichen Entscheidungen anleitet, hat das intuitiv immer gewusst, ohne es im Koordinatensystem einer Anthropologie griechischer Provenienz argumentativ angemessen entfalten zu können. Die Aufwertung der Gefühle bedeutet zugleich eine Relativierung, wenn auch keine Abwertung (!) des Denkens. Denken und Fühlen gemeinsam konstituieren die Vernunft. Damit wird die Diskussion um eine gefühlsbasierte Moralität der Sympathie im Gegensatz zu einer rein rationalen Moralität der Gerechtigkeit, wie sie in der Verhaltensforschung geführt wird, deutlich entschärft.

Als relativ junge Bereichsethik ist die Tierethik gegenwärtig in Grundsatzstreitigkeiten gefangen, die mitunter an Glaubenskriege, jedenfalls aber an die babylonische Sprachverwirrung erinnern. Anthropozentristische Ansätze stehen gegen nicht-anthropozentristische, utilitaristische gegen Gerechtigkeitsansätze, Tierwohl- gegen Tierrechtsansätze, prinzipienorientierte gegen pragmatistische und emotivistische gegen rationalistische Ansätze. Die christliche Tierethik kann sich diesen Diskursen so wenig entziehen wie jede andere. Aber sie kann sich mehr als viele andere auf die Geschichte besinnen und aus gemachten Fehlern lernen. Und womöglich können auch nichtchristliche Tierethiken, ob säkular oder anders religiös, etwas aus der christlichen Geschichte und ihren Irrungen lernen. Das wäre jedenfalls zu wünschen, um eine Tierethik zu entwickeln, die möglichst viele Menschen mitnehmen und möglichst vielen Tieren bessere Lebensbedingungen erwirken kann.

Die „Fioretti di San Francesco", eine im späten 14. Jahrhundert und damit fast zwei Jahrhunderte nach den historischen Geschehnissen entstandene, sehr legendenhafte Lebensbeschreibung des Franz von Assisi enthält im Kapitel 21 die Geschichte vom Wolf von Gubbio, die in allen alten Lebens-

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

beschreibungen fehlt und daher kaum historisch sein dürfte. Dennoch atmet sie den Geist des Heiligen und kann ein guter Denkanstoß sein.

In der Nähe des Ortes Gubbio lebte ein Wolf, der Tiere und Menschen tötete. Die BewohnerInnen hatten so große Angst vor ihm, dass sie nie unbewaffnet aus dem Ort gingen. Als Franziskus davon hörte, ging er aus dem Dorf, um den Wolf zu suchen. Als er ihn von weitem sah, rief er: „Komm zu mir, Bruder Wolf!“ Als dieser sich genähert hatte, tadelte ihn Franziskus ob seines grausamen Tuns und schloss mit ihm einen Vertrag. Der Wolf solle künftig keinem Menschen oder Tier in Gubbio mehr etwas zuleide tun. Dafür würden ihm die BewohnerInnen des Dorfes täglich etwas zu essen geben. Der Wolf, so erzählt die Geschichte, hielt sich an die Abmachung ebenso wie die BewohnerInnen. Und er blieb dort bis zum Ende seines Lebens.

Die Geschichte erzählt davon, dass es in dieser Welt unweigerlich Konkurrenzsituationen gibt – zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Tier, Tier und Tier, zwischen Mensch und Pflanze, Tier und Pflanze, Pflanze und Pflanze. Mitunter führt diese Konkurrenz zu blutigen Konflikten. Diese lassen sich nicht einfach mit menschlicher Gewalt überwinden, dafür ist der Wolf offensichtlich zu klug. Es gilt also anzuerkennen, dass es keine unumschränkte Dominanz der einen oder anderen Konfliktpartei geben wird. Was aber ist die Alternative? Franziskus nähert sich dem Wolf und ruft: „Komm zu mir, Bruder Wolf!“ Und er kommt. Offenbar spürt er, dass der Heilige ihm arglos und wehrlos begegnen will und nach einer für beide Seiten konstruktiven Lösung sucht. Man mag spekulieren, wie Franziskus dem Wolf die vorgeschlagenen Vertragsbedingungen klargemacht haben mag. Mit Worten allein dürfte dies kaum möglich gewesen sein. Aber der Vertragsabschluss gelingt. Anders als in der stoischen Philosophie ist es möglich, den Wolf in die Rechtsgemeinschaft der Menschen einzubeziehen. Der Wolf hält sich ebenso an seine Verpflichtungen wie die DorfbewohnerInnen, denn beide Seiten erleben die Lösung als fair und realisierbar. Sie teilen die Ressourcen, und Teilen verbindet.

„Komm zu mir, Bruder Wolf!“ Es geht in der Tierethik wie schon in der Menschenethik und auch in der noch kaum entwickelten Pflanzenethik darum, die Geschwisterschaft mehr zu betonen als die Gegnerschaft, die Kooperation mehr als die Konkurrenz, die Gemeinsamkeit mehr als die Differenz – ohne Gegnerschaft, Konkurrenz und Differenz zu leugnen oder zu verharmlosen. Ein tierethischer Ansatz, der das nicht leistet, kann keine Geltung beanspruchen.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

6.6 Krone der Schöpfung? Ein Fazit

Die Redeweise vom Menschen als „Krone der Schöpfung" ist relativ spät. Erstmals taucht sie bei Johann Gottfried Herder (1744 Mohrungen – 1808 Weimar) auf (Barbara Schmitz 2012, 26). Und doch trifft sie relativ gut, was die stoische Tradition dem frühen Christentum mitgegeben hat: einen konsequenten und unumstößlichen Anthropozentrismus. Das Christentum hat ihn von Anfang an so stark verinnerlicht, dass es meinte, ihn in vielen biblischen Texten zu finden.

Doch will ich einem Missverständnis vorbeugen. Mir geht es weder darum, die Stoa zum Sündenbock zu machen und das Christentum von Schuld freizusprechen, noch darum, die Stoa als dumm und verblendet hinzustellen. Ganz im Gegenteil: Die fünf Elemente des Ideen-Netzes rund um den Anthropozentrismus konnten nur deswegen so lange anerkannt bleiben, weil sie extrem intelligent und untereinander unglaublich konsistent sind. Das stoische Gedankengebäude ist beeindruckend und faszinierend. Außerdem hat es nicht nur Furchtbares hervorgebracht, sondern auch viel Segensreiches. Die Etablierung universaler Menschenrechte wäre ohne die Stoa nicht denkbar gewesen, und in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen sind ausdrücklich stoische Begründungsfiguren übernommen worden. Das Christentum, Europa, ja die Welt verdanken der Stoa daher viel. Aber die besten Ideen haben auch Schattenseiten. Je mehr die Stärken leuchten, umso größer sind die Schatten. Was die Stoa in 2000 Jahren für die Menschen errungen hat, hat sie, wie wir heute erkennen, auf Kosten der nichtmenschlichen Lebewesen und der Natur erkauft. Und gerade weil die stoischen Argumente so klug und einleuchtend sind, haben sie lange Zeit mit großer Effizienz ihre denkerischen Schwächen verbergen können.

Dass in diesem Buch vor allem auf die Schattenseiten des stoischen Denkens und seiner christlichen Rezeption geschaut wird, liegt in der Natur der Fragestellung. Es gehört zu den Aufgaben kritischer Theorie, die dunklen Stellen der Geistesgeschichte ans Licht zu bringen. Nur so können sie überwunden werden. Und das ist die eigentliche Intention dieser Untersuchung.

Im Jahr 1956 fand ein deutsches Archäologenteam unter Leitung von Theodor Bossert und Ludwig Budde bei Ausgrabungen am Grabhügel von Misis im Südosten der Türkei das Fußbodenmosaik der spätantiken Basilika von Mopsuestia aus dem zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts. In der Mitte zeigt es eine bis dahin nie gesehene Darstellung der Sintfluterzählung. In ihrem Zentrum steht auf vier Holzfüßen ein überdimensionierter Kasten

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

(lateinisch arca kann sowohl Arche als auch Truhe bedeuten). Aus der einzigen seitlichen Öffnung dieses Kastens schaut Noachs rechte Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger hervor. Rund um den Kasten sind nur Tiere zu sehen – im inneren Rechteck vierzehn Tiere der Luft, darunter identifizierbar Elster, Steinhuhn, Perlhuhn, Gans, Hahn und Henne sowie Pfau, im äußeren Rechteck achtzehn Landtiere, darunter identifizierbar Löwin, Damhirsch, Dromedar, Löwe, Ziegenbock, Esel, Leopard, Schwein, Rind, Bär und Strauß, der, obgleich ein Vogel, unter die Landtiere gezählt wird, weil er nicht fliegen kann. In Differenz zur biblischen Erzählung sind die meisten Tiere nicht als Paare abgebildet. Auf der kastenartigen Arche befindet sich die Inschrift: ΚΙΒΩΤΟΣΝΩΕΡ – der Kasten des Noach (wobei das finale Rho unterschiedliche Deutungen erfährt, sei es als Bestandteil des Namens „Noer", sei es als Abkürzung eines dritten Wortes, sei es als Zahlzeichen 100).

Von Noach ist nur die Hand zu sehen, von seiner Familie gar nichts, und auch der Rest der biblischen Erzählung wird nicht dargestellt. Das Mosaik konzentriert sich ganz auf das Wesentliche. Und das sind offenkundig die Tiere, die rund 90 Prozent der Fläche einnehmen, und die Arche, die in der Mitte der Darstellung steht. Der Akzent der Abbildung wird deutlich, wenn wir diese mit anderen Darstellungen der Zeit vergleichen:

- Eine Münze aus Apameia aus der Regierungszeit des römischen Kaisers Marcus Iulius Philippus (244 – 249 n.Chr.) zeigt Noach und seine Frau in einer kastenförmigen Arche, die auf Wellen schwimmt. Rechts oben auf der Arche sitzt ein Rabe, während von links eine Taube einen Ölzweig heranträgt – die beiden Vögel, die Noach gemäß Gen 8 am Ende der Flut ausgesandt hat, um das Terrain zu erkunden. In der linken Bildhälfte stehen Noach und seine Frau nach dem Verlassen der Arche mit zum Dankgebet erhobenen Händen. Außer den beiden im Auftrag Noachs ausgesandten Vögeln sind keine Tiere zu sehen – sie hätten auf der winzigen Münze auch kaum noch Platz gehabt.
- Zahlreiche frühchristliche Sarkophage und Katakombenmalereien aus dem 3. und 4. Jahrhundert zeigen Noach ganz alleine in Orantenhaltung in der Arche. Er steht dort als Bild für die Seele des/ der Verstorbenen. Weitere Menschen oder Tiere sind nicht dargestellt.
- Zwei weitere Bodenmosaike dieser Epoche zeigen Tierdarstellungen, allerdings ohne Zusammenhang zur Noacherzählung: In der (nicht von ChristInnen bewohnten) Villa Romana del Casale bei Piazza Armerina auf Sizilien zeigt ein Bodenmosaik aus dem 4. Jahrhundert vielfältige

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Interaktionen zwischen Menschen und Tieren, vor allem Kämpfe und Domestikationen. Das sind eindrucksvolle Illustrationen des stoischen Anthropozentrismus und seiner Betonung der menschlichen Vernunftherrschaft. Im Bodenmosaik der Basilika von Aquileia vom Anfang des 4. Jahrhunderts sind die meisten Tiere hingegen für sich alleine abgebildet. Es gibt keinen erkennbaren theologischen Deutungszusammenhang, vielmehr drücken die KünstlerInnen schlicht ihre Freude an den Tieren aus. Das entspricht vielen Kirchenvätern, in deren Texten wir eine ähnliche Freude beobachtet haben.

