



Daniel Munteanu

## Die Hellenisierung der Nephesch und der Verlust der Kultur des Herzens. Human-Animal Studies und orthodoxe Tierethik

### Abstract

In diesem Aufsatz gehe ich der Frage nach, wann die Tiere ihre Seele „verloren“ bzw. wann und wie die Menschen den Tieren die Seele abgesprochen haben. Meine These lautet, dass die Hellenisierung der Nephesch einen entscheidenden Beitrag dazu „geleistet“ hat. Die Übersetzung der Nephesch mit Psyche und die Einschränkung der Seele auf die Rationalität führte zum Verlust des Herzens als Zentrum des Menschen und der damit verbundenen Kultur des Herzens. Kulturgeschichtlich war das Herz nicht länger ausschlaggebend, sondern der Nous, der zum entscheidenden Merkmal des Menschen als imago Dei avancierte. Die Überset-



Prof. Dr. habil. Daniel Munteanu, Universität Walachei von Târgoviște, Rumänien, Koordinator an der Doktorandenschule der Universität „1. Dezember 1918“ von Alba Iulia, Rumänien, PD an der Otto-Friedrich Universität Bamberg, Deutschland

zung der Nephesch mit Psyche brachte zwei folgenschwere Verluste mit sich: erstens die *Rationalisierung der Mitte* und der damit eingeschlossene *Verlust des Herzens* bzw. *Verlust der Kultur des Herzens*, zweitens die *Verdrängung der Nephesch der Tiere*, da nur der Mensch als rationales Wesen und als Krone der Schöpfung anerkannt wurde.

### Keywords

Hellenisierung, Nephesch, Kultur des Herzens, Human-Animal Studies, orthodoxe Tierethik

## 1 Einführende Bemerkungen

In diesem Aufsatz gehe ich der Frage nach, wann die Tiere ihre Seele „verloren“ bzw. wann und wie die Menschen den Tieren die Seele abgesprochen haben. Meine These lautet, dass die Hellenisierung der Nephesch einen entscheidenden Beitrag dazu „geleistet“ hat. Die Übersetzung der Nephesch mit Psyche und die Einschränkung der Seele auf die Rationalität führten zum Verlust des Herzens als Zentrum des Menschen und der damit verbundenen Kultur des Herzens. Kulturgeschichtlich war das Herz nicht länger ausschlaggebend, sondern der *Nous*, der zum entscheidenden Merkmal des Menschen als *imago Dei* avancierte. Die Übersetzung der Nephesch mit Psyche brachte zwei folgenschwere Verluste mit sich: erstens die *Rationalisierung der Mitte* und der damit eingeschlossene *Verlust des Herzens* bzw. *Verlust der Kultur des Herzens*, zweitens die *Verdrängung der Nephesch der Tiere*, da nur der Mensch als rationales Wesen und als Krone der Schöpfung anerkannt wurde. Auch die neueste Forschung spricht von einem „lost in translation“ der

Nephesch<sup>1</sup>, sowie von einer „Geburt der Seele in der Übersetzung“<sup>2</sup>.

In der Hellenisierung der Nephesch spielte die griechische Übersetzung der Thora durch die Septuaginta (LXX) eine entscheidende Rolle. Die LXX übersetzte Nephesch mit ψυχή in ca. 680 von 754 Fällen. Obwohl die Übersetzung der Nephesch mit ψυχή auf den ersten Blick richtig erscheint, „da der vorplatonische Gebrauch von ψυχή überraschende Gemeinsamkeiten mit dem a(lttestamen)tlichen aufweist“, führte die „griech(ische) Sprachentwicklung jedoch zum platonisch-nachplatonischen Gebrauch. (...) Der a(lttestamen)tliche Mensch beschreibt sich jedoch nicht im Verhältnis von Subjekt und Objekt. (...) Nicht Geist und Denken meint die năpäs, die a(lttestamen)tlich keinen anthropologischen Rang haben, sondern Lebensfreude, Bedürftigkeit“<sup>3</sup>.

Eine Änderung im Verständnis der Nephesch tritt dort ein, wo die Nephesch als „etwas im Menschen Vorhandenes“ dargestellt wird. Gemäß Gen 2,7 hat der Mensch nicht ein vitales Selbst, sondern ist ein vitales Selbst. „Es empfiehlt sich daher nicht, das Haben bei irgendeiner der Bedeutungen von năpäs anzuneh-

---

<sup>1</sup> Jürgen van Oorschot, Lost in translation, regain by exegesis. נפש in alttestamentlicher Verwendung und Funktion, in: ders., Andreas Wagner (Hgg.), Anthropologie(n) des Alten Testaments, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 42, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig 2015.

<sup>2</sup> Martin Rösel, Die Geburt der Seele in der Übersetzung. Von der hebräischen năfăsch über die psyche der LXX zur deutschen Seele, in: Andreas Wagner (Hg.) Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie, Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments Band 232, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.

<sup>3</sup> Seebas, נפש, in: G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry (Hgg.), Wörterbuch zum Alten Testament, Band V, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Verlag W. Kohlhammer, S. 537f.

men (Wolff, Scharbert), da dies zu einem Mißverständnis des anthropologischen Wesens von *nāpās* führen würde"<sup>4</sup>.

Mit „Hellenisierung der Nephesch“ meine ich eine Verschiebung des semantischen Gewichts im Sinne einer rationalistischen, dualistischen Anthropologie. Es ist nicht immer angemessen, Nephesch (נֶפֶשׁ) mit ψυχή zu übersetzen, z.B. wenn es um die Bedeutung von „Schlund“ und „Verlangen“ geht<sup>5</sup>. „Während sich die Übersetzung von נֶפֶשׁ durch ψυχή weitgehend in dem vom hebräischen Denken vorgegebenen Rahmen bewegt, gibt es gleichzeitig Texte in LXX, die durchaus ein dichotomisches Denken einfließen lassen“<sup>6</sup>. „Der ganze Mensch als *nāpās*, als Lebensfreude und Vitalität“<sup>7</sup>, d.h. die ganzheitliche Anthropologie und das Verständnis des Menschen als psychosomatische Einheit gerät aus dem Blick, wenn man Nephäsch auf die griechische Semantik von ψυχή einschränkt.

In der kulturgeschichtlichen Entwicklung der Anthropologie spielten Platon und Aristoteles mit ihrem Verständnis der Seele eine entscheidende Rolle. Beide bejahten die Rationalität des Menschen als ein göttliches Element. Die christliche Seele wurde nach dem (neo)platonischen Vorbild immer unsterblicher, obwohl sich viele Apologeten und der Hl. Justin der Märtyrer und Philosoph gegen die (neo)platonischen Vorstellungen einer Unsterblichkeit der Seele aussprachen.

Der Einfluss des Neuplatonismus auf die patristische Theologie wird heute kaum von jemandem in Frage gestellt. Endre v. Ivánka spricht von der platonischen Philosophie als „Gerüst des Weltbildes“ und von der „Tradition der Väter“ als „Tradition des

---

<sup>4</sup> Seebas, נֶפֶשׁ, S. 546.

<sup>5</sup> Ebd., S. 543.

<sup>6</sup> Martin Rösel, Die Geburt der Seele in der Übersetzung, S. 168.164.

<sup>7</sup> Seebas, נֶפֶשׁ, S. 545.

christlichen Platonismus“<sup>8</sup>. Die östlich-orthodoxe Theologie verkörpere eine platonische Denkweise, „ein theologisches Denken nach Art der platonisch geschulten griechischen Väter“<sup>9</sup>.

Anhand dieses beachtlichen Einflusses des Hellenismus auf das Christentum wurden die „unsterbliche“ Seele und die Seelsorge immer „realer“. Dies trug dazu bei, dass das Herz als Personenzentrum verdrängt wurde, obwohl die Tradition des Herzens niemals zu existieren aufgehört hat. Im Unterschied zum griechischen Denken war im Alten Testament das Herz für das Denken zuständig. Das Herz war der Mittelpunkt des inneren Erlebens, weil es im Alten Testament „keinen eigenen Begriff wie ‚Gewissen‘ oder ‚Bewußtsein‘“ gab<sup>10</sup>.

Mit dem Aufkommen des Verständnisses der unsterblichen ψυχή veränderte sich die Kulturgrammatik bzw. die kulturspezifische Denkweise über die soziale Kognition. Das Herz verlor ihre Zentralität und „verschwand“ in der Mystik. Dort wurde sie mit den Flammen der Liebe assoziiert und als tragfähige Metapher der höchsten spirituellen Erfahrung gebraucht. Die mystische Theologie stellt in der Tat nicht eine abstrakte Seele in den Mittelpunkt, sondern bejaht das Herz als Personenzentrum. Ohne das Herz bleibt der Mensch unfähig, eine *Schöpfungsspiritualität der Compassion* zu entwickeln: „Was ist ein erbarmungsvolles Herz (τί ἐστὶν καρδία ἐλεήμων)? Ein Entbrennen des Herzens für alle Kreaturen (καὶ σὺς καρδίας ὑπὲρ πάσης τῆς κτίσεως), für die Menschen, die Vögel, die Tiere, die Dämo-

---

<sup>8</sup> Ende v. Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1964, S. 19.13.

<sup>9</sup> Ebd., S. 483.461.

<sup>10</sup> Holger Gzella, lbb/lebab und lb/lebb, in: G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry (Hgg.), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Band IX Aramäisches Wörterbuch hg. von Holger Gzella, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2016, 386.

nen und die gesamte Schöpfung“<sup>11</sup>. Durch die Reinheit des Herzens atmet der Mensch die Luft der Freiheit<sup>12</sup>.

Als eine weitere Konsequenz der Hellenisierung der Seele sehe ich die Gefahr des Rationalismus. Die Bejahung der Verwandtschaft (συγγένεια) der Seele mit Gott und die Auffassung Gottes als höchste Vernunft und der menschlichen Rationalität als Hegemonikon der Seele führte dazu, dass das theologische Interesse am Nous die Oberhand gewann. Die Gefahr der Rationalisierung ist ambivalent. Nicht nur das Bild Gottes wurde im Nous gesucht, sondern auch der Archetyp des Menschen wurde immer rationalistischer gedacht. Hierin liegen die kulturellen Wurzeln sowohl für die Scholastik als auch für das Apathie-Axiom, d.h. für das Verständnis Gottes als unbewegter Bewegter, der die Welt mit kühler Rationalität plant und die Gesetzmäßigkeiten der Schöpfung regelt<sup>13</sup>.

Die *Rationalisierung der Gottebenbildlichkeit*, d.h. die Beschränkung der imago Dei auf die Nous und die rationale Seele bereitete den Weg für den Rationalismus von Descartes, der im „cogito“ das Argument für die Existenz des Menschen sah. Was zählte, war nicht länger die leibliche, beseelte Persönlichkeit des Menschen als *Nepesch-Herz-Basar-Einheit*<sup>14</sup>, bzw. das „Zusammenkommen von Vernunft, Bewußtsein und Gefühl“ im

---

<sup>11</sup> Nikolaus von Arseniew, Ostkirche und Mystik, München: Ernst Reinhardt 1943, S. 48f.144, Zitat vom Hl. Isaak der Syrer, 48. Predigt.

<sup>12</sup> Ebd., S. 145.

<sup>13</sup> Dies hat zu Recht Jürgen Moltmann in seinem berühmten Werke „Der gerkeuzigte Gott“ zum Ausdruck gebracht. Der Kritik des leidensunfähigen Gottes stimmte auch Dumitru Staniloae, der Gott als absolute Liebe verstand und die Leidensfähigkeit Gottes als eine Form von Mitgefühl, ein Leiden aus Solidarität und Empathie beschrieb: vgl. D. Munteanu, Dumitru Staniloae's Influence on Jurgen Moltmann's Trinitarian and Ecological Theology, in: International Journal of Orthodox Theology 6:4 (2015), S. 24-52, <http://orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT4.2015/Daniel.Munteanu.pdf>.

<sup>14</sup> Siehe unten: Die Hellenisierung der Nepesch.

Herzen als charakteristisches Merkmal der ganzheitlichen Anthropologie<sup>15</sup>, sondern nur die „res cogitans“, bzw. die verselbständigte, unsterbliche Seele als Prinzip des Denkens. Die kopflastige, rationalistische Weltanschauung der Aufklärung führte zu einer „herzkranken Zivilisation“<sup>16</sup> und zum Verlust einer Kultur des Herzens. Dies bereitete den Boden für „das reduzierte Leben der modernen Welt“, mit ihrem ideologischen Reduktionismus des ökonomischen und atheistischen Materialismus, sowie des biologischen Naturalismus und der Säkularisierung<sup>17</sup>.

Im Alten Testament war nicht der Kopf, sondern das Herz „Organ des Denkens“. Der Mensch war vor allem „herz-geleitet“<sup>18</sup>. Das Denken war „sogar die Hauptbeschäftigung des Herzens“<sup>19</sup> als „emotionale, intellektuelle und moralische Zentralinstanz des Menschen“<sup>20</sup>. Gen 6,5 verwendet den Ausdruck „Gedanken seines Herzens“ und Gen 8,21 spricht vom „Denken des Herzens des Menschen“. Das Herz stellt „das ‚Zentrum‘ der menschlichen Person dar, das ihre Gefühle und Wünsche, Gedanken und Handlungen von ‚innen‘ heraus steuert und bestimmt“<sup>21</sup>. Das

---

<sup>15</sup> Thomas Krüger, Das „Herz“ in der alttestamentlichen Anthropologie, in: Andreas Wagner (Hg.) *Anthropologische Aufbrüche*, S. 105, zitiert von Ch. Frevel/O. Wischmeyer, *Menschsein: Perspektiven des Alten und Neuen Testaments*, Die Neue Echter Bibel: Theman Bd 11, Würzburg 2003, S. 33.

<sup>16</sup> Ebd., S. 105.

<sup>17</sup> Vgl. Jürgen Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*. Auch ein Beitrag zur Atheismusdebatte unserer Zeit, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2014, S. 15-33.

<sup>18</sup> Vgl. Jan Assmann, *Zur Geschichte des Herzens im Alten Ägypten*, S. 95.

<sup>19</sup> Thomas Krüger, Das „Herz“ in der alttestamentlichen Anthropologie, S. 104.

<sup>20</sup> Ebd., S. 109.

<sup>21</sup> Thomas Krüger, *Das menschliche Herz und die Weisungen Gottes*. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik, *Abhandlungen zur Theo-*

Herz verkörpert das „wahre Selbst“, die handlungsleitende Zentralinstanz des Menschen, so dass die Verheißung eines neuen Herzens (Ez 11,19f; 36,26f) eine neue Denkweise<sup>22</sup> und Gerechtigkeitsform einschließt.

Das Herz ist nicht nur Sitz der *Vernunft*, sondern auch der *Erinnerung*. Die Erinnerungskultur hat nicht bloß mit mechanischer Tradierung kalter Erinnerungen zu tun, sondern schließt die emotionale Beteiligung des Menschen mit ein. Eine höhere Form der *ars memoriae* (Mnemotechnik) in Israel bestand in der Bewusstmachung und der Beherzigung der Thora: „Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen dir ins Herz geschrieben sein“ (Deut 6,6; 11,18)<sup>23</sup>. Daher spielt die *Kultivierung des Herzen* eine entscheidende Rolle im Prozess „kultureller Kohärenz und Identität“: „Auf das Herz kommt es an, nicht auf Mund und Ohr“<sup>24</sup>. Identität ist eine „Herzenssache“, nicht äußere Kennzeichnung, sondern innere Gesinnung „von ganzem Herzen und ganzer Nephesch“ (Deut 4,29; 6,5; 10,12; 11,13; 26,16; 30,2; 30,6; 30,10)<sup>25</sup>.

Das weite Herz war Ausdruck für Wissen und Weisheit. Das Herz bezeichnete „das Innere des Menschen als Sitz seiner Lebenskraft, seines Fühlens oder Wollens, Denkens oder Urteilens“<sup>26</sup>. *Herz* und *Nephesch* werden gebraucht um eine besonde-

---

logie des Alten und Neuen Testaments, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2009, S. 108.

<sup>22</sup> Thomas Krüger, *Das „Herz“ in der alttestamentlichen Anthropologie*, S. 107.113.117.

<sup>23</sup> Vgl. Jan Assmann, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München: Beck Verlag, 2000, S. 148f.

<sup>24</sup> Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: Verlag C. H. Beck 1999, S. 95f.

<sup>25</sup> Ebd., S. 158.

<sup>26</sup> Thomas Krüger, *Das „Herz“ in der alttestamentlichen Anthropologie*, S. 104.



re Intensität zum Ausdruck zu bringen und zwar im Hinblick auf die existentielle Beziehung des Menschen zu Gott:

Dtn 6,5: „Und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieb haben von ganzem Herzen (בְּכָל-לֵבְבְּךָ), von ganzer Nephesch (בְּכָל-נַפְשְׁךָ) und mit all deiner Kraft (בְּכָל-מְאֹדְךָ)“.

Dtn 30,6: „Und der Herr, dein Gott, wird dein Herz beschneiden und das Herz deiner Nachkommen, damit du den Herrn, deinen Gott, liebst von ganzem Herzen (בְּכָל-לֵבְבְּךָ) und von ganzer Nephesch (בְּכָל-נַפְשְׁךָ), auf dass du am Leben bleibst“.

Leb (Herz), Nephesch, Ruah und Basar (Fleisch) stehen als Grundbegriffe einer ganzheitlichen Anthropologie, als „Stellvertreterbegriffe“ für den ganzen Menschen, als Ausdruck eines „synthetischen Denkens“ und als Widerstand gegenüber der „Reduktion des Lebendigen“<sup>27</sup>.

Die Hellenisierung der Nephesch hängt in meinen Augen mit dem damit verbundenen *Intellektualisieren der Anthropologie* zusammen. In der Septuaginta übernimmt die ψυχή die Aufgabe der Erinnerung und der Erziehung, die im AT dem Herzen zugeschrieben wurden. Die wichtigsten Beispiele für diese semantische Verlagerung findet man bei der Übersetzung von Deuteronomium 6,6, Sprüche 6,21 und Sprüche 15,32<sup>28</sup>.

Dtn 6,6: „Und es sollen diese Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen (עַל-לֵבְבְּךָ) sein“.

LXX: „Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen in deinem Herzen *und in deiner Seele* sein (έν τῇ καρδίᾳ σου καὶ έν τῇ ψυχῇ σου).

Spr. 6,21: „Binde sie (die Gebote) stets auf dein *Herz* (עַל-לֵבְבְּךָ)“.

LXX: „Binde sie immerwährend auf deine *Seele* (ἐπι σῆ ψυχῆ)“.

<sup>27</sup> Andreas Wagner, *Wider die Reduktion des Lebendigen. Über das Verhältnis der sog. Anthropologischen Grundbegriffe und die Unmöglichkeit, mit ihnen die alttestamentliche Menschenvorstellung zu fassen*, in: ders. (Hg.) *Anthropologische Aufbrüche. Alttestamentliche und interdisziplinäre Zugänge zur historischen Anthropologie*, S. 183ff.197.

<sup>28</sup> Hinweis bei Martin Rösler, *Die Geburt der Seele in der Übersetzung*, S. 166f.

Spr. 15,32: „Wer Zucht loslässt, verwirft seine eigene Lebenskraft/Nephesch (נִפְשׁוֹ), wer aber auf Zurechtweisung hört, erwirbt Herz/Verstand (בְּלִיַּת הַיָּדָבָר)“.

LXX: „Wer die Erziehung ablehnt, hasst sich selbst (μισεῖ ἑαυτόν), wer aber Überzeugungen annimmt, liebt seine eigene Seele (ἀγαπᾷ ψυχὴν αὐτοῦ)“.

Hier zeigt sich, dass für den Übersetzer „wahre Erziehung (...) die Seele betrifft, nicht so sehr das Herz“<sup>29</sup>. Darüber hinaus wird das Herz selbst von einem leiblichen Organ, in dem das Denken, die Gefühle und die Erinnerungen verortet sind, durch eine hellenistische, psychologische Kategorie ersetzt: *διάνοια*. „An einer Vielzahl von Stellen, an denen im Hebräischen ‚Herz‘ steht, wurde *διάνοια* ‚Denken, Gesinnung‘ verwendet. Mit der Verwendung von *διάνοια* wurde die (...) einheitliche Vorstellung vom Menschen aufgegeben und ein Abstraktum verwendet, für das es im hebräischem Denken keine Parallele gibt. (...) Es ist eindeutig, dass die griechische Version dem intellektuellen Vermögen eine deutlich größere Bedeutung zumisst als der Ausgangstext“<sup>30</sup>. Als Beispiele für diese „Veränderung“ und intellektualistische „Akzentverlagerung“ fügt Martin Rösel Gen 8,21 und Dtn 6,5 (Göttinger Version) ein.

Gen. 8,21: „Gott spricht in seinem Herzen (בְּלִבּוֹ)“

LXX: „Gott denkt nach (ὁ θεὸς διανοηθεὶς)“<sup>31</sup>.

Es fällt auf, dass der neue Ausdruck *διάνοια*, in der Tat der hellenistischen Psychologie entspricht, „die geistige Gegebenheiten anstatt körperliche Organe zu benennen pflegte“<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Martin Rösel, Die Geburt der Seele in der Übersetzung, S. 167.

<sup>30</sup> Ebd., S. 169.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> F. Siegert, Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta, Münsteraner Judaistische Studien 9, 2001, 258, Zitat bei Martin Rösel, Die Geburt der Seele in der Übersetzung, S. 169, Anm. 58.

Die Kirchenväter stützten sich auf die Autorität der Bibel und übernahmen das philosophisch geprägte Bedeutungsspektrum des griechischen Begriffs ψυχή sowie die griechische Seelenvorstellung<sup>33</sup>.

Die kultugeschichtliche Entwicklung der Seele wurde u.a. durch die anthropozentrische Weltsicht unsertützt. Das Interesse an der anthropologischen Differenz führte letztendlich dazu, dass man den Tieren die Seele abgesprochen hat. Dies bedeutete einen Traditionsbruch mit dem Alten Testament, in welchem die Nephesh der Tiere als Fundament für die Tierethik galt: „Der Gerechte kennt die Nephesh (נֶפֶשׁ) seines Tieres, aber das Herz der Gottlosen ist unbarmherzig“ (Spr 12,10).

## 2 „Kultur ist nicht Tortur“ („la torture no es cultura“)

Am 09. August 2019 wurden nach zwei Jahren ohne Stierkämpfe wieder Stiere im Coliseo Balear auf Mallorca vor ca. 9000 Zuschauer getötet. Die Linksregierung der Balearen beschloss 2017, „dass Tiere bei den Kämpfen weder verletzt noch getötet werden dürfen“<sup>34</sup>. Die Verfassungsrichter in Madrid kippten dieses Verbot mit der Begründung, dass 2013 der Stierkampf zum nationalen Kulturgut erklärt worden sei, und daher nur der Staat über ein solches Verbot entscheiden könne. Acht Stiere wurden am ersten Tag qualvoll und voller Blut vor den Augen der belustigten Menge umgebracht.

Man kann in der Tat nur Enttäuschung, Wut, Trauer und Scham empfinden, dass im Jahr 2019 ein solches blutiges Spektakel veranstaltet wird, und dass viele Menschen mit dem Kauf der

---

<sup>33</sup> Martin Rösel, Die Geburt der Seele in der Übersetzung, S. 170.

<sup>34</sup> <https://www.bild.de/news/ausland/news-ausland/tierschuetzer-entsetzt-heute-erster-stierkampf-seit-zwei-jahren-auf-mallorca-63848872.bild.html>.

Eintrittskarte *die Tierquälerei aktiv unterstützen*: „Dass immer noch Tausende jauchzend und gierig in die Arenen in Spanien oder Mexiko strömen, um zu sehen, wie ein Tier programmiert sein Leben verliert und der Tod sich grausam und qualvoll über Stunden hinzieht. (...) Das Tier hechelt vor Schmerz, seine Zunge hängt raus. Jede Bewegung, die es macht, verursacht noch mehr Schmerz. Blut und Tränen laufen ihm übers Gesicht. (Der Matador, lat. mactator, Mörder, Schlächter) (...) zückt mit seiner blutverschmierten Hand ein Taschentuch und wischt dem Tier gönnerhaft über seine Augen und sein Maul, bevor er es in den Tod schickt“<sup>35</sup>. Diese Geste, genauso wie die Wiedereinführung der öffentlichen Tierquälerei auf Mallorca, kann man nur „widerwärtig und ekelhaft“ nennen<sup>36</sup>.



(Quelle: <https://www.bild.de/news/ausland/news-ausland/stierkampf-in-spanien-matador-wischt-blutendem-stier-traenen-ab-61893016.bild.html>)

Wie können Menschen im 21. Jhd. in Europa die Tierquälerei unterstützen und dies als „Kulturgut“ bezeichnen? Wie grausam

---

<https://www.bild.de/news/ausland/news-ausland/stierkampf-in-spanien-matador-wischt-blutendem-stier-traenen-ab-61893016.bild.html>.

<sup>36</sup> Ebd.

ist die Menschheit geworden? Wo lässt sich in diesem Bild die „Gottebenbildlichkeit“ erkennen? Wie können Menschen, die auch in die Kirche gehen, ein solches Maß an Herzlosigkeit an den Tag legen? Warum haben nur Tierschutzaktivisten und nicht auch die Kirchen protestiert? Trägt das Christentum keine Schuld an diesem öffentlichen Bekenntnis zur Herzlosigkeit gegenüber den Tieren? Wenn die Kirche schweigt, macht sie sich angesichts solcher Grausamkeiten schuldig! Seit wann und warum ist das Verhalten des Menschen den Tieren gegenüber ohne religiös-öffentliche Bedeutung? Haben wir keine moralischen Verpflichtungen den Tieren gegenüber?

Tierethik stellt in meinen Augen nicht bloß eine Sache der Individualethik, sondern auch der Sozialethik dar. Darüber hinaus bietet sie die Möglichkeit einer konkreten öffentlichen Theologie zur *Kultivierung des Menschen*. Ohne Kultur und Erziehung bleibt der Mensch ein gefährliches, blutrünstiges Tier. „God is love, and where love is absent in man, his image disappears“<sup>37</sup>.

