

4 Vorgeschichte 3: Vorphatristische Spuren zur Hellenisierung der biblischen Tierethik

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Auf diese Weise entstehen innerjüdische Konflikte zwischen den hebräisch oder aramäisch sprechenden JüdInnen Israels und den griechisch sprechenden JüdInnen in der Diaspora. Als die Bewegung Jesu von Nazaret sich nach Ostern allmählich internationalisiert, greifen diese Spannungen schnell auf sie über. Schon die Urgemeinde in Jerusalem erlebt einen heftigen Streit, der nur dadurch gelöst werden kann, dass man die Gemeindeleitung verdoppelt und für jeden der beiden Gemeindeteile – den hebräisch-aramäischen und den hellenistischen – ein eigenes Leitungsgremium schafft (Apg 6). Und dass zwischen Paulus und dem von Jesus selbst ernannten Zwölferkreis zeitlebens eine angespannte Atmosphäre herrscht, hat seinen Grund ebenfalls darin. Während die Zwölf allesamt aramäisch sprechende Galiläer sind, kommt Paulus aus der hellenistischen jüdischen Gemeinde von Tarsos. Die aramäische Muttersprache Jesu versteht er nicht, und das Lebensgefühl der HebräerInnen ist ihm fremd. „Paulus benutzt die LXX, nicht die Hebraica. Das heißt, dass er nicht in der Lage war, das Alte Testament in seiner Ursprache zu lesen. Vielmehr war er auf die Übersetzung angewiesen, die ihm das Alte Testament in seiner Muttersprache zugänglich machte: die Septuaginta.“ (Peter Pilhofer ⁴2019, 19)

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

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

zwar nur noch als Diasporajudentum. Auf dem Gebiet Palästinas ist es so gut wie ausgelöscht. Doch die palästinischen JüdInnen übernehmen nun die Führung des Diasporajudentums. Dieses distanziert sich zunehmend von seinen hellenistischen Strömungen – jedenfalls dort, wo es hellenistische Ideen als solche erkennt –, verbietet den Gebrauch der Septuaginta, die es zunehmend als „Katastrophe“ empfindet (Heinz-Josef Fabry, in: Erich Zenger u.a. ⁹2016, 62), und zieht sich ganz auf seine hebräischen und aramäischen Traditionen zurück. Daher sind nahezu alle hellenistisch-jüdischen Schriften nur in christlichen Handschriften und Kodizes überliefert. Das hellenistische Judentum geht unter.

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

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

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

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

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

4.1 Die späten Texte des Alten Testaments

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Wie das Buch Ijob ist auch das *Buch Jesus Sirach* um 200 v.Chr. entstanden. Bis man 1896 in der Synagoge von Kairo erste hebräische Textfragmente entdeckte, zu denen 1947 bzw. 1964 Funde aus Qumran und Masada hinzukamen, war man nahezu 2000 Jahre lang davon ausgegangen, dass das Buch in griechischer Sprache verfasst worden sei. Der hebräische Originaltext lässt sich gleichwohl nicht mehr vollständig rekonstruieren, so dass hier auf den griechischen Text der Septuaginta zurückgegriffen wird¹². Das Buch Sirach sieht die heraufziehende Hellenisierung Israels sehr kritisch. Um dem Verlust der hebräischen bzw. frühjüdischen Identität entgegenzuwirken, versammelt der Rabbi Ben Sira junge Menschen in einem „Haus der Bildung“ um sich (Sir 51,23). Seine Schöpfungstheologie scheint über weite Strecken ohne die Tiere auszukommen. So wird in dem großen Lob des Schöpfers in Sir 42,15–43,33 nur einmal die „Vielfalt von Lebewesen“ (Sir 43,25) erwähnt. Ansonsten geht es um Sonne, Mond und Sterne sowie die verschiedenen Aggregatzustände des Wassers (Schnee, Wolken, Hagel, Reif, Eis und Nebel). Nicht einmal die Menschen werden erwähnt. Mit deren Erschaffung befasst sich hingegen ausführlich Sir 33,7–15 – eine Art Auslegung der Formung des Menschen aus Lehm in Gen 2 und eine vertiefte Reflexion auf die Erdbundenheit der Menschen.