– Die beiden ältesten Bildzyklen der Noacherzählung befanden sich einst in den unter Kaiser Konstantin errichteten römischen Patriarchalbasiliken, und zwar jeweils auf den nördlichen Langhauswänden, auf denen sich ein bildhafter Durchgang durch das gesamte Alte Testament befand: Der Zyklus in San Paolo fuori le Mura hatte vier, jener in Alt-Sankt Peter zwei Bilder zur Noacherzählung. Beide Zyklen sind mit den alten Basiliken untergegangen, waren jedoch Anfang des 17. Jahrhunderts abgemalt worden, so dass wir sie kennen.

Wie keine andere frühchristliche Darstellung der Noacherzählung zeigt das Mosaik von Mopsuestia eine enorme Vielfalt an Tieren. Für ein allegorisches Verständnis des Bildes, wie es zu dieser Zeit bereits weit verbreitet war, gibt es hingegen keinen Anhaltspunkt. Weder gibt es einen Hinweis darauf, dass der Kasten der Arche die Kirche symbolisieren soll (was üblicherweise durch ein Kreuz angedeutet würde), noch sind Anhaltspunkte dafür vorhanden, dass auf das Sakrament der Taufe angespielt wird – Wasser ist ja nicht einmal abgebildet. Sowohl eine ekklesiologische als auch eine sakramententheologische Interpretation können also mit großer Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden.

Es geht um die Tiere. Sie sind es Gott und Noach wert, vor der großen Flut gerettet zu werden. Nicht um des Menschen willen, der sie unterwerfen und domestizieren sollte wie in Piazza Armerina, sondern um ihrer selbst willen. Der ausgestreckte Finger des Noach macht deutlich, dass Noach zu ihnen spricht oder ihnen etwas zeigt: Den Weg hinaus in die Freiheit, zu einem neuen, besseren Leben. So setzt das Mosaik in Mopsuestia einen markanten Kontrapunkt zum stoisch-frühchristlichen Anthropozentrismus.

Lange war das Bild verschüttet, ehe es wieder ausgegraben wurde. Vielleicht kann auch der biblische Biozentrismus, der in der Noacherzählung aufstrahlt, wieder ausgegraben und neu angeeignet werden.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Quellentexte der Kirchenväter

Die folgenden Textausgaben wurden vor allem für die Zitationen der jeweiligen Originalsprache der Quellen herangezogen. Die deutsche Übersetzung der Texte basiert auf einer Version, die verschiedene Textübersetzungen in deutscher, englischer, französischer und italienischer Sprache zurate gezogen, mit den Originaltexten abgeglichen und im Blick auf die tierethisch präzise Terminologie eigenständig bearbeitetet hat.

Tatian

Tatiani Oratio ad Graecos. Edited by Miroslav Marcovich, Berlin/ New York 1995. Patristische Texte und Studien Band 43.

Tatianos, Oratio ad Graecos. Rede an die Griechen, herausgegeben und neu übersetzt von Jörg Trelenberg, Tübingen 2012.

Theophilus von Antiochien

Theophili Antiocheni Ad Autolycum. Edited by Miroslav Marcovich, Berlin/ New York 1995. Patristische Texte und Studien Band 44.

Irenäus von Lyon

Irenäus, Epideixis. Adversus haereses/ Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien lateinisch – deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg i.Br. u.a. 1993–2001. Fontes christiani Band 8.1 – 8.5.

Clemens von Alexandrien

Clementis Alexandrini Protrepticus, edidit Miroslav Marcovich, Leiden 1995. Supplements to Vigiliae Christianae Band 34.

Clément d'Alexandrie, Le pédagogue. Texte grec. Introduction et notes de Henri-Irénée Marrou, Paris 1960/ 1965/ 1970. Sources chrétiennes Bände 70, 108, 158.

Clément d'Alexandrie, Les stromates V-VII. Introduction, texte critique, tráduction et notes par Alain Le Boulluec/ Patrick Descourtieux, Paris 1981/ 1981/ 1997/ 1999. Sources chrétiennes Bände 278–279, 428, 446.

Clemens Alexandrinus, Stromata Buch I – VI. Herausgegeben von Otto Stählin, Berlin/ New York ^{4}1985. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte Band 52.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Quellentexte der Kirchenväter

Tertullian

Tertullien, La pénitence. Introduction, texte critique, traduction et commentaire de Charles Munier, Paris 1984. Sources chrétiennes Band 316.

Tertullien, Les spectacles. Texte critique, traduction et commentaire de Marie Turcan, Paris 1986. Sources chrétiennes Band 332.

Tertullien, Contre Marcion. Introduction, texte critique, traduction et notes par René Braun, Paris 1990/ 1991/ 1994. Sources chrétiennes Bände 365, 368, 399.

Tertullian, Adversus Marcionem/ Gegen Markion lateinisch – deutsch. Übersetzt von Volker Lukas, Freiburg i.Br. 2015–2017. Fontes christiani Band 63.1 – 4.

Tertullien, De l'âme. Texte critique, traduction et commentaire de Jerónimo Leal, Paris 2019. Sources chrétiennes Band 601.

Quinti Septimii Florentis Tertulliani De Baptismo Liber. Introduzione e testo critico di Francesco Pieri, Bologna 2023.

Origenes

Origenes, Contra Celsum/ Gegen Celsus griechisch – deutsch. Eingeleitet und kommentiert von Michael Fiedrowicz. Übersetzt von Claudia Barthold, Freiburg i.Br. 2011–2012. Fontes christiani Band 50.1 – 5.

Origenes, Die Homilien zum Buch Genesis. Eingeleitet und übersetzt von Peter Habermehl, Freiburg i.Br. u.a. 2011.

Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien. Herausgegeben, übersetzt, mit kritischen und erläuternden Anmerkungen versehen von Herwig Görgemanns und Heinrich Karpp, Darmstadt ^{2}1985. Texte zur Forschung Band 24.

Laktanz

Lactance, L'Ouvrage du Dieu créateur. Introduction, texte critique, traduction par Michel Perrin, Paris 1974. Sources chrétiennes Bände 213–214.

Lactance, La colère de Dieu. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par Christiane Ingremeau, Paris 1982. Sources chrétiennes Band 289.

Aphrahat

Aphrahat, Unterweisungen. Aus dem Syrischen übersetzt und eingeleitet von Peter Bruns, Freiburg i.Br. u.a. 1991. Fontes christiani Band 5.1 – 5.2.

Ephräm der Syrer

Sancti Ephraem Syri in Genesim et in Exodum commentarii, edidit Raymond-M. Tonneau, Louvain 1955. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Bände 152–153 (Scriptores Syri Bände 71–72).

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide. Herausgegeben von Edmund Beck, Louvain 1955. Corpus scriptorum Christianorum Orientalium Band 154 (Scriptores Syri Band 73).

Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de ecclesia. Herausgegeben von Edmund Beck, Louvain 1960. Corpus scriptorum Christianorum Orientalium Bände 198–199 (Scriptores Syri Bände 84–85).

Cyrill von Jerusalem

Cyrillus Hierosolymitanus, Catecheses, Paris 1893. Migne Patrologia Graeca 33, 331–1058.

Basilius von Caesarea

Basilius von Caesarea, Homilien zum Hexaemeron. Herausgegeben von Emmanuel Amand de Mendieta und Stig Y. Rudberg, Berlin 1997. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte Neue Folge Band 2.

Basilius Caesariensis, Homiliae et sermones, Paris 1857. Migne Patrologia Graeca 31, 163–618.

Basilius Caesariensis, Regulae fusius tractatae, Paris 1857. Migne Patrologia Graeca 31, 890–1050.

Gregor von Nyssa

Grégoire de Nysse, La Création de l'homme. Introduction et traduction par Jean Laplace – Notes par Jean Daniélou, Paris 1944. Sources chrétiennes Band 6.

Grégoire de Nysse, Traité de la virginité. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de Michel Aubineau, Paris 1966. Sources chrétiennes Band 119.

Gregorii Nysseni De oratione dominica De beatitudinibus, edidit Johannes F. Callahan, Leiden 1992. Gregorii Nysseni opera Band 7.2.

S. Gregorii Episcopi Nysseni De Anima Et Resurrectione Cum Sorore Sua Macrina Dialogus. Herausgegeben von Johann Georg Krabinger, Leipzig 1837.

Ambrosius von Mailand

Sant'Ambrogio, I sei giorni della creazione. Introduzione, traduzione, note e indici di Gabriele Banterle, Milano/ Roma 1979. Biblioteca Ambrosiana Opere esegetiche Band 1.

Sant'Ambrogio, Noe. Introduzione, traduzione, note e indici di Gabriele Banterle, Milano/ Roma 1984. Biblioteca Ambrosiana Opere esegetiche Band 2.1.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Quellentexte der Kirchenväter

Johannes Chrysostomus

Joannis Chrysostomi Homiliae XXI de Statuis ad populum Antiochenum habitae. Opera et studio Bernardi de Monfaucon, Paris 1862. Migne Patrologia Graeca 49, 15–222.

Joannis Chrysostomi Homiliae IX de Poenitentia. Opera et studio Bernardi de Monfaucon, Paris 1862. Migne Patrologia Graeca 49, 277–350.

Joannis Chrysostomi Homiliae in Genesin. Opera et studio Bernardi de Monfaucon, Paris 1862. Migne Patrologia Graeca 53.

Joannis Chrysostomi Sermones IX in Genesin. Opera et studio Bernardi de Monfaucon, Paris 1862. Migne Patrologia Graeca 54, 581–630.

Nemesius von Emesa

Nemesii Emeseni de natura hominis. Edidit Moreno Morani, Berlin/ Boston 1987. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

Pseudo-Athenagoras

Athénagore, Supplique au sujet des chŕetiens et Sur la réssurection des morts. Introduction, texte et traduction par Bernard Pouderon, Paris 1992. Sources chrétiennes Band 379.

Hieronymus

Sancti Eusebii Hieronymi Adversus Iovinianum Libri Duo, Paris/ Turnhout 1883. Migne Patrologia Latina 23, 221–352.

Sancti Eusebii Hieronymi Commentarium in Isaiam prophetam, Paris/ Turnhout 1865. Migne Patrologia Latina 24, 17–704.

Sancti Eusebii Epistulae. Edidit Isidorus Hilberg, Wien 1996. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Bände 54–56.

Augustinus von Hippo

Sancti Aureli Augustini de duabus animabus. Recensuit Iosephus Zycha, Wien/ Leipzig 1891. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum Band 25.1.

Sancti Aureli Augustini Confessionum libri XIII. Edidit Lukas Verheijen, Turnhout 1990. Corpus Christianorum Series Latina Band 27.

Sancti Aureli Augustini De Genesi ad litteram libri duodecim. Edidit Joseph Zycha, Wien 1894. Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum Band 28/1.

Sancti Aureli Augustini De doctrina christiana. Cura et studio Josephi Martin, Turnhout 1962. Corpus Christianorum Series Latina Band 32.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Sancti Aurelii Augustini in Iohannis evangelium tractatus CXXIV. Post Maurinos textum edendum curavit Radbodus Willems, Turnhout 1954. Corpus Christianorum Series Latina Band 36.