Im Bild oben mit dem blutigen, gequälten Stier erkennt man wer irrational und grausam handelt und sich trotzdem als Krone der Schöpfung wahrnimmt. Die Realität der grausamen und zerstörerischen Sündhaftigkeit des Menschen widerspricht in diesem Kontext jeglicher *moralischer Sonderstellung des Menschen* im Universum. Imago Dei Utopien helfen hier nicht weiter, solange der Mensch sowohl bezüglich seiner Religiosität als auch seiner Herzlichkeit unmusikalisch, ja kontra-musikalisch, unerzogen und bestialisch geworden ist. Ohne die „Ehrfurcht vor dem Leben“ (Albert Schweitzer) im Sinne der *ethischen Verantwortung für die Schöpfung und die Mitgeschöpfe* ist der Mensch kein Mensch. „Ethisch ist der Mensch nur, wenn er sich

---

<sup>37</sup> Paulos Gregorios, *The Human Presence. An Orthodox view of nature*, World Council of the Churches: Geneva, 1978, S. 71.

dem Leben der Pflanze, des Tieres und des Menschen helfend hingibt“<sup>38</sup>. Ein *Ethos der Solidarität, der Empathie, der Selbstbegrenzung, der Enthaltbarkeit* kann zum Überleben der Menschheit auf unserem Planeten beitragen. Die *Wahrnehmung der Tiere als Mitgeschöpfe* bietet eine solide Basis für die ökologische Transformation unseres Weltbildes an, eine Art *intuitive Ethik der schöpferischen Solidarität*.

Beispielhaft ist das am 18. Mai 2006 vom Deutschen Bundestag beschlossene Tierschutzgesetz. Das Ziel des Tierschutzgesetzes liegt darin, „aus der Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf sein Leben und Wohlbefinden zu schützen. (...) Niemand darf einem Tier ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen“<sup>39</sup>. Der schöne Ausdruck bzw. die Bejahung der „Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf“ wird leider durch die hinzugefügte Formulierung „ohne vernünftigen Grund“ relativiert, damit Tierversuche als Ausnahme zugelassen werden können.

### 3 Einführung in die Human-Animal Studies

*Human-Animal Studies* bezeichnet „ein neues interdisziplinäres Forschungsfeld“, welche die Interaktionen und die Verhältnisse zwischen Menschen und Tieren untersucht<sup>40</sup>. Es geht dabei um die Analyse dieser Verhältnisse sowie der philosophischen, theologischen, kulturwissenschaftlichen Prämissen, welche das

---

<sup>38</sup> Rolf Kramer, In Verantwortung für das Leben. Sozialethische Perspektiven, (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte, Duncke & Humblot, Berlin 2009), S. 109.

<sup>39</sup> Ebd., S. 106.

<sup>40</sup> Gabriela Kompatscher, Reingard Spannring, Karin Schachinger, Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende, Münster, New York: Waxmann, 2017, S. 16.

Verständnis von Mensch, von Tier sowie von Mensch-Tier-Verhältnissen heute prägen. Die Human-Animal Studies verkörpern einen paradigmatischen Wechsel in der Wissenschaft, so dass man von einem „animal turn“ sprechen kann. Das Hauptanliegen des „animal turn“ besteht im Erforschen und im kritischen Hinterfragen der Beziehungen des Menschen zu den anderen Tieren. „Nichtmenschliche Tiere werden dabei nicht als kulturelle Gegenstände, Symbole oder Muster betrachtet, sondern als Lebewesen mit eigenen Erfahrungen, Empfindungen, Perspektiven und Interessen, als gesellschaftliche Akteur\_innen und als Individuen“<sup>41</sup>. Der animal turn schließt einen Beitrag zur kulturellen und gesellschaftlichen Transformation des menschlichen Umgangs mit den Tieren ein, wobei die Tiere nicht mehr als Lebensmittel, sondern als *Lebewesen*, als „Akteure, Subjekte und Individuen“ anerkannt und wahrgenommen werden<sup>42</sup>. Im Fokus steht auch die *Produktion von Wissen*, die neue Impulse für die *Tierethik* und die gesellschaftliche Debatte freisetzen<sup>43</sup>. Ohne die Anerkennung des intrinsischen Wertes der Tiere können sich die Gesellschaft bzw. die Kultur und das Verhalten der Menschen nicht ändern. Die Tiere haben einen intrinsischen Wert, der den finanziellen und emotionalen Wert übersteigt<sup>44</sup>. Daher besteht eine zentrale Aufgabe der *orthodoxen Tierethik* darin, die theologische Grundlage zu eruieren und darzulegen, um ein neues kulturell-religiöses Bewusstsein zu erlangen, welches die Würde der Tiere als Gottes Geschöpfe bejaht. Es geht hauptsächlich darum, „kulturelle, philosophische und gesellschaftliche Glaubenssätze und Kon-

---

<sup>41</sup> Ebd., S. 17-20.

<sup>42</sup> Ebd., S. 23.47.

<sup>43</sup> Ebd., S. 23.

<sup>44</sup> Ebd., S. 25.

struktionen (...) kritisch zu durchleuchten und bei Bedarf zu dekonstruieren“<sup>45</sup>.

Aus theologischer Sicht lassen sich die Human-Animal Studies als willkommener Beitrag zur Überwindung der Misshandlungen von Tieren durch „Massentierhaltung“, Tierquälerei, Vernichtung von Spezies, Verwendung der Tiere in der Forschung auffassen. Damit verbunden sehe ich die Ablehnung der anthropogenen Zerstörung der Artenvielfalt sowie der Umwelt. Orthodoxe Tierethik ist somit ein wichtiger Bestandteil der ökologischen Theologie.

Aus kulturwissenschaftlicher Sicht stellt sich die Frage, welche Rolle das Christentum in der *Ausbeutung, Misshandlung und Instrumentalisierung der Tiere* gespielt hat. Die These von „dominium terrae“ gilt z.B. in der Tat als *kulturelle Sünde des Christentums*, welche sowohl für die ökologische Krise als auch für das Leiden der Tiere verantwortlich ist. Im priesterlichen Schöpfungsbericht findet man „ein subtiles Ethos der Herrschaftsstellung ‚des Menschen‘“<sup>46</sup>, das für das ökologische De-

---

<sup>45</sup> Ebd., S. 47.

<sup>46</sup> Michael Welker, Schöpfung und Endlichkeit. Theologische und naturwissenschaftliche Perspektiven, in: Heinrich Bedford-Strohm (Hg.), Und Gott sah, dass es gut war. Schöpfung und Endlichkeit im Zeitalter der Klimakatastrophe, Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn 2009, S. 23. Selbst wenn der Herrschaftsauftrag „... macht sie euch Untertan!“ im anderen Sinne gemeint war, kann das Christentum nicht von der ökologischen Verantwortung diesbezüglich frei gesprochen werden: siehe Claus Westermann, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, <sup>2</sup>1985, S. 84: „Denn ‚herrschen‘ ist hier nicht im Sinn willkürlicher Machtausübung gemeint. Das wäre ein verhängnisvolles Mißverständnis dieses Herrscherauftrages. Es ist dabei vielmehr an die für die antike klassische Form der Herrschaft, die Königsherrschaft gedacht. Sie bedeutet die volle Verantwortung des Herrschers für das Wohlergehen des ihm anvertrauten Volkes und Landes. Wenn der König nicht imstande ist, das Wohl der ihm Anvertrauten zu bewirken und zu garantieren, dann hat er seine Herrschaft verwirkt. Wenn sich also in dem gegenwärtigen Gespräch über das ‚dominium terrae‘ eine skrupellose Ausbeutung der Kräfte



saster unserer Zeit mitverantwortlich ist<sup>47</sup>. Die übertriebene Anthropozentrik der christlichen Theologie, welche den Menschen zur „Krone der Schöpfung“ erklärt, basiert auf einem missdeuteten Schöpfungsauftrag. Anstelle der Fürsorge und Verantwortung für die Schöpfung und die Mitgeschöpfe Gottes trat der ungebremste Kapitalismus, die Instrumentalisierung von allem als Bestätigung der königlichen Dignität des Menschseins.

#### **4 Die Falle des Intellektualismus und ihre Auswirkung auf die Instrumentalisierung der Tiere**

Ein Grund für die Abwertung der Tiere liegt auf der einen Seite in den mangelhaften Kenntnissen über die Tiere, auf der anderen Seite in der übertriebenen Aufwertung der rationalen Begabung des Menschen. Damit verbunden war und ist das Zelebrieren der menschlichen Rationalität als Ausdruck der Gottebenbildlichkeit. Hierin lässt sich der direkte Einfluss des Neuplatonismus auf das Christentum erkennen. War im mittleren Platonismus Gott mit  $\text{No}\hat{\upsilon}\varsigma$  gleichgesetzt, erachtete Plotin Gott als jenseits des  $\text{No}\hat{\upsilon}\varsigma$ , der auch dem menschlichen  $\text{vo}\hat{\upsilon}\varsigma$  unerreichbar bzw. unzugänglich bleibt, jedoch in der Ekstase erfahrbar<sup>48</sup>.

---

unserer Erde auf die Herrschaftsübertragung in der Schöpfungsgeschichte beruft, so ist das im Text nicht begründet; jede Form von Ausbeutung der Erde ist Verachtung des Auftrags Gottes“.

<sup>47</sup> Vgl. Helmut Utzschneider, Von der Würde der Geschöpfe. Was Christen meinen, wenn sie von „Schöpfung“ reden – und was damit für ein gutes Klima gewonnen sein könnte, in Heinrich Bedford-Strohm (Hg.), Und Gott sah, dass es gut war, S.140f; vgl. Carl Maery, Das Ende der Vorsehung: die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg 1972, S. 191ff.

<sup>48</sup> Wolfhart Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs, S. 307; vgl. Torstein Theodor Tollefsen, Activity and Participation in Late

Plotin hat diese Sicht von Philo von Alexandrien übernommen, der, im Unterschied zu Platon, die Unbegreiflichkeit Gottes unterstrichen. Philo hatte als erster Philosoph die Unerreichbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes thematisiert. Gott ist „indefinite and incomprehensible“<sup>49</sup>. Diese Tradition wurde von den Kirchenvätern unter neuplatonischen Einfluss übernommen und vom Hl. Johannes Damaskenus synthetisch formuliert: „Ἄπειροσὸν τὸ Θεῖον καὶ ἀκατάληπτον. καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ κατάληπτον, ἢ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία“ - „Die Gottheit ist unendlich und unverständlich und nur seine Unendlichkeit und Unverständlichkeit können wir von Gott verstehen“<sup>50</sup>. Hierin, d.h. in der unerreichbaren, transzendentalen Rationalität Gottes liegt m.E. die Wurzel für die patristische Bejahung des apophatischen Charakters des Menschseins, welches in der Apophatik Gottes gründet. Mit seiner *Nous* bzw. Seele bleibt der Mensch im Geheimnis Gottes verankert<sup>51</sup>.

Die Problematik beginnt allerdings, wenn man die Apophatik des Menschen auf die Rationalität (*Nous*) einschränkt und die Tiere aus der Sphäre des *Logos* ausschließt.

---

Antique and Early Christian Thought, Oxford: Oxford University Press, 2012, S. 23: Plotinus verwendet den Begriff ὑπερνόησις.

<sup>49</sup> James Kern Feibleman, *Religious Platonism*, S. 119.

<sup>50</sup> Daniel Munteanu, *Gott der Vater-Quelle der ewigen Liebe und des ewigen Lebens. Trinitarische Impulse für eine Kultur des Friedens und der heilsamen Kommunikation*, *International Journal of Orthodox Theology* 1/1 2010, <https://www.orthodox-theology.com/media/PDF/IJOT1-2010/23-munteanu-vater.pdf>.

<sup>51</sup> Vgl. Daniel Munteanu, *Was ist der Mensch? Grundzüge und gesellschaftliche Relevanz einer ökumenischen Anthropologie anhand der Theologien von Karl Rahner, Wolfhart Pannenberg und Johannes Zizioulas*, Mit einem Vorwort von Jürgen Moltmann, Neukirchen-Vluyn 2010. Karl Rahner spricht in seiner transzendentalen Anthropologie über die „apriorische Heiligkeit und Transzendentalität des Menschen“. Auch bei ihm sind Geistigkeit und Rationalität leicht verwechselbar.

Eine treffliche Beschreibung der Verbindung zwischen dem Nous und der Seele im Neuplatonismus von Plotin findet man bei Adolf von Harnack: „Die erste Ausstrahlung des Urwesens ist der νοῦς; er ist volles Abbild des Urwesens und Urbild aller seienden Dinge; er ist Sein und Denken zugleich, Ideenwelt und Idee. Als Abbild ist der νοῦς dem Urwesen gleich, als Abgeleitet ist er von ihm völlig verschieden. Die höchste Sphäre, welche der menschliche Geist erreichen kann (κόσμος νοητός), und zugleich das reine Denken selbst versteht Plotin unter dem νοῦς. Abbild und Erzeugnis des unbewegten νοῦς ist die Seele, die nach Plotin, wie der νοῦς, eine immaterielle Substanz ist. Sie verhält sich zu dem νοῦς wie dieser zum Urwesen. Sie steht zwischen dem νοῦς und der Erscheinungswelt. (...) Die menschlichen Seelen, die in die Leiblichkeit hinabgestiegen sind, haben sich von dem Sinnlichen besticken und von der Lust beherrschen lassen. (...) Durch Askese wird der Mensch wiederum ein gestiges und dauerndes Wesen“<sup>52</sup>.

Der Hl. Athanasius der Große sowie der Hl. Gregor von Nyssa gebrauchten νοῦς und ψυχή als Synonyme, d.h. mit der gleichen Bedeutung<sup>53</sup>. Man hat die Vernunftfähigkeit als Merkmal der „imago Dei“ identifiziert und zum Antropina, d.h. zur anthropologischen Differenz, zum Alleinstellungsmerkmal des Menschens hochstilisiert. Fortan verfügte nur noch der Mensch über eine unsterbliche, rationale Seele. Dies war nur durch die *Verneinung der Rationalität sowie der Seele der Tiere* möglich. Man hat dadurch sowohl den Glauben an den *Sonderstatus des Menschen* begründet als auch die Gewalt des Menschen gegenüber

---

<sup>52</sup> Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band 1, S. 728f.

<sup>53</sup> Marius Telea, *Natura și menirea omului la Părinții Capadocieni*, S. 164; vgl. Khaled Anatolios, *Athanasius. The coherence of his thought*, Routledge: London, New York, 1998, S. 62: „The ψυχή is not explicitly differentiated by Athanasius from νοῦς“.

den anderen Lebewesen und der Schöpfung insgesamt legitimiert. An die Stelle einer *kommunikativen, empathischen und selbstüberschreitenden Rationalität*, trat eine *egoistische, imperialistische, selbstbejahende und selbstherrliche Rationalität*. Der aggressiven Umweltzerstörung und der indifferenten Tierquälerei stand somit nichts mehr im Weg.

Ein Beispiel für die *Reduktion der Gottebenbildlichkeit auf die Vernunft* findet man auch bei Augustinus, der die Spuren der Trinität („*vestigia trinitatis*“) im menschlichen Intellekt („*mens*“) verortete. Diese Einsicht übte einen großen Einfluss auf die gesamte mittelalterliche Theologie aus<sup>54</sup>. Augustinus verfasst sogar eine Schrift *Über die Unsterblichkeit der Seele: „De immortalitate animae“*. Das Innere des Menschen ist für Augustinus seine Seele, *anima* oder *mens*<sup>55</sup>. Augustinus unterscheidet zwischen einer vernünftigen und unvernünftigen Seele. Die vernünftige Seele (*anima rationalis*) sei Sitz des Geistes (*mens*) und des Willens (*voluntas*) während die nichtvernünftige Seele (*anima irrationalis*) Sitz der Triebe (*appetitus*) und der Sinne (*sensus*) sei. Die unsterbliche Menschenseele spiegle die Einheit vom Vater, Sohn und Heiligen Geist wieder. Dies stellt die Grundlage der *psychologischen Trinitätslehre* von Augustinus dar, die von der *imago Dei* Lehre ausgeht. Die Dreiheit: Gedächtnis, Vernunft und Wille (*memoria – intelligentia – voluntas*) oder Geist, Liebe und Erkenntnis (*mens – amor – notitia*)<sup>56</sup> sieht Augustinus als Beleg für die *vestigia trinitatis* im Menschen.

---

<sup>54</sup> E. Benz, Der Mensch in christlicher Sicht, in: Paul Vogler (Hg.) Philosophische Anthropologie, erster Teil, Neue Anthropologie, Band 6, Deutscher Taschenbuch Verlag, Stuttgart 1975, S. 377.

<sup>55</sup> Ole Martin Hoystad, Die Seele. Eine Kulturgeschichte, Böhlau Verlag Wien Köln Weimar 2017, S. 87.

<sup>56</sup> Vgl. Ole Martin Hoystad, Die Seele. Eine Kulturgeschichte, S. 92.

Bereits beim Hl. Athanasius dem Großen tritt die Rationalität der menschlichen Seele als Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Tieren in Erscheinung: „Die Seele der Menschen ist rational und unterscheidet sich von den nichtrationalen Geschöpfen. (...) Der rationale Teil der menschlichen Seele (...) unterscheidet sich von den Tieren. (...) Der Körper ist sterblich (...) *die Seele ist rational und unsterblich*“<sup>57</sup>. Obwohl sich Athanasius der Große dessen bewusst war, dass der Mensch geschaffen ist, bejahte er trotzdem die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Dies basiert m.E. auf seiner theologischen Differenzierung zwischen einer göttlichen Unsterblichkeit als einer Unsterblichkeit der göttlichen Natur und der menschlichen Unsterblichkeit als einer *κατὰ χάριν*, d.h. als einer Unsterblichkeit, die durch die Gnade bzw. die Partizipation am Göttlichen erreicht wird. In der Tat belegt die Athanasius-Forschung, dass Athanasius die *platonische Kategorie der Teilnahme* verwendet und sie durch sein Verständnis der Gnade erweitert: „The terminology of *χάρις* (...) is intimately related to the framework of participation. Such a participation (...) preserves intact the essential otherness between God and creation“<sup>58</sup>. Für Athanasius der Große prägt der *νοῦς* den ganzen Menschen und macht ihn zu einem ekstatischen Wesen: „Through the *νοῦς*, the relation of participation in the power of the Word becomes a conscious dynamic of self-orientation toward God. This is a dynamic of innate self-transcendence expressed in terms of ecstatic contemplation“<sup>59</sup>. Athanasius der Große verleiht dem *νοῦς* als „primärer Ort der Begegnung mit

---

<sup>57</sup> Sfântul Atanasie cel Mare, Scrieri, Partea I, Părinți și Scriitori Bisericești 15, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București 1987, S. 64f.

<sup>58</sup> Khaled Anatolios, Athanasius, S. 56.

<sup>59</sup> Ebd., S. 61.65.

Gott", welcher für die menschliche Person konstitutiv sei, eine zentrale Bedeutung in der Anthropologie<sup>60</sup>. Der  $\nu\omicron\delta\varsigma$  charakterisiert den Menschen als Ganzes: „The  $\nu\omicron\delta\varsigma$  is thus the human being's self-actualization of its having been created in the image of God"<sup>61</sup>.

Diese partizipative und gnadenhafte Selbsttranszendenz des Menschen durch den  $\nu\omicron\delta\varsigma$  bleibt ein charakteristisches Merkmal der mystischen, apophatischen Theologie der östlichen Spiritualität, vor allem beim Hl. Gregor von Nyssa<sup>62</sup>.

In der berühmten und einflussreichen, asketischen Schrift von Johannes Klimakos (+649) „Treppe zum Paradies“ (lateinisch *Scala paradisi*), deren Hauptthema die Gesundheit bzw. die Genesung der Seele<sup>63</sup> ist und in der von der Seele geradezu inflationär geredet wird, wird auf der 29. Stufe von einer „Auferstehung der Seele“ gesprochen<sup>64</sup>. Diese Ansicht, falls nicht metaphorisch gemeint, würde der Annahme einer „unsterblichen Seele“ widersprechen. Die Seele wird weder vor dem Leib, noch nach dem Leib, sondern gemeinsam mit diesem geschaffen<sup>65</sup>. Die Sünde wird als „Tod der Seele“ definiert<sup>66</sup>. Die Seele sei für

---

<sup>60</sup> Ebd., S. 65.

<sup>61</sup> Ebd., S. 61.

<sup>62</sup> Giulio Maspero, *Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium*, Supplements to *Vigiliae Christianae*, vol 86, Brill: Leiden, Boston, 2007, S. 43: „The soul must content itself with the *energeia*, since human poverty is not capable of receiving into itself the unlimited divine nature”.

<sup>63</sup> Auch für Porphyrios lag der Zweck der Philosophie in der Heilung der Seele von Begierde durch Askese: siehe Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Band 1, S. 730.

<sup>64</sup> Sfântul Ioan Scărarul, *Scara, Tălmăcită din limba elinească și tipărită cu blagoslovenia și ajutorul lui Veniamin Costache Mitropolitul Moldovei, la anul de la Hristos 1814*, Predania: Bucuresti 2008, S. 397.

<sup>65</sup> Ebd., S. 326.

<sup>66</sup> Ebd., S. 115.133.

das Denken zuständig, bzw. mit Nous gleich<sup>67</sup> und wie bei Platon in drei Teile gegliedert<sup>68</sup>. Abwechselnd wird von den „Augen der Seele“ sowie von den „Augen des Herzens“ geredet, so dass hier die Verbindung der Seele mit dem Herzen nicht völlig aufgegeben wurde<sup>69</sup>. Auffallend in dieser Schrift ist, dass der Begriff Seele zwar primär die „immaterielle Seele“<sup>70</sup> meint, zugleich, kontextbezogen, auch für den *Menschen als Person* sowie für *das Innerste des Menschen* verwendet wird. Wenn von der Heilung der Seele gesprochen wird, meint der Autor letztendlich die Heilung und die Ruhe des ganzen Menschen.

Diese Tradition der *Gleichsetzung der Seele mit der Rationalität* findet man auch beim Hl. Johannes Damascenus (+ 749), der als „letzter Kirchenvater“ angesehen wird<sup>71</sup>. Für ihn besteht die Gottebenbildlichkeit in der „Vernunft“ und im „freien Willen“<sup>72</sup>. Die Seele sei „rational und denkend“ und kommt in den Menschen durch den Hauch Gottes. Wir finden bei Johannes Damascenus auch eine Definition der Seele: „Die Seele ist eine lebendige Substanz, einfach, unkörperlich, durch ihre Natur, unsichtbar den menschlichen Augen, unsterblich, rational, geistig, ohne Form; sie bedient sich dem organischen Körper und verleiht diesem Lebenskraft, Wachstum, Empfindungen und die Kraft zu gebären“<sup>73</sup>. Ebenso wie Augustinus unterscheidet Johannes Damascenus zwischen einer rationalen und irrationalen

---

<sup>67</sup> Ebd., S. 340.413 und 431: hier wird der Ausdruck „die Reinigung des Auges der Vernunft der Seele“ verwendet, d.h., dass die Rationalität, wie bei Platon, den höchsten Teil der Seele ausmacht.

<sup>68</sup> Ebd., S. 342.

<sup>69</sup> Ebd., S. 340.407.406: spricht vom „Ohr der Seele“; 409: durch die Güte des Heiligen Geistes „nimmt die Seele zu“.

<sup>70</sup> Ebd., S. 325.

<sup>71</sup> D. Fecioru, *Introducere*, in: Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Izvoarele Ortodoxiei Nr. 1, Editura librariei teologice, Bucuresti 1938, S. xvii.

<sup>72</sup> Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, S. 99.

<sup>73</sup> Ebd., S. 100.

(leidenschaftlichen, appetitiven) Kraft der Seele<sup>74</sup>. Die Seele sei „frei, willentlich, aktiv, veränderbar, d.h. veränderbar durch den Willen, weil sie geschaffen ist“<sup>75</sup>. D.h., dass Johannes Damascenus sich dem geschaffenen, veränderlichen Charakter der Seele bewusst war, obwohl er ihre Unsterblichkeit voraussetzte.

Fest steht, dass sowohl Augustinus als auch die griechischen Kirchenväter, in der platonischen Tradition, den rationalen Aspekt der Seele als göttlichen, unsterblichen Teil des Menschen ansahen.

Da die theologisch-metaphysische Tradition von der Unsterblichkeit der Seele nicht ohne Wenn und Aber abgeschafft werden kann, verbleibt als logische Option, *Unsterblichkeitsmodelle der Gerechtigkeit* zu entwickeln, welche die Gerechtigkeit gegenüber den Tieren fördert. Ein Modell ist die „Auferstehung der Tiere“, die Dank des Freskos vom Jüngsten Gericht von Voronet im kulturellen Gedächtnis der Orthodoxie verankert ist! Wir benötigen heute eine *Erweiterung der moralischen Gemeinschaft* durch die Integration bzw. die Anerkennung der Würde der Tiere und der Pflanzen, eigentlich des ganzen Kosmos, im Sinne einer kosmischen Ökotheologie.

Entscheidend ist m.E. die Berücksichtigung der alttestamentlichen Nephesch-Tradition sowie der jüdisch-ägyptischen Kultur des Herzens, die in der orthodoxen Spiritualität durch den Hesychnasmus Niederschlag fand. Sowohl die Tiere als auch die Pflanzen verfügen über die *protologische* (creatio originalis) und die *eschatologische Dignität* (creatio nova). Als Adressat der Fürsorge Gottes (creatio continua) teilt der Mensch die Sphäre der Providenz mit den anderen Geschöpfen.

Die aristotelisch-thomistische Tradition, welche die Tiere als Instrumente für das Wohl des Menschen definiert, entspricht

---

<sup>74</sup> Ebd., S. 103.

<sup>75</sup> Ebd., S. 100.



nicht der *empathischen, kosmischen, theozentrischen Weltsicht*, mit der darin eingeschlossenen Sensibilität gegenüber den anderen Mitgeschöpfen.

Von der patristisch bejahten *Tradition des logos spermatikos, als kommunikative und konnektive Rationalität des göttlichen Logos*<sup>76</sup>, lässt sich eine Brücke zu den heutigen Bemühungen schlagen, die Dignität der Geschöpfe hervorzuheben. Gott sorgt sich um die Existenz aller Geschöpfe, schenkt ihnen Leben und stimmt die pluralistischen Rationalitäten der Geschöpfe in die kosmische Harmonie einer einzigen Melodie ein. Gott der Vater erschafft, erhält und heiligt alles durch das Wort (Logos) und den Heiligen Geist<sup>77</sup>.