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Weisheitsbuch denkt sehr anthropozentristisch. Die ganze Schöpfung nimmt Gott in seinen Dienst, einzig zum Zweck, den Menschen zu erziehen. Auch die Tiere, die hier das einzige Mal in der Bibel als Aloga bezeichnet werden, erscheinen ausschließlich als Lehrmittel Gottes für die Erziehung des Menschen. Im Hintergrund steht die ägyptische Verehrung von Tieren als Götter (Weish 12,24; 15,18–19), „die schlimmste Form des Götzendienstes“ (Luca Mazzinghi 2018, 319), die Gott „homöopathisch“ mit demselben Mittel zu beseitigen versucht, also mit Tieren. Und zwar mit abschreckenden, den Menschen quälenden Tieren (Weish 16,1,5 – 14; 19,10) ebenso wie mit hilfreichen, den Menschen tröstenden Tieren (Weish 16,2–4; 19,11–12). Quälend sind die Frösche, Heuschrecken, Stechfliegen und Schlangen, tröstend die Wachteln. Die Beispiele werden also ausnahmslos der Exodus-Erzählung entnommen – für eine ägyptische Schrift nur zu verständlich. Wie in einer Vorschau heißt es zu Beginn: „Zur Strafe für ihre unverständigen und unrechten Gedanken (λογισμοί), / von denen irregeführt sie vernunftlose (ἄλογα) Kriechtiere und unbedeutendes Getier verehrten, / sandtest du ihnen eine Menge vernunftloser Tiere (ἄλογα ζῶα). / Sie sollten erkennen: Man wird durch das bestraft, wodurch man sündigt.“ (Weish 11,15–16) Die geringschätzig Bezeichnung „Kriechtiere und Getier (ἐρπετὰ καὶ κνῶδαλα)“ war wohl ein „Gemeinplatz der Polemik gegen den ägyptischen Tierkult, die nicht auf die jüdische Literatur beschränkt war, sondern auch von griechischen Philosophen geübt wurde“ (Luca Mazzinghi 2018, 319 und 324).

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

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

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

4.2 Philon von Alexandria

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Philon zitiert Gen 1,26 wörtlich aus der Septuaginta. Bereits dort steht die Präposition κατὰ mit Akkusativ. Sie bezeichnet ein Ziel, auf das hin etwas getan wird, oder eine Ähnlichkeit mit einem Vorbild. Das entspricht aber nicht dem, was der hebräische Text sagt. Georg Fischer übersetzt diesen sehr wortgetreu so: „Wir wollen ‚Mensch‘ machen *als* unsere Statue, *wie* unsere Ähnlichkeit!... Und Gott schuf den Menschen *als* seine Statue, *als* Statue Gottes schuf er ihn.“ (Georg Fischer 2018, 148 und 153) Fischer interpretiert dabei das dreimalige „als unsere Statue“ im Sinne einer *Nähebeziehung* und das „wie unsere Ähnlichkeit“ im Sinne einer bleibenden Verschiedenheit (Georg Fischer 2018, 152). – Philon hingegen macht daraus wie die Septuaginta eine seinsmäßige Ähnlichkeit und benennt deren Gehalt: Es ist der Nous (vgl. Jonathan D. Worthington 2011, 144–145). Die Steuerungsfunktion des menschlichen Nous wird allerdings nicht auf die Schöpfung, sondern ganz im Sinne des stoischen Hegemonikon allein auf den Menschen bezogen.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ziehen wir eine Bilanz der Analysen von *De opificio mundi*:

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

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

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

4.3 Die Zeugnisse des Neuen Testaments

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

4.3.1 Jesus von Nazaret

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

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

Sorge angeführt, die er völlig unabhängig davon schenkt, ob jemand sät und erntet und Vorräte anlegt oder nicht (Ulrich Luz ⁵2002, 479). Lukas verstärkt diese Aussage noch dadurch, dass er von „Raben“ spricht, also von Vögeln, die von der Saat und den Lebensmittelabfällen des Menschen leben und deswegen zur damaligen Zeit keinen guten Ruf genießen (Francois Bovon 1996, 304). Dem folgt Jesu Überbietungsargument in Form der Frage, ob die Menschen nicht viel mehr wert seien als die Vögel. Wie schon oben betont, werden in beiden Argumentationsfiguren Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zwischen Menschen und Tieren vorausgesetzt. Als Beleg für einen Anthropozentrismus kann der Satz daher nicht herangezogen werden. Gott sorgt für die Tiere aus purer Schöpferliebe – in seinen Augen haben sie einen eigenen Wert. Der Satz untermauert also den biblischen Biozentrismus.