Sancti Aurelii Augustini Enarrationes in psalmos. Post Maurinos textum edendum curaverunt Eligius Dekkers et Iohannes Fraipoint, Turnhout 1990. Corpus Christianorum Series Latina Bände 38–40.

Sancti Aurelii Augustini De civitate Dei libri XXII. Post Maurinos textum edendum curaverunt Bernhard Dombart et Alfons Kalb, Turnhout 1955. Corpus Christianorum Series Latina Bände 47–48.

Sancti Aureli Augustini De trinitate libri XV. Cura et studio W. J. Mountain, Turnhout 1968. Corpus Christianorum Series Latina Band 50.

Sancti Aureli Augustini De quantitate animae. Recensuit Wolfgangus Hörmann, Turnhout 1986. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Band 89.

Augustinus, De libero arbitrio. Bearbeitet von Wiliam M. Green, Wien 2013.

Augustinus, De moribus Ecclesiae Catholicae et de moribus Manichaeorum. Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von Elke Rutzenhöfer, Paderborn/ Wien 2004. Augustinus, Opera zweisprachige Ausgabe Band 25 B.

Augustinus, De Genesi contra Manichaeos, herausgegeben von Dorothea Weber, Wien 1998. Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum Band 91.

Augustinus, De ordine. Edidit et apparatu critico instruxit Therese Fuhrer, Berlin/ Boston 2017. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Literatur

Annetta Alexandridis/ Markus Wild/ Lorenz Winkler-Horacek (hg) 2008, Mensch und Tier in der Antike: Grenzziehung und Grenzüberschreitung, Wiesbaden.

Ronaldo Amaral 2019, O problema da razão dos animais a partir da perspectiva neoplatônica, in: Veritas 64 (1), e27792, https://doi.org/10.15448/1984-6746.2019.1.27792 (Abruf 20.2.22).

Carl Amery 1972, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek.

Johannes Arnold 2010, Textkritisches zu Orígenes' Contra Celsum, in: Vigiliae Christianae 64, 54–73.

Lucia Bacci 2007, Api, formiche ed altri animali nel "Contra Celsum" di Origene (IV,74–99), in: Vittorino Grossi (hg), La cultura scientifico-naturalistica nei padri della Chiesa (I-V sec.). XXXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 4 – 6 maggio 2006, Roma, 109–126.

Duman Bahrami-Rad/ Jonathan Beauchamp/ Joseph Henrich/ Jonathan Schulz 2022, Kin-based institutions and economic development, in: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=4200629 (Abruf 12.12.22).

Jean-Francois Balaudé 1997, Parenté du vivant et végétarisme radical. Le 'défi' d'Empédocle, in: Barbara Cassin/ Jean-Louis Labarrière (hg), L'animal dans l'antiquité, Paris, 31–54.

Matthias Baltes/ Dieter Lau 1994, Animal, in: Augustinus-Lexikon 1, 356–374.

Heike Baranzke 2003, Streitfall Schächten: Impuls für eine interkulturelle Tierethik?, in: GAIA 12, 313–314.

John Barton 2003, An early metacommentary. Tertullian's Against Marcion, in: J. Cheryl Exum/ H.G.M. Williamson (hg), Reading from right to left. Essays on the Hebrew Bible in honour of David J. A. Clines, London, 38–49.

Wynand de Beer 2015, The Patristic Understanding of the Six Days (Hexaemeron), in: Journal of early Christian history 5/2, 3–23.

Marc Bekoff 2004, Wild justice and fair play: cooperation, forgiveness, and morality in animals, in: Biology and Philosophy 19, 489–520.

Marc Bekoff 2006, Animal Passions and Beastly Virtues. Cognitive Ethology as the Unifying Science for Understanding the Subjective, Emotional, Empathic, and Moral Lives of Animals, in: Human Ecology Forum 13, 39–59.

Marc Bekoff 2008, Das Gefühlsleben der Tiere, Bernau.

Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009a, Wild justice: The moral lives of animals, Chicago.

Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, Wild Justice – Honor and Fairness among Beasts at Play, in: American Journal of Play 1, 451–475.

Marc Bekoff/ Paul W. Sherman 2004, Reflections on animal selves, in: TRENDS in Ecology and Evolution 19, 176–180.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Judith Benz-Schwarzburg 2015, Moralfähigkeit, in: Arianna Ferrari/ Klaus Petrus (hg), Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen, Bielefeld, 246–248.

Katell Berthelot 2002, Philo and kindness towards animals (De virtutibus 125–147), in: The studia Philonica annual 14, 48–65.

Simon Blackburn 1998, Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning, Oxford.

Isabelle Bochet 2010, Imago, in: Augustinus-Lexikon 3, 507–519.

Rob Boddice (hg) 2011, Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments, Leiden/ Boston.

Richard Bodéüs 1997, Les considérations aristoteliciennes sur la bestialitè, in: Barbara Cassin/ Jean-Louis Labarrière (hg), L'animal dans l'antiquité, Paris, 247–258.

Franz Böhmisch 2007, Das verlorene Paradies. Die Bibel und das Fleischessen, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 155,39–50.

Christophe Boesch/ Camille Bolé/ Nadin Eckhardt/ Hedwige Boesch 2010, Altruism in Forest Chimpanzees. The Case of Adoption, in: PLOS ONE 5, e8901, 1–6.

Alberto Bondolfi (hg) 1994, Mensch und Tier. Ethische Dimensionen ihres Verhältnisses, Fribourg.

Peder Borgen 1995, Man's Sovereignty over Animals and Nature According to Philo of Alexandria, in: Tord Fornberg (hg), Texts and contexts. Biblical texts in their textual and situational contexts. Essays in honor of Lars Hartman, Oslo u.a., 369–389.

Francois Bovon 1996, Das Evangelium nach Lukas Band 2: Lk 9,51–14,35, Zürich/ Düsseldorf.

Renate Brandscheidt 2020, Die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung und seine Verantwortung für die Lebenswelt im Zeugnis der Heiligen Schrift, in: Trierer theologische Zeitschrift 129, 29–51.

Sebastian Brock 1985, The Luminous Eye. The spiritual World Vision of St. Ephrem the Syrian, Rom.

Sebastian Brock 2004, Zum Geleit, in: Wassilios Klein (hg), Syrische Kirchenväter, Stuttgart, 7–9.

Sarah F. Brosnan 2006, Nonhuman Species' Reactions to Inequity and their Implications for Fairness, in: Social Justice Research 19, 153–185.

Norbert Brox 1993, Einführung, in: Irenäus, Epideixis. Adversus haereses/ Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien, Freiburg i.Br., Bd. 1, 7–20.

Norbert Brox 1993a, Einführung in die Epideixis, in: Irenäus, Epideixis. Adversus haereses/ Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien, Freiburg i.Br., Bd. 1, 23–28.

Norbert Brox 1993b, Einführung in Adversus haereses, in: Irenäus, Epideixis. Adversus haereses/ Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien, Freiburg i.Br., Bd. 1, 101–112.

Peter Bruns 1991, Einleitung, in: Aphrahat, Unterweisungen. Freiburg i.Br. u.a., Bd. 1, 35–73.

Vinzenz Buchheit 1990, Tierfriede bei Hieronymus und seinen Vorgängern, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 33, 21–35.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Gerhard Büsing 1998, Adam und die Tiere – Zum Verständnis der erzählten Namensgebung in Gen 2,19f., in: Gerhard Bodendorfer/ Matthias Millard (hg), Bibel und Midrasch. Zur Bedeutung der rabbinischen Bibelexegese für die Bibelwissenschaft, Tübingen, 191–208.

Sarah Byers 2006, The Meaning of Voluntas in Augustine, in: Augustinian Studies 37, 171–189.

J. Baird Callicott 2017, How ecological collectivities are morally considerable, in: The Oxford handbook of environmental ethics, 113–124.

Rüdiger Campe/ Julia Weber (hg) 2014, Rethinking emotion. Interiority and exteriority in premodern, modern and contemporary thought, Berlin.

Patricia S. Churchland 1996, Feeling Reasons, in: Antonio R. Damasio/ Y. Christen (hg), Neurobiology of Decision-Making, Berlin u.a., 181–199.

Domenico Ciarlo 2007, Sulle ragioni teologiche e morali della trattazione scientifica nelle Omelie sull'Esamerone di Basilio di Cesarea, in: Vittorino Grossi (hg), La cultura scientifico-naturalista nei Padri della Chiesa (I-V sec.). XXXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 4 – 6 maggio 2006, Roma, 141–152.

Maria Pia Ciccarese 2016, In natura in figura. Ambrogio e l'interpretazione del mondo animale, in: Raffaele Passarella (hg) 2016, Ambrogio e la natura, Milano, 95–122.

Gillian Clark 1998, The Fathers and the animals. The rule of reason? In: Andrew Linzey/ Dorothy Yamamoto (hg), Animals on the Agenda, London, 67–79.

Antonio R. Damasio 1998, Emotion in the Perspective of an integrated nervous system, in: Brain Research Reviews 26, 83–86.

Antonio R. Damasio 1998a, Investigating the biology of consciousness, in: Philosophical Transactions of the Royal Society of London B 353, 1879–1882.

Antonio R. Damasio 1997, Descartes' Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn, München.

Antonio R. Damasio 2000, Ich fühle also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins, München.

David DeGrazia 1996, Taking Animals Seriously. Mental Life and Moral Status, Cambridge.

Olivier Depré 1999, Anthropocentrisme et dignité animale, in: Lumen vitae/ Edition française 54, 287–302.

Urs Dierauer 1977, Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik, Amsterdam.

Urs Dierauer 1997, Raison ou instinct? Le développement de la zoopsychologie antique, in: Barbara Cassin/ Jean-Louis Labarrière (hg), L'animal dans l'antiquité, Paris, 3–30.

Jan Dietrich 2017, Welterfahrung (AT), in: Wissenschaftliches Bibellexikon https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/34744/ (Abruf 9.9.20).

Sabine Döring (hg) 2009, Philosophie der Gefühle, Frankfurt/ Main.

Eugen Drewermann 1986, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Eugen Drewermann 2012, Der tödliche Fortschritt und Wir brauchen eine neue Ethik, in: Radio Vorarlberg, „Focus"-Sendung am 29.9.12, http://vorarlberg.orf.at/radio/stories/2552238/ (Abruf 20.10.21).

Benjamin H. Dunning 2015, Chrysostom's Serpent. Animality and Gender in the Homilies on Genesis, in: Journal of early Christian studies 23, 71–95.

David Lloyd Dusenbury 2021, Nemesius of Emesa on Human Nature. A Cosmopolitan Anthropology from Roman Syria, New York u.a.

David Lloyd Dusenbury 2021a, World City. Towards a New Reading of Nemesius of Emesa's De natura hominis, in: Nicholas Baker-Brian/ Josef Lössl (hg), Including Papers Presented at the Seventh British Patristics Conference, Cardiff, 5–7 September 2018, Leuven u.a., 45–62.

Margit Eckholt 2009, Schöpfungstheologie und Schöpfungsspiritualität. Ein Blick auf die Theologin Sallie McFague, München.

Denis Edwards 2009, The Redemption of Animals in an Incarnational Theology, in: Celia Deane-Drummond/ David Clough (hg), Creaturely Theology On God, Humans And Other Animals, London, 81–99.