Die Grenze zwischen Menschen und anderen Tieren wird von Menschen gemacht. Sie stellt ein „menschliches Konstrukt“ dar. Es handelt sich um „kulturelle, philosophische und gesellschaftliche Glaubenssätze und Konstruktionen“<sup>78</sup>. Selbst unsere Sprache ist anthropozentrisch: „Tiere werden auf Wortebene häufig als Ressource für menschliche Bedürfnisse verwendet. So sprechen wir von Nutztieren, Versuchstieren oder Haustieren“<sup>79</sup>. Diese Kategorisierung aufgrund der Nützlichkeit für uns führt zu ethischen und ökologischen Problemen und belastet das Mensch-Tier-Verhältnis.

Aristoteles übte einen geschichtlich negativen Einfluss aus, da später René Descartes, der Begründer des Rationalismus („*du-bito ergo cogito, cogito ergo sum*“), nur dem Menschen eine Seele zuschrieb und ihre Funktion auf das Denken reduzierte: „Weil die Seele mit der Denkfähigkeit verbunden ist, will er

---

<sup>76</sup> Sf. Atanasie cel Mare, Scieri, Partea I, S. 76f.

<sup>77</sup> Ebd., S. 86.

<sup>78</sup> Gabriela Kompatscher, Reingard Spannring, Karin Schachinger, Human-Animal Studies, S. 47.

<sup>79</sup> Ebd., S. 49.

verhindern, dass die Vernunft von den Gefühlen verwirrt wird. Deshalb betrachtet er die Gefühle als Einfluss körperlicher Leidenschaften und Begierden auf die Seele und als Bedrohung für das sichere, theoretische Wissen, das die Vernunft liefert<sup>80</sup>. Sein mechanisches Weltbild erlaubte ihm, ohne Skrupel, Tiere bei lebendigem Leib zu sezieren<sup>81</sup>.

René Descartes hat, genauso wie Platon oder Augustinus, innerhalb der Kulturgeschichte der Seele eine entscheidende Rolle gespielt. „Er steht für den Übergang von der unsterblichen, gottgegebenen Seele des Mittelalters zur abstrakt denkenden Seele als Synonym für das moderne Selbst, das Subjekt mit Bewußtsein“<sup>82</sup>.

Wie kann man nun, aus theologischer Sicht, ein neues, kommunikatives, umwelt- und tierfreundliches Bewusstsein schaffen? Eine Möglichkeit liegt in der kritischen Auseinandersetzung mit der eigenen religiös-philosophischen Tradition sowie in der Suche nach alternativen Diskursen und Traditionen, die verdrängt bzw. übersehen wurden. Eine zeitgenössische Tierethik ist ideologiekritisch und transformativ.

#### **4.1 Die philosophische Konstruktion von Tieren**

Die Stellung des Menschen im Universum wurde in der Philosophie- und Theologiegeschichte auf Kosten der Tiere hervorgehoben. Ironischer Weise beginnt die Geschichte der Unsterblichen Seele mit Pythagoras, einem Hauptvertreter der Tierethik. Die Pythagoreer enthielten sich gänzlich des fleischlichen Konsums<sup>83</sup>. Pythagoras soll der erste Philosoph gewesen sein, der zwischen Körper und Seele unterschied und somit

---

<sup>80</sup> Ole Martin Hoystad, *Die Seele. Eine Kulturgeschichte*, S. 140.

<sup>81</sup> Ebd., S. 138.

<sup>82</sup> Ebd., S. 135.

<sup>83</sup> Porphyrios, *Über die Enthaltbarkeit von fleischlicher Nahrung*, S. 81.

zum *dualistischen Menschenbild* beitrug. „Er soll auch als Erster behauptet haben, dass die Seele im Gehirn des Menschen sitze. Seine Lehre sollte großen Einfluss auf Platon haben, der in seinem Phaidon die Seele mit einem Pythagoreer diskutieren lässt. Deshalb ist es ungerecht, Platon allein zum ‚Sündenbock‘ für den Dualismus zwischen Körper und Seele in der griechischen und späteren europäischen Kultur zu machen“<sup>84</sup>.

Die sogenannte anthropologische Differenz setzt voraus, dass nur der Menschen ein *animal rationale* und somit die Krone der Schöpfung sei, während die Tiere bloß über Instinkte (*anima sensitiva* - *αἰσθητικόν*) sowie, gemeinsam mit den Pflanzen, über einer *anima vegetativa* (*τροπικόν*) verfügen würden.

Vor allem unter dem Einfluss von Platon wurde die Erschaffung des Menschen nach dem Bild Gottes („בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ“, Gen, 1, 26) mit einem unsterblichen Funken der göttlichen Rationalität verwechselt, d.h. mit einer unsterblichen *anima rationalis* bzw. *intellectiva* (*ψυχὴ νοητική*)<sup>85</sup>. Denn die Vernunft ist sowohl für Platon als auch für Aristoteles „etwas Göttliches und leidensunfähig“<sup>86</sup>. Darüber hinaus schließt die rationale Seele die Vorstellungskraft ein (*φανταστικόν*)<sup>87</sup>. Aristoteles meinte, der Mensch sei „das klügste von den Lebewesen“, weil sein Tastsinn die anderen Lebewesen an Genauigkeit übertreffe<sup>88</sup>. Dies wurde später von Porphyrios widerlegt, der festhielt, dass die Tiere

---

<sup>84</sup> Ole Martin Hoystad, *Die Seele. Eine Kulturgeschichte*, S. 41.

<sup>85</sup> Aristoteles, *Über die Seele*, griechisch-deutsch, Philosophische Bibliothek 476, Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, 166, 178; vgl. Sascha Salatsky, *De Anima. Die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. Und 17. Jahrhundert* B.R. Grüner, Amsterdam/Philadelphia 2006, S. 218.

<sup>86</sup> Ebd., S. 41.

<sup>87</sup> Ebd., S. 188.

<sup>88</sup> Ebd., S. 115.

den Menschen hinsichtlich der Sinnenschärfe bei weitem überlegen sind<sup>89</sup>.

Laut Aristoteles ist der vernünftige Seelenteil, der aktive Intellekt (νοῦς ποιητικόν) *unsterblich und ewig* (ἀθάνατον καὶ αἰδίον)<sup>90</sup>. In seinem Buch über die Entstehung der Tiere, beschreibt Aristoteles die Vernunft als göttlich und als etwas, was von außen in die physische Realität hineinkommt: „Reason alone enters in, as an additional factor, from outside and that alone is divine, because physical activity has nothing whatever to do with the activity of Reason“<sup>91</sup>. „Die Gelehrten haben sich in der gesamten Geschichte des Aristotelismus darüber gestritten, ob er hier ein menschliches Vermögen - hier scheint er sich mit Platon einigermaßen einig - oder Gott bzw. einen gottgleichen getrennten Intellekt meint. In diesem Fall hält er seinen Hylemorphismus wahrscheinlich für inkompatibel mit der Annahme einer Existenz der Seele nach dem Tode“<sup>92</sup>.

Platon ist nicht der Erfinder der unsterblichen Seele. Er übernimmt die orphische Eschatologie mit ihrem Fokus auf die *unsterbliche, individuelle Seele*<sup>93</sup>. Platon entwickelte ein dreiteiliges Model der Seele: den *begehrenden* (ἐπιθυμητικόν), den *muthaften* (θυμοειδές) und den *vernünftigen* (λογιστικόν) Teil. Der Mensch verwirkliche sich, wenn der vernünftige Teil die Herrschaft übernehme bzw. wenn sich die zwei anderen Teile der Vernunft harmonisch unterordnen würden<sup>94</sup>. Platon bejah-

<sup>89</sup> Porphyrios, Über die Enthaltbarkeit von fleischlicher Nahrung, 107.

<sup>90</sup> Aristoteles, Über die Seele, III, 5, 430a, 24, 172.

<sup>91</sup> Aristoteles, Generation of Animals, trans. by A. L. Peck, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1943, 171; vgl. Aristoteles, De anima 413 a 6, b 24ff., 430 a22; Met. A 1070 a 26.

<sup>92</sup> Christopher Shields, Seele, in: Christof Rapp, Klaus Corcilius (Hgg.), Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Verlag J. B. Metzler: Stuttgart/Weimar, 2011, S. 314.

<sup>93</sup> James Kern Feibleman, Religious Platonism, S. 56f.51ff.

<sup>94</sup> Vgl. Platon, Politeia 438d–441c, 443c–445e.

te die *Unsterblichkeit der Seele*, die im Körper wie in einem Gefäß bzw. Gefängnis sitzen würde<sup>95</sup>. Das von Platon übernommene orphische Diktum „σῶμα σῆμα ἐστίν“ (Gorgias 492e-493a) führte zu einer Abwertung des Leibes bzw. zur Leibfeindlichkeit<sup>96</sup>.

Aristoteles erachtete die Eruiierung der Seele als ein äußerst schwieriges Unterfangen: „Es gehört in jeder Beziehung zu den schwersten Aufgaben, etwas Verlässliches über sie in Erfahrung zu bringen“<sup>97</sup>. Er unterschied zwischen drei *Vermögen der Seele*: *τροπετικόν*, *αἰσθητικόν*, *φανταστικόν*, d.h. zwischen einem *Nähr-*, einem *Wahrnehmungs-* und einem *Vorstellungsvermögen*<sup>98</sup>.

„In Aristotle’s Greek, an *empschyon*, an ensouled entity, is a living thing. Thus it is, for Aristotle, a verbal truth that all living things have souls. Beyond that, Aristotle supposes that the life functions are ‚nested‘ in such a way that the higher functions depend in some very important way on lower ones. Some organisms, he tells us, take nourishment, grow, and reproduce, but do not move themselves or perceive. These are plants; they have only a vegetative *psyche*. Other organisms, namely, the animals, move themselves and perceive as well as nourishing and reproducing themselves. Among mortal animals, the human ones, and only they, also think. It has been argued that what, for Aristotle, makes it appropriate to recognize thinking, along with nourishment, movement, and perception, as life functions, is that each of these capacities, in the particular organisms

---

<sup>95</sup> Platon, Gorgias 493a, Kratylos 400c, Phaidros 250c, Symposion 202d–e.

<sup>96</sup> Uta Poplutz, De immortalitate animae. Antike Vorgaben und das Neue Testament, in: Hermeneutische Blätter 1/2 2005, S. 43, Anm. 6.

<sup>97</sup> Christopher Shields, Seele, in: Christof Rapp, Klaus Corcilius (Hgg.), Aristoteles-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Verlag J. B. Metzler: Stuttgart/Weimar, 2011, S. 323, Übersetzung von: De anima I 1, 402a10f.

<sup>98</sup> Aristoteles, Über die Seele, griechisch-deutsch, Philosophische Bibliothek 476, Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, S. 72, 188.

that have them, enables individuals to function so as to preserve the species to which they belong”<sup>99</sup>.

Laut Aristoteles verfügen also die Pflanzen über eine nährenden Seele (anima vegetativa, τρεπτικόν), die Tiere über eine Sinnesseele (anima sensitiva, αἰσθητικόν) und der Mensch über eine rationale Seele (anima rationalis/intelectiva, διανοητικὴ ψυχὴ - denkfähige Seele)<sup>100</sup>.

Aristoteles sprach nur dem Menschen eine rationale Seele zu und sah darin das Unterscheidungsmerkmal des Menschen von den Tieren. Hiermit begründete er auch die Freiheit, die Tiere zu instrumentalisieren und über sie zu herrschen. „Tiere und Sklaven bezeichnet Aristoteles als lebende Werkzeuge und als nicht rechtsfähig. Das begründet er hinsichtlich der Tiere erkenntnistheoretisch: Zwar würden sie über Erinnerung (mnéme) verfügen (= Erinnerung an Einzelnes, Konkretes), nicht jedoch über Gedächtnis (anámnēsis) als ein willentliches, vernünftig ordnendes mit Allgemeinbegriffen operierendes Vergewärtigen deutlicher Vorstellungen. Einzig der Mensch sei imstande, Voraussicht zu üben und Pläne für die eigene Zukunft zu schmieden. Die Empfindungen und Wahrnehmungen der Tiere dagegen stünden in keiner strukturellen Verbindung zur Vernunft. Aus diesem Grund seien sie nicht moral-, glücks- und freundschaftsfähig“<sup>101</sup>.

Die aristotelische Philosophie unterstützte folglich die *Instrumentalisierung der Tiere für menschliche Zwecke*: „The lower portions are for the sake of the upper portion“<sup>102</sup>. „Plants exist

---

<sup>99</sup> Gareth Matthews, Aristotle: Psychology, in: Christopher Shields (ed.), *The Blackwell Guide to Ancient Philosophy*, Malden, Oxford 2006, S. 212f.

<sup>100</sup> Aristoteles, *Über die Seele*, S. 166, 178; vgl. Sascha Salatowsky, *De Anima*, S. 218.

<sup>101</sup> Gabriela Kompatscher, Reingard Spannring, Karin Schachinger, *Human-Animal Studies*, S. 126.

<sup>102</sup> Aristoteles, *Generation of Animals*, trans. by A. L. Peck, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1943, 215.

for the sake of animals and the other animals for the good of man. (...) If therefore nature makes nothing without purpose or in vain, it follows that nature has made all the animals for the sake of men”<sup>103</sup>.

Es ist nicht zufällig, dass Aristoteles Tiere und Sklaven in einem Atemzug erwähnt. Jeremy Bentham und Arthur Schopenhauer wiesen auf die Parallelen zwischen der Versklavung von Menschen und Tierunterdrückung hin<sup>104</sup>. In den patriarchalen Gesellschaften wurden auch die Frauen diskriminiert. In den 70er Jahren sprach man z.B. von einer mehrfachen Diskriminierung der schwarzen Frauen, von einer „triple oppression“ aufgrund von „race, class und gender“<sup>105</sup>. Ausgehend von dieser *Geschichte der Unterdrückung* entwickelte sich in den Human-Animal-Studies der Begriff „*unity of oppression*“: „Die Ausbeutung von Menschen im Rahmen der Sklaverei wurde (...) historisch gerechtfertigt, indem man Afroamerikaner/innen auf eine Stufe mit Tieren stellte und so entmenschlichte (...). Nicht nur die Ausbeutung von Mensch und Tier unterliegt denselben sozialpsychologischen Mechanismen, sondern auch Genozid und die Massentötung von Tieren“<sup>106</sup>. Durch die „Abwertungs- und Ausgrenzungsprozesse“ geschieht eine „Entmenschlichung des Feindes“. Die Gewalt gegen die Tiere folgt der gleichen *Logik des „othering“*, wie Rassismus, Speziesismus, Xenophobie, Antisemitismus, Ethnozentrismus, Sexismus, „Diskriminierung von Tieren, Ethnien, Frauen und sozialen Schichten“<sup>107</sup>. Heute fasst man die Diskriminierung anderer Lebewesen aufgrund der Zugehörigkeit zu einer anderen Art oder Spezies als Speziesis-

---

<sup>103</sup> Aristotle, *Politics* 1.3, 1256b13 ff.

<sup>104</sup> Gabriela Kompatscher, Reingard Spannring, Karin Schachinger, *Human-Animal Studies*, S. 138.

<sup>105</sup> Ebd., S. 192.

<sup>106</sup> Ebd., S. 194f.

<sup>107</sup> Ebd., S. 138.153.

mus. Dieser funktioniert auf die gleiche Art und Weise wie der Rassismus, der Ethnozentrismus und der Sexismus<sup>108</sup>. Man nennt diese Formen der Diskriminierung auch „othering“, als Aufwertung und Bejahung des Eigenen auf Kosten bzw. durch den Ausschluss und die Abwertung des Anderen. Dies dient dazu, die Macht- und Herrschaftsstrukturen zu legitimieren und zu verfestigen: „weiße Haut, christlich, männlich, menschlich“<sup>109</sup>.

Henry Salt und Leonard Nelson setzten sich als „Vorläufer der modernen Tierethik“ für die Tierrechte ein. Sie sahen die Tierrechtsbewegung im Zusammenhang mit den emanzipatorischen Bewegungen, „dem Abolitionismus (Anti-Sklavereibewegung), der Arbeiter- und Frauenbewegung sowie der Bewegung für Kinderrechte“<sup>110</sup>.

Die Sicht von Aristoteles über die minderwertige Rationalität der Tiere wird heute u.a. durch den Hinweis auf die „eco-ability“ widerlegt. Wir brauchen neue Konzepte der Intelligenz und zwar für jede Spezies. Die Fähigkeiten und die Intelligenz von Tieren muss anhand des Umfeldes neu definiert werden: „Es geht um die kognitiven Fähigkeiten, sich in der jeweiligen Umwelt zurecht zu finden“<sup>111</sup>.

Wenn die heutige Naturwissenschaft die veraltete Sicht von Aristoteles hinsichtlich der kognitiven Unbegabtheit der Tiere u.a. durch den Hinweis auf „eco-ability“ widerlegt, ergibt sich als logische Konsequenz die Anerkennung der *Würde der Tiere* und die Ablehnung ihrer Instrumentalisierung, Ausbeutung und Leidzufügung.

---

<sup>108</sup> Ebd., S. 35.153.

<sup>109</sup> Ebd., S. 31f.

<sup>110</sup> Ebd., S.138.

<sup>111</sup> Ebd., S. 198.



Die platonische und die stoische Tradition, welche die Seele des Menschen als unsterblich auffassten und den Tieren einen geringeren Seelen-Status zusprachen, erreichten ihren Höhepunkt bei Descartes, der die Tiere bloß als lebende Maschinen, ohne Seele, betrachtete. „One of the clearest and most forceful denial of animal consciousness is developed by René Descartes (1596-1650), who argues that animals are automata that might act as if they are conscious, but really are not so”<sup>112</sup>. In „Discours sur la methode“ sprach er den Tieren die Rationalität ab und verglich sie mit dem Mechanismus einer Uhr. Die Absprache der Seele und das mechanische Verständnis der Tiere diene laut Descartes dazu (to) „absolve people of any guilt for killing and eating animals”<sup>113</sup>. Eine von den Jesuiten geleiteten Schule, Port Royal, die dem Cartesianismus folgte und die Tiere als Maschinen (res extensa) ansahen, gestattete um 1700 grausame Vivisektionen an Hunden<sup>114</sup>. Die Tiere wurden „without inhibition“ lebendig geschlitzt, weil sie bloß „living machines without feelings“ seien<sup>115</sup>. Im Unterschied zu Descartes und zu den späteren Vorstellungen über die Seele der Tiere, sprach Aristoteles den Tieren die Fähigkeit zu, Lust und Schmerz zu empfinden, d.h. die Wahrnehmungsfähigkeit (*αἰσθητικόν*)<sup>116</sup>.

---

<sup>112</sup> Scott D. Wilson, Animals and Ethics, in: Internet Encyclopedia of Philosophy, <https://www.iep.utm.edu/anim-eth/>.

<sup>113</sup> [https://kevinrdshepherdcommentaries.info/2015/02/cartes-and-vivisection\\_15.html](https://kevinrdshepherdcommentaries.info/2015/02/cartes-and-vivisection_15.html) (18.07.2019).

<sup>114</sup> Gabriela Kompatscher, Reingard Spannring, Karin Schachinger, Human-Animal Studies, S. 133.

<sup>115</sup> Markus Wild, Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume, S. 207.

<sup>116</sup> Aristoteles, Über die Seele, griechisch-deutsch, Philosophische Bibliothek 476, Felix Meiner Verlag Hamburg 1995, 72, 188, 73f. „Wem aber Wahrnehmung zukommt, dem kommen auch Lust und Schmerz, sowie das Lustvolle und Schmerzvolle zu. Den Lebewesen aber, denen dieses zukommen, auch die Begierde; denn diese ist ein Streben nach dem Lustvollen”.

In der orthodoxen Anthropologie des 20.-21. Jhds. fügte man neben der *Rationalität* die *Freiheit* und die *Kreativität* als Merkmale der theologischen Dignität des Menschen ein<sup>117</sup>. Mittlerweile stellt man fest, dass es sogar den Tieren gelingt, erstaunliche Bilder zu malen.

#### **4.2 Das anthropozentrische Weltbild und die Hellenisierung der Nepesch**

„Die moderne Verhaltensforschung (...) hat beinahe alle wesentlichen Anthropina, die bis in das späte 20. Jahrhundert noch als gültig angenommen worden waren, für zahlreiche Tierarten wiederlegt: Selbsterkenntnis, Emotionen, Sprache, Werkzeuggebrauch, theory of mind, Empathie, Intelligenz, Kultur und Sprache!“<sup>118</sup>. Dies führt dazu, dass der Mensch nicht länger als „Krone der Schöpfung“ angesehen werden kann<sup>119</sup>. Die Trennungslinie zwischen Mensch und Tier, sowie die Einzigartigkeit des Menschen sind nicht mehr haltbar: Sprache, Werkzeuggebrauch, Sozialverhalten, Empathie, Bewusstsein, Vernunft, Lernen, Erinnerung usw. sind nicht länger nur dem Menschen zuzuordnen, sondern lassen sich im Tierreich nachweisen.

„Bei einigen Tierarten handelt es sich zweifelsfrei um mitfühlende, selbstbewusste Individuen mit einer Vorstellung von Raum und Zeit und der Fähigkeit zu strategischem Denken und planvollem Handeln. Sie leben in ihrer eigenen Kultur, haben ein gutes Gedächtnis und vermutlich die Fähigkeit, im Rahmen einer einfachen Grammatik miteinander zu kommunizieren. Sie nutzen Werkzeuge und scheinen so etwas wie einen guten Geschmack oder ein Be-

---

<sup>117</sup> Vgl. Daniel Munteanu, Was ist der Mensch?, S. 221.

<sup>118</sup> Gabriela Kompatscher, Reingard Spannring, Karin Schachinger, Human-Animal Studies, S. 43.

<sup>119</sup> Ebd., S. 42.

wusstsein für Mode zu haben. Darüber hinaus können sie sich empathisch verhalten, und es wurden einfache Formen von Gerechtigkeitssinn und Fairness entdeckt<sup>120</sup>.

Angesichts der neueren Entdeckungen der *kognitiven Ethologie* zeigt sich die Grenze zwischen Menschen und anderen Tieren als ein menschliches Konstrukt<sup>121</sup>.

Anstatt sich als Mitglied der Schöpfungsgemeinschaft wahrzunehmen, und die *paradiesische und eschatologische Imagination* als leitende Handlungsmuster zu verwirklichen, bejahte der Mensch aufgrund seiner Vorstellungen von der Gottebenbildlichkeit als Herrschaft eine aggressive und destruktive Position gegenüber der Schöpfung und der Mitgeschöpfe. Eine wichtige Rolle spielte dabei *die Beraubung der Tiere der Seele*. Dies geschah im Rahmen des hellenistischen Judentums, vor allem durch die *Hellenisierung der Nephesch*, die dazu führte, dass man nur dem Menschen eine unsterbliche Seele zusprach, den Tieren hingegen nicht. Bei einigen Theologen verfügen die Tiere entweder über eine sterbliche Seele, oder, im schlimmsten Fall, über gar keine. Dies trug dazu bei, dass die *Instrumentalisierung* und die *Gewalt* gegenüber den Tieren keine moralische Komponente mehr einschlossen. Der *moralische Status der Tiere* wurde im aristotelischen Sinne verneint, da die Tiere um des Menschen Willens da seien. Es spielte außerdem für das Seelenheil des Menschen anscheinend keine Rolle mehr, wie sich der Mensch gegenüber den Tieren verhielt. Die *Weisheit der paradiesischen und eschatologischen Vorstellungen* wurde verdrängt und man vertrat die Auffassung, die Auferstehung sei lediglich eine Menschen-Sache.

---

<sup>120</sup> Gabriela Kompatscher, Reingard Spannring, Karin Schachinger, Human-Animal Studies, S. 44: Zitat von Karsten Brensing, Persönlichkeitsrechte für Tiere. Die nächste Stufe der moralischen Evolution, Freiburg i. Breisgau <sup>2</sup>2015, S. 191.

<sup>121</sup> Ebd., S. 45.

Mit dem Begriff „Hellenisierung“ greife ich ein bekanntes Forschungsparadigma auf, das besagt, dass die griechische kulturelle Hegemonie zur Verdrängung bzw. Verfälschung der ursprünglichen jüdischen Schöpfungstheologie führte. Hellenisierung lässt sich auch als „Überformung einer Kultur oder einer Religion durch die andere“<sup>122</sup> beschreiben.

Christoph Marksches weist auf die Gefahren der Hellenisierung als *Deutungskategorie* hin und zwar auf die „gefährliche() Tendenz zur Konstruktion dualer Entitäten“<sup>123</sup>. Er schlägt mit Bezug auf Georg Essen vor, diesen Begriff mit *Inkulturations- und Transformationsprozesse* zu übersetzen:

„Was Hellenisierung genannt wird, geht primär zurück auf zunächst sozial und religionsgeschichtlich beschreibbare Transformationsprozesse einer ursprünglich lokalen Bewegung in eine, wie wir heute sagen würden, globalisierte Religion. Sofern sich der Einfluss hellenistischer Kultur dabei auf nahezu alle Lebensbereiche christlichen Glaubens auswirkte und die damit verbundenen Lebens- und Denkformen adaptiert und assimiliert wurden, sprechen wir wohl zu Recht von Inkulturationsprozessen. Die hellenistisch geprägte Theologie, wie sie sich seit dem 2. Jahrhundert herausbildete, ist jene Theoriegestalt, in der diese Inkulturationsprozesse reflexiv eingeholt und zum Gegenstand eines eigenen Diskurses werden“<sup>124</sup>.

Hellenisierung nennt man zunächst die Prägung der Zivilisation durch „jener neuen, vornehmlich durch den Alexanderzug und die anschließende makedonisch-griechische ‚Kolonialherrschaft‘ geförderten Zivilisation, die durch die allmähliche Aus-

---

<sup>122</sup> Christoph Marksches, *Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie*, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, 2012, S. 24.

