

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).

- 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.

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,

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 ($\lambda\circ\gamma\circ\sigma$) 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: $\tau\alpha\ \ddot{\alpha}\lambda\circ\gamma\alpha\ \zeta\circ\alpha$, jene Lebewesen, die keinen Logos haben‘ ... oder auch einfach $\tau\alpha\ \ddot{\alpha}\lambda\circ\gamma\alpha$ “ (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 ($\tau\epsilon\kappa\mu\alpha\prime\sigma\theta\alpha\iota$) von den Sinneseindrücken auf Ursachen (nach Diogenes Laertius, VS 24 B 1) und damit zum Verstehen ($\xi\upsilon\eta\mu\iota$) 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

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 (ἀφθογγον) Noch denken kann, ein nutzloses (ἀχρηστον) 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 ἔνεκα γίγνεται 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

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

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 (ῶστε χρῆσθαι αὐτοῖς ὅ τι ἀν 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, (έρμηνείαν) 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 (έρμηνεία) 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

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 *ἐπιθύμητικόν*, 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 demokratiskeptischen 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

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 ermöglche 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 Begehrten 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 ($\alpha\sigma\theta\eta\sigma\varsigma$), keine Lebewesen ($\zeta\omega\alpha$), sondern nur lebend ($\zeta\omega\nu\tau\alpha$) (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 ($\varepsilon\upsilon$) förderlich (Aristoteles,

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 ($\varepsilon\iota\nu\alpha\iota$) einer Sache nicht (Aristoteles, De anima III, 4, 429 b 10–22). Denn sie haben keinen abstrakten Begriff vom Allgemeinen ($\kappa\alpha\theta\lambda\omega\upsilon\,\dot{\iota}\mu\alpha\lambda\eta\psi\varsigma$), sondern nur konkrete Vorstellungen und Erinnerungen an das Einzelne ($\kappa\alpha\theta'\,\dot{\iota}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha\,\varphi\alpha\eta\tau\alpha\sigma\alpha\,\kappa\alpha\mu\eta\mu\eta$) (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 sinnhaft. „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

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 (φυσικὰ ἀρεταῖ) 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 Bodeüs 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

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 (ἐμπειρίᾳ), das Geschlecht der Menschen dagegen lebt auch in Kunst (τέχνῃ) und Überlegungen (λογισμῷ).“ (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.

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)

3.5 Perfektionierung des rationalistischen Anthropozentrismus in der Stoa

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

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 ἑαυτόν); 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 (οἰκειώσαι πρὸς ἑαυτόν). 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,

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 Überleitung 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

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

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-

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 Häuslein 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 des 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,

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 den 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,

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 $\alpha\delta\omega\varsigma$, 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 Himmelschen 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.

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 vollkommenen 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

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 sollertiaque 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

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 Unbesiegelte ist das Besiegelte und höher als das Besiegelte 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 Körpermächtigkeit 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

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 Ziels 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.

Aber auch Dierauers These, der Anthropozentrismus sei vermutlich im griechischen und jüdischen Kulturkreis gleichzeitig entwickelt worden, ist auf dem Hintergrund der neueren Bibellexegese (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

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)