Georg Essen 2001, Vorsehung II. Theologie- und dogmengeschichtlich, in: Lexikon für Theologie und Kirche 10, 897–898.

Georg Essen 2007, Gottes Treue zu uns. Geschichtstheologische Überlegungen zum Glauben an die göttliche Vorsehung, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 36, 382–398.

Rene Falkenberg 2014, Tatian, in: Jakob Engberg/ Anders-Christian Jacobsen/ Jörg Ulrich (hg), In defence of Christianity. Early Christian apologists, Wien/ Frankfurt am Main u.a., 67–80.

Rüdiger Feulner 2006, Clemens von Alexandrien. Sein Leben, Werk und philosophisch-theologisches Denken, Frankfurt am Main/ Wien.

Michael Fiedrowicz 2011, Einleitung, in: Origenes, Contra Celsum/ Gegen Celsus, Freiburg i.Br., Bd. 1, 9–122.

Hinrich Fink-Eitel/ Georg Lohmann (hg) 1993, Zur Philosophie der Gefühle, Frankfurt/ Main.

Jessica C. Flack/ Frans B.M. de Waal 2000, 'Any animal whatever'. Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes, in: Journal of Consciousness Studies 7, 1–29.

Sigmund Freud 1917, Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse, in: Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften 5, 1–7.

Henrike Frey-Anthes 2010, Ziege / Ziegenbock, in: Wissenschaftliches Bibellexikon https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35346/ (Abruf 9.9.20).

Alfons Fürst 2011, Von Origenes und Hieronymus zu Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte, Berlin u.a.

Bardo Maria Gauly 2012, Die weiche Seite des Krokodils. Tiere in Senecas Naturphilosophie, in: Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption 222, 51–67.

Peter Gemeinhardt 2022, Geschichte des Christentums in der Spätantike, Tübingen.

Ingvild Sælid Gilhus 2003, Dyr i antikken. spiselige essenser og kulturelle konstruksjoner, in: Norsk teologisk tidsskrift 104, 15–20.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Joachim Gnilka 1979, Das Evangelium nach Markus, Band II, Zürich/ Düsseldorf.

Herwig Görgemanns/ Heinrich Karpp 1985, Einführung, in: Origenes, Vier Bücher von den Prinzipien, Darmstadt 1985, 1–69.

Robert M. Grant 1999, Early Christians and Animals, London/ New York.

Erich Gräßer 1990, Das Seufzen der Kreatur (Röm 8,19–22), in: Jahrbuch für Biblische Theologie 5, 93–117.

Niels Henrik Gregersen 2001, The Cross of Christ in an Evolutionary World, in: Dialog: A Journal of Theology 40, 192–207.

Niels Henrik Gregersen 2010, Deep incarnation. Logos became Flesh, in: Karen L. Bloomquist (hg), Transformative theological perspectives, Minneapolis MN, 167–182.

Niels Henrik Gregersen 2013a, Cur deus caro. Jesus and the Cosmos story, in: Theology and Science 11, 270–293.

Niels Henrik Gregersen 2013, The Twofold Assumption: A Response to Cole-Turner, Moritz, Peters and Peterson, in: Theology and Science 11, 455–468.

Niels Henrik Gregersen 2015, The extended body of Christ. Three dimensions of deep incarnation, in: Ders. (hg), Incarnation. On the scope and depths of Christology, Minneapolis MN, 225–252.

Niels Henrik Gregersen 2016, Deep incarnation. From deep history to post-axial religion, in: HTS Teologiese Studies/Theological Studies 72, a3428, 1–12.

Walter Gross 1995, Gottebenbildlichkeit. I. Altes Testament, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4, 871–873.

Franz Gruber 2001, Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung, Regensburg.

Lori Gruen 2015, Entangled Empathy. An Alternative Ethic for Our Relationships with Animals, New York.

Peter Habermehl 2011, Einleitung, in: Ders. (hg), Origenes. Die Homilien zum Buch Genesis, Freiburg/ Basel/ Wien, 3–24.

Gerd Häfner 2019, Das Sehnsüchtige Harren der Schöpfung. Röm 8 und die Frage nach der Erlösung der Tiere, in: Münchener theologische Zeitschrift 70, 305–318.

Matthew Hale 1676, Contemplations Moral and Divine, Band 1, London.

Adalbert Hamman/ Alfons Fürst 2004, Kleine Geschichte der Kirchenväter. Einführung in Leben und Werk, Freiburg im Breisgau.

Alastair Harden 2013, Animals in the Classical World. Ethical Perspectives from Greek and Roman Texts, Basingstoke/ New York.

Kyle Harper 2020, Fatum. Das Klima und der Untergang des römischen Reichs, München.

Midori E. Hartman 2017, Beginning Again, Becoming Animal. Augustine's Theology, Animality, and Physical Pain in Genesis, in: Studia Patristica 98, 71–80.

Nicolai Hartmann ^{2}1935, Ethik, Berlin.

Michael Hauskeller 2015, Was heißt, die Würde eines Tieres zu achten?, in: Christoph Ammann/ Birgit Christensen/ Lorenz Engi/ Margot Michel (hg) 2015, Würde der Kreatur. Ethische und rechtliche Beiträge zu einem umstrittenen Konzept, Zürich, 142–157.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Tim Hayward 1997, Anthropocentrism. A misunderstood problem, in: Environmental Values 6, 49–63.

Christian Hengstermann 2016, Gottesbild und Seinsmitte – Die Seele zwischen Gott und Tier, in: Derselbe, Origenes und der Ursprung der Freiheitsmetaphysik, Münster, 94–110.

Rainer Henke 2000, Basilius und Ambrosius über das Sechstagewerk. Eine vergleichende Studie, Basel.

Joseph Henrich 2020, The WEIRDest People in the World. How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous, New York.

Marie-Louise Henry 1993, Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen, in: Bernd Janowski/ Ute Neumann-Gorsolke/ Uwe Glessmer (hg), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen/ Vluyn, 20–66.

Peter Hersche 2020, (K)eine Frage von gestern, in: Herder-Korrespondenz 12/2020, 29–31.

Peter Hersche 2020a, Max Weber, die Ökologie und der Katholizismus, Basel.

Bernard Hubert 1997, Le sens commun et l'unité de l'animal chez Aristote, in : Revue thomiste 97, 694–708.

Francis Hutcheson 1971, Illustrations on the moral sense, Cambridge Mass [ed. B. Peach].

Bernhard Irrgang 1992, Christliche Umweltethik. Eine Einführung, München/ Basel.

Bernd Janowski 1990, Tempel und Schöpfung, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 5, 37–69.

Joachim Jeremias 1990, Schöpfung in Poesie und Prosa des Alten Testaments, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 5, 11–36.

Elizabeth Johnson 2015, Ask the Beasts. Darwin and the God of Love, London u.a.

J. J. Johnson Leese 2018, Christ, creation, and the cosmic goal of redemption. A study of Pauline creation theology as read by Irenaeus and applied to ecotheology, London.

Ian Jones 2013, Humans and animals. St. Basil of Caesarea's ascetic evocation of paradise, in: Studia patristica 67, 25–31.

Burkhard Jürgens 1999, Zweierlei Anfang. Kommunikative Konstruktionen heidenchristlicher Identität in Gal 2 und Apg 15, Berlin, 143–197.

Otto Kaiser 2015, Von den Tieren in Philos Welt, in: Ders., Philo von Alexandrien, Denkender Glaube – eine Einführung, Göttingen, 125–141.

Roland Kany 2012, Laktanz (um 250 – um 320), in: Konrad Hilpert (hg), Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen, Freiburg im Breisgau, 71–86.

Peter Kaufmann 1992, Gefühl und Gemüt als Komplement der Vernunft, Frankfurt/ Main.

Peter Kaufmann 1995, Gefühl III. Ethisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 4,344–345.

Otmar Keel/ Silvia Schroer 2002, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

James A. Kelhoffer 2005, The Diet of John the Baptist. "Locusts and Wild Honey" in Synoptic and Patristic Interpretation, Tübingen.

Nikolai Kiel 2016, Ps-Athenagoras De Resurrectione. Datierung und Kontextualisierung der dem Apologeten Athenagoras zugeschriebenen Auferstehungsschrift, Leiden.

Julia Knop 2016, Freiheit – Sorge – Vorsehung. Gottes Wille zwischen Himmel und Erde, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 45, 49–59.

Charlotte Köckert 2009, Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie. Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen, Tübingen.

Helen Kopnina 2019, Anthropocentrism and Post-humanism, in: The International Encyclopedia of Anthropology, https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118924396.wbiea2387 (Abruf 24.9.20).

Angelika Krebs 1997, Naturethik. Grundtexte der gegenwärtigen tier- und ökoethischen Diskussion, Frankfurt/ Main.

Thomas Kremer 2012, Mundus primus. Die Geschichte der Welt und des Menschen von Adam bis Noach im Genesiskommentar Ephräms des Syrers, Löwen.

Siegfried Kreuzer 2016, Entstehung und Überlieferung der Septuaginta, in: Ders. (hg), Einleitung in die Septuaginta, Handbuch zur Septuaginta Bd. 1, Gütersloh, 29–88.

Roman Kühschelm 2001, Vorsehung I. Biblisch-theologisch, in: Lexikon für Theologie und Kirche 10, 895–897.

Christian Kummer 2011, Der Fall Darwin. Evolutionstheorie contra Schöpfungsglaube, München.

Giuliana Lanata 1994 Antropocentrismo e cosmocentrismo nel pensiero antico, in: Silvana Castignone/ Giuliana Lanata (hg), Filosofi e animali nel mondo antico, Pisa, 15–49.

Hilge Landwehr/ Ursula Renz 2008, Klassische Emotionstheorien, Berlin.

Sandra Leuenberger-Wenger 2008, Ethik und christliche Identität bei Gregor von Nyssa, Tübingen.

Blake Leyerle 2019, Locating Animals in John Chrysostom's Thought, in: Chris L. De Wet/ Wendy Mayer (hg), Revisioning John Chrysostom. New approaches, new perspectives, Leiden/ Boston 276–299.

Karl Löning/ Erich Zenger 1997, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf.

Horacio E. Lona 2005, Die „Wahre Lehre" des Kelsos, Freiburg.

Horacio E. Lona 2017, Rezension Nikolai Kiel: Ps-Athenagoras De Resurrectione. Datierung und Kontextualisierung der dem Apologeten Athenagoras zugeschriebenen Auferstehungsschrift, in: Zeitschrift für Antikes Christentum 21, 184–188.

Günther Lorenz 1972, Die Einstellung der Griechen zum Tier. Ihre Entwicklung von Homer bis Theophrast (mit einem Ausblick auf das frühe Rom), Innsbruck.

Günther Lorenz [2]2013, Tiere im Leben der alten Kulturen. Schriftlose Kulturen, Alter Orient, Ägypten, Griechenland und Rom, Innsbruck.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Andrew Louth 2001, Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament I. Genesis 1–11, Downers Grove IL.

Andrew Louth 2009, The six days of creation according to the Greek fathers, in: Stephen C. Barton/ David Wilkinson (hg), Reading Genesis after Darwin, New York, 39–55.

Volker Lukas 2015, Einleitung, in: Tertullian, Adversus Marcionem/ Gegen Markion, Freiburg i.Br., Bd. 1, 7–47.