<sup>123</sup> Ebd., S. 16.

<sup>124</sup> Ebd., S. 26: Zitat von Georg Essen, „Hellenisierung des Christentums? Zur Problematik und Überwindung einer polarisierenden Denkfigur“, in: *Theologie und Philosophie* 87 (2012): S. 1–17.

breitung griechischer Sprache, Lebens- und Denkformen bestimmt war“<sup>125</sup>. Laut Adolf von Harnack führte die „Hellenisierung des Christentums“ zur Veränderung, ja Verfälschung des ursprünglichen Wesens des Christentums<sup>126</sup>. Der Begriff Hellenisierung wird von Harnack differenziert gebraucht. Auf der einen Seite erkennt er die Situation des Christentums im hellenistischen Umfeld als Gefahr der Entfremdung, auf der anderen Seite würdigt er die theologischen Leistungen von Clemens von Alexandrien und Origenes in der Entwicklung der christlichen Dogmatik, bzw. in der neuen Form des Christentums. Clemens von Alexandrien und Origenes erkannten, „dass das Christentum erst in der wissenschaftlichen Erkenntnis auf seinen richtigen Ausdruck komme, und dass jegliches Christentum ohne Theologie nur ein dürftiges und sich selbst unklares sei“<sup>127</sup>. Diese Differenzierung Harnacks zwischen einem „untheologischen Christentum der Zeit (...) selbst bereits von hellenischen Elementen durchsetzt und stark verweltlicht“ und der Leistung von Clemens und Origenes, das wahre Wesen des Evangeliums „trotz alles Hellenismus“ durch die „Aufstellung einer christlichen wissenschaftlichen Dogmatik“<sup>128</sup> zu fördern, zeugt von wissenschaftlichem Feingespür.

---

<sup>125</sup> Ebd., S. 33f: Zitat von Martin Hengel, Zum Problem der „Hellenisierung“ Judäas; vgl. Martin Hengel, Juden, Griechen und Barbaren: Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit, Stuttgarter Bibelstudien 76 (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1976), 108–115.

<sup>126</sup> Ebd., S. 51: bezieht sich auf Eginhard P. Meijering, Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks, Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, deel 128 (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1985), S. 50 (Anm. 8).

<sup>127</sup> Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, erster Band: Die Entstehung des christlichen Dogmas, zweite verbesserte und vermehrte Auflage, Sammlung Theologischer Lehrbücher, Mohr Siebeck: Freiburg in Breisgau 1888, S. 282.

<sup>128</sup> Ebd., 282f.

“Sieht man in dem Neuplatonismus den höchsten und zutreffendsten Ausdruck für die religiösen Hoffnungen und Stimmungen, welche vom 2.-5. Jahrhundert die Völker im griechisch-römischen Reich bewegten, so kann die kirchliche Dogmatik, wie sie sich in demselben Zeitraume ausgebildet, als eine jüngere Zwillingsschwester des Neuplatonismus erscheinen, die von der älteren Schwester erzo-gen ist, die aber dieselbe bekämpft und schließlich besiegt hat”<sup>129</sup>.

Der Einfluss des Hellenismus auf das Christentum beschränkt sich nicht nur auf die Auffassung der Seele, sondern betrifft auch die „Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs“: „Die Tendenz zu solcher Anknüpfung an den griechischen Geist gehört zum geschichtlichen Boden des Urchristentums selbst. Eine ‚Hellenisierung‘ im Sinne einer Überfremdung z.B. durch den philosophischen Gottesgedanken tritt nicht schon da ein, wo die Theologie das Ringen mit ihm aufnimmt, sondern erst da, wo sie in diesem Ringen versagt, indem sie ihre assimilierende, umgestaltende Kraft verliert”<sup>130</sup>.

Christoph Marksches weist auf das vom katholischen Dogmenhistoriker Alois Kardinal Grillmeier eingefügte Paradigma der „Enthellenisierung“ hin, und zwar im Sinne einer „Synthese von ‚griechischem‘ und ‚biblischen‘ Denken in der antiken christlichen Theologie”<sup>131</sup>. Trotz seiner kritischen Einwände schlägt Christoph Marksches die Beibehaltung des Forschungsparadigmas „Hellenisierung“, im Sinne von Transformation von „Le-

---

<sup>129</sup> Ebd., S. 774.

<sup>130</sup> Wolfhart Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie, in: ders., Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Vandenhoeck&Ruprecht: Göttingen, 3. Auflage, 1979, S. 312.

<sup>131</sup> Christoph Marksches, Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie, S. 84.

*bens- und Denkformen, die für die Epoche des Hellenismus charakteris-tisch*“ waren, unter folgendem Vorbehalt vor:

„Allerdings soll im Unterschied zu den bisher behandelten Konzepten der letzten beiden Jahrhunderte präzise bestimmt werden, welche antiken Transformationsprozesse mit diesem Begriff in den Blick genommen werden sollen. Ausgangspunkt einer solchen präzisen Begriffsbestimmung ist das zugrundeliegende griechische Begriffsfeld, denn es ist bei jedem Nachdenken über Begrifflichkeiten und ihre Anwendung sinnvoll, von der ursprünglichen Grundbedeutung des Begriffs auszugehen. In unserem Fall ist der natürliche Einsatzpunkt der griechische Terminus *ἐλληνισμός*. (...) Transformationen generieren also Dynamiken der kulturellen Produktion, in denen immer auch das verändert wird, was der Transformation voraus liegt, worauf sie sich reflexiv bezieht und was erst im Laufe der Transformation spezifiziert wird. Diese Prozesse sind somit nicht unilinear, sondern durch Verhältnisse der Interdependenz gekennzeichnet: Transformationen sind – mindestens aus der Perspektive von heutigen Betrachterinnen und Betrachtern – bipolare Konstruktionsprozesse, in denen die beiden Pole einander wechselseitig konstituieren und konturieren“<sup>132</sup>.

Ein markantes Beispiel der „Hellenisierung“ bzw. der „Rezeption“ griechischer Philosophie im Christentum bieten die Fresken der berühmten Moldauklöster von Rumänien. Sie stellen einen künstlerischen Beleg für die Bedeutung und die Hochschätzung der antiken Philosophie im Christentum dar.

---

<sup>132</sup> Ebd., S. 100-117.

### 4.3 Die Rezeption griechischer Philosophie in der christlichen Theologie bzw. die „Inkulturation“ des antiken Christentums in die griechisch-römische Kultur

Die rumänisch-orthodoxen Moldauklöster, die im 15.-16. Jhd unter den Fürsten Stephan der Große und Petru Rareș gebaut wurden, gehören heute zum Unesco-Weltkulturerbe. Viele Gelehrte preisen das hohe künstlerische Niveau der moldawischen Malerei als schöpferischer Ausdruck des Genius des rumänischen Volkes.

Laut Paul Henry gibt es „in der gesamten christlichen Kunst (...) wenige Werke, die dem anspruchsvollsten Auge mehr genügen könnte, was die genaue Linienführung und die kraftvollen Haltungen, vor allem aber die feinsinnigen Verknüpfungen, den Einsatz der Register und die Symetrie des Ensembles anbelangt. Auf diesem Gebiet besitzt die italienische Kunst nichts Schöneres“<sup>133</sup>. Es herrscht in der Tat ein common sense darüber, dass „kein zweites Land der Erde Ähnliches zu bieten habe“ (J. Strzykowski)<sup>134</sup>. Es handelt sich in der Tat um „Meisterwerke archaischer Poesie“ (Henri Focillon)<sup>135</sup> von souveräner Schönheit und „chromatischer Orchestrie“<sup>136</sup>, d.h. „precious polychromic jewels“<sup>137</sup>. Die Moldauklöster prägen bis heute die innere Architektur des religiösen Weltbildes als kulturelle und semantische Heimat der Rumänen.

---

<sup>133</sup> Petre Lupan, Die Wandmalerei in der Moldau im 15. Und 16. Jahrhundert, übersetzt von Hans Müller, Meridiane Verlag: Bukarest 1983, S. 7.

<sup>134</sup> Nicolae Stoicescu, Ion Miclea, Humor. Historisches und Kunstdenkmal, Editura Sport-Turism, Bukarest 1978, S. 3.

<sup>135</sup> Petre Lupan, Die Wandmalerei in der Moldau im 15. und 16. Jahrhundert, S. 5.

<sup>136</sup> Nicolae Stoicescu, Ion Miclea, Humor. Historisches und Kunstdenkmal, Editura Sport-Turism, Bukarest 1978, S. 12.

<sup>137</sup> Grigore Nandriș, Introduction, in: ders., Christian Humanism in the Neobyzantine mural-painting of Eastern Europe, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1970, S. XI.



Die Fresken der Moldauklöster haben sowohl eine ikonographisch-theologische als auch eine kulturell-historische Signifikanz: „They contain works of art of high aesthetic value comparable to the best creations of Byzantine and Renaissance master-pieces. Ideologically, the Bucovinan frescoes are organized into a system which aims at harmonizing the teaching of the Church and neo-Platonic humanism, which had assimilated ancient Greek philosophy”<sup>138</sup>.

Wilhelm Nyssen veröffentlichte sein Buch über die Moldauklöster unter dem Titel: „Bildgesang der Erde: Außenfresken der Moldauklöster in Rumänien”<sup>139</sup>.

Ein klassisches Beispiel für die Inkulturation bzw. *für die hellenistischen Einflüsse auf das Christentum* kann man anhand der *Fresken über die Weisen der Antike* erkennen.



*Die Weisen der Antike*: Porfirie (Porphyrios), Goliud (Thulis, König von Ägypten oder Apollonios<sup>140</sup>), Imid (Homer), Vason (Astanes), Ason

<sup>138</sup> Grigore Nandriș, Prolegomenon, in: ders., Christian Humanism in the Neo-Byzantine mural-painting of Eastern Europe, S. 2.

<sup>139</sup> Wilhelm Nyssen, Bildgesang der Erde: Aussenfresken der Moldauklöster in Rumänien, Paulinus-Verlag: Trier 1977; die Übersetzung im Rumänischen lautet: Pământ cântând în imagini, Editura: Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane București 1978.

<sup>140</sup> Wilhelm Nyssen meint, dass „Goliud” Apollonios sei (S. 114). Er bezieht sich auf Grigore Nandriș, Christian Humanism in the Neo-Byzantine Mural Painting of Eastern Europe, Wiesbaden 1970, S. 21; Constantin Ion Ciobanu, Sthia profeticului. Sursele literare ale imaginii „Asediul Constantinopolului” și ale „Profeților” Înteleptilor antichității din pictura murală medievală moldavă, Chișinău 2007, S. 194-198: sieht in „Goliud” den König Thulis.

(Jason), Astakue (Ostanes, ein persischer Mag oder Aristokrit<sup>141</sup>), Udin (Thukydidēs).<sup>142</sup>



(Kloster Sucevita - unten: Die Weisen der Antike; Quelle: Mănăstirea Sucevița, Album Foto, Fundația culturală Artex, [www.manastirea-sucevita.ro](http://www.manastirea-sucevita.ro))



Selum (Chilon<sup>143</sup>), Sophokles, Platon, Aristoteles, Pythagoras, Sevilla (Sibylle), Saul (Solon).<sup>144</sup>

<sup>141</sup> Wilhelm Nyssen sieht in Astakus Aristokrit (S. 114); Constantin Ion Ciobanu, *Stihia profeticului. Sursele literare ale imaginii „Asediul Constantinopolului” și ale „Profețiilor” Înțelepților antichității din pictura murală medievală moldavă*, Chișinău 2007, 137: es handle sich um Ostanes.

<sup>142</sup> Quelle des Bildes: Sucevita Monastery, <https://www.youtube.com/watch?v=XStnk8KSuh8>.



Detail, Platon, Aristoteles, Pythagoras.<sup>145</sup>



Das Kloster Voronet (1547) fügt als Weisen der Antike folgende Denker ein: Aristoteles, Platon, Sibylle, Pythagoras, Sokrates, Thukydides (links), Zmovaql, Homer, Porphyrios (rechts)<sup>146</sup>.

<sup>143</sup> Wilhelm Nyssen meint, dass es sich bei „Selum“ um Philon handle; Constantin Ion Ciobanu, Stihia profeticului. Sursele literare ale imaginii „Asediul Constantinopolului“ și ale „Profeților“ Înțelepților antichității din pictura murală medievală moldavă, Chișinău 2007, 235f: plädiert für Chilon von Sparta, einer der sieben Weisen der Antike . Chilon wird in der Tat auch in dem Buch von Diogenes Laertius *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, übersetzt von Otto Apelt, Felix Meiner Verlag: Leipzig 1921, erwähnt. Von ihm soll der Spruch „Erkenne dich selbst“ (γνώθι σεαυτόν) stammen.

<sup>144</sup> <http://romaniantourism.com/2014/05/23/manastirea-sucevita/>.

<sup>145</sup> <https://www.nybooks.com/articles/2018/07/19/lovers-of-wisdom-laertius-philosophers/>.

Die Darstellung der griechischen Philosophen und Gelehrten bedeutet auf der einen Seite, dass hier Hauptdenker aus der Welt des Hellenismus als Zeugen der christlichen Wahrheit und als „Liebhaber der Weisheit“ herangezogen wurden<sup>147</sup>. Auf der anderen Seite würdigt man die antiken Denker und Philosophen als „preparatio messianica“, als „offenes Fenster zum Christentum hin“ oder als „eine Renaissance-artige Hommage für die heidnische Antike“<sup>148</sup>. Diese Hommage kann positiv und negativ bewertet werden. Die positive Seite besteht in der Offenheit religiöser Identität für das Licht der säkularen Vernunft bzw. im Zeugnis der rumänischen Orthodoxie für Toleranz, Interkulturalität, Dialog der Kulturen, Vielfalt der Diskurse, die der Theologie insgesamt nützlich sein können.

Die Gefahren bestehen jedoch vor allem hinsichtlich des Synkretismus. Wenn man allzu undifferenziert und unvorsichtig mit der antiken Weisheit umgeht, kann man sich leicht eine „kulturelle Erkältung“ holen. Ein weiteres Problem sehe ich in der ad hoc *Christianisierung antiker Philosophen*, die u.U. gar nicht christianisiert werden wollten.

Auf jeden Fall handelt es sich hier um ein *klassisch kulturelles Gedächtnis der rumänischen Orthodoxie*, welches durchaus eine

---

<sup>146</sup> Quelle: Constantin Ion Ciobanu, *Profețiile înțelepților antichității de la Biserica Sfântul Gheorghe a Mănăstirii Voroneț*, in: *Studii și cercet. Ist. Art., Artă plastică, serie nouă, tom 1 (45)*, București, 2011, S. 17, <http://www.scia-ap.istoria-artei.ro/2011.php>.

<sup>147</sup> Monahia dr. Gabriela Platon, *Filosoful Porfirie în șirul înțelepților antici de la Voroneț*, S. 698, mit einem Zitat von Paul Henry, *Monumente din Moldova de Nord. De la origini până la sfârșitul secolului al XVI-lea. Contribuție la studiul civilizației moldave, traducere din limba franceză, Les Églises de la Moldavie du Nord des origines à la fin du XVI siècle*, ed. Ernest Leroux, Paris, 1930 de Constanța Tănăsescu, *prefața și note Vasile Drăguț*, Edit. Meridiane, București, 1984. S. 48, [https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag\\_file/696-707.pdf](https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/696-707.pdf).

<sup>148</sup> Ebd., S. 703, 704: Zitat von Ștefan Bărsănescu, *Pagini nescrise din istoria culturii românești (sec. X–XVI)*, Edit. Acad. RSR, București, 1971, S. 10.

Errungenschaft bzw. einen Ausdruck eines offenen, dialogischen und fortschrittlichen Geistes darstellt.

Die Moldauklöster nehmen nicht nur die antiken Philosophen im „Weisheits-Kanon“ der Orthodoxie auf, sondern sind selbst Ausdruck der „neo-platonische Erkenntnistheorie“, die „with its emphasis on contemplation and on the supremacy of the contemplative act in human thought“, eine *ästhetische Theorie der Erfahrung* hervorgebracht hat<sup>149</sup>. Die byzantinische Kunst verfügt über Techniken „of the suppression of spacial dimensions for the dematerialisation of reality; the foreshortening of figures; reversed perspectives; and the use of the horizon line“<sup>150</sup>. Die Wurzel für die Aufnahme der Philosophie im liturgisch-philosophischen Kanon der Orthodoxie liegt bereits beim Hl. Justin der Märtyrer und Philosoph, der das Christentum als die „allein sichere und heilsame Philosophie“ bezeichnete<sup>151</sup>. Alleine das Christentum sei das Ziel aller Philosophien und ermögliche dem Menschen glücklich zu werden. Justin bejahte die intrinsische Rationalität, bzw. die Vernünftigkeit der christlichen Offenbarung und beanspruchte den Begriff „Philosophie“ für das Christentum. Wir haben es hier mit einem spannungsvollen Verhältnis zwischen dem Christentum als Offenbarungsreligion und der Philosophie, d.h. zwischen *Glauben* und *Vernunft*, zu tun. „Theologie ist immer auch auf den Gebrauch der Vernunft angewiesen und kann sich schon darum der Ausei-

---

<sup>149</sup> Grigore Nandriș, *Christian Humanism in the Neo-byzantine mural-painting of Eastern Europe*, S. 9, zitiert von M. André Grabar, *Plotin et les origines de l'esthétique médiévale*, Paris 1945, S. 19.

<sup>150</sup> Ebd.

<sup>151</sup> Justin der Märtyrer, *Dialog mit dem Juden Tryphon*, 8,1: <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel100-7.htm-Philosophie>; vgl. Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, S. 449f.

nersetzung mit der Philosophie nicht gänzlich entziehen“<sup>152</sup>. Die Beschreibung des Christentums als „wahre Philosophie“ macht der Philosophie eine „eigenständige Wahrheit neben der Theologie streitig“<sup>153</sup>. Die Auslegung des Christentums als wahre Philosophie bedeutet, dass die Kirchenväter „den Glauben selbst an die Stelle der Philosophie setzten, indem sie ihn als die wahre Gestalt der Weisheit deuteten, die die Philosophie dem Wortsinn ihres Begriffes entsprechen nur suche“<sup>154</sup>.

In seinem Werk „Teppiche“ legte auch Clemens von Alexandrien die christliche Lehre als wahre Philosophie (I.11.52.3) aus. Er beschrieb z.B. Platon als den Moses der Griechen und die griechische Philosophie als „ein Werk göttlicher Vorsehung“ (I, 18,4), als ein Geschenk Gottes (I, 10,1) sowie als Vorbereitung auf die christliche Offenbarung<sup>155</sup>. Clemens war der erste christliche Theologe, der Philo eine Quelle der Inspiration nannte<sup>156</sup> und Platon fast mit der gleichen Autorität gebrauchte, wie die Heilige Schrift. Clemens glaubte daran, dass die Philosophie göttlichen Ursprungs sei, eine „preparatio evangelii“: „Even if Greek philosophy does not comprehend the truth in its entirety and, in addition, lacks the strength to fulfil the Lord's command, yet at least it prepares the way for the teaching which is royal in the highest sense of the word, by making a man self-controlled, by moulding his character, and by making him ready to receive the truth“ (*Strom.*, I, 80). „Greek philosophy, as it were, provides for the soul the preliminary cleansing and training required for the reception of the faith, on which foundation the truth builds

---

<sup>152</sup> W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1996, S. 23.

<sup>153</sup> Ebd.

<sup>154</sup> Ebd., S. 24.

<sup>155</sup> Ebd., S. 25.

<sup>156</sup> Charles Freeman, *A new history of early Christianity*, New Haven, Yale University Press, Yale 2009, S. 184.

up the edifice of knowledge (*Strom.*, VII, 20)<sup>157</sup>. Clemens von Alexandrien entwickelt eine Spiritualität des Aufstiegs der Seele auf die Vereinigung mit Gott hin, und zwar durch Glauben und Erkenntnis. Der wahre Gnostiker schreitet im Rahmen eines moralischen Prozesses auf dem Weg der Heiligung voran<sup>158</sup>.

Mit Clemens, Origenes und Eusebius von Caesarea fand „das orthodoxe Christentum Alexandriens von sich aus Anschluß an den Schulplatonismus (...) und (vollzog) in Gestalt einer christlich-platonischen Schultheologie“ eine eigene Synthese<sup>159</sup>.

Beim *Hl. Basilius dem Großen* erkennt man den Einfluss von „Philo und dessen kosmologisch-naturphilosophische Auslegung des biblischen Schöpfungsberichts“<sup>160</sup> im Hexaemeron (Über das Sechstageswerk). Seine Schrift „Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur“<sup>161</sup> wirkte nicht nur bis in das abendländische Mittelalter, sondern bis in den Humanismus hinein<sup>162</sup>. In dieser Hommage an die Antike weist Basilius der Große die Schüler auf die Bedeutung der Weisheit und ihren richtigen Gebrauch hin. Die nichtchristlichen Autoren sollen wie Blumen dienen, von denen die Schüler, die hier mit Bienen verglichen werden, das Nützliche sammeln sollen<sup>163</sup>. Dabei verweist Basilius auf Hesiod, Homer, Prodikos von Kios, Euripides, Platon, Perikle, Euklid von

---

<sup>157</sup> Zitate bei Henry Chadwick, BD, J.E.L. Oulton, DD (Eds.) *Alexandrian Christianity. Selected Translations of Clement and Origen*, The Library of Christian Classics, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 2006 (reprint from 1954) General Introduction, S. 21.

<sup>158</sup> Ebd., S. 38f.

<sup>159</sup> Carl Andresen, *Antike und Christentum*, TRE I, S. 63.

<sup>160</sup> Ebd., S.67.

<sup>161</sup> Sf. Vasile cel Mare, Omilia a XXII-a catre tineri, in: ders., *Scrieri, partea I*, PSB 17, Bucuresti: Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Romane, 1986, 566f.

<sup>162</sup> Carl Andresen, *Antike und Christentum*, S. 67.

<sup>163</sup> Ebd., S. 569f.

Megara, Klinias, Pythagoras, Diogenes, Archylon, Theognis sowie auf folgende drei Weisen der Antike: Solon, Pittakos und Bias. Der Hl. Basilius empfahl den Schülern die Originallektüre der antiken Quellen. Dank seines hohen Ansehens wirkte dies als eine Sanktionierung der antiken Bildung und „ermöglichte den Fortbestand heidnisch-klassischer Literatur innerhalb des Christentums“<sup>164</sup>. Auffallend in seiner Schrift ist die *platonische Hochschätzung der Vernunft*, durch welche sich der Mensch von den Tieren unterscheiden würde und welche „das Schiff der Seele“ leiten soll<sup>165</sup>. Unter dem Einfluss von Platon behauptet Basilius, man solle *den Leib verachten* und sich stattdessen um die Befreiung der Seele aus dem Gefängnis der Leiblichkeit kümmern<sup>166</sup>. Die Vernunft dürfe nicht wie ein Wagenlenker von den schwer beherrschbaren Pferden hinterhergezogen werden, sondern sie soll leiten<sup>167</sup>.

Der Hl. Basilius übernimmt das *platonische Verständnis der Seele*. Für ihn ist die Seele in einem rationalen (λογιστικόν), in einem sensiblen (οὐμικόν) und in einem instinktmäßigen Teil (επιθυμητικόν) untergliedert, wobei der νοῦς oder τὸ λογιστικόν die Führung über die anderen Teile hat<sup>168</sup>. Unter platonischem Einfluss beschreibt er den Leib als „Gefängnis“ und „Verkettung“ der unsterblichen Seele, welche allein Ebenbild Gottes sei<sup>169</sup>. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wird somit nur auf die Seele des Menschen bezogen, anstatt auf den ganzen

---

<sup>164</sup> Ebd.

<sup>165</sup> Ebd., S. 575.

<sup>166</sup> Ebd., 579.

<sup>167</sup> Ebd.

<sup>168</sup> Marius Telea, *Natura și menirea omului la Părinții Capadocieni*, in: Petre Semen, Liviu Petcu (ed.), *Părinții Capadocieni*, Editura Fundației Academice "AXIS", Iași 2009, S. 153 (PG 29, 320 BC; PG 31, 581 A).

<sup>169</sup> Marius Telea, *Natura și menirea omului la Părinții Capadocieni*, S. 154; vgl. E. Amand de Mendieta, *L'ascèse monastique de Saint Basile*, Paris 1925, S. 66-69; vgl. Paton, *Krat.* 400 b f.



Menschen, wie in der ganzheitlichen Anthropologie des Alten Testaments. Die Sonderstellung des Menschen als Mikrokosmos gegenüber den anderen Geschöpfen bestünde in seinem aufrechten Gang mit dem Blick in den Himmel, mit welchem er verwandt sei<sup>170</sup>. Aufgrund der Auffassung des Menschen als ein Wesen mit unsterblicher Seele, definiert Basilius der Große den Menschen als „the only of the animals to be deified“<sup>171</sup>. Die Einschränkung der göttlichen Rationalität auf die menschliche Seele verdrängt die theologische Dignität der Tiere sowie die Auffassung von der *Vergöttlichung des Kosmos*, die später vom Hl. Maximus Confessor zum Ausdruck gebracht wird. Wenn nur die Menschen vergöttlicht und auferstehen werden, welche Rolle spielt noch die paulinische Hoffnung auf die *καὶνὴ κτίσις* (creatio nova, 2 Kor 5,17), d.h. auf die universale Einwohnung Gottes in die Neuschöpfung?

Der Hl. Gregor von Nazianz schätzte die rhetorische Bildungs- und Sprachkultur sehr. Mit ihm erfuhr die „spätantike Rhetorik und Metrik den höchsten Grad von Integrierung in das Christentum“<sup>172</sup>. In seinen 45 Homilien findet man Hinweise auf „Homer, Hesios, den Tragikern, Pindar, Aristophanes und den attischen Rednern bis hin zu Plutarch, Lukian von Samosata“<sup>173</sup>. Bei ihm erkennt man u.a. „unterschwellige Einflüsse des zeitgenössischen Platonismus“, so dass man über sein Werk von einer „eigenständigen Integrierung des Neuplatonismus in das Christentum“ sprechen kann<sup>174</sup>. Der Hl. Gregor von Nazianz drückt den göttlichen und unsterblichen Charakter der Seele noch

---

<sup>170</sup> Marius Telea, *Natura și menirea omului la Părinții Capadocieni*, S. 156.