- In eine ähnliche Richtung geht Mt 10,29–31 (par Lk 12,6–7): „Verkauft man nicht zwei Spatzen für einen Pfennig? Und doch fällt keiner von ihnen zur Erde ohne den Willen eures Vaters. Bei euch aber sind sogar die Haare auf dem Kopf alle gezählt. Fürchtet euch also nicht! Ihr seid mehr wert als viele Spatzen.“ Wiederum bildet Jesus zunächst die Analogie zwischen (bei Matthäus zwei, bei Lukas fünf) Spatzen als ökonomisch betrachtet nahezu wertlosen, weil billigsten essbaren Vögeln, die auf dem Markt angeboten wurden (Ulrich Luz 1990, 128), und Menschen: Gottes Fürsorge gilt beiden, wie auch beide von Gott abhängig sind. Der Nutzwert ist offensichtlich nicht alles und nicht einmal das Entscheidende – eine klare Absage an die Versuchung des Anthropozentrismus. Dann taucht wie schon an der vorangehend interpretierten Stelle das Argument *a minori ad maius* auf.
- Schließlich lautet Mt 12,11–12 (par Lk 14,5): „Wer von euch, der ein einziges Schaf hat, wird es nicht packen und herausziehen, wenn es ihm am Sabbat in eine Grube fällt? Wie viel mehr ist ein Mensch als ein Schaf? Darum ist es am Sabbat erlaubt, Gutes zu tun.“ Damit die Analogie zwischen Schaf (bei Lukas ein Ochs) und Mensch funktioniert, muss man annehmen, dass beiden um ihrer selbst willen geholfen wird. Das Tier wird also primär nicht deswegen aus dem Brunnen gezogen, weil es für seinen Besitzer einen hohen ökonomischen Wert hat, sondern weil es leidet¹⁶. Lukas unterstreicht das noch, indem er nicht nur den Ochsen

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

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

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

4.3.2 Paulus von Tarsos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.3.3 Die Evangelien

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.3.4 Die spätneutestamentliche Briefliteratur

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

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

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

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

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

4.3.5 Die Ablösung der frühen Kirche vom Schächtgebot

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

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

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

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

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

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

Im Neuen Testament finden wir noch Zeugnisse dafür, dass das Blutgenussverbot zu den wenigen Weisungen aus der Tora zählt, die den (hebräisch-aramäischen) JudenchristInnen nicht aufgebbar scheinen. Denn obwohl man im Kontext der Heidenmission die gesamte Tora als für HeidenchristInnen nicht verbindlich erklärt, ja nicht einmal die Beschneidung fordert, hält man an dieser Vorschrift fest: Zwei der vier Ausnahmeklauseln des „Apostelkonzils“ um 48 n.Chr., die Lukas in Apg 15,20 auflistet, nämlich die Enthaltung von Götzenopferfleisch und Unzucht, Blut und Ersticktem, betreffen das Blutgenussverbot, das damit für HeidenchristInnen Geltung erlangt¹⁷. Burkhard Jürgens erkennt in den Klauseln eine innere Struktur von zweimal zwei Geboten: Die ersten beiden Gebote der Enthaltung von Götzenopferfleisch und Unzucht beziehen sich auf die Alleinverehrung Gottes (Burkhard Jürgens 1999, 163), die nächsten beiden der Enthaltung von Blut und Ersticktem auf seine Schöpfermacht: Niemand soll einem Tier Blut oder Lebensodem nehmen – die Vitalität der Geschöpfe ist unverfügbar (Burkhard Jürgens 1999, 164). So gesehen würden die palästinischen JudenchristInnen das Schächtgebot ausdrücklich gegen den griechischen Anthropozentrismus ins Feld führen.

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

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

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

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

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

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

4.4 An der Schwelle von der biblischen in die patristische Zeit

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

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

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

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

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

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