Ulrich Luz 1990, Das Evangelium nach Matthäus Band 2: Mt 8–17, Düsseldorf/ Zürich.

Ulrich Luz ^{5}2002, Das Evangelium nach Matthäus Band 1: Mt 1–7, Düsseldorf/ Zürich.

Giovanni Mandolino 2018, „Come un indovinello". Doppia creazione e immagine di Dio nel De opificio hominis di Gregorio di Nissa, in: Adamantius 24, 416–434.

Johannes Marböck 2010, Jesus Sirach 1 – 23, Freiburg/ Basel/ Wien.

Miloslav Marcovich 1995a, Preface + Introduction, in: Tatiani Oratio ad Graecos, Berlin/ New York, VII + 1–5.

Miroslav Marcovich 1995b, Introduction, in: Theophili Antiocheni Ad Autolycum, Berlin/ New York, 1–14.

Pedro Ribeiro Martins 2018, Der Vegetarismus in der Antike im Streitgespräch. Porphyrios' Auseinandersetzung mit der Schrift ‚Gegen die Vegetarier', Berlin.

Alban Massie 2018, Augustinus, die Manichäer und das Essen von Fleisch, in: Internationale katholische Zeitschrift Communio 47, 376–385.

Giorgio Maturi 2001, Contributi stoici e reminescenze del Giudaismo alessandrino nel „De anima et resurrectione" di Gregorio di Nissa, in: Studi sull'oriente cristiano 5, 5–24..

Cornelius Petrus Mayer 2002, Creatio, creator, creatura VIII. Die Kreaturen, in: Augustinus-Lexikon 2, 100–116.

Luca Mazzinghi 2018, Weisheit, Stuttgart.

Sallie McFague 1975, Speaking in Parables. A Study in Metaphor and Theology, Philadelphia PA.

Sallie McFague 1982, Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language, Minneapolis MN.

Sallie McFague 1987, Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age. Philadelphia PA.

Sallie McFague 1990, Imaging a Theology of Nature. The World as God's Body, in: Charles Birch/ William Eaken/ Jay B. McDaniel (hg), Liberating Life. Contemporary Approaches in Ecological Theology, Maryknoll NY, 201–227.

Sallie McFague 1993, The Body of God. An Ecological Theology, Minneapolis MN.

Sallie McFague 1997, Super, Natural Christians. How We Should Love Nature, Minneapolis MN.

Sallie McFague 2001, Life Abundant. Rethinking Theology and Economy of a Planet in Peril, Minneapolis MN.

Sallie McFague 2008, A New Climate for Theology. God, the World, and Global Warming, Minneapolis MN.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Sallie McFague 2013, Blessed Are the Consumers. Climate Change and the Practice of Restraint, Minneapolis MN.

Mary E. McGann 2012, Making Vital Connections: Developing Creational Consciousness in Life and Worship, in: Liturgy 27, 49–61.

Rebecca A. Meier-Rao 2014, Love For God And Earth. Ecospirituality In The Theologies Of Sallie Mcfague And Leonardo Boff, Milwaukee WN.

Marcelo Merino 2008, Clemente de Alejandría, un filósofo cristiano, in: Scripta theologica 40, 803–837.

Eric Daryl Meyer 2018, On Making Fleshly Difference. Humanity and Animality in Gregory of Nyssa, in: Relegere 7, 39–58.

Eric Daryl Meyer 2018a, Inner Animalities. Theology and the End of the Human, New York.

Moreno Morani 1987, Praefatio, in: Nemesii Emesini De natura hominis, Leipzig, V-XIX.

Hans J. Münk 1997, Die Würde des Menschen und die Würde der Natur, in: Stimmen der Zeit 215, 17–29.

Hans J. Münk 1998, Nachhaltige Entwicklung und Soziallehre, in: Stimmen der Zeit 216, 231–245.

Cecilia Muratori 2019, The Aristotelian Carnivore. The Ethical Afterlives of Aristotle's Theory of Animal Irrationality, in: Revue des Sciences Religieuses 93, 257–279.

Thomas Nagel 1974, What is it like to be a bat? In: The Philosophical Review LXXXIII, 435–450.

Christina Nellist 2018, Eastern Orthodox Christianity and Animal Suffering. Ancient Voices in Modern Theology, Newcastle upon Tyne.

Ute Neumann-Gorsolke 2004, Herrschen in den Grenzen der Schöpfung. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie am Beispiel von Psalm 8, Genesis 1 und verwandten Texten, Neukirchen-Vluyn.

Catherine Newmark 2008, Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant, Hamburg.

Stephen T. Newmyer 2011, Animals in Greek and Roman Thought. A Sourcebook, New York.

Stephen T. Newmyer 2014, Animals in Plutarch, in: Mark Beck (hg), A Companion to Plutarch, Malden MA, 223–234.

Stephen T. Newmyer 2017, The animal and the human in ancient and modern thought. The "man alone of animals" concept, New York/ London.

Michael S. Northcott 1996, The Environment and Christian Ethics, Cambridge (UK)/ New York.

Cathal O'Madagain/ Katharina A. Helming/ Marco F.H. Schmidt/ Eli Shupe/ Josep Call/ Michael Tomasello 2022, Great apes and human children rationally monitor their decisions, in: Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences 289, 1971.

Angela Pabst 2019, „Klarere Spiegel des Göttlichen" – Plutarch und die Tiere, in: Millennium 16, 75–92.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Angela Pabst 2020, Wenn die Tiere reden könnten – Vom Logos-Gebrauch der Wesen ohne logos bei Plutarch, in: Hedwig Schmalzgruber (hg), Speaking animals in ancient literature, Heidelberg, 333–357.

Sara Parvis/ Paul Foster (hg) 2012, Irenaeus. life, scripture, legacy, Minneapolis.

Maria Di Pasquale Barbanti 2003, Origene di Alessandria. Tra Platonismo e Sacra Scrittura. Teologia e An-tropologia del De principiis, Catania.

Raffaele Passarella (hg) 2016, Ambrogio e la natura, Milano.

Ubaldo Pérez-Paoli 2001, Porphyrios' Gedanken zur Gerechtigkeit gegenüber Tieren, in: Friedrich Niewöhner/ Jean-Loup Seban (hg), Die Seele der Tiere, Wiesbaden, 93–110.

Rudolf Pesch 1986, Die Apostelgeschichte (Apg 1–12), Zürich/ Einsiedeln/ Köln.

Gregory R. Peterson/ James van Slyke/ Michael Spezio/ Kevin Reimer (hg) 2017, Habits in mind. Integrating theology, philosophy, and the cognitive science of virtue, emotion, and character formation, Leiden/ Boston MS.

Peter Pilhofer ^{4}2019, Paulus – Leben & Werk, Erlangen-Nürnberg.

Patrizia Pinotti 1994, Gli animali in Platone. Metafore e tassonomie, in: Silvana Castignone/ Giuliana Lanata (hg), Filosofi e animali nel mondo antico, Pisa, 101–122.

Luigi Pizzolato 2016, L'uomo di fronte al creato nella visione di Ambrogio, in: Raffaele Passarella (hg), Ambrogio e la natura, Milano, 3–26.

Max Pohlenz 1959, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen, 2 Bände.

Anathea Portier-Young 2019, "Bless the Lord, Fire and Heat". Reclaiming Daniel's Cosmic Liturgy for Contemporary Eco-Justice, in: Teresa Berger (hg), Full of Your Glory. Liturgy, Cosmos, Creation, Collegeville MS, 45–67.

Fiona Probyn-Rapsey 2018, Anthropocentrism, in: Lori Gruen (hg), Critical Terms for Animal Studies, Chicago, 47–63.

Ferdinand R. Prostmeier 2013, Gen 1–3 in Theophilos von Antiochia ‚An Autolykos'. Beobachtungen zu Text und Textgeschichte der Septuagintagenesis, in: Johannes de Vries/ Martin Karrer (hg), Textgeschichte und Schriftrezeption im frühen Christentum (Textual History and the Reception of Scripture in Early Christianity), Missoula, 359–393.

Albert de Pury 1993, Gemeinschaft und Differenz. Aspekte der Mensch-Tier-Beziehung im alten Israel, in: Bernd Janowski/ Ute Neumann-Gorsolke/ Uwe Glessmer (hg), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen/ Vluyn, 112–154.

Gavin Rae 2014, Anthropocentrism, in: Encyclopedia of Global Bioethics, 1–12.

Hugo Rahner 1947, Das Menschenbild des Origenes, in: Eranos-Jahrbuch 15, 197–248.

Hugo Rahner 1964, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg.

Karl Rahner 1976, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/ Basel/ Wien.

Friederike Range/ Lisa Horn/ Zsófia Viranyi/ Ludwig Huber 2009, The Absence of Reward Induces Inequity Aversion in Dogs, in: PNAS 106, 340–345.

Joseph Ratzinger 1965, Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode, Köln.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Friedo Ricken 1987, Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik: Theologie und Philosophie 62, 1–21.

Peter Riede 2010, Tier, in: Wissenschaftliches Bibellexikon, https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/35794/ (Abruf 7.9.20).

Peter Riede 2016, Geschaffen – anvertraut – bewundert. Die biblische Tierwelt als Spiegel des Menschen, in: Bibel und Kirche 71, 202–206.

Peter Riede 2017, „Das Schicksal des Menschen und das Schicksal des Viehs – einerlei Schicksal haben sie" (Koh 3,19). Oder: Was unterscheidet und was verbindet Menschen und Tiere in alttestamentlicher Sicht?, in: Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft 30, 111–128.

Peter Riede 2018, Mitgeschöpflichkeit – biblische Impulse für eine Tierethik angesichts der Herausforderungen des 21. Jahrhunderts, in: Jahrbuch der Religionspädagogik 34, 85–95.

Silvana Rocca 2003, Animali (e uomini) in Cicerone (De nat. deor., 2, 121–161), Genova.

Michael Rosenberger 2001, Im Zeichen des Lebensbaums. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität, Würzburg.

Michael Rosenberger 2002, Mit beherzter Vernunft. Fühlen und Denken in ihrer Bedeutung für das sittliche Urteil, in: Münchener Theologische Zeitschrift 52, 59–72.

Michael Rosenberger 2014, Im Brot der Erde den Himmel schmecken. Ethik und Spiritualität der Ernährung, München.

Michael Rosenberger 2016, Wie viel Tier darf's sein? Die Frage ethisch korrekter Ernährung aus christlicher Sicht, Würzburg.

Michael Rosenberger 2019, Sich den Wert des Tieres vor Augen halten. Das rituelle Schlachten und der Tierschutz, in: Dialog/ שיח - דו 117, 8–22.

Michael Rosenberger 2021, Eingebunden in den Beutel des Lebens. Christliche Schöpfungsethik, Münster.

Mark Rowlands 2015, Can animals be moral? Oxford.

Stig Y. Rudberg 1997, Einleitung, in: Basilius Caesariensis, Homilien zum Hexaemeron. Herausgegeben von Emmanuel Amand de Mendieta und Stig Y. Rudberg, Berlin, IX-XIX.

David T. Runia 2001, On the creation of the cosmos according to Moses, Leiden/ Boston/ Köln.

Ioanna Sahinidou 2015, Reflections on the Work of Sallie McFague, in: International Journal of Humanities Social Sciences and Education 2, 18–22.