<sup>171</sup> Vgl. Metropolitan of Nafpaktos Hierotheos, *The person in the Orthodox Tradition, Birth of the Theotokos Monastery*, 1998, S. 76, zitiert: Homily on “Take heed to yourself”, PG 31, 212, 6.

<sup>172</sup> Carl Andresen, *Antike und Christentum*, TRE I, S. 68.

<sup>173</sup> Ebd., S. 67f.

<sup>174</sup> Ebd., S. 68.

deutlicher aus. Die Seele sei ein „Stück, gebrochen von der unsichtbaren Gottheit“, ein „Stück von Gott“<sup>175</sup>. Im neuplatonischen Sprachgebrauch spricht er über die Flügel der Vernunft (νοῦς), der Rationalität (λόγος), bzw. der Seele (ψυχή), welche die Seele zu Gott führen<sup>176</sup>. Genau wie bei Platon soll der Mensch der Vernunft (νοῦς) bzw. dem Logos (λόγος) die Führung überlassen<sup>177</sup>. Auch beim Hl. Gregor von Nazianz wird der Leib als „ungnädiger Feind“, als „Hinderniss“ im Prozess der Gotteserkenntnis dargestellt, da er unrein und vulgär<sup>178</sup> sowie ein Ort der Leidenschaften<sup>179</sup> sei. Dennoch spricht Gregor von Nazianz über die „Vergöttlichung des Menschen“, in dem Sinne, dass die Seele den Leib „in sich vollkommen aufnehmen wird“<sup>180</sup>. Daher wird der Leib spiritualisiert, d.h. vergeistigt sein, eine Leiblichkeit jedoch ohne die partikulären Eigenschaften wie Geschlecht oder Nationalität<sup>181</sup>. Es fällt auf jeden Fall auf, dass für Gregor von Nazianz die Sonderstellung des Menschen gegenüber den anderen Mitgeschöpfen in der Seele zu verorten ist, d.h. in der höheren Rationalität des Menschen, die ihm eine besondere Nähe zu Gott, zur Gotteserkenntnis und zur Gottesgemeinschaft sichere.

Beim *Hl. Gregor von Nyssa*, „the most important author of the 4th century“ hinsichtlich der christlichen Anthropologie<sup>182</sup>,

---

<sup>175</sup> Marius Telea, *Natura și menirea omului la Părinții Capadocieni*, S. 157, (PG 36, 142 AB; PG 36, 115D).

<sup>176</sup> Ebd., S. 157f (PG 36, 23 AB; 87 B, 231 C; PG 36, 24B).

<sup>177</sup> Ebd., S. 158 (PG 36, 322 AB, 25CD, 412 A).

<sup>178</sup> Ebd., S. 159f (PG 36, 208 CD; 18 A, 251-252; PG 36, 11 A, 13 B, 231 C, 232 B, 356 AB, 27 A).

<sup>179</sup> Ebd., S. 160, (PG 36, 13 AB).

<sup>180</sup> Ebd., S. 161.

<sup>181</sup> Ebd.

<sup>182</sup> Giulio Maspero, *Anthropology*, in: Lukas F. Mateo Seco, ders. (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa, Supplements to Vigiliae Christianae*, vol. 99, Brill: Leiden, Boston, 2010, S. 37: „There are numerous allusions

erkennt man eindeutige „platonische, stoische und neuplatonische Einflüsse“<sup>183</sup>. Er unterscheidet scharf zwischen dem Menschen als „Krone der Schöpfung“ und den Tieren<sup>184</sup>. Sein theologisches Denken verkörpert eine Synthese von platonischen, neuplatonischen, aristotelischen und stoischen Elemente<sup>185</sup>. Er wird als „finest example of a perfect synthesis between Christianity and Platonism“<sup>186</sup> angesehen. „Bei ihm kamen Antike und Christentum zu einem höchsten Grad der Synthese innerhalb der altchristlichen Entwicklung zusammen“<sup>187</sup>.

Gregor von Nyssa übernimmt die Idee der Kontemplation von den griechischen Philosophen und bezeichnet das mönchische Leben als „wahre Philosophie“<sup>188</sup>. Er verstand die Vollendung des Menschen als einen Prozess der Reinigung der Seele und als

---

to Plato (...), particularly to the *Timaeus*, *Symposium* and *Phaedo*, which inspire the an et res in particular”

- <sup>183</sup> Marius Telea, *Natura și menirea omului la Părinții Capadocieni*, S. 163.
- <sup>184</sup> Patricia Cox Miller, *In the Eye of the Animal. Zoological Imagination in Ancient Christianity*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018, S. 62f. „Gregory of Nyssa (...) subscribed to the rhetoric of anthropocentrism, distinguishing sharply between irrational animals and rational human beings. (...) In his view, although animals are undoubtedly irrational they possess both vegetative and sensitive powers of soul and in that regard are related to human beings, in whom the powers of soul, including those related to nutrition and sensation, were brought to perfection”.
- <sup>185</sup> Jean Danielou, SJ, Introduction, in: Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en meti?ere de verty*, Sources Chrétiennes no. 1, Édition du Cerf, Paris 1955, S. xxx.
- <sup>186</sup> Carl Andresen, *The Integration of Platonism into Early Christian Theology*, in: Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica*, vol. XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975, Berlin: Akademie Verlag 1984, S. 413.
- <sup>187</sup> Carl Andresen, *Antike und Christentum*, TRE I, 68.
- <sup>188</sup> Werner Jaeger, *Two rediscovered Works of ancient christian Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, E. J. Brill: Leiden, 1954, S. 20; vgl. Dumitru Staniloae, *Introducere*, in: *Sfintul Grigore de Nyssa, Scrieri, Partea întâia, Părinți și Scriitori Bisericești* 29, Editura Institutului Biblic și de Misericordie al Bisericii Ortodoxe Române: București 1982, S. 12.

einen ständigen Aufstieg zu Gott, der wahrhaftig existiert<sup>189</sup>. Sein Verständnis der Seele, die aufgrund ihrer eigenen Natur auf das Gute hinstrebt, ist platonischen Ursprungs<sup>190</sup>. Genauso wie Platon unterscheidet er zwischen drei Teilen der Seele:

- vernünftig (λογικόν) bzw. Nous; besteht aus Intellekt und Wille;
- muthaft (θυμοειδής), der strebende Teil der Seele;
- begehrend (ἐπιθυμητικόν), der appetitive Teil der Seele<sup>191</sup>.

Die „intellective capacity“ des Menschen als λογικὸν ζῶον und die Gabe der Freiheit zählen zu den wichtigsten Aspekten der Gottebenbildlichkeit<sup>192</sup>. Der Hl. Gregor von Nyssa schreibt sein Buch *Über die Seele und die Auferstehung* „im Geiste platonischer Sokratik“, d.h. als Nachbildung des platonischen Dialogs Phaidon. Im Gespräch mit seiner todkranken Schwester Makrina führt er „über den platonischen Gedanken der Unsterblichkeit hinaus zur christlichen Auferstehungshoffnung“<sup>193</sup>. Gregor von Nyssa übernimmt u.a. den platonischen Begriff „Katharsis“

---

<sup>189</sup> Ebd..

<sup>190</sup> Jean Danielou, SJ, Introduction, xxvii; vgl. Catharine P. Roth, Platonic and Pauline Elements in the Ascent of the Soul in Gregory of Nyssa's Dialogue on the Soul and the Resurrection, VC 46 (1992), S. 20–30.

<sup>191</sup> Vgl. John P. Cavanaugh, The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa, in: Heinrich Dörrie, Margarete Altenburger, Uta Schramm (Hgg.), Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhors bei Münster 18.-23. September 1972, Leiden: E.J. Brill 1976, S. 70; vgl. Hans Boersma, Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa. An Anagogical Approach, Oxford: Oxford University Press, S. 103; vgl. Marius Telea, Natura și menirea omului la Părinții Capadocieni, S. 163 (PG 44, 337B; PG 45, 49BC; vgl. Platon, Der Staat, IV, 44 ae, 8-10; 441 a, 1-2). Auch Johannes Cassian (360 – 435), der den Hesychasmus ins Abendland brachte, sprach über „de tripartito animae modo“ – epithymia, thymos, logistikon: siehe Myrrha Lot-Borodine, La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs, Édition du Cerf, Paris 1970, S. 113.

<sup>192</sup> Giulio Maspero, Anthropology, S. 40.

<sup>193</sup> Carl Andresen, Antike und Christentum, TRE I, 68.

und integriert den griechischen Leib-Seele-Dualismus in seine Mönchsethik<sup>194</sup>. Im ewigen Leben wird sich der Mensch vom „toten und schlecht riechendem Kleid, (...) von der animalischen Haut“<sup>195</sup> befreien. In Anlehnung an Platon, der die Vernunft als Lenkerin der Seele beschrieb, unterstreicht Gregor von Nyssa, dass der Mensch, der sich nicht durch die Vernunft leiten lässt, zu einem vernunftlosen Tier werde<sup>196</sup>.

Von Aristotels übernimmt Gregor von Nyssa die Vorstellung, dass die menschliche, vernünftige Seele den nährenden Aspekt, welcher der pflanzlichen Seele und den sensitiven Aspekt, welcher der tierischen Seele zueigen ist, einschließt<sup>197</sup>. Der Mensch habe folglich drei Arten von Seele bzw. drei Funktionen der Seele<sup>198</sup>. Wie Aristoteles geht auch Gregor von Nyssa davon aus, dass der Mensch mit Tieren und Pflanzen die Lebenskraft gemeinsam habe. Darüber hinaus sind Tiere wie Menschen zu Empfindungen fähig. Die Kraft zu Denken und die Vernunft jedoch seien Eigenschaften, die nur dem Menschen zu Eigen seien<sup>199</sup>. Die Haupteigenschaft der Seele besteht laut Gregor in der herrschenden Rationalität: „κυρίως ψυχή ή λογική“<sup>200</sup>. Im Unterschied zur Anthropologie des Alten Testaments, welche das Zentrum des Menschen im Herzen sah, lehnt Gregor von Nyssa ab, die Seele im Herzen, im Gehirn oder in irgendeinem anderen Organ zu verorten. „He does not believe that the incor-

---

<sup>194</sup> Ebd.

<sup>195</sup> Sf. Grigor de Nyssa, *Despre suflet si inviere*, Editura Herald, Bucuresti 2003, S. 90.

<sup>196</sup> Ebd., S. 41.

<sup>197</sup> Marius Telea, *Natura și menirea omului la Părinții Capadocieni*, S. 163.

<sup>198</sup> Ebd.

<sup>199</sup> Sf. Grigor de Nyssa, *Despre suflet si inviere*, S. 39.

<sup>200</sup> Vgl. John P. Cavarnos, *The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa*, S. 64: „The rational faculty is the ruling principle“; siehe PG 44, 176C (De Hom. Op.).

poreal nature is confined by certain local barriers“<sup>201</sup>. Die Seele durdringt für ihn den ganzen Körper des Menschen. Seine Definition der Seele ist nah an Aristoteles angelehnt: „Die Seele ist eine gewordene, lebende, vernünftige Substanz, die durch sich einem organischen und wahrnehmenden Körper das Vermögen zum Leben und zum Erfassen des sinnlich Wahrnehmbaren verleiht, solange die sich aufnehmende Natur besteht“<sup>202</sup>. Trotz der Geschaffenheit des Menschen bejaht er die Unsterblichkeit der Seele und die dynamisch-ewige Teilnahme (ἐπέκτασις) an Gott<sup>203</sup>. Hierin unterscheidet er sich allerdings von den platonisch-statischen Ideen.

Mit der folgenschweren Darstellung des Menschen als allein mit einer unsterblichen Seele ausgestattet und exklusiv rational<sup>204</sup>, begann die *ostkirchliche Unterdrückung und Instrumentalisierung der Tiere und der Pflanzen, d.h. des gesamten Ökosystems* durch die Menschen. Hier liegen m.E. *die kulturellen Wurzeln der ökologischen Sünde*: die Bejahung der unsterblichen Seele des Menschen sowie die Verneinung der Seele der Tiere und der Dignität der Pflanzen.

---

<sup>201</sup> Vgl. John P. Cavarnos, *The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa*, S. 68.

<sup>202</sup> Gregor von Nyssa, *Anim et res*. PG 46, 29B; Zitat bei Konrad Stock, *Seele V*, in TRE, S. 752.

<sup>203</sup> Giulio Maspero, *Anthropology*, S. 38: Epektasis wird als zentrale Kategorie der Anthropologie von Gregor von Nyssa dargestellt; vgl. Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa. An Anagogical Approach*, *Oxford Early Christian Studies*, Oxford University Press: Oxford 2013, S. 83f.

<sup>204</sup> Sf. Grigor de Nyssa, *Despre suflet si inviere*, S. 35: „Der Mensch, dieses rationale Wesen, fähig durch seine Natur, zu denken und zu erkennen (...)“; S. 39: „Die Kraft zu denken und Vernunft sind Eigenschaften nur des Menschen“, nicht der Tiere und der Pflanzen; S. 40: „Die Vernunft ist das erlesenste Teil unserer Natur“.

Obwohl Gregor von Nyssa zugibt<sup>205</sup>, dass wir weder über die Einheit zwischen Seele und Leib etwas wissen, noch über die Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur durch die Menschwerdung, hebt er die durch Rationalität begründete Sonderstellung des Menschen auf Kosten der Tiere und der Pflanzen hervor<sup>206</sup>. In seiner Schrift „Gegen Eunomius“ (Lib. II 107, GNO I 258) unterstreicht er die Unmöglichkeit, dass der Mensch das Wesen bzw. die Realität der Dinge kennt: „Qui a connu l'essence de l'âme, si elle est matérielle ou immatérielle, comme elle vient à l'existence (...), comment elle s'unit au corps, d'où elle y est introduite?“<sup>207</sup>. Als Argument für die *Unsterblichkeit der Seele* verwendet Gregor von Nyssa das Gleichnis von Lk 16,19–31 über Lazarus und den reichen Mann, wobei er darauf hinweist, dass es sich hier um einem anderen als den literarischen Sinn handele: „Welche Augen kann der Reiche in der Unterwelt erheben, nachdem er die Augen des Leibes in der Erde gelassen hat? Wie kann er das Feuer fühlen, wenn er keinen Leib hat? Welche Zunge will er sich mit einem Tropfen Wasser kühlen lassen, wenn ihm die fleischliche Zunge fehlt? Welcher Finger soll ihm die Erfrischung des Wassers spenden? Was ist der Schoß des Patriarchen?“<sup>208</sup> Obwohl Gregor von Nyssa den geistigen Sinn dieser Geschichte hervorhebt, bleibt er beim Verständnis der Seele als unsterblich und gottähnlich, bzw. mit Gott verwandt<sup>209</sup>.

---

<sup>205</sup> Sf. Grigor de Nyssa, *Despre suflet si inviere*, S. 14: „wir wissen nicht, was die Seele ist“.

<sup>206</sup> Sf. Grigor de Nyssa, *Despre suflet si inviere*, S. 137.

<sup>207</sup> Jean Daniélou, Grégoire de Nysse et la Philosophie, in: Heinrich Dorrie, Margaete Altenburger, Uta Schramm (Hgg.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18.-23. September 1972, E. J. Brill, Leiden 1976, S. 3.

<sup>208</sup> Sf. Grigor de Nyssa, *Despre suflet si inviere*, S. 51f.

<sup>209</sup> Ebd., S. 55-61.

Das Gleichnis von Lazarus und dem reichen Mann, welche die platonische Vorstellung über die unsterbliche Seele und eine „anima separata“<sup>210</sup> unterstützt, prägte die eschatologischen Vorstellungen des Christentums. Im *Codex aureus Epternacensis* (ca. 1030-1050) wurde diese Geschichte, wie folgt dargestellt:



(Quelle: <https://de.wikipedia.org/wiki/Lazarus>)

Die Darstellung des Auferstehungslebens im „Schoß Abrahams“ findet man in fast allen Fresken vom Jüngsten Gericht, genauso

<sup>210</sup> Wolfgang Kluxen, *Anima separata und Personsein bei Thomas von Aquin*, in: ders., Rosemarie Kluxen, *Aspekte und Stationen der mittelalterlichen Philosophie*, Verlag Ferdinand Schöningh: Paderborn, 2019, S. 193f.



wie die Vorstellungen von den Höllenqualen. Die Holzkirche von Călinești Căeni, Rumänien (1663), ist besonders innovativ, was die Seelenbestrafungen angeht. Dort befördert einer der Teufel die Seelen der Verdammten mit einer Schubkare zur Hölle. Man hat beinahe Mitleid mit dem hart schuftenden Teufel, der alle Hände voll zu tun hat. Dies erinnert an die Vorstellung von Augustinus von der überfüllten Hölle bzw. von der *massa damnata*.



([https://ro.wikipedia.org/wiki/Biserica\\_de\\_lemn\\_din\\_C%C4%83line%C8%99ti\\_C%C4%83eni](https://ro.wikipedia.org/wiki/Biserica_de_lemn_din_C%C4%83line%C8%99ti_C%C4%83eni))

Im Hinblick auf die *Hellenisierung der Nephesch* spielt die antike Tugendethik eine entscheidende Rolle. Als eine der größten Denkleistungen der griechischen Gerechtigkeitsphilosophie, wurde sie von den Kirchenvätern übernommen. „Le christianisme patristique a hérité, dans une large mesure, cette morale idéaliste ancienne“<sup>211</sup>. Die platonische Lehre von der „Angleichung an Gott“ (Homoiosis Theo) wurde von den Kirchenvätern

---

<sup>211</sup> Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l’homme selon la doctrine des Pères grecs*, S. 111, 131, 153.

in ihr eigenes theologisches System integriert. Bei Platon erscheint oft das Thema der *Homoiosis Theo* und zwar als Ziel des menschlichen Lebens. Durch die tugendhafte Existenz wird der Mensch, soweit es ihm möglich ist, Gott ähnlich (Staat 613 a 4-b 1). Die Verähnlichung mit Gott geschieht durch ein Leben in der Gerechtigkeit, durch das Streben nach dem Guten: „Wer mit dem Göttlichen und Geregelten (kosmos) umgeht, wird auch geregelt und göttlich, soweit es dem Menschen möglich ist“ (Staat 500c 9f)<sup>212</sup>.

*Homoiosis Theo* wurde zum „christlichen Ideal menschlicher Lebensführung“<sup>213</sup>. *Homoiosis Theo* und „*ascensio mentis in Deum*“ bzw. „*itinerarum mentis in Deum*“ (Bonaventura) hängen zusammen und setzen eine *anima capax Dei* voraus. Eine entscheidende Rolle spielte dabei die Übersetzung von Gen 1,26 ins Griechische, dass der Mensch „κατ’ εἰκόνα (...) καὶ καθ’ ὁμοίωσιν“ Gottes geschaffen worden sei. „Die Übersetzung des hebr. Wortes *dēmuth* durch *homoiosis* gab in Verbindung mit der Wiedergabe von hebr. *zelem* durch *eikon* der biblischen Aussage eine unwiderstehlich platonische Färbung. Sie bedeutete nun, dass der Mensch nicht nur Abbild des göttlichen Urbildes, sondern auch zu fortschreitender Angleichung an Gott bestimmt sei im Sinne der platonischen *homoiosis theo*“<sup>214</sup>. Die *Homoiosis Theo* als *Theosis*, als *hénosis* und als *photismos* bilden eine untrennbare Einheit: „Pour tout l’Orient, – pour les Pythagoriciens, Platon, le néoplatonisme, la littérature dite hermétique – et pour l’Occident mystique également, *voir la lumière, c’est voir Dieu*“<sup>215</sup>.

---

<sup>212</sup> Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, S. 51.

<sup>213</sup> Ebd.

<sup>214</sup> Ebd., S. 52.

<sup>215</sup> Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l’homme selon la doctrine des Pères grecs*, S. 169, 173; „*L’esprit devient lumière en pénétrant en Dieu*“. Dies stellt eine zentrale These der „grand théoriciens de l’extase, Évangé,

Sowohl bei Thomas von Aquino als auch bei Gregor von Nyssa geht es primär um die Erleuchtung, d.h. um eine „mens illuminé“<sup>216</sup> bzw. „nous déiforme“<sup>217</sup>. Diese Gleichsetzung der Gottesebenbildlichkeit mit der rationalen Seele lässt sich in der ganzen Patristik bis zum Hl. Maximus Confessor hin sehr deutlich nachweisen. In seiner *Mystagogia* sieht Maximus Confessor die Haupteigenschaften der Seele in „intellect and vitality“ gegeben: „The soul is formed principally from intelligence and reason, being both intelligent and rational. The vital force is clearly present equally in both mind and reason“<sup>218</sup>.

Im Unterschied zu den platonischen Missachtungen der Leiblichkeit bzw. des Leibes als Gefängnis der Seele hebt der Hl. Maximus Confessor sehr deutlich die *Vergöttlichung des Leibes* hervor: „Par la nature, l’homme, dans son corps et dans son âme, est moins qu’un homme: par la grâce, il devient Dieu tout entier, dans son corps et dans son âme“<sup>219</sup>.

## 5 Der philosophische Kanon der Moldauklöster als kulturelles Gedächtnis der rumänischen Orthodoxie

Als Beispiele für die Rezeption der griechischen Philosophie durch die Orthodoxie lassen sich, wie bereits erwähnt, die Fres-

---

Maxims, Thalassios“; 168: „Tout deviendra lumineux, tout pénétrera dans la Lumière, deviendra feu... De même que le corps du Seigneur au Mont Thabor fut glorifié, transfiguré en Gloire divine et en infinie Lumière, - les corps de tous les saints seront glorifiés et translucides“ (Pseudo-Makarie).

<sup>216</sup> Ebd., S. 154.

<sup>217</sup> Ebd., S. 204

<sup>218</sup> Dom Julian Stead, O.S.B., *The Church, the Liturgy and the Soul of Man. The Mystagogia of St. Maximus the Confessor*, St. Bede’s Publications, Massachusetts 1982, S. 27f.

<sup>219</sup> Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l’homme selon la doctrine des Pères grecs*, S. 278, Zitat von Ambigua XXXVIII, S. 64.

ken der Moldauklöster in Rumänien anführen, vor allem durch die Darstellung der berühmten Philosophen der griechischen Antike. Es handelt sich hier um eine Aufnahme der paganen Weisheit in den Weisheits-Kanon der Orthodoxie, auf der einen Seite, auf der anderen Seite um eine öffentliche Anerkennung der Auswirkungen der griechischen Philosophie auf das Christentum. Bereits Justin der Märtyrer und Philosoph verstand Platon, die Stoiker, die Dichter und die Geschichtsschreiber der griechischen Antike als Träger der Keime des göttlichen Logos:

„Als Christ erfunden zu werden, das ist, ich gestehe es, der Gegenstand meines Gebetes und meines angestrebten Ringens, nicht als ob die Lehren Platons denen Christi fremd seien, sondern weil sie ihnen nicht in allem gleichkommen, und ebenso wenig die der anderen, der Stoiker, Dichter und Geschichtsschreiber. Denn jeder von diesen hat, soweit er Anteil hat an dem in Keimen ausgestreuten göttlichen Logos und für das diesem Verwandte ein Auge hat, trefflich Aussprüche getan. Was immer sich also bei ihnen trefflich gesagt findet, gehört uns Christen an, weil wir nach Gott den von dem ungezeugten und unnennbaren Gott ausgegangenen Logos anbeten und lieben, nachdem er unsertwegen Mensch geworden ist, um auch an unsern Leiden teilzuhaben und Heilung zu schaffen. Alle jene Schriftsteller konnten also vermöge des ihnen innewohnenden, angeborenen Logoskeimes nur ahnungshaft das Wahre schauen. Denn etwas anderes ist der Keim einer Sache und ihr Nachbild, die nach dem Maße der Empfänglichkeit verliehen werden, und etwas anderes die Sache selbst, deren Mitteilung und Nachbildung nach Maß der von ihr kommenden Gnade geschieht“<sup>220</sup>.

In der Geschichte des Christentums nimmt Clemens von Alexandrien (150-215) eine besondere Rolle ein. Er gilt als „der

---

<sup>220</sup> Wilhelm Nyssen, Bildgesang der Erde: Aussenfresken der Moldauklöster in Rumänien, Paulinus-Verlag: Trier 1977, 115f, Zitat von Justin, Apologia II, I 3, MPG 6, 465.

erste christliche Humanist“<sup>221</sup>, „der erste christliche Ethiker“<sup>222</sup> sowie als Vater bzw. Begründer der systematischen Theologie überhaupt. Für die heutige Theologie bleibt seine Argumentationsweise mit Zitaten von Platon, Aristoteles, Homer, Empedokle, Demostene, Herodot, Euripide, Philon, Pythagoras, Heraklit, Menandru, Hesiod, Sophokles, Hexnophan, Pindar, Epikur usw. beeindruckend. Sie zeugt von seiner *enzyklopädischen Kultur* sowie von seiner intellektuellen Offenheit gegenüber der Philosophie, der Wissenschaft und dem Zeitgeist seiner Zeit. Clemens von Alexandrien wird von den Kommentatoren als eine Persönlichkeit gewürdigt, „die das gesamte Wissen der Schriftsteller, der Philosophen und der Dichter der Antike gesammelt hat, der Christ, der das ganze christliche Denken auf den Gebrauch aller kulturellen Errungenschaften der Menschheit orientiert hat, der Theologe, der das Fundament einer wissenschaftlichen Theologie gelegt hat“<sup>223</sup>. Diese historische Synthese, selbstverständlich nicht ohne Ekklektismus, sein ehrlicher Wunsch, durch den Glauben die Kultur seiner Zeit zu prägen, verleihen ihm zu Recht das Verdienst, der *erste christliche Humanist* zu sein<sup>224</sup>.

Die Philosophie trägt laut Clemens dazu bei, dass die Wahrheit des Evangeliums verstanden und empfangen wird. Die Bejahung des philosophischen Denkens bezieht sich auf den *kognitiven Aspekt des christlichen Glaubens*. Das Christentum basiert auf *Glaubenswahrheiten*, die rational ausgedrückt werden. Die Erkenntnis Gottes bedarf laut Clemens der *Übung des Denkens*,

---

<sup>221</sup> Claude Mondésert, S.J., Introduction, in: Clément d'Alexandrie, Le Protreptique, Sources Chrétiennes (Paris 1949), S. 19.