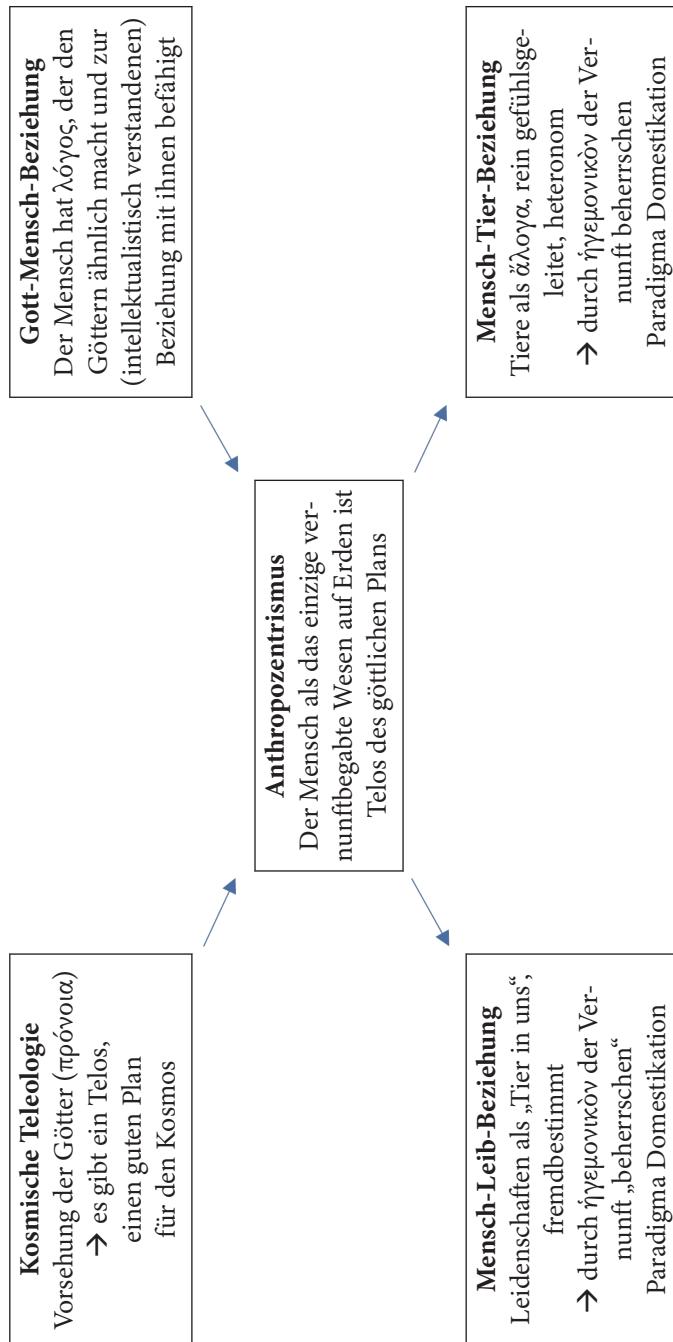
Man erkennt sofort, wie konträr die stoische Position der biblischen gegenübersteht. Nicht die Vernunft ist dort der Grund für die Teilnahme am Bund Gottes, sondern das Geschaffen- und Geliebtsein durch Gott und sein freies Angebot an alle Geschöpfe. Nicht die Fähigkeit, sich an Gesetze und Rechtsnormen 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.

Schaubild: Das Ideen-Netz des stoischen Anthropozentrismus



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 antistoiische 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-

hezu ausschließlich auf die ältere Stoa. Da sie zudem vielfach ähnliche Argumente und dieselben Beispiele tierlichen Verhaltens verwenden, liegt die Vermutung 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.

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

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

(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 unbestreitbar.

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-

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-

gensatz zum Menschen und diesem hierarchisch untergeordnet. Plutarch kehrt diese begriffssimmanente 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 Trennung 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 schmerhaft 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

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 ererbene 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 unbekümmert, was nicht von Natur aus die Fähigkeit zum Denken (ἢ τοῦ φρονεῖν δύναμις) besitzt. Indem diese Fähigkeit nämlich jedem wieder in anderem Ausmaß zuteil geworden ist, sind die offensichtlichen Differenzen

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

Wenn man also Tiere im Blick auf ihre Vernunftsfähigkeit 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 ($\deltaικαιοσύνη$) 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

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 ἀλογα 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)

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 körperlichen Veränderung des Helden (Sextus Empiricus, Pyrrhonische Hopotyposen 68). Als zweites Beispiel führt er die schon von Tiberius Julius Alexander bekannte Beobachtung Chrysipps an, „der Hund wende das fünfte mehrgliedrige unbewiesene Argument an, wenn er an einen Dreieweg 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;

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“ (Αληθής λόγος), die er um 180 n.Chr. in Alexandria geschrieben hat, kritisiert er als erster überhaupt den stoischen Anthropolozentrismus in seiner christlichen Gestalt und ver-

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 ζώων ἔνεκεν 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

Welt als Werk Gottes in ihren Teilen ganz vollständig und vollkommen (όλοκληρον 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 Obrigkeit 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 schwollen, 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 verfehlten sie auch den Weg nicht. Sie haben also

eine vollkommen ausgebildete Vernunft, gemeinsame Vorstellungen von gewissen allgemeinen Wahrheiten, eine Sprache, Sachverhalte und Sprachinhalte (λόγου συμπλήρωσίς ἐστι παρ' αὐτοῖς καὶ κοινὰ ἔννοιαι καθολικῶν τινῶν καὶ φωνὴ καὶ τυγχάνοντα καὶ σημαίνομενα).“ (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 Menschen¹¹. 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 (τῶν 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 Interpunktions 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.

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

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 *oikείωσις* 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 Notwehr töting 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,

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.