Georg Sans 2015, Vorsehung, in: Kant-Lexikon 3, 2562–2564.

Giuseppina Santese 1994, Animali e razionalità in Plutarco in: Silvana Castignone/ Giuliana Lanata (hg), Filosofi e animali nel mondo antico, Pisa, 139–170.

Darren Sarisky 2013, Who can listen to sermons on Genesis. theological exegesis and theological anthropology in Basil of Caesarea's Hexaemeron homilies, in: Studia patristica 67, 13–23.

Gloria L. Schaab 2011, Environment, Ecology, and Creation Theology. Visions and Revisions in the Christian Tradition, in: Liturgical Ministry 20, 57–67.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Peter Schäfer 2010, Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, Tübingen.

Peter Schäfer 2015, Anziehung und Abstoßung. Juden und Christen in den ersten Jahrhunderten ihrer Begegnung, Tübingen.

Annalet van Schalkwyk 2008, The Cosmos as the Body of God. The Interpretation of the Christian Story in Sallie McFague's Oeuvre, in: Scriptura 98, 204–221.

Jonathan Schell 1982, The Fate of the Earth, New York.

Barbara Schmitz 2012, Der Mensch als „Krone der Schöpfung". Anthropologische Konzepte im Spannungsfeld von alttestamentlicher Theologie und moderner Rezeption, in: Kirche und Israel 27, 18–32.

Rudolf Schnackenburg 1981, Das Johannes-Evangelium Bd. 1, Freiburg i.B.

Eberhard Schockenhoff 2012, Origenes (um 185–253/54), in: Konrad Hilpert (hg), Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen, Freiburg im Breisgau u.a., 45–70.

Eberhard Schockenhoff 2021, Die Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik, Freiburg i.B.

Wolfgang Schrage 2005, Vorsehung Gottes? Zur Rede von der providentia Dei in der Antike und im Neuen Testament, Neukirche-Vluyn.

Jonathan F. Schulz/ Duman Bahrami-Rad/ Jonathan P. Beauchamp/ Joseph Henrich 2019, The Church, intensive kinship, and global psychological variation, in: Science 366, no. 707/1–12.

Josef Schuster 1984, Ethos und kirchliches Lehramt. Zur Kompetenz des Lehramtes in Fragen der natürlichen Sittlichkeit, Frankfurt a.M.

Albert Schweitzer 2000, Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III. Dritter und vierter Teil, München.

Ludger Schwienhorst-Schönberger 2004, Kohelet, Freiburg i.Br.

Ralf Sedlak 2013, Klemens. Ein christlicher Autor in Alexandria, in: Tobias Georges/ Felix Albrecht/ Reinhard Feldmeier, (hg), Alexandria, Tübingen, 435–445.

Robert Shore-Goss 2016, God Is Green. An Eco-spirituality of Incarnate Compassion, Eugene OR.

Agnethe Siquans 2016, Die Erschaffung der Tiere (Gen 1,20–25) in der Interpretation von Origenes und Augustinus, in: Protokolle zur Bibel 25, 53–72.

Jan Slaby 2008, Gefühl und Weltbezug. Die menschliche Affektivität im Kontext einer neo-existentialistischen Konzeption von Personalität, Paderborn.

Thomas Söding 1993, Allegorie, Allegorese I. und II., in: Lexikon für Theologie und Kirche 1, 400.

Andreas Urs Sommer 2022, Gott geht uns nichts an, in: Herder-Korrespondenz Spezial 2/2022, 40–41.

Richard Sorabji 1993, Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate, New York.

Michael L. Spezio 2011, The Neuroscience of Emotion and Reasoning in Social Contexts. Implications for Moral Theology, in: Modern Theology 27,339–356.

Janet E. Spittler 2008, Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles, Tübingen.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Janet E. Spittler 2010, Animal resurrection in the apocryphal acts of the apostles, in: Andreas Merkt/ Tobias Nicklas/ Joseph Verheyden (hg), Gelitten – Gestorben – Auferstanden. Passions- und Ostertraditionen im antiken Christentum, Tübingen, 343–366.

Janet E. Spittler 2013, Wild Kingdom. Animals in the Apocryphal Acts of the Apostles, in: Marília Pinheiro (hg), Fictional Intersections: The Ancient Novel and the Early Christian and Jewish Narrative, Groningen, 65–76.

Janet E. Spittler 2019, The Physiologus and the Apocryphal Acts of the Apostles, in: Zbyněk Kindschi Garský/ Rainer Hirsch-Luipold (hg), Christus in natura. Quellen, Hermeneutik und Rezeption des Physiologus, Berlin/ Boston, 149–158.

William C. Spohn 1983, The Reasoning Heart. An American Approach to Christian Discernment, in: Theological Studies 44, 30–52.

Gary Steiner 2005, Anthropocentrism and its Discontents. The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy, Pittsburgh.

Gary Steiner 2008, Das Tier bei Aristoteles und den Stoikern: Evolution eines kosmischen Prinzips, in: Annetta Alexandridis/ Markus Wild/ Lorenz Winkler-Horacek (hg), Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung, Wiesbaden, 27–46.

Martin Streck 2001, Aristotelische und neuplatonische Elemente in der Anthropologie des Nemesius von Emesa, in: Studia patristica 34, 559–564.

Martin Streck 2005, Das schönste Gut. Der menschliche Wille nach Nemesius von Emesa und Gregor von Nyssa, Göttingen.

Paul W. Taylor 1981, The Ethics of Respect for Nature, in: Environmental Ethics 3, 197–218.

Paul W. Taylor 1984, Are Humans Superior to Animals and Plants? in: Environmental Ethics 6, 149–160.

Abraham Terian (hg) 1981, Philonis Alexandrini De animalibus. The Armenian Text with an Introduction, Translation, and Commentary, Chico CA.

Gotthard M. Teutsch 1985, Lexikon der Umweltethik, Göttingen/ Düsseldorf.

Gotthard M. Teutsch 1987, Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik, Göttingen.

Michael Tilly 2005, Einführung in die Septuaginta, Darmstadt.

Jutta Tloka 2006, Schöpfung predigen. Das Sechstagewerk bei Basilios und Johannes Chrysostomos, in: Wiener Jahrbuch für Theologie 6, 125–141.

Michael Tomasello 2008, Origins of human communication, Cambridge MA.

Michael Tomasello 2009, Why we cooperate. Based on the 2008 Tanner lectures on human values at Stanford University, Cambridge MA.

Michael Tomasello 2016, A natural history of human morality, Cambridge MA.

Michael Tomasello 2019, Becoming human: a theory of ontogeny, Cambridge MA.

Fabio Tutrone 2012, Filosofi e animali in Roma antica. modelli di animalità e umanità in Lucrezio e Seneca, Pisa.

Mario Vegetti 1994, Figure dell'animale in Aristotele, in: Silvana Castignone/ Giuliana Lanata (hg), Filosofi e animali nel mondo antico, Pisa, 123–137.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Jean-Marie Vermander 1978, Celse et l'attribution à Athénagore d'un ouvrage sur la résurrection des morts, in : Melange de Science Religieuse 35, 125–134.

Markus Vogt 2009, Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München.

Johannes N. Vorster 2015, Exploring Bodily and Spatial Rhetoric in the De Opificio Dei of Lactantius, in: Religion & theology 22, 250–274.

Frans de Waal 1997, Der gute Affe. Der Ursprung von Recht und Unrecht bei Menschen und anderen Tieren, München/ Wien.

Frans de Waal 2006, Der Affe in uns. Warum wir sind, wie wir sind, München/ Wien.

Frans de Waal 2008, Primaten und Philosophen. Wie die Evolution die Moral hervorbrachte, München.

Frans de Waal 2015, Der Mensch, der Bonobo und die Zehn Gebote. Moral ist älter als Religion, Stuttgart.

Bernhard Waldenfels 2017, Philosophisches Bestiarium, in: Ders., Platon. Zwischen Logos und Pathos, Berlin, 238–283.

Haydn Washington/ Bron Taylor/ Helen Kopnina/ Paul Cryer/ John J. Piccolo 2017, Why ecocentrism is the key pathway to sustainability, in: The Ecological Citizen 1, 35–41.

Eva Weber-Guskar 2009, Die Klarheit der Gefühle. Was es heißt, Emotionen zu verstehen, Berlin/ New York.

Susan Wessel 2010, Human action and the passions in Nemesios of Emesa, in: Studia patristica 47, 3–13.

Lynn White 1967, The Historical Roots of the Ecological Crisis, in: Science 155, 1203–1207.

Lynn White 1973, The Historical Roots of the Ecological Crisis. Continuing the Conversation, in: Ian G. Barbour, Western Man and Environmental Ethics, Boston, 18–30.

Ulrich Wilckens 1982, Der Brief an die Römer Band 3: Röm 12–16, Zürich/ Einsiedeln/ Köln.

Jula Wildberger 2006, Seneca und die Stoa. Der Platz des Menschen in der Welt, Berlin.

Edward O. Wilson 2016, Die Hälfte der Erde. Ein Planet kämpft um sein Leben, München (engl. Original 2016, Half-Earth. Our Planet's Fight for Life, New York).

James Q. Wilson 1994, Das moralische Empfinden. Warum die Natur des Menschen besser ist als ihr Ruf, Hamburg.

Walter T. Wilson 2015, Matthew, Philo, and mercy for animals (Matt 12,9–14), in: Biblica 96, 201–221.

Jacobus C.M. van Winden 1988, Hexaemeron, in: Reallexikon für Antike und Christentum 14, 1250–1269.

Oliver Wintzek 2017, Gott in seiner allwissenden Vorsehung auf dem Prüfstand der Kontingenz. Eine motivarchäologische Kritik des theologischen Kompatibilismus. Regensburg.

Markus Witte 2006, Prediger/ Predigerbuch, in: Wissenschaftliches Bibellexikon, https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/31168/ (Abruf 21.12.21).

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Michael Wolter 2014, Der Brief an die Römer Band I: Röm 1–8, Neukirchen-Vluyn.

Jonathan D. Worthington 2011, Creation in Paul and Philo. The beginning and before, Tübingen.

Beatrice Wyss 2018, Philon aus Alexandreia und der fünfte Tag der Schöpfung, in: Early Christianity 9, 379–403.

Beatrice Wyss 2019, Die Weisheit der Tiere. Konzepte paganer Philosophen zur Frage der Rationalität und Spiritualität der Tiere, in: Zbyněk Kindschi Garský/ Rainer Hirsch-Luipold (hg), Christus in natura. Quellen, Hermeneutik und Rezeption des Physiologus, Berlin/ Boston, 27–38.

Erich Zenger 1983, Gottes Bogen in den Wolken, Stuttgart.

Erich Zenger 1989, „Du liebst alles, was ist" (Weish 11,24). Biblische Perspektiven für einen erneuerten Umgang mit der Schöpfung, in: Bibel und Kirche 44, 138–147.

Erich Zenger 1995, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart.

Erich Zenger et al. ^{8}2016, Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart.