<sup>222</sup> Walther Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 57. Band, Berlin 1952), S. 75.43.

<sup>223</sup> D. Fecioru, Cuvint înainte, în: Clement Alexandrinul, Scrieri Partea a Doua, Stromatele, PSB 5, București 1982, S. 5.

<sup>224</sup> Claude Mondésert, S. J., Introduction, S. 19.

um höhere Stufen der Erkenntnis, der Erleuchtung und der Gottesgemeinschaft zu erreichen. Die Philosophie ist ein „Geschenk Gottes“, eine Übung des Denkens für den Empfang des Glaubens. Sie ist nicht ein Zweck an sich, sondern dient dem Verstehen der Offenbarung Gottes<sup>225</sup>. Clemens spricht in diesem Zusammenhang von der Philosophie als „*bonum vitae*“, „*tutela vineae*“, d.h. Schutzmauer des Weinbergs des Herrn, „*preparatio evangelica*“, „*ancilla fidei*“, „*donum dei*“, sowie ein „*proprium christianum*“<sup>226</sup>.

Die Fresken der berühmten Moldauklöster lassen sich als „Organisationsformen des kulturellen Gedächtnisses“ und als gemalte „Bücher“ beschreiben, die mit Riesenschrift geschrieben wurden<sup>227</sup>. In der Kultursemiotik wird der Ausdruck „ikonische Kulturgrammatik“ verwendet<sup>228</sup>. D.h., dass die „kognitiven Architekturen“ des ikonischen Kanons Speicherstätten der Erinnerung bilden, welche zur kognitiven Modellierung beitragen. Die Fresken sind genauso wie die Ikonen „Medium des kulturellen Gedächtnisses“, sie kodifizieren und kanonisieren bestimmte „gebaute Erinnerungen“<sup>229</sup>.

Die Moldauklöster trugen und tragen weiterhin zum Aufbau der kulturellen Identität sowie der kollektiven, integrativen Wirkidentität bei, im Sinne der „konnektiven Struktur eines gemeinsamen Wissens und Selbstbilds“<sup>230</sup>. Sie verkörpert eine kanonisierte Kodifizierung der Kulturgrammatik mit konnektiver

---

<sup>225</sup> Clement Alexandrinul, *Stromata* II, 19.1.

<sup>226</sup> Rüdiger Feulner, *Clemens von Alexandrien, Sein Leben, Werk und philosophisch-theologisches Denken* (Bamberger Theologische Studien, Band 31, Frankfurt am Main, Berlin u.a., 2006), S. 62ff.

<sup>227</sup> Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Kulturen*, C. H. Beck: München <sup>2</sup>1999, S. 191.

<sup>228</sup> Ebd., S. 192.

<sup>229</sup> Ebd., S. 185-195.

<sup>230</sup> Ebd., S. 16f.

Struktur<sup>231</sup>. Als „kontrapräsentische Erinnerung“ vergegenwärtigt sie einen kulturellen Horizont und stellt kulturelle Kontinuität her<sup>232</sup>. Die Fresken und die Ikonen sind „Überlieferungsformen des kulturellen Gedächtnisses“<sup>233</sup>, Träger der sozialen Kommunikation und religiöser Sinnstiftung. Sie tragen zur „Zirkulation kulturellen Sinnes“ bei, im Sinne von Tradierung bzw. Kommunikation des kulturellen Gedächtnisses<sup>234</sup>.

Die Moldauklöster bieten mit ihrem ikonographischen Programm bzw. Kanon eine „sémiologie picturale“, ein „idéogramme complexe“, eine *semantische Textur*, die für die kulturelle Kohärenz und Konnektivität sorgen: „Le type iconographique est un *canon idéographique* extrêmement strict, cristallisé aux cours des siècles, hérité par tradition artistique et sanctifié par l'autorité de l'église“<sup>235</sup>. Man unterscheidet zwischen mehreren Aspekten der orthodoxen mittelalterlichen Kunst: „Toute la multitude d'images de l'art médiéval orthodoxe est distribuée en quatre grandes catégories de genres –1) symboliques et de définition dogmatique, 2) narratifs, 3) représentatifs et 4) décoratifs –, qui, à leur tour, se subdivisent en genres et en sous-genres particuliers“<sup>236</sup>. Alles in allem geht man von einem kulturellen Code bzw. von einem symbolischen Code aus, der eine

---

<sup>231</sup> Ebd., S. 293.

<sup>232</sup> Ebd., S. 294.

<sup>233</sup> Ebd., S. 21.

<sup>234</sup> Ebd., S. 22f.

<sup>235</sup> Constantin I. Ciobanu, Text și imagine în pictura românească din secolul al XVI-lea: o abordare structural-semiotică, S. 189, in: <http://www.medieval.istoria-artei.ro/resources/Text%20si%20Imagine.%20Studiul%20lui%20Constantin%20Ciobanu.pdf>, auch in: Rev. Roum. Hist. Art, Série Beaux-Arts, Tome LIII, P. 3–46, Bucarest, 2016, S. 9; [http://www.rrha.istoria-artei.ro/resources/2016/Art\\_01\\_Ciobanu.pdf](http://www.rrha.istoria-artei.ro/resources/2016/Art_01_Ciobanu.pdf).

<sup>236</sup> Ebd., S. 194.

spezifische Raum-Zeit-Wahrnehmung einschließt<sup>237</sup>. Die Komplexität dieses symbolischen, kulturellen Codes zeigt sich, wenn man die Vielschichtigkeit der intertextuellen „subcodes“ bedenkt, die einer zeitlichen Dekodierung bedürfen<sup>238</sup>.

Die Fresken der Moldauklöster stellen somit auch eine mehrdimensionale *kulturelle Topographie* dar, welche die Möglichkeit der partizipativen Integration in ein kulturelles Universum als Wertesystem anbietet. Ein wichtiger kultureller Code stellt in meinen Augen *das ökologische Programm der Moldau-Fresken* dar. Das Kloster Sucevita bietet z.B. beides: Fresken zum Thema Ökologie, Paradies, Pflanzen, Tiere usw. sowie ein *philosophisch-theologischer Code der Tierethik* in der Darstellung des Philosophen Porphyrios oder des Hl. Ambrosius von Mailand.

Die Moldauklöster verkörpern einen *heimatlichen Ort der kulturellen Identität*, ein *komplexes System der religiös-kulturellen Verortung*, eine kulturelle Schöpfung mit intrinsischer Signifikanz für ein *ökologisches Weltethos*. Um diesen kulturellen Schatz richtig zu lesen, bedarf es einer Auslegung. Die Partizipationsstruktur ist somit vielschichtig: ästhetisch, historisch, theologisch, liturgisch usw.

Im Hinblick auf das ökologische und tierethische Programm der Moldauklöster können wir in der Tat von einer „kontrapräsentischen“ Erinnerung sprechen. Gerd Theißen versteht unter einer kontrapräsentischen Erinnerung die Herstellung eines Gegenübers zur defizitären Gegenwart. Diese Erinnerung entsteht und hebt die „Defizienz-Erfahrung“ der Gegenwart hervor<sup>239</sup>. So machen z.B. die Paradiesdarstellungen die Defizienz der Gegenwart im Hinblick auf die mögliche innermenschliche und kosmische Harmonie bewusst. Es stecken also in den

---

<sup>237</sup> Ebd., S. 24f.

<sup>238</sup> Ebd., S. 30f.

<sup>239</sup> Vgl. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, S. 79.



Fresken der Moldauklöster auch kontrapräsentisch-revolutionäre Elemente, da die Defizienzerfahrung zum gesellschaftlichen Handeln motiviert. Somit lässt sich das ökologische Ethos als kultureller Widerstand gegenüber der unzivilisierten Grobheit und umweltzerstörenden Gewalt des Menschen verstehen. Die *Ökotheologie* lässt sich somit als ein *politisches Programm* auffassen, welches im religiös-kulturellen Kode der Identität auf hermeneutische Kohärenz, d.h. auf die Kontextualisierung durch die Verinnerlichung und die bewusste Rezeption wartet. Die Moldauklöster verkörpern Orte der semiotischen Interferenz<sup>240</sup> und des kulturellen Flusses. Die kulturelle Kohärenz und Identität gründet auf die „rituelle und textuelle Kohärenz“, benötigt jedoch die „hermeneutische Kohärenz“, die Interpretation, die aktive Beteiligung und Integration im willentlichen Akt der Akzeptanz der „Heiligkeit“ eines Deutungshorizontes.

Als Monumente des Geistes bieten sie eine kulturell-religiöse Gesamtorientierung an und zwar durch die intrinsische Macht/Leuchtkraft des kulturell-kommunikativen Codes, den sie repräsentieren.

Im Hinblick auf das ökologische Ethos lassen sich die Fresken der Moldauklöster als „normative Texte“ bezeichnen, denn sie antworten auf die Frage „Was sollen wir tun?“<sup>241</sup>. Erst durch das Tun bzw. durch gemeinsames, ökologisches Handeln entsteht eine ökologische Kultur und eine kulturell-ökologische Identität. Sie sind zugleich auch „formative Texte“, denn sie prägen die Identität durch das zum Handeln motivierende Wissen.

---

<sup>240</sup> Den Begriff „Semiotische Interferenz“ verwendet Jan Assmann, in: Stein und Zeit. Das „monumentale“ Gedächtnis der altägyptischen Kultur, in: ders., Tonio Hölscher (Hgg.), Kultur und Gedächtnis, Suhrkamp: Frankfurt am Main 1988, S. 87ff.

<sup>241</sup> Vgl. dazu Jann Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, S. 142.

## 5.1 Porphyrios

Der Neuplatoniker und Universalgelehrte Porphyrios (234 – 305 n.Chr.) betonte die Gemeinsamkeiten zwischen Mensch und Tier. Er stellte die „anthropologische Differenz“, bzw. die radikale Mensch-Tier-Trennung in Frage und förderte die moralische Rücksichtnahme auf die Tiere<sup>242</sup>.



Porphyrios: Kloster Sucevita<sup>243</sup>,



Kloster Voroneț(1457)<sup>244</sup>

Porphyrios wird nicht nur in Sucevita, sondern auch im Kloster Voroneț dargestellt. Wie kann es sein, dass ein ehemaliger Christ, der sich vom Christentum abgewandt<sup>245</sup> und in seinen

<sup>242</sup> Gabriela Kompatscher, Reingard Spannring, Karin Schachinger, *Human-Animal Studies*, S. 129.

<sup>243</sup> [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Porphyrios\\_Sucevita\\_Fresco.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Porphyrios_Sucevita_Fresco.jpg).

<sup>244</sup> Constantin I. Ciobanu, *Profețiile înțelepților antichității*, S. 17, <http://www.scia-ap.istoria-artei.ro/2011.php>.

<sup>245</sup> Vgl. Adolf von Harnack, *Porphyrios, „Gegen die Christen“*, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, in: *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1916, Nr. 1, Berlin 1916, S. 4: früher hatte Porphyrios der Kirche sehr nahe gestanden. Die Schrift „Gegen die Christen“ wurde also von einem Manne geschrieben, „der zeitweise im

Schriften das Christentum angegriffen hat<sup>246</sup>, in den Kanon der Weisen der Antike aufgenommen wurde? Ein wichtiger Grund liegt in der allgemeinen Anerkennung seiner philosophischen Kompetenz. Eusebius von Caesarea (+ 339), der „Vater der Kirchengeschichte“ zählt ihn zu den hervorragenden Philosophen<sup>247</sup>. Augustinus „nennt ihn den größten Philosophen der Heiden und stellt ihn über Plato“<sup>248</sup>.

Diese Hochschätzung von Porphyrios beruht m.E. auf dem Einfluss seiner Triade von „Sein-Leben-Denken“ auf die christliche Trinitätstheologie. Porphyrios identifizierte Plotin's „hen“ aus der Trias „hen-nus-psyché“ mit dem „Sein“ und dachte „dieses Sein als Ermöglichungsgrund (...), der sich als Leben äußert. *Sein* ist oder zeigt sich als *dynamis*, die als *Leben* aus sich herausgeht und im *Denken* bzw. qua Denken zu sich zurückkehrt“<sup>249</sup>. „Denn dass Porphyrios Plotins Hen aus seiner unvermittelten Transzendenz heraus zum Sein machte, das sich in Leben und Denken äußert, machte den Nachweis der Substanzgleichheit, des homoousios, von Vater und Sohn sozusagen problemlos denkbar“<sup>250</sup>. Marius Victorinus hatte seine Trini-

---

Vorhof der Kirche gestanden hat“. Früher war sich Adolf von Harnack nicht Sicher, ob Porphyrios Christ war, siehe A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Band 1, S. 730: „ob er eine Zeit lang Christ gewesen, ist ungewiss“.

<sup>246</sup> Eusebius von Cäsarea († um 340), Kirchengeschichte (Historia Ecclesiastica), Sechstes Buch, 19. Kapitel, <https://www.unifr.ch/bkv/kapitel52-18.htm>.

<sup>247</sup> Eduard Baltzer, Einleitung, in: Porphyrios, Über die Enthaltbarkeit von fleischlicher Nahrung, bearbeitet und neu herausgegeben von Detlef Weigt, Superbia Verlag: Leipzig 2004, S. 9.

<sup>248</sup> Ebd.

<sup>249</sup> Johann Kreuzer, Einleitung, in: Aurelius Augustinus, De trinitate, Lateinisch-Deutsch, neu übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von Johann Kreuzer, Philosophische Bibliothek Band 523, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2001, S. XVIII.

<sup>250</sup> Ibidem, S. XIX.

tätslehre „von Porphyrios’s Triade von ‚Sein-Leben-Denken‘ her erläutert“<sup>251</sup>. Augustinus knüfte seinerseits mit seiner Trinitätslehre „bei dieser Transformierung der plotinischen Einheitsmetaphysik im christlichen Platonismus von Marius Victorinus an“<sup>252</sup>.

Porphyrios wird in den Fresken von Rumänien bestimmt nicht wegen seiner Schrift „Contra Christianos“<sup>253</sup> gewürdigt, die ihm unter Konstantin dem Großen eine „damnatio memoriae“ einbrachte<sup>254</sup>, sondern wegen seines Einflusses auf die christliche Trinitätstheologie sowie wegen seiner Schrift „Peri apoches empsychon“ (Über Enthaltung vom Verzehr beseelter Wesen), in welcher er den Vegetarismus verteidigt. Der Fleischkonsum sei „vulgär und unappetitlich und außerdem körperlich ungesund“<sup>255</sup>. Seine Argumente gegen die Grausamkeit und das sinnlose Töten der Tiere beruht u.a. auf die Annahme der Vernunftleistungen der Tiere, die körperliche und geistige Ähnlichkeiten zum Menschen aufweisen. Porphyrios vertritt die Meinung,

---

<sup>251</sup> Ibidem.

<sup>252</sup> Ibidem, S. XXI.

<sup>253</sup> Porphyrios, *Contra Christianos*, Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen von Matthias Becker, Texte und Kommentare, Eine altertumswissenschaftliche Reihe 52, Walter de Gruyter: Berlin/Boston 2016.

<sup>254</sup> Timothy D. Barnes: Scholarship or propaganda? Porphyry Against the Christians and its historical setting, in: Bulletin of the Institute of Classical Studies 39, 1994, S. 53. Porphyrios kritisiert u.a. die allegorische Schrift-hermeneutik der alexandrinischen Schule. Er warf der allegorischen Bibelexegese vor, Widersprüche und Unstimmigkeiten zu vertuschen. In einem Edikt von 333 nannte Konstantin die Arianer „Porphyrianer“, da sie wie Porphyrios die Gottheit Christi bestritten. Die Kaiser Theodosius II. und Valentinian III. ließen 448 sämtliche noch auffindbaren Exemplare von „Gegen die Christen“ öffentlich verbrennen, weil sie den Zorn Gottes einbringen würden (<https://de.wikipedia.org/wiki/Porphyrios>); vgl. Adolf von Harnack, Porphyrios, „Gegen die Christen“, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, S. 5.

<sup>255</sup> Gabriela Kompatscher, Reingard Spannring, Karin Schachinger, *Human-Animal Studies*, S. 230.

dass die pflanzlichen Ressourcen für die Ernährung des Menschen ausreichend sind<sup>256</sup>. Die Argumente dienen zur Förderung der Gewaltlosigkeit sowie der Rücksichtnahme.

Porphyrios setzt sich für die gerechte Behandlung der Tiere ein. Somit lestete er mit seiner Schrift „*Peri apoches empsychon*“<sup>257</sup>, die ca. 270 n. Chr. verfasst wurde, einen historischen Beitrag für den Schutz der Tiere, d.h zur *Tierethik* als *Ethik der Gewaltlosigkeit*<sup>258</sup>. Laut Porphyrios soll sich der Mensch durch Selbstbeherrschung und Mäßigung von der fleischlichen Nahrung enthalten<sup>259</sup>.

Porphyrios unterscheidet sich radikal von Aristoteles, der die Seele der Menschen von der Seele der Tiere und der Seele der Pflanzen ontologisch differenzierte, und zwar in dem hierarchisch-kognitiven Sinne, dass die Pflanzen um der Tiere willen, während die übrigen Tiere um der Menschen willen da seien<sup>260</sup>. Porphyrios folgte Pythagoras ebensowie Theophost, welche den Akzent auf die Verwandtschaft und die Wertigkeit der Seelen der Pflanzen, der Tiere, der Menschen und der Götter setz-

---

<sup>256</sup> Ebd.

<sup>257</sup> Eduard Baltzer, Einleitung, S. 29.

<sup>258</sup> Pedro Ribeiro Marins, Der Vegetarismus in der Antike im Streigespräch. Porphyrios' Auseinandersetzung mit der Schrift „Gegen die Vegetarier“, (Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 360, Walter de Gruyter: Berlin 2018, S. 4ff.

<sup>259</sup> Ebd., S. 6.

<sup>260</sup> Aristoteles, Politik, Philosophische Bibliothek Band 7, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1981, S. 16f, 1,8, 1256b: „Man sieht aber ebenso, wie auch nach dem Eintritt ins fertige Dasein für alles Lebendige die Annahme gelten muss, einmal, dass die Pflanzen der Tiere wegen, und dann, dass die anderen animalischen Wesen der Menschen wegen da sind, die zahmen zur Dienstleistung und Nahrung, die wilden, wenn nicht alle, doch die meisten, zur Nahrung und zu sonstiger Hilfe, um Kleidung und Gerätschaften von ihnen zu gewinnen. Wenn nun die Natur nichts unvollständig und auch nichts umsonst macht, so muss sie sie alle um des Menschen willen gemacht haben“.

ten<sup>261</sup>. Damit widersprach er Aristoteles, der Tieren die Vernunft absprach und der Mensch somit keine *moralische Pflichten gegenüber den Tieren* hätte<sup>262</sup>. Theophrast, Schüler von Aristoteles, war mit seinem Lehrer in Bezug auf die Haltung gegenüber den Tieren nicht einverstanden. Die Menschen hatten früher die anderen Tiere nicht ermordet, da zwischen ihnen *Philia* herrschte, welche auf der *Verwandtschaft zwischen Tier und Mensch* beruhte. Aus dieser Verwandtschaft heraus entsteht „eine moralische Pflicht gegenüber den Tieren“<sup>263</sup>.

Mit der *Oikeiosis-Lehre* versucht Porphyrios, die Gerechtigkeit auf andere Lebewesen, d.h. auf Tiere und auf Pflanzen auszuweiten. Laut Pedro Ribeiro Martins kann diese Oikeiosis-Metapher dazu dienen, unser Denken, Handeln und Leben anhand des *conceptual system*, d.h. des Modells der Zugehörigkeit umzuwandeln: „Most of our ordinary conceptual system is metaphorical in nature“<sup>264</sup>. Die neue Raummetapher als semantische Zugehörigkeit stiftet Sozialität und fördert die empathische Solidarität mit den Mitgeschöpfen.

Porphyrios setzt sich mit der Schrift „Gegen die Vegetarier“ auseinander. Eines der Argumente dieser Schrift bezieht sich auf die Auffassung der Seele der Tiere als sterblich. Sie fügt äußerst merkwürdige Argumente für das moralisch unbedenkliche Töten der Tiere ein: „Wenn aber einerseits die Seelen der Menschen unsterblich sind, die der vernunftlosen (Tiere) aber sterblich, begehen wir Menschen kein Unrecht, wenn wir die vernunftlosen (Tiere) töten, genauso wie wir helfen, falls ihre See-

---

<sup>261</sup> Pedro Ribeiro Martins, *Der Vegetarismus in der Antike im Streigespräch*, S. 10f.

<sup>262</sup> Ebd., S. 73.

<sup>263</sup> Ebd., S. 74f.

<sup>264</sup> George Lakoff, Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, (University of Chicago Press: Chicago 2008) S. 4; Zitat bei Pedro Ribeiro Martins, *Der Vegetarismus in der Antike im Streigespräch*, S. 14.

len doch unsterblich sind, indem wir sie töten. Zum Wiederaufstieg zur menschlichen Natur tun wir dies“<sup>265</sup>. Porphyrios widerlegt diese Sicht mit seinem Verständnis der Gerechtigkeit sowie dem Prinzip des Nichtschadens: „Wenn jemand sagt, wer den Begriff des Rechts auf die Tierwelt ausdehne, zerstöre den Rechtsbegriff, der übersieht, dass er selbst die Gerechtigkeit nicht wahr, vielmehr begünstigt er die Wollust, die ein Feind der Gerechtigkeit ist“<sup>266</sup>.

## 5.2 Die Argumente von Porphyrios gegen die Tötung der beseelten Wesen (Tieren)

### 5.2.1 Die Tiere sind wie wir Menschen beseelte, mit Vernunft ausgestattete Wesen

Bereits mit dem Titel seines Werkes: „Peri apoches empsychon“ (Über Enthaltung vom Verzehr beseelter Wesen) äußert Porphyrios einen Appell an die *ethische Sensibilität des Menschen* gegenüber den anderen beseelten Lebewesen. Die *porphy-rianische Ethik* ist eine *asketische Ethik des Respekts* gegenüber den Tieren und auch gegenüber den Pflanzen. Die Tiere sind für Porphyrios „dem Menschen ähnliche, mit selbständiger, unsterblicher Seele begabte Wesen“ (empsychon)<sup>267</sup>.

### 5.2.2 Frömmigkeit und Enthaltbarkeit als Wege zur Theosis

„Der wahrhaft fromme Mensch opfert kein Tier“ (71)<sup>268</sup>. „Den Göttern ist das liebste Opfer ein reiner Sinn und eine leiden-

---

<sup>265</sup> Pedro Ribeior Marins, Der Vegetarismus in der Antike im Streigespräch, S. 61.

<sup>266</sup> Porphyrios, Über die Enthaltbarkeit von fleischlicher Nahrung, S. 123.

<sup>267</sup> Eduard Baltzer, Einleitung, S. 29.

<sup>268</sup> Die Seitenzahlen im Klammer in diesem Abschnitt über Porphyrios beziehen sich auf das Buch: Porphyrios, Über die Enthaltbarkeit von fleischlicher Nahrung.

schaftslose Seele" (98). „Das Gottschauen einer reinen Seele ist das vollkommene Opfer" (85). Dieses Schauen Gottes in der Gerechtigkeit bedeutet Ernährung durch die Wahrheit, Heilung und Erleuchtung des Menschen (85).

Die Seelenruhe und die Erkenntnis des Absoluten ist für Porphyrios das wahre Opfer. Die Reinheit der Seele ist ohne die Reinigung der Seele von Leidenschaften nicht möglich: „Dem göttlich gesinnten Manne eigen ist jene innere und äußere Reinheit, welche ebenso fern von den Leidenschaften der Seele zu sein strebt, als sie sich aller Speisen enthält, welche die Leidenschaften anregen; dagegen ist die göttliche Weisheit seine Speise, durch richtige Gedanken über das Göttliche sucht er selbst gottähnlich zu werden, bringt geistige Opfer dar" (91). Die Enthaltung vom Essen der Tiere erachtet Porphyrios als „sittliche Schönheit", als Ausdehnung der Gerechtigkeit auf „alles Lebendige, was empfindet und Erinnerung hat, auch ein vernünftiges Wesen ist" (101).

Porphyrios bezeichnet das Töten der Tiere als Sünde gegenüber dem beseelten Leben und das Essen vom Fleisch als ungesund. „Das Morden der Tierseelen" ist eine „entweihende Sünde" (150): „Mit Geist ist die Seele zu speisen und zu pflegen mehr als der Körper mit Speisen. Der Geist gewährt uns ewiges Leben, ein gemästeter Leib aber macht die Seelen an Seligkeit darben und mehrt nur das sterbliche Wesen, er raubt und erschwert unsterbliches Leben und entweiht uns" (151). Der Mensch soll sich gegen das Töten der Tiere entscheiden, weil dies eine moralische Sünde darstellt. Darüber hinaus soll der Mensch aus Frömmigkeit und aus Rücksicht auf seine Gesundheit auf fleischliche Nahrung verzichten (149). Die Enthaltung vom Fleischessen trägt sowohl zur Gesundheit als auch zur Überwindung des Unrechts gegenüber der Tierwelt bei (130f): „Man wird nämlich für die Gesundheit kein besseres Rezept



finden können, als (...) den Organismus so wenig als möglich mit überflüssigen Stoffen zu belästigen" (130).

### 5.2.3 Enthaltung vom Fleisch als Selbstbeherrschung

Porphyrios stellt fest, dass der Mensch „aus Mangel an Selbstbeherrschung und aus Genusssucht" Fleisch isst (129). Dadurch wird er zum *Sklave seiner Bedürfnisse*, „ungerecht, gottlos, irreligiös und allem Bösen verfallen" (126). Für ihn ist „die Wollust das Grab der Philosophie" (56).