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Bibelstellenregister

Altes Testament

Gen 1 23, 36-37, 46-56, 114, 125-128, 140-141, 146, 160, 163, 184-185, 197, 211, 216, 220, 226-227, 246, 252, 254, 268, 270, 286, 306, 310, 355
Gen 1-2 59, 138-140, 152, 374
Gen 1-3 310, 312
Gen 1-9 14, 46, 117-118
Gen 1-11 184
Gen 1,1 210
Gen 1,1-2 152
Gen 1,1-2,4a 46, 61
Gen 1,2 46
Gen 1,3-19 152
Gen 1,20 182, 185, 230, 312
Gen 1,20-27 210
Gen 1,21 184-185, 210-211, 312
Gen 1,24 182, 185, 216, 233, 312
Gen 1,25 185, 210-211, 312
Gen 1,26 15, 33, 37, 50, 65, 94, 129, 131, 184, 210, 218, 245, 247, 285, 296-297
Gen 1,26-27 49, 50, 128, 130, 146, 157, 161, 163, 168, 173, 176, 193-194, 202
Gen 1,26-28 127, 177
Gen 1,27 118, 210, 311, 319-320
Gen 1,28 52, 54, 118, 130, 173, 179, 185, 211, 296, 298, 303, 383
Gen 1,28-29 242
Gen 1,28-31 16
Gen 1,29 47, 59, 186, 310
Gen 1,29-30 48, 54
Gen 1,29 – 2,3 54
Gen 2 117, 129, 133, 211, 383
Gen 2-8 44-46
Gen 2,1-4a 58
Gen 2,1-4 242
Gen 2,3 48
Gen 2,4b-25 44, 61
Gen 2,7 129, 208, 312
Gen 2,8 44
Gen 2,9 45
Gen 2,9-17 45
Gen 2,15 44
Gen 2,18 44
Gen 2,18-20 192
Gen 2,19 44, 132, 208, 212, 312
Gen 2,19-20 16, 132, 212, 247
Gen 2,21-25 45
Gen 2,23 45
Gen 3 165, 286
Gen 3,14 45
Gen 3,17 226
Gen 3,19 44
Gen 3,21 285
Gen 5,1 49
Gen 5,3 50
Gen 6-8 45, 184, 186
Gen 6-9 15, 152, 240, 309, 324
Gen 6,5 46
Gen 6,13 46
Gen 8 389
Gen 8,1 46
Gen 8,21-22 46
Gen 9 215, 270
Gen 9,1-14 16
Gen 9,1-17 55
Gen 9,2 56
Gen 9,2-3 291
Gen 9,3 118, 238, 310
Gen 9,3-4 56
Gen 9,4 58, 145
Gen 9,6 49
Gen 9,9-10 55
Gen 9,11 56, 118
Gen 12-25 184
Gen 25,34 291
Gen 26-50 184
Gen 31,39 56
Ex 3,22 220
Ex 11,2 220
Ex 12,36 220
Ex 16,3 272
Ex 20,8-11 58
Ex 20,15 16
Ex 21,28-32 56-57
Ex 21,33-34 56
Ex 21,35f 56
Ex 21,37 56
Ex 22,4 56
Ex 22,9-14 56
Ex 22,18 57
Ex 22,29 57
Ex 23,5 56
Ex 23,10-11 207
Ex 23,11 58
Ex 23,12 58, 206
Ex 33,18 354
Ex 34,21 58
Lev 17,11 232
Lev 17,14 182
Lev 18,23 57
Lev 19,19 57

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Lev 22,27 57, 123, 169
Lev 22,28 57, 123-124, 170
Lev 25,7 58
Num 11,1-20 291
Num 22,23-34 57
Num 31,4-5 272
Dtn 5,12-15 58
Dtn 5,19 16
Dtn 14,21b 123, 170
Dtn 15,9 223
Dtn 22,6-7 57, 207
Dtn 22,10 57, 123-124, 145, 171, 198
Dtn 25,4 57, 61, 123, 137, 143, 171, 198, 288
2 Sam 23,15-17 291
1 Kön 17,6 291
Ijob 12,7-10 114
Ijob 38-39 114
Ijob 38,4-38 114
Ijob 38,39-39,30 115
Ijob 38,41 207
Ijob 39,5-6 207
Ijob 39,30 207
Ps 8 310
Ps 8,5-6 271
Ps 8,8 240
Ps 32,9 209
Ps 36,7 (Ps 35,7 lat.) 207, 288
Ps 36,7-8 (Ps 35,7-8 lat.) 286
Ps 49,13 (Ps 48,13 LXX/ lat.) 165-166, 208, 244, 286, 311
Ps 62,16f 50
Ps 65,7-14 324
Ps 72,7-11 50
Ps 72,12-14 50
Ps 78 324
Ps 104 310
Ps 104,14-15 190
Ps 104,24 (Ps 103,24 lat.) 217
Ps 104,27-29 207
Ps 104,27-30 324
Ps 105-106 324
Ps 119,103 (Ps 118,103 LXX) 217
Ps 139 322
Ps 145,10 (Ps 144,10 lat.) 283
Ps 145,15-16 324
Ps 146,6 287
Ps 147 284
Ps 147,9 207
Spr 6,6 216
Spr 6,6-8 113
Spr 6,8 217
Spr 11,25 222
Spr 12,10 58, 114
Spr 15,3 229
Spr 30,24-28 113
Spr 30,29-32 114
Koh 3,18-21 44, 115
Koh 3,19 115
Koh 11,9 – 12,7 115
Weish 11,15-16 119
Weish 11,24-26 120
Weish 11,26 19
Weish 12,24 119
Weish 12,25 119
Weish 15,18-19 119
Weish 16,1 119
Weish 16,2-4 119
Weish 16,5-14 119
Weish 19,10 119
Weish 19,11-12 119
Sir 16,24-25 117
Sir 16,24-17,23 117
Sir 16,26-27a 117
Sir 16,26-28 118
Sir 16,27b-28 117
Sir 16,29-30 117
Sir 17,1-2a 117
Sir 17,1-23 117
Sir 17,3 118, 311
Sir 17,4 118
Sir 17,6-23 118
Sir 17,12 118
Sir 33,7-15 117
Sir 42,15-43,33 117
Sir 43,25 117
Sir 44,18 118
Sir 51,23 117
Jes 1,3 225
Jes 2,2-4 59
Jes 2,12-22 324
Jes 11 167, 227, 273, 309, 362, 374
Jes 11,1-9 59, 163, 186
Jes 11,6-8 267
Jes 25,6-8 59
Jes 32,15-20 59
Jes 34,15-17 207
Jes 55,1-2 59
Jes 56,10 222
Jes 65,25 59
Jer 25,9-14 324
Ez 34,25-30 59
Dan 1,4-16 269-270
Dan 3 269
Dan 3,57-58 16
Dan 6 310
Dan 6,16-22 226
Dan 9-10 310
Dan 9,23 226
Dan 10,2 226
Dan 10,11 226

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Hos 2,20-21 55, 59
Am 8,9 140
Am 9,11-15 59
Jona 3,7-8 116
Jona 4,10-11 116
Mi 4,1-5 59

Neues Testament

Mt 3,4 291
Mt 3,12 164
Mt 4,3 291
Mt 5,45 247
Mt 6 310
Mt 6,24-34 310
Mt 6,26 16, 134, 289
Mt 7,12 140
Mt 8,32 290, 292
Mt 10,10 171
Mt 10,29-31 135
Mt 11,19 271
Mt 12,11-12 135
Mt 19,18 16
Mt 21,19 290, 292
Mt 23,33 222
Mt 25,14-30 51
Mt 25, 31-46 359
Mt 28,16-20 112, 154
Mk 1,12-15 139-140
Mk 1,13 175, 309, 374
Mk 6,30-44 59
Mk 14,32-42 140
Mk 15,33 140
Mk 15,34 325, 331
Lk 6,31 141
Lk 7,34 271
Lk 10,7 171
Lk 10,18 197
Lk 12,6-7 135
Lk 12,24 134
Lk 14,5 135
Joh 1 36, 163, 282, 310
Joh 1,1-2 188
Joh 1,1-18 20, 141, 318
Joh 1,3 141, 160
Joh 1,3-4 283
Joh 1,9 283
Joh 1,14 374
Joh 6,66 358
Joh 6,69 359
Apg 6 111
Apg 6,1 110
Apg 9,29 110
Apg 10 186
Apg 11,20 110
Apg 11,26 159
Apg 15 159, 310
Apg 15,20 144-145
Röm 2,14-15 137
Röm 8 349
Röm 8,18-23 138
Röm 8,19-23 284
Röm 14,14 145
Röm 14,20 172, 271
Röm 14,20-21 310
Röm 14,21 171, 270
1 Kor 9,9 288-289
1 Kor 9,9-10 137, 288
1 Kor 11,14 137
1 Kor 15 137-138
Gal 2,1-10 144
Kol 1,15-20 20, 318
Kol 3,2 277
1 Tim 4,3-4 269
1 Tim 4,4-5 271
2 Petr 2,11-12 142
Jud 10 142
Offb 21-22 59

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Register lehramtlicher Dokumente

Katechismus der katholischen Kirche

KKK 2415 17
KKK 2416 17, 19
KKK 2417 17
KKK 2418 17-18

Enzyklika Humani generis von Papst Pius XII. 1950

HG 36-37 346

Pastoralkonstitution Gaudium et spes des II. Vatikanischen Konzils

GS 36 346
GS 59 346
GS 62 346

Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium von Papst Franziskus

EG 261 370

Enzyklika Laudato si von Papst Franziskus 2015

LS 16 18
LS 33 18-19
LS 36 18-19
LS 42 18
LS 43 19
LS 65 19
LS 67 30
LS 69 18-19, 318
LS 76 18
LS 83 18, 20, 318, 363-364, 374
LS 89 19
LS 89-92 18
LS 90 20
LS 92 18
LS 99 20, 318
LS 115 18
LS 118 18, 20
LS 119 20
LS 130 18
LS 154 19
LS 158 19
LS 208 18
LS 216 370
LS 221 20, 318
LS 228 18
LS 235 20, 142, 318, 360
LS 243 363
LS 244 363

Europäische Ökumenische Versammlung (EÖV) Basel 1989

EÖV 43 30
EÖV 45 30

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Personenregister

Alexander der Große 43
Alkmaion von Kroton 66-67
Ambrosius von Mailand 152, 187, 227, 239-243, 248, 274, 302, 303, 308
Amery, Carl 29, 349
Anaxagoras 67, 70-71
Aphrahat 205-210, 214, 303, 310
Aristoteles 36, 63-64, 70-75, 77, 81, 87, 222, 250-252, 304, 328, 365, 374, 376
Arnold, Johannes 105
Augustinus von Hippo 149, 187, 268, 273-304, 308, 325, 383
Aurel, Marc 76, 81, 85-86
Bacci, Lucia 105
Bahrami-Rad, Duman 29
Balaudé, Jean-Francois 67
Baltes, Matthias 274, 285, 290
Baranzke, Heike 146
Barbanti, Maria Di Pasquale 181
Basilius von Caesarea 152, 219-239, 241, 248, 273-274, 298, 301-304, 308, 310
Bekoff, Marc 333, 341-344, 346
Bentham, Jeremy 123
Benz-Schwarzburg, Judith 337
Berthelot, Katell 123
Blackburn, Simon 375
Bochet, Isabelle 297
Boddice, Rob 25
Bodéüs, Richard 72
Boesch, Christophe 338
Böhmisch, Franz 145
Bondolfi, Alberto 123
Bossert, Theodor 388
Bovon, Francois 135
Brandscheidt, Renate 49
Brock, Sebastian 205, 207, 213, 215
Brosnan, Sarah F. 336, 340-342
Brox, Norbert 162, 167
Bruns, Peter 205
Buchheit, Vinzenz 267-268
Budde, Ludwig 388
Büsing, Gerhard 131-132
Byers, Sarah 280
Callicott, J. Baird 24
Camus, Albert 330
Celsus s. Kelsos
Chardin, Teilhard de 20, 358
Chrysipp 76, 88, 95, 101, 233, 241
Churchland, Patricia S. 381
Ciarlo, Domenico 229
Ciccarese, Maria Pia 241
Cicero, Marcus Tullius 76-77, 79, 81-85, 87-88, 203
Clark, Gillian 274-275, 278, 291, 297
Clemens von Alexandrien 168-176, 181, 197-198, 224, 228, 268, 270, 301-302, 308-310
Cyprian von Karthago 112, 180, 187
Cyrill von Jerusalem 215-219, 302-304
Damasio, Antonio R. 344, 378-381
Darwin, Charles 196, 312, 320-321, 332, 337, 347, 367
Descartes, René 50, 177
Diels, Hermann 22
Dierauer, Urs 63-67, 69-72, 74-77, 79, 81-82, 85-87, 92, 195, 236, 251-252, 256
Dietrich, Jan 55
Diogenes Laertios 66, 76
Drewermann, Eugen 29, 43, 61
Dunning, Benjamin H. 248
Dusenbury, David Lloyd 249, 251, 256
Eckholt, Margit 353, 357
Empedokles 67, 70, 271
Ephräm der Syrer 152, 187, 205, 207-215, 301-303, 312, 315
Epicharmos 22
Epiktet 76, 82
Epikur/ Epikureer 87, 115, 200-202, 258, 265, 270
Essen, Georg 325-327, 330-331
Euripides 67, 103
Eusebius von Caesarea 155, 167, 180, 219, 268
Fabry, Heinz-Josef 110, 112
Fiedrowicz, Michael 103, 187
Fischer, Georg 129, 311
Flack, Jessica C. 340
Foucault, Michel 202
Franz von Assisi 16, 18, 28, 386
Frey-Anthes, Henrike 54
Fürst, Alfons 180
Galen/ Galenos von Pergamon 250, 257-258, 269
Gauly, Bardo Maria 100
Gemeinhardt, Peter 103, 111, 149, 308
Gnilka, Joachim 140
Görgemanns, Herwig 180
Grant, Robert M. 123
Gregersen, Niels Henrik 350, 359-360
Gregor von Nyssa 152, 219, 227, 234-239, 252-253, 301-303
Grimm, Veronika E. 268
Gross, Walter 51

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Gruber, Franz 349-350
Gruen, Lori 25
Habermas, Jürgen 369
Habermehl, Peter 184-185
Häfner, Gerd 61, 137-139
Hale, Matthew 50-51
Harper, Kyle 34, 112
Hartman, Midori E. 295
Hartmann, Nicolai 328-329
Hauskeller, Michael 373
Hayward, Tim 24
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 352
Hengstermann, Christian 183-184
Henke, Rainer 220-221, 233
Henrich, Joseph 29
Henry, Marie Louise 45, 58
Heraklit 65
Herder, Johann Gottfried 48, 388
Hersche, Peter 29
Hesiod 65
Hieronymus 266-273, 302-304, 308, 310, 362
Hippokrates 249
Homer 64, 96, 101
Hume, David 335
Hutcheson, Francis 377, 382
Iovinian 270-273
Irenäus von Lyon 152, 155, 161-168, 173, 187, 215, 224, 259, 268, 301-302, 304, 308-310, 362-363
Irrgang, Bernhard 21, 47, 59
Isokrates 66
Janowski, Bernd 48
Jeremias, Joachim 44
Johannes Cassian 269
Johannes Chrysostomus 243-249, 301-303, 383
Johnson, Elizabeth 350-351
Jones, Ian 227
Jürgens, Burkhard 144
Justin der Märtyrer 145, 155, 186-187
Kaiser Diokletian 199, 219
Kaiser Jovian 207
Kaiser Konstantin 106, 112, 199, 215, 390
Kaiser Septimius Severus 176, 180
Kaiser Marcus Iulius Philippus 389
Kant, Immanuel 262, 264, 294, 326-327, 371-373, 381
Karpp, Heinrich 180
Kaufmann, Peter 376
Keel, Otmar 49-50, 53-55
Kelsos (Celsus) 102-106, 108, 180, 187-198, 257, 296, 307
Kiel, Nikolai 257-258
Kleanthes 75, 82
Knop, Julia 327, 330
Köckert, Charlotte 151-152
König Kyros 109
Kopnina, Helen 24
Kranz, Walther 22
Krebs Angelika 22
Krebs, Engelbert 327
Kremer, Thomas 207-208, 211-214
Kreuzer, Siegfried 110
Kühschelm, Roman 324
Kummer, Christian 367-368
Laktanz (Lucius Caecilius Firmianus Lactantius) 198-205, 219, 229, 233, 300, 302-304, 362, 383
Lanata, Giuliana 71, 75
Lau, Dieter 274, 285, 290
Leyerle, Blake 246
Lona, Horacio E. 257-258
Löning, Karl 49, 54
Lorenz, Konrad 337-338
Louth, Andrew 160, 227-228, 309
Loyola, Ignatius von 383
Lukas, Volker 177-178
Luz, Ulrich 135-136
Mandolino, Giovanni 234
Mani/ Manichäer 207, 246, 289-292, 295, 297
Marböck, Johannes 118
Marcovich, Miroslav 155
Markion/ Markioniten 177-178, 207, 246, 306
Mayer, Cornelius Petrus 284
Mazzinghi, Luca 119-120
McFague, Sallie 141, 351-359
McGann, Mary E. 363
Meyer, Eric Daryl 38-39, 41, 235, 237
Moore, George Edward 321, 369
Morani, Moreno 249
Münk, Hans J. 21, 24
Muratori, Cecilia 63
Nagel, Thomas 22
Nemesius von Emesa 249-258, 300-304, 325, 383
Neri, Philipp 16
Neumann-Gorsolke, Ute 50
Newmyer, Stephen T. 63, 100, 107
Northcott, Michael S. 52
O'Madagain, Cathal 344
Origenes 103-105, 152, 173, 176, 179-198, 204, 209-210, 218-219, 228, 258, 268, 296, 298, 300-303, 307-309, 312
Pabst, Angela 97, 100
Papst Franziskus 15, 18-21, 30, 142, 318, 360-361, 363, 370, 387
Papst Johannes Paul II. 346

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Papst Pius XII. 346
Paulus von Tarsos 40, 61, 111, 134, 136-139, 143-145, 147, 158, 166-167, 171-172, 181, 198, 267, 270, 284, 288-289, 310, 349, 361
Pérez-Paoli, Ubaldo 92, 106-107
Pesch, Rudolf 158
Philon von Alexandrien 92-95, 100, 105, 119-134, 136-137, 143, 145-146, 157, 162, 169-172, 175, 181, 198, 220, 227-228, 233, 284, 301-302, 310
Pierce, Jessica 341-342
Pilhofer, Peter 111
Platon/ Platoniker 33, 35, 67, 69-70, 72, 91, 95, 102-103, 106-107, 151-152, 154, 168-169, 171-173, 175, 181, 183, 187, 198-199, 233, 238-239, 250, 272, 294, 304, 306, 328, 361-362
Plutarch von Chaironeia 95-101, 107-108, 159, 170
Pohlenz, Max 86, 181
Porphyrios von Tyros 106-108, 199
Portier-Young, Anathea 51
Poseidonios 76-77, 252
Probyn-Rapsey, Fiona 23
Pseudo-Athenagoras 257-266, 300, 302-303, 362
Pury, Albert de 47
Pyrrhon von Elis/ Pyrrhonismus 91, 95, 101-102
Pythagoras/ Pythagoreer 91, 99, 105, 107, 154, 169, 171-172, 175, 271-272
Rae, Gavin 24
Rahner, Hugo 152, 310
Rahner, Karl 320-321, 327, 347-351, 357-358, 361
Range, Friederike 339
Ratzinger, Joseph 317
Rawls, John 369
Ricken, Friedo 24, 374
Ricœur, Paul 352
Riede, Peter 44, 56, 114, 116
Rosenberger, Michael 26, 35, 61, 142-143, 190, 268, 318, 320, 370-372, 375
Rowlands, Mark 344-345
Rudberg, Stig Y. 227
Rufinus von Aquileia 180
Sahinidou, Ioanna 355, 357-358
Sans, Georg 326
Schaab, Gloria L. 51-52
Schäfer, Peter 32. 308
Schalkwyk, Annalet van 353-354
Schapur II. (Sassanidenherrsche r) 205
Schell, Jonathan 356
Schilling, Heinz 29
Schmitz, Barbara 48-49, 388
Schnackenburg, Rudolf 141
Schockenhoff, Eberhard 180, 317-318, 376
Schönborn, Christoph 327
Schrage, Wolfgang 323-325
Schroer, Silvia 49-50, 53-55
Schulz, Jonathan F. 29
Schuster, Josef 317
Schwartz, Jacques 257
Schweitzer, Albert 27
Schwienhorst-Schönberger, Ludger 44, 116
Seneca, Lucius Aeneus 76-81, 86, 255
Sextus Empiricus 95, 101-102, 108, 233, 241
Shore-Goss, Robert 51
Sigmund Freud 196, 204, 219, 320, 332
Siquans, Agnethe 181, 186, 277, 294, 296, 298-299
Söding, Thomas 308
Sokrates/ sokratisch 15, 39, 63, 67-69, 96
Sommer, Andreas Urs 322
Sophisten 65-66, 157
Sorabji, Richard 63-64, 75, 100
Spezio, Michael L. 375, 378
Spittler, Janet E. 157, 164, 258-259
Steiner, Gary 63
Streck, Martin 236, 250
Tatian 155-159, 171, 301, 310
Taylor, Paul W. 24, 373
Terian, Abraham 121, 124, 128, 130
Tertullian 145, 176-179, 187, 198, 268, 301-304, 310, 362
Teutsch, Gotthard M. 21, 51
Theophilus von Antiochien 60, 158-161, 227-228, 302-303, 308, 311
Theophrast 66, 87
Thomas von Aquin 365-367, 376
Tiberius Iulius Alexander 93-95, 100-101, 108, 121-122, 233, 241
Tillich, Paul 355
Tilly, Michael 109
Tomasello, Michael 333-339, 341-344, 346
Trelenberg, Jörg 155
Vegetti, Mario 71, 74-75
Vermander, Jean-Marie 257
Vogt, Markus 21
Vorster, Johannes N. 202, 204
Waal, Frans de 333, 337-344, 346
Waldenfels, Bernhard 66, 69
Washington, Haydn 370
Weber, Max 29
White, Lynn 27-30, 215, 349, 351
Wilckens, Ulrich 145
Wilson, Edward O. 315-316
Wilson, Walter T. 122-123, 136
Winden, Jacobus C.M. van 121, 227
Wintzek, Oliver 327-329

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA

Witte, Markus 115
Wolter, Michael 138
Worthington, Jonathan D. 128-129
Wyss, Beatrice 97, 100, 102, 121, 126
Xenophanes 22, 65
Xenophon 67-68, 172
Zenger, Erich 47-49, 54, 59, 110, 112
Zenon von Kition 86, 249

https://doi.org/10.5771/9783748917090 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY-SA