### 5.2.4 Sprachfähigkeit der Tiere

Porphyrios zeigt in Übereinstimmung mit den heutigen Erkenntnissen aus der Ethologie, dass *Tiere vernunftbegabt sind*. Sie verfügen über eine Sprache, selbst wenn wir sie nicht verstehen. „Die Laute der Hunde oder der Rinder – es ist Sprache (...) jedes nach seiner Art" (102). Es gibt laut Porphyrios „Leute, welche die Sprache der Tiere vernommen und verstanden haben (...). Die Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der Töne beweist wenigstens ihre verschiedene Bedeutung: anders klingt es, wenn sie in Furcht sind, anders wenn sie zum Kampf auffordern; ja diese Mannigfaltigkeit ist so groß, dass ihre genaue Angabe selbst denen schwerfallen wird, die ihr ganzes Leben darauf verwenden würden" (103).

### 5.2.5 Lernfähigkeit und Vernunftbegabtheit der Tiere (mental imagery)

„Raben, Häher, Spottvögel und Papagaie ahmen den Menschen nach, erinnern sich dessen, was sie gehört haben und wenn sie unterrichtet werden, horchen sie auf ihren Lehrer" (104). Dies setzt Porphyrios als Argument für die *Vernunftbegabtheit der Tiere* ein. Die Tatsache, dass wir die Sprache der Tiere nicht verstehen, bedeutet nicht, dass sie irrational seien. Es sei töricht zu meinen, dass nur die Sprache der Menschen rational

sei. „Das wäre ja gerade, wie wenn die Raben nur ihre Rede als vernünftig wollten gelten lassen, uns aber für unvernünftig halten, weil wir für sie nicht verständlich reden“ (105). Selbst wenn Tiere nicht sprächen, dürfte man dies nicht als Argument für ihre Vernunftlosigkeit nehmen, da es auch schweigende Götter gäbe (105). Porphyrios spricht in diesem Zusammenhang von einer Fähigkeit des Menschen, die Sprache der Tiere zu lernen, sowie von der Fähigkeit der Tiere, die Gedanken der Menschen nachzuvollziehen. Der Jäger wüsste z.B., was ihm der Hund mitteilen will. Genauso der Rinderhirt wüsste, „wenn das Rind hungert, durstet. (...) am Blöken seiner Schafe weiß der Hirt sehr wohl zu erkennen, was ihnen fehlt“ (105). Porphyrios bejaht die Lernfähigkeit der Tiere auf der einen Seite dadurch, dass die Jungen von ihren Eltern lernen, auf der anderen Seite, dass die Tiere von den Menschen lernen (106). Menschen können den Tieren „menschliche Künste“ beibringen, wie z.B. „Tanzen, Zügelführen, Fechten, Stelzen“: „Wie könnten sie das leisten, wenn sie nicht Verstand besäßen“ (112). Den Tieren wohnt eine Vernunft inne (*logos endiathetos*), so dass der Unterschied zum Menschen „nicht im Wesen, sondern nur im Grade der Befähigung liegt“ (106). Tiere sind folglich lernfähig und verfügen über die „Erinnerungskraft“ (109).



22. August 2019: Liam Tunmore, Mitarbeiter des Londoner Zoos, wiegt den Nasenbär Brush<sup>269</sup>. Man kann m.E., auch anhand dieses Bildes, von der sozialen Kompetenz der Tiere sprechen, von ihrer Fähigkeit, das Denken des anderen nachzuvollziehen (mental imagery).

### **5.2.6 Leibliche und geistige Beschaffenheit der Tiere**

Porphyrios zeigt, dass die Tiere dem Menschen ähnlich nicht nur bezüglich der Sinne, sondern auch der leiblichen, biologischen Beschaffenheit sind. Daher würden sie auch Krankheiten zum Opfer fallen, wie der Mensch: „Fieber, Tollwut“ u.a. (107). Tiere sind mit den Menschen „verwandt und einerlei Ursprungs, sie haben alle einerlei Nährweise, ‚haben Geist‘“ (123). Zwischen Mensch und Tier besteht folglich eine „natürliche Verwandtschaft“ (122). „Alles was fühlt, hat auch Geist!“ (119). „Alles Beseelte hat (...) Vernunft“ (120). Als Werke der Tugend bzw. als „Vernunft-Energie“ bezeichnet Porphyrios die „Pietät der Störche gegen ihre Eltern“ oder die Sozialität der Tiere, wenn z.B. das Männchen auf die Schwangerschaft des Weibchens achtet und sogar mitbrütet (110). Ein Beispiel der Sozialität fügt er, wenn er die Fürsorge für den Nachwuchs und die Zärtlichkeit der Eltern gegenüber den Jungen darstellt (ebd.). Die Oikeiotes-Lehre von Porphyrios, mit ihrer „Universalisierung der Verwandtschaft“ und der „Zusammengehörigkeit“ (οἰκειότης) aufgrund körperlicher und seelischer Gemeinsamkeiten ist durchaus innovativ<sup>270</sup>. Diese Verwandtschaft zwischen Tier und Mensch aufgrund der biologischen Konstitution erklärt, warum heutzutage Krankheiten vom Tierreich, wie z.B. BSE oder Vogelgrippe auf die Menschen übertragbar sind. Die

---

<sup>269</sup> <https://web.de/magazine/panorama/besten-bilder-welt-aufnahmen-32210390>.

<sup>270</sup> Pedro Ribeior Marins, Der Vegetarismus in der Antike im Streitgespräch, S. 128f.

biologische Nähe des Menschen zu den Tieren erklärt m.E. auch, warum genetische Experimente wie Chimäre, transgene Tiere überhaupt möglich sind.

### 5.2.7 Die Interdependenz zwischen Sinneswahrnehmungen und Rationalität

Porphyrios stellt fest, dass die Tiere über bessere Sinneswahrnehmungen verfügen als der Mensch. Mit Verweis auf den Satz von Aristoteles: „je feiner aber das Gefühl, desto schärfer der Verstand“, zeigt Porphyrios, dass wir den Tieren nicht den Geist und die Vernunft absprechen dürfen. „Wer hört schärfer als die Kraniche, welche in weiter Entfernung Töne vernehmen, als die Menschen sehen können? Und im Geruchssinn übertreffen uns fast alle Tiere so sehr. (...) Ihre Unterscheidungen im Geschmack sind so fein, dass sie schädliche, gesunde und tödliche Dinge so sicher unterscheiden, weil unter Menschen selbst die Ärzte nimmermehr“ (108).

### 5.2.8 Ethik des Nichtschadens als Ethik der sozialen, kosmischen Oikeiosis

Aufgrund der Rationalität und der Beseelung der Tiere darf der Mensch den Tieren keinen Schaden zufügen. Porphyrios bejaht eine Ethik des Mitgefühls, der Sanftmut gegenüber den Tieren, als „Hauptmerkmal der Menschenliebe und Barmherzigkeit“ (117). Der *Gerechtigkeitssinn* des Menschen wird verletzt, wenn er „mörderisch“, „wild“ und „ohne Mitgefühl“ handelt (117). Die *Oikeiosis-Ethik* von Porphyrios gründet folglich auf *Zuneigung, Freundschaft und Philanthropie* als ethische Parameter<sup>271</sup>. „Oikeiotes steht für eine biopsychologische Verwandtschaft zwischen Tieren und Menschen“<sup>272</sup>.

---

<sup>271</sup> Ebd., S. 138.

<sup>272</sup> Ebd., S. 144.

Die natürliche Verwandtschaft mit den Tieren verbietet es, die Tiere mit Unrecht zu behandeln. Die *Erweiterung des Rechts auf die Tierwelt* stellt daher die logische Konsequenz der Gerechtigkeit dar (123): „Das Vermeiden des Tieressens ist das Vermeiden der Ungerechtigkeit in der Ernährung. (...) Daher erstreckt sich die Gerechtigkeit auch über die Tierwelt, denn in der Nichtverletzung besteht sie“ (124).

*Tierethik als Ethik der Nichtverletzung* ist äußerst innovativ und für die heutige Tierethik relevant. Porphyrios' Ethik der Nichtverletzung geht von der Prämisse aus, dass „das Gute nicht schädlich, das Böse nicht nützlich sein kann“ (89). Diese ethische Weisheit kann als antike Intuition anerkannt werden, die in die heutige Medizinethik offiziell aufgenommen wurde. Seit Childress und Beaucamp stellt das *Prinzip des Nichtschadens* (nonmaleficence, primum non nocere) ein tragendes Prinzip der Medizinethik dar<sup>273</sup>. Beaucamp und Childress zeigen die Verbindung zwischen dem Prinzip des Nichtschadens (nonmaleficence) und dem *Prinzip des Wohltuns* (beneficence):

„Nonmaleficence

1. One ought not to inflict evil or harm.

Beneficence

2. One ought to prevent evil of harm.
3. One ought to remove evil or harm.
4. One ought to do or promote good“<sup>274</sup>.

Das Prinzip Nichtschaden als moralische Norm des menschlichen Handelns schließt laut Childress und Beaucamp folgende Aspekte ein:

---

<sup>273</sup> Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, seventh Edition, Oxford University Press, New York, Oxford 2013, S. 150f. „The principle of nonmaleficence obligates us to abstain from causing harm to others“.

<sup>274</sup> Ebd., S. 152.

- „1. Do not kill.
2. Do not cause pain or suffering.
3. Do not incapacitate.
4. Do not cause offense.
5. Do not deprive others of the goods of life“<sup>275</sup>.

Porphyrios versucht zu zeigen, dass die Verletzung der Tiere Konsequenzen für die Gerechtigkeit und die Frömmigkeit des Menschen hat. Wenn der Mensch die Tiere verletzt, verletzt er zugleich seine eigene Würde als Ebenbild Gottes (125). *Gott ähnlich zu sein und zu werden schließt nach Porphyrios die Gerechtigkeit gegenüber den Tieren und den Pflanzen mit ein* (125). *Die Ungerechtigkeit gegenüber der Tierwelt verwandelt den Menschen in ein Monster, in ein gottloses, dem Bösen verfallenes Geschöpf* (126). *Durch die entweihende Sünde des Tötens der Tiere entfernt sich der Mensch von Gott und wird seelisch und auch körperlich krank* (150ff). Das Töten der Tiere und die fleischliche Nahrung beeinträchtigen sowohl die „Seelengesundheit“ als auch die „Gesundheit des Körperlebens“ (60). Die Menschen haben wegen ihrer *Philautia* (Selbstliebe) die Tiere als vernunftlos bezeichnet<sup>276</sup>. Daher gründet Porphyrios seine Ethik der Oikeiosis nicht auf die Philanthropie als „emotionale Kommunikation“, sondern auf dem Prinzip des „Nicht-Scha-den-Zufügens“<sup>277</sup>. Dass Tiere auch der *Sphäre der Gerechtigkeit* angehören, zeigt Porphyrios mit dem Beispiel, dass viele Menschen an politischen und bürgerlichen Aktivitäten nicht teilnehmen<sup>278</sup>. Diese fehlende Beteiligung bedeute jedoch nicht, dass sie nicht *Subjekte der gesellschaftlichen Gerechtigkeit* seien.

---

<sup>275</sup> Ebd., S. 154.

<sup>276</sup> Pedro Ribeior Marins, *Der Vegetarismus in der Antike im Streigespräch*, S. 150.

<sup>277</sup> Ebd., S. 159f.

<sup>278</sup> Ebd., S. 151.

Mit seiner *sozialen Oikeiosis-Lehre* leistet Porphyrios „einen Beitrag zur Geschichte der Philosophie“<sup>279</sup>. Er verwendet die stoische Oikeiosis-Lehre als Grundlage für einen erweiterten Gerechtigkeitsbegriff, nämlich als soziale Gerechtigkeit gegenüber Menschen, Tieren und Pflanzen<sup>280</sup>. Porphyrios knüpft seinen Gerechtigkeitsbegriff an die reinigende Vernunft (katharsis) sowie an die Kontemplation (theoria, theosis - Gott ähnlich werden) und versteht die Praxis der Gerechtigkeit als Praxis der Gewaltlosigkeit sowie der Reinigung (Theosis)<sup>281</sup>. Ein Ethos der Gewaltlosigkeit schließt die Nachahmung Gottes (imitatio Dei) mit ein, da die Götter gut und unschädlich sind<sup>282</sup>. Porphyrios folgt der platonischen *Ethik der Theosis*, d.h. der Angleichung an Gott: „ὁμοιωσεως τοῦ θεοῦ“ (1.54; 2.34; 2.45)<sup>283</sup>.

Die *tier- und pflanzenfreundliche Oikeiosis-Ethik* von Porphyrios kann heute dazu beitragen, dass wir uns an die vergessene Tradition des Alten Testaments über die Beseelung der Tiere und der Pflanzen wieder erinnern. Das Leben existiert nicht ohne den *Geist des Lebens*: Pflanzen, Tiere und Menschen haben gleichermaßen Anteil am göttlichen Pneuma sowie an der intrinsischen Rationalität des göttlichen, schöpferischen Logos. Diese *Ethik der Oikeiosis als kosmische Ethik der Koinonia* gründet auf dem *Ethos der Sensibilität* gegenüber der „pneumatologischen Permeabilität“ (siehe unten), d.h. gegenüber der immanenten Transzendenz der Geschöpfe.

Der Mensch soll seine „Genussucht“ kontrollieren und durch die Enthaltung von fleischlicher Nahrung körperlich und seelisch gesund leben. Die Enthaltbarkeit vom Töten der Tiere ist

---

<sup>279</sup> Ebd., S. 164.

<sup>280</sup> Ebd. S. 166.

<sup>281</sup> Ebd., S. 165.

<sup>282</sup> Ebd., S. 184.

<sup>283</sup> Porphyrios, Über die Enthaltbarkeit von fleischlicher Nahrung, S. 61.85.91.

für Porphyrios der Weg zur Theosis, d.h. zum *Gottähnlich werden*.

## 6 Theologische Impulse für eine orthodoxe Tierethik beim Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I

In seinem Vorwort zum Buch: „Cosmic Grace – Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I“, wies S. E. Metropolit Zizioulas von Pergamon darauf hin, dass die christliche Theologie für die ökologische Krise mitverantwortlich ist: „the ecological crisis is deeply rooted in theology, and it is above all a spiritual problem. (...) Christian Theology bears, therefore, a historical responsibility for the evil of environmental destruction and should undergo a profound metanoia in order to undo the damage it has caused“<sup>284</sup>. Als Strategien für diese metanoia, d.h. für die religiös-kulturelle Änderung des Verständnisses von und der Handlungen der Kirche und der Christen gegenüber der Schöpfung Gottes schlägt Metropolit Zizioulas folgende Strategien for:

1. *Revision der theologischen Aspekte der christlichen Lehre*<sup>285</sup>. Bezüglich dieses Vorschlags möchte ich die These unterbreiten, dass wir ein neues Verständnis der Seele des Menschen und der Tiere benötigen, um die Instrumentalisierung und die Grausamkeiten gegenüber den Tieren zu beenden;
2. *Revision der pastoralen Lehre der Kirche*<sup>286</sup>;

---

<sup>284</sup> Zizioulas Metropolitan of Pergamon, Foreword, in: John Chryssavgis (ed.), *Cosmic Grace – Humble Prayer*, vii.

<sup>285</sup> Ebd., viiif.

<sup>286</sup> Ebd.



3. *Arbeit an der Transformation der Mentalitäten und der Vorstellungen der Menschen*<sup>287</sup>;
4. *Revision des Begriffes Sünde*: Sünde ist nicht bloß eine soziale und anthropologische, sondern auch eine ökologische Wirklichkeit. In diesem Sinne müsse man über die „Sünde gegen die Natur“<sup>288</sup> sprechen;
5. *Eucharistisch-asketisches Ethos*: die Menschen dürfen sich nicht länger als Herrscher der Schöpfung ansehen, sondern vielmehr als „Priester der Schöpfung“: „Human beings are not the possessors of nature, but an organic part of it“<sup>289</sup>.

Das bereits erwähnte Buch, „Cosmic Grace – Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I“, bietet eine konstruktive theologische Basis für ein zeitgenössisches, orthodoxes und ökologisches Bewusstsein.

### 6.1 Die Heiligkeit der Schöpfung

Einer der wichtigsten Beiträge zur Förderung eines ökologischen Weltbildes besteht laut dem Patriarchen Bartholomaios I in der Wiederentdeckung der „Heiligkeit der Schöpfung“. Die Schöpfung Gottes ist einmalig und heilig und zugleich ein *oikos*, d.h. das Haus der Menschheit.<sup>290</sup> „We shall respect anew the unquestionable and mystical sanctity possessed by the material word“<sup>291</sup>. Die materielle Welt stellt einen Ausdruck der Gnade Gottes dar: „natura praesupponit gratiam (i.e., ‚nature presupposes grace‘)“<sup>292</sup>.

---

<sup>287</sup> Ebd.

<sup>288</sup> Ebd.

<sup>289</sup> Ebd.

<sup>290</sup> John Chryssavgis (ed.), *Cosmic Grace – Humble Prayer*, S. 41.

<sup>291</sup> Ebd., S. 142.

<sup>292</sup> Ebd.

Der ökumenische Patriarch Bartholomaios I unterstreicht das *eucharistische, liturgische, ökologische*<sup>293</sup>, d.h. *umweltverantwortliche und asketische Ethos der Orthodoxie*, das uns Menschen dazu auffordert, den Geschöpfen mit Liebe und Fürsorge, ja mit „reverence“ entgegenzutreten<sup>294</sup>. Die natürliche Welt ist ein „sign and a sacrament of God“<sup>295</sup>. Daher darf der Mensch weder die Tiere noch die Pflanzen als natürliche Ressourcen ausbeuten: „Created by God, the world reflects divine wisdom, divine beauty, and divine truth. Everything is from God, everything is permeated with divine energy“<sup>296</sup>. Die Orthodoxie bejaht folglich ein *Ethos der Verantwortung*, der ökologischen Gerechtigkeit und nicht des Konsums, der Gewalt und der Zerstörung. Tiere und Pflanzen dürfen nicht länger als Objekte der Ausbeutung angesehen werden: „a merciful heart (...) cannot tolerate any harm to animals and plants“<sup>297</sup>. Der Ökumenische Patriarch Bartolomaios I zeigt, dass die orthodoxe Spiritualität ein *Ethos der Sensibilität* und der *Bewahrung der Schöpfung* befürwortet. Die Welt ist und bleibt Gottes Schöpfung. Daher bedeutet „respect for creation“ „respect for its Creator“<sup>298</sup>.

## 6.2 Ökologische Ethik: die Überwindung des Anthropomonismus durch die Christozentrik

Auf Initiative des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I wurde 1992 der 1. September offiziell, von allen orthodoxen Kirchen, als „Tag der Schöpfung“, d.h. als Tag für die Bewahrung

---

<sup>293</sup> Ebd., S. 123f.

<sup>294</sup> Ebd., S. 39, 47.

<sup>295</sup> Ebd., S. 46.

<sup>296</sup> Ebd.

<sup>297</sup> Ebd., S. 53.

<sup>298</sup> Ebd., S. 57.

der Schöpfung proklamiert<sup>299</sup>. Der ökumenische Patriarch Bartholomaios I kritisiert das Leben des Menschen auf Kosten der Umwelt als „anthropomonism“<sup>300</sup>. Gemäß des *liturgischen Weltbildes* der Orthodoxie bleibt der Mensch ohne die materielle Welt und die Welt der Tiere unvollendet<sup>301</sup>.

Der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I weist darauf hin, dass die Schöpfung auch ohne die Menschen verklärt und vollendet sein wird, und zwar aufgrund der göttlichen Providenz. Die Gnade und die Barmherzigkeit Gottes und nicht die menschliche Intervention führt zur *Vollendung der Schöpfung*. Daher soll die *Spiritualität der Kenosis*, der Selbstentäußerung wieder in den Mittelpunkt rücken. Die Bewahrung der Schöpfung dient nicht der utilitaristischen Logik, die besagt, dass der Mensch die Schöpfung schützen sollte, damit die Qualität seines biologischen Lebens steigt. Die ökologische Ethik der orthodoxen Tradition stützt sich vielmehr auf die *Christozentrik der Welt*: „the world as God’s creation, ceases to be a neutral object for human use. The world incarnates the word of the Creator just as any other creation embodies the word of its artist. The objects of natural reality bear the seal of their divine Creator’s wisdom and love; they are words (*logoi*, which implies meaning) of God inviting humanity to dialogue (*dialogos*) with God“<sup>302</sup>.

Darüber hinaus, basiert die orthodoxe ökologische Ethik auf der energetischen Kosmologie, die u.a. vom Hl. Gregor von Nyssa, vom Hl. Maximus Confessor und vom Hl. Gregor Palamas entwickelt wurde. Es handelt sich um das Verständnis der ungeschaf-

---

<sup>299</sup> John Chryssavgis, Introduction, in: ders. (ed.), *Cosmic Grace – Humble Prayer*, S. 7.

<sup>300</sup> Ebd., S. 19; vgl. Alexander Maros, *The Ecological Theology of the Ecumenical Patriarch Bartholomew I*, in: *International Journal of Orthodox Theology*, 8/1 2017, S. 159f.

<sup>301</sup> John Chryssavgis, Introduction, S. 29.

<sup>302</sup> John Chryssavgis (ed.), *Cosmic Grace – Humble Prayer*, S. 126.

fenen Energien Gottes als Fundament der Weltwirklichkeit. Die Schöpfung wird durch die ungeschaffenen Energien Gottes erhalten und geprägt. Sie stellt daher einen „brennenden Dornbusch“ der göttlichen Energien dar<sup>303</sup>.

Fraglich bleibt m.E., ob es dem Ökumenischen Patriarchen gelingt, das anthropozentrische Weltbild zu korrigieren, solange er auf der einen Seite die Welt als Schöpfung Gottes für das Sein des Menschen<sup>304</sup>, auf der anderen Seite den Menschen als „the supremely rational being of communication, endowed with the consciousness of dialogue“ ansieht<sup>305</sup>. Die ökologische Krise kann m.E. nicht überwunden werden, solange man davon ausgeht, dass die Welt für den Menschen da sei, ohne jegliche intrinsische Finalität. Der Satz: „Creation is a gift from God to humanity“<sup>306</sup>, übersieht die anthropozentrische Gefahr der Instrumentalisierung, sowie die indirekte Verneinung des intrinsischen Wertes der Schöpfung und zwar auch ohne den Menschen. Zuvor hatte der Ökumenische Patriarch die intrinsische Würde der Schöpfung durchaus bejaht<sup>307</sup>. Eine Ethik der Apelle und des guten Willens nützt wenig, wenn der intrinsische Wert der Schöpfung, die gottgegebene Dignität und Rationalität übersehen wird.

Einen wichtigen, jedoch wenig entfalteteten Beitrag zur Korrektur dieser Reduktion der Würde der Schöpfung auf die Anwesenheit des Menschen kann man dort erkennen, wo der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I über die *Welt als Ikone und Symbol* spricht. Symbol bedeutet „bringing together fragments of truth in order to achieve a more profound understanding (...)“.

---

<sup>303</sup> Ebd., S. 24, 127f.

<sup>304</sup> Ebd., S. 142.

<sup>305</sup> Ebd., S. 166.

<sup>306</sup> Ebd., S. 178.

<sup>307</sup> Ebd.

Symbols (...) create a field of action”<sup>308</sup>. Die Schöpfung verfügt also über eine *sakramentale und symbolische Tiefe*: „For everything that lives and breathes is sacred and beautiful in the eyes of God. The whole world is a sacrament. The entire created cosmos is a burning bush of God’s uncreated energies”<sup>309</sup>. Die Schöpfung hat folglich eine transzendente, ikonische Dimension und lässt sich als „kosmische Liturgie“ bezeichnen<sup>310</sup>. „Our sin toward the world (...) lies in our refusal to view life and the world (...) as a sacrament”<sup>311</sup>.

### 6.3 Die Welt als Heimat. Ein Ethos der Oikos

Die Welt, in der wir leben, stellt laut dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomew I unsere Heimat dar. Ein *Ethos der Heimat* bedeutet ökologische Verantwortung und Respekt gegenüber den Mitgeschöpfen und der Umwelt. Der Mensch ist von der Umwelt abhängig. Als „Staub von der Erde“ ist der Mensch mit der Welt eng verbunden und befindet sich in einem Verhältnis der Interdependenz<sup>312</sup>. In diesem Kontext entfaltet der Ökumenische Patriarch Bartholomaios I den Begriff „ökologische Sünde“: „to commit a crime against the natural world is a sin. For human beings to cause species to become extinct and to destroy the biological diversity of God’s creation; for human beings to degrade the integrity of the earth by causing changes in its climate, by tripping the earth of its natural forests, or by destroying its wetlands; (...) for human beings to contaminate the earth’s waters, its land, its air, and its life, with poisonous substances –

---

<sup>308</sup> Ebd., S. 151.

<sup>309</sup> Ebd., S. 216.

<sup>310</sup> Ebd., S. 219.

<sup>311</sup> Ebd., S. 218.

<sup>312</sup> Ebd., S. 289.

all of these are sins”<sup>313</sup>. Die *Heiligkeit des Lebens* darf nicht vom Menschen angetastet werden. Wenn dies geschieht, gibt es eine *spirituelle Krise* unserer menschlichen Kultur: „the rivers and all of creation are indeed sacred, just as are the human beings whom nature itself is ordained to serve. All that was created ‘good’ by the All Good Creator participates in His sacredness. Conversely, disrespect toward nature is disrespect toward the Creator”<sup>314</sup>.

Es ist erstaunlich, dass das Ethos der Heimat und des Respekts gegenüber der intrinsischen Heiligkeit der Schöpfung, das vom Ökumenischen Patriarch Bartholomaios I entfaltet wird, mit der Vision der Oikeiosis Ethik von Porphyrios gewisse Übereinstimmungen aufweist. Diese ökologische Weisheit des umweltfreundlichen Ethos vom Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I kann dazu beitragen, dass vergessene Traditionen der Orthodoxie im Kontext der ökologischen Krise wiederentdeckt und fruchtbar gemacht werden.

## **7 Liturgisches Ethos der Selbstbeschränkung als Beitrag zur Kultur der Achtung der Würde der Geschöpfe**

Der Ägyptologe Jan Assmann verwendet den Ausdruck „Empraxie“ und zwar für die liturgische Kodifizierung der kommunikativen und der konnektiven Weisheit. Empraxie stellt eine höhere Form des sozialen Textes dar, eine Art praktische Rationalität bzw. Rationalisierung durch den Kanon der Praxis. „Empraktische Diskurse“ sind „sprachliche Äußerungen“, die „stark in ‚Praxis‘ eingebettet sind, dass sie nur mit diesen zusammen

---

<sup>313</sup> Ebd., S. 221.

<sup>314</sup> Ebd., S. 244.

verständlich, d.h. ein Sinn-Ganzes und in diesem Sinne ‚Text‘ sind“<sup>315</sup>.

Aus orthodoxer Sicht, lässt sich die Tradition der liturgischen Praxis als eine „heilige“ Empraxie deuten, als Sinnhorizont einer kanonischen, kulturellen Einbettung hochkomplexer, jedoch verständlicher Deutungsmuster der Wirklichkeit. Die Liturgie ist sinnstiftend und eine Leseart der Wirklichkeit. Die eingebettete liturgische Praxis gehört zum kulturellen Gedächtnis, zum identitätsstiftenden und praxisorientierten Code der intentionalen und partizipativen Vernunft. In der liturgischen Praxis spielt die Verbindung von Logos und Pneuma, d.h. die Verbindung zwischen dem Sohn Gottes und dem Heiligen Geist eine zentrale Rolle. Im Kloster Sucevita von Rumänien findet man dazu ein inspirierendes Fresko, mit tiefgreifender theologischer und liturgischer Bedeutung.



Kloster Sucevita, Genesis<sup>316</sup>

<sup>315</sup> Jan Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Verlag C. H. Beck: München 2006, S. 47.

<sup>316</sup> Quelle: <http://www.medieval.istoria-artei.ro/resources/Sucevita%2C%20naos%20%2B%20altar%20%2B%20exterior%2C%20I%20parte.pdf>.

Dieses Fresko suggeriert die Verbindung von *Logos* und *Pneuma* sowohl in der *creatio originalis* als auch in der *creatio continua*. Aus trinitätstheologischer Sicht stellen der Vater, der Sohn und der Heilige Geist eine intersubjektive, perichoretische Gemeinschaft der absoluten Transparenz und Liebe dar. Der Vater erschafft, erlöst und heiligt die Welt durch den Sohn im Heiligen Geist. Im Schöpfungsakt sind der Sohn (Dabar Jahwe) und der Geist (Ruah Jahwe) von Anfang an beteiligt. Dabar und Ruah bilden im trinitätstheologischen Kontext die *innere Grammatik der Schöpfung, der Providenz und der Neuschöpfung*. Diese *trinitätstheologische Grammatik der Schöpfung und der Erlösung* verbietet jede intellektualistische Reduktion der Würde auf die Vernunft des Menschen.

Jede restriktive Auffassung der menschlichen Vernunft als göttlich übersieht den sozialen Charakter Gottes sowie die menschliche Gottebenbildlichkeit. Der Mensch ist gottähnlich, wenn er sozial handelt. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen besteht daher nicht nur in der rationalen Begabung, sondern auch in der Beseelung durch den Heiligen Geist, der in die Herzen der Menschen eingegossen ist (Röm 5, 5). Die ganze Schöpfung (Pflanzen-, Tierwelt, Ökosysteme) ist vom Logos und vom Geist Gottes durchdrungen. Daher können wir von einer theologischen, protologischen, providentiellen und eschatologischen Dignität der Schöpfung sprechen können. Dabei dürfen die *Logosspiritualität* als Spiritualität der Weisheit Gottes und die *Pneuma-Spiritualität* nicht gegeneinander ausgespielt werden. Wenn dies geschieht, entstehen gefährliche Reduktionismen, z.B. die Missachtung der Materie und der Leiblichkeit zugunsten des Geistes oder das Übersehen der kosmischen „Geistigkeit“ der Schöpfung. Die Geistigkeit des Menschen ist nicht nur *logoshaft*, sondern *pneumatisch*, genauso wie seine Leiblichkeit. Die Perichorese zwischen dem Logos und dem Pneuma zeigt, dass die anthropologische Perichorese von Leib und Seele eine



theologische Tiefe hat. Der Mensch ist ein apophatisches, geheimnisvolles Wesen, weil in ihm der Geist Gottes und der Logos Gottes weilen, welche die Präsenz bzw. die Gemeinschaft mit dem Vater ermöglichen.

Dies ist der Grund, warum die *christozentrische Grammatik der Schöpfung* nicht auf Kosten der *pneumatologischen Grammatik* oder der *intrinsisch-trinitarischen Dimension der Koinonia* profiliert werden darf.

Der Verlust der pneumatologischen Grammatik führte zu einer rationalistischen Wissenschaft, die auf Moralität keinen Wert legt. Im Kontext der Verblendung durch den Rationalismus werden wissenschaftliche Entdeckungen um jeden Preis als primäres Ziel der Forschung angesehen. Zu dieser verantwortungslosen Forschung zählen die Manipulation des menschlichen Erbgutes durch chinesische Wissenschaftler<sup>317</sup>, die Forschung mit menschlichen Embryonen oder das „Frankenstein-Experiment“, die sowohl von der Weltöffentlichkeit als auch von anerkannten Ethikern und Ethikkommissionen als Verstoß gegen das Ethos der Wissenschaft kritisiert werden.

Einen liturgischen Beitrag zur Horizonterweiterung und zur Steigerung der Sensibilität gegenüber den Tieren lässt in den Gebeten für das Heil sowie für den Segen der Tiere erkennen, die in der liturgischen Praxis der Orthodoxie eingebettet sind. Die Gebete für die Tiere setzen eine tiefgreifende und kommu-

---

<sup>317</sup> Vgl. Forschung & Lehre, 2/2019, Chinesische Regierung bestätigt Genexperimente, S. 126: „Der chinesische Wissenschaftler, der im November die weltweit erste Geburt genmanipulierter Babys verkündigt hatte, handelte nach Angaben der chinesischen Regierung allein und illegal. He Jiankui habe mit seiner Forschungsarbeit gegen das Gesetz verstoßen und versucht, persönlichen Ruhm und Vorteile zu erlangen. (...). Auch sei He Jiankuis Ankündigung zutreffend, dass noch eine weitere Frau ein Crispr-Baby erwarte“; vgl. [https://www.swp.de/panorama/hat-forscher-in-china-embryos-manipuliert\\_-28433600.html](https://www.swp.de/panorama/hat-forscher-in-china-embryos-manipuliert_-28433600.html);

nikative Rationalität voraus, nämlich das Selbstverständnis, dass der Mensch dem Tier als Gottes Geschöpf begegnen soll. Wenn Tradition eine „Institutionalisierung von Permanenz“<sup>318</sup> darstellt, dann verkörpert die Einbettung der Tierethik in die liturgische Praxis eine komplexe Permanenz des Mitgefühls und der Verantwortung gegenüber den Tieren.

## 7.1 Gebete für die Heilung und den Segen der Tiere

### Das Gebet des Hl. Modestus für das Heil der Tiere

Ein ausdrucksvolles Gebet für die Heilung der Tiere, wird dem Hl. Modestus zugeschrieben, der als Schutzpatron der Tiere gilt:

„Im Namen deines Dieners Modestus, entferne von all seinen (Tierhalter) Tieren, jede Verletzung und Krankheit. Du Herrscher erhöere aus Deinem Heiligen Wohnort mein Gebet und segne und vermehre seine Tiere und entferne im Namen Deines Dieners Modestus, von allen Tieren jede Verletzung und jede Krankheit. Du Herr erhöere aus Deinem Heiligen Wohnort mein Gebet und segne und vermehre seine Tiere, wie Du gesegnet und vermehret hast die Herden von Abraham, von Isaak und von Jakobus sowie aller, die Dir gedient haben, denn Du bist gesegnet in Ewigkeit. Amen“<sup>319</sup>.

Die Orthodoxe Kirche hat in ihre liturgischen Praxis *Gebete für die Heilung der Tiere* aufgenommen. So geht ein Priester geht zum Stall bzw. dorthin wo sich die kranken Tiere befinden, segnet das Wasser und ruft zum Gebet auf. Es wird u.a. Psalm 8 und dann das folgende Gebet gelesen:

„Du Herr unser Gott, der Du Macht hat über alle Geschöpfe, wir beten zu Dir und bitten Dich, so wie Du die Herde des Patriarchen Jakobs gesegnet und vermehrt hast, segne auch die Tiere deines Dieners (Name), vermehre sie, gib

<sup>318</sup> Jan Assmann, *Ma'at*, S. 42.

<sup>319</sup> <https://doxologia.ro/rugaciune/rugaciune-catre-sfantul-modest-grabnic-ajutator-pentru-animalele-bolnave-din-gospodarie>.

ihnen Kraft, mach, dass sie sich tausendfach vermehren, schütze sie vor aller teuflischen Unterdrückung, vor Räubern, vor den Angriffe der Feinde, vor dem Hauch der tödlichen Luft, vor der Pest und jeder ansteckenden Krankheit; schütze sie mit Deinen Heiligen Engeln und entferne von ihnen jede Krankheit, jede Feindschaft und die Versuchung durch Zaubersprüche und Zauberei, die vom teuflischem Werk kommen. Denn Dein ist das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und in Ewigkeit. Amen”.

Danach werden die kranken Tiere mit dem geheiligten Wasser bespritzt. Dabei sagt der Priester folgendes:

„Segne Gott diese Herde und schütze sie vor aller Bosheit, vor dem Raub durch die sichtbaren und unsichtbaren Feinde, vor grausamen Tod, vor jeder Krankheit und vor Schwachheit und vor jedem teuflischem Werk; und vermehre sie in Deinem Heiligen Namen durch das Bespritzen mit diesem heiligen Wasser und schenke ihr Gesundheit im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen”<sup>320</sup>.

## 7.2 „Archaische Permeabilität“

Laut Peter Dinzelbacher waren die Grenzen zwischen Menschen, Tieren und Götter in der Antike durchlässig<sup>321</sup>. Die Mensch-Tier-Grenze stellt ein kulturelles und gesellschaftliches Phänomen dar. Diese Grenze soll mit der Zähmung und Züchtung von sogenannten Nutztieren begonnen haben. Seitdem besteht ein „asymmetrisches Verhältnis“, da die Menschen über

---

<sup>320</sup> <http://www.mirem.ro/pdf/molitfelnic.pdf>, S. 344f.

<sup>321</sup> Peter Dinzelbacher, Mittelalter, in: ders. (Hg.), *Mensch und Tier in der Geschichte Europas. Eine Einführung*, Stuttgart: Kröner, 2000, S. 274; Gabriela Kompatscher, Reingard Spannring, Karin Schachinger, *Human-Animal Studies*, S. 32.

die Tiere herrschen<sup>322</sup>. Die Archaische Permeabilität verschwand m.E. ebenfalls durch die Betonung der hohen Rationalität des Menschen, bzw. seiner Sonderstellung in der Welt und seiner unsterblichen Seele. Obwohl Aristoteles selbst den Pflanzen und den Tieren eine Seele zusprach, kam es in der Theologiegeschichte zu der Meinung, dass nur der Mensch über eine Seele verfüge und diese unsterblich sei. Das hieße letztendlich, dass nur der Mensch für die Ewigkeit erschaffen wäre, die Tier- und Pflanzenwelt hingegen nicht.

Durch die *Anthropozentrik des Weltbildes* und den missverstandenen Herrschaftsauftrag wurden die Tiere nach und nach der Seele beraubt bzw. ihnen diese abgesprochen. Die Seele der Tiere wurde immer stärker verdrängt, verneint und geriet schließlich in Vergessenheit. Der Herrschaftsauftrag im Alten Testament bedeutet keine uneingeschränkte Verfügungsgewalt, sondern zielt auf „die Erhaltung der Tieren und Menschen gemeinsamen Lebenswelt ab, die ausdrücklich als ‚sehr gut‘ (Gen 1,31) qualifiziert wird und unter dem Primat des Segens steht“<sup>323</sup>.

Der Metropolit Zizioulas versteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht als Herrschaft, sondern als Priesterschaft. Der Mensch ist nicht der Eigentümer der Schöpfung, wie die Philosophen Descartes und Francis Bacon annahmen, sondern ein liturgisches Wesen, ein Priester der Schöpfung, der mit der Schöpfung und den Tieren in ontologischer Verbindung steht<sup>324</sup>. Die Auffassung des Menschen als Priester und nicht als

---

<sup>322</sup> Ebd.

<sup>323</sup> Peter Riede, Tier, [https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh\\_bibel-modul/media/wibi/pdf/Tier\\_2018-09-20\\_06\\_20.pdf](https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibel-modul/media/wibi/pdf/Tier_2018-09-20_06_20.pdf).

<sup>324</sup> Mitropolit Zizioulas, Stăpâni sau preoții creației?, in: John Chryssavgis, Bruce V. Foltz (eds.), Pentru o ecologie a transfigurării. Perspective creștin-ortodoxe asupra mediului, naturii și creației, Doxologia: Iași 2017, S. 311-324.

Herrscher der Schöpfung soll der ökologischen Sünde entgegenwirken. Auch wenn die Existenz der Menschen durch die Umweltzerstörung bedroht wird, soll keine Ökologie der Angst gefördert werden, sondern eine Ökologie der Liebe zur Natur als Gottes Schöpfung<sup>325</sup>.

### 7.3 Pneumatologische Permeabilität und ökumenische Tragweite der orthodoxen Schöpfungslehre

Die orthodoxe Spiritualität ist dem „pneumatological turn“ treu geblieben. Die Schöpfung existiert aufgrund der schöpferischen, ungeschaffenen Energien Gottes, welche für die reale Existenz sorgen. Die *pneumatologische Schöpfungslehre* bietet ein Fundament für die Überwindung der Säkularisierung und Desakralisierung der Weltwirklichkeit. Es gibt keine Trennung zwischen dem Heiligen und dem Profanen, zwischen der Materie der Welt und der Gnade Gottes. Die Orthodoxe Theologie hat niemals die scholastische Trennung zwischen dem Natürlichen und dem Übernatürlichen akzeptiert. Die gesamte Schöpfung wird durch die energetische Präsenz des Schöpfers getragen.

Evangelische Theologen von Rang wie Jürgen Moltmann und Heinrich Bedford-Strohm hoben die Brisanz der orthodoxen Schöpfungstheologie für die heutige Welt zu Recht erkannt und hervorgehoben. Laut Jürgen Moltmann hat „die orthodoxe Theologie eine Schöpfungsweisheit aufbewahrt (...), die im Westen auf Grund der modernen Entwicklungen von Wissenschaft, Technik und Industrie verdrängt wurde und verlorengegangen ist“<sup>326</sup>. Aus diesem Grund spricht Moltmann von einem *theozentrischen und perichoretischen Weltbild*, in welcher die Selbsttranszendenz der Welt von der göttlichen Weltimmanenz des

---

<sup>325</sup> Ebd.

<sup>326</sup> Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Kaiser Verlag: München 1985, S. 13.

Heiligen Geistes, von der „Kenosis“ bzw. der „Einwohnung“ des Geistes und der trinitarischen „Perichorese“ lebt<sup>327</sup>. Einen Hinweis auf die pneumatologische Permeabilität fügt Moltmann mit einem Zitat von J. Calvin ein: „Spiritus Sanctus enim est, qui ubique diffusus omnia sustinet, vegetat et vivificat“<sup>328</sup>. Darüber hinaus stimmt er mit Basilius dem Großen überein, dass die Schöpfung ein trinitarischer Vorgang ist, vom Vater, durch den Sohn, im Heiligen Geist: „Alles, was ist, existiert und lebt vom andauernden Zufluß der Energien und Möglichkeiten des kosmischen Geistes. Darum ist jede geschaffene Wirklichkeit energetisch zu verstehen und als verwirklichte Möglichkeit des göttlichen Geistes aufzufassen. Durch die Energien und Möglichkeiten des Geistes ist der Schöpfer selbst in seiner Schöpfung präsent“<sup>329</sup>.

Der evangelische Landesbischof Heinrich Bedford-Strohm weist auf die „inspirative Kraft orthodoxer Schöpfungstheologie“ hin, und zwar anhand „der trinitarischen Verwurzelung der Schöpfungstheologie, der charakteristischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur, der Beziehung zwischen Schöpfung und Eucharistie, der charakteristischen Interpretation der Liturgie sowie der symbolischen Bedeutung der orthodoxen Lehre von der Ikone“<sup>330</sup>.

Wurde in der Patristik der Logos als Urquelle der kosmischen Rationalität und der Heilige Geist als Geist des Lebens („τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν“, Glaubensbekenntnis) angesehen, so bildete die *pneumatologische Auffassung vom Leben* als Ausdruck der Wirksamkeit des Geistes ein Widerstand gegenüber jeglicher rationalistischen Reduktionismen.

---

<sup>327</sup> Ebd., S. 26, 45, 30.216: „Die perichoretische Gestalt von Leib und Seele“

<sup>328</sup> Ebd., S. 25.

<sup>329</sup> Ebd., S. 23.

<sup>330</sup> Heinrich Bedford-Strohm, *Schöpfung, Ökumenische Studienhefte 12*, Bensheimer Hefte, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, S. 31.

Die einseitige, fast monistische Betonung der Christologie im 20. Jhd. trug bei zu einer theologischen Destabilisierung des erkenntnistheoretischen Gleichgewichts zwischen dem Logos und dem Pneuma, zwischen der christologischen Pneumatologie (Christus als „πνεῦμα ζωοποιῶν“, 1 Kor 15,45) und der pneumatologischen Christologie, zwischen der Rationalität und der Lebendigkeit, oder besser ausgedrückt, zwischen der rationalen Lebendigkeit und der lebendigen Rationalität. Die Gefahr des Christomonismus, d.h. einer ausschließlich am Wort orientierten Theologie, wurde in der orthodoxen Theologie durch die *pneumatologische und trinitätstheologische Perspektive* ausgeschlossen: „The whole saving activity of Christ is inseparable from the work of the Holy Spirit, and the christological and pneumatological affirmations should be kept integrally related to each other, in a fully trinitarian context. (...) The work of the Holy Spirit as Life-giver and Perfector should be seen in its wider cosmic sense and not just in a narrow ecclesiastical or individual sense. It is the Spirit who makes all things new – the Spirit of the new creation. (...) The salvation of the world should be seen as a ‘programme’ of the Holy Trinity for the whole of creation”<sup>331</sup>.

Die trinitarische Dimension der Schöpfung, mit ihren intrinsischen Wert als Wunder der göttlichen Weisheit, die durch die göttlichen Energien besteht, wurde im „Report of an Inter-Orthodox Consultation: ‘Orthodox Perspectives on Creation’, Sophia, Bulgaria 24 October – 2 November 1987 unterstrichen: „The Father is the ‚Creator of all things‘ (Ta panta: 1 Cor. 8: 6;

---

<sup>331</sup> Gennadios Limouris (ed), *Orthodox Visions of Ecumenism. Statements, Messages and Reports on the Ecumenical Movement 1902-1992*, WCC Publications, Geneva 1994, S. 97: Zitat aus der „Jesus Christ – the Life of the World“ Orthodox Contribution to the Theme of the Sixth Assembly of the WCC, Vancouver 1983.

Rom 11:36), the Son is the one ,through whom all things were made' (John 1:3; 1 Cor. 8:6; Col. 1:16; Heb. 1:2), and the Holy Spirit is the one 'in whom are all things' (en o ta panta: Gen. 1:2)<sup>332</sup>.

In diesem Dokument wird auch die ökologische Krise erwähnt: "Environmental issues like air and water pollution, depletion of non-renewable resources, destruction of the ozon layer, increasing nuclear radiation, deforestation and desertification of vast areas, etc. threaten the life itself on this planet. The gifts of science and technology are being misused by human beings to the extent of abusing nature and turning today's life on earth into a hell, not only for the many millions of existing people but also for the generation to come"<sup>333</sup>. Die göttliche Dignität der Welt als Schöpfung Gottes kommt sehr deutlich zum Ausdruck: "We confess that God is the creator of all that exists, beautifully and wonderfully made, a fitting manifestation of his glory (cf. Ps. 103). But we stand today before a wounded creation which suffers under distorted conditions which are the result of the sin of humanity. In our selfishness and greed we have used our otherwise good technological abilities to exploit God's creation, to destroy the balance of nature and to deform what God originally made to be in wholesome communion with us and with Him"<sup>334</sup>.

Trotz dieser wunderschönen Ausdrücke über das Wunder der Schöpfung und die humane Täterschaft hinsichtlich ihrer Zerstörung, hält das Dokument an „dominium terrae“ fest, ohne sich im Klaren zu sein, dass diese Ideologie für die ökologische Krise verantwortlich ist. So heißt es in dem Dokument: „we are

---

<sup>332</sup> Ebd., S. 116f.

<sup>333</sup> Ebd., S. 120.

<sup>334</sup> Ebd., S. 126.



called to exercise dominion over all creatures on earth“<sup>335</sup>. Dies stellt in meinen Augen eine unakzeptable *kulturelle Sünde* dar, nämlich die undifferenzierte Übernahme eines gefährlichen Herrschaftsbegriffs. Im Alten Testament bedeutet der Herrschaftsauftrag Verantwortung und Fürsorge für die Schöpfung sowie Erbarmen gegenüber den Tieren<sup>336</sup>. Trotz der deutlichen Gefahren der Ausbeutung und der irreversiblen Umweltzerstörung, hält das Dokument in einer unverantwortlichen Weise an einer *imperialistischen Anthropologie* fest.

Wenn man sich keine Gedanken über die eigenen Traditionen macht, die zur ökologischen Krise führten und sie fortsetzen, anstatt sie schnellstmöglich zu revidieren, handelt man unverantwortlich, unethisch und untheologisch. Dies lässt sich als *Kryptohäresie* bezeichnen, als religiöse Verblendung, welche die Realität der Sündhaftigkeit des Menschen missachtet. Der Mensch hat einen „sündhaften Hang“ (Gen 6,5; 8,21; Dtn 10,16; Jer 17,9; Hi 25,4-6)<sup>337</sup>. Wenn man diesen sündhaften Hang des Menschen übersieht und mit Herrschaftsvorstellungen kombiniert, gelangt man in die ökologische Krise. Im Alten Testament wurde auch der „kollektive Charakter der Sünde“ im Sinne der „kollektiven Verantwortung“ unterstrichen: „Der Täter schädigt sich nicht nur selbst, sondern auch seine Umgebung, sein Volk. Seine Person ist in der Totalität des Bundes eingeschlossen“<sup>338</sup>. Die „Heiligung des Namen Gottes“ hängt mit der „Mitmenschlichkeit“ und Barmherzigkeit zusammen und bildet die Hauptader des sozialen Ethos<sup>339</sup>.

---

<sup>335</sup> Ebd., S. 118.

<sup>336</sup> Heinrich Bedford-Strohm, *Schöpfung*, S. 24; M. Welker, *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1995, S. 103.

<sup>337</sup> Henrik van Oyen, *Ethik des Alten Testaments*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1967, S. 66.

<sup>338</sup> Ebd., S. 71.

<sup>339</sup> Ebd., S. 77.

Angesichts der ökologischen Krise und der Grausamkeit gegenüber der Tierwelt benötigen wir heute in der orthodoxen Theologie eine Revision bzw. eine Verabschiedung von den imperialistischen Diskursen. Wir müssen uns ernsthaft und ehrlich fragen: was wurde fälschlicherweise als wahre Auslegung verkündigt, welche Botschaft führte zur ökologischen Krise und zur Misshandlung der Mitgeschöpfe Gottes? Welche verborgene Weisheit und welche Traditionen müssen aktualisiert und ins Bewusstsein gerufen werden, um einen ökologischen Lebensstil zu führen, jenseits von Aggressivität und Brutalität gegenüber der Schöpfung und den Tieren?

Einen „Ausweg“ bzw. eine Alternative bietet der Ökumenische Patriarch Dimitrios I, 1989, wenn er die anthropologische Tradition bzw. das Verständnis des Menschen als „prince of creation“ christologisch deutet. Christus ist der wahre Mensch und wahre Menschlichkeit hat sich an Christus zu orientieren. Darüber hinaus verbietet ein eucharistisches und asketisches Ethos die Umweltzerstörung. Die „violation of nature“ kann nur durch einen „eucharistic and ascetic spirit“ behoben werden: „The abuse by contemporary man of his privileged position in creation and of the Creator’s order to him ‘to have dominion over the earth’ (Gen 1:28), had already led the world to the edge of apocalyptic self-destruction, either in the form of natural pollution which is dangerous for all living beings, or in the form of the extinction of many species of the animal and plant world, or in various other forms. (...) The Church continuously declares that *man is destined not to exercise power over creation* (...) but to act as its steward, cultivating in love and referring it in thankfulness, with respect and reverence, to its Creator”<sup>340</sup>.

---

<sup>340</sup> Gennadios Limouris (ed), *Orthodox Visions of Ecumenism*, S. 171: “Message of His All Holiness Dimitrios I, Ecumenical Patriarch. On the Day of the Protection of the Environment, 1989”, Hervorhebung von mir.

#### 7.4 Liturgische Tierethik als kulturelles Gedächtnis und symbolische Öffentlichkeit

Die orthodoxe Tierethik lebt von der liturgischen Einbettung der Tiere in das moralische und das liturgische Gedächtnis der christlichen Identität. Ohne die liturgische Erinnerung kann die Kultur des Herzens nicht funktionieren. Daher bedeutet eine orthodoxe Ethik vor allem die „Anamnese“ der Zukunft als eschatologische Imagination für die praktische Vernunft. Die eschatologische Weisheit des Reiches Gottes, die Einbettung der Tiere im liturgischen und öffentlichen Gebet der Kirche stiftet die kommunikative Solidarität und die Ethik der Aufmerksamkeit. Die liturgische Praxis der Orthodoxie zeugt von einer hochkomplexen symbolischen Weltsicht. Im Gebet zum Heiligen Geist kommt die Gegenwart des Geistes in allen Dingen als Urquelle des Lebens sehr deutlich zum Ausdruck:

„Himmlicher König, Tröster, Geist der Wahrheit,  
Allgegenwärtiger und alles Erfüllender,  
Schatzkammer aller guten Gaben und Urquell des Guten  
und Spender des Lebens.

Komm und nimm Wohnung in uns, reinige uns von aller  
Befleckung und rette, o Gütiger, unsere Seelen.“

In der englischen Übersetzung wird diese allgegenwärtige Präsenz des Geistes noch deutlicher:

“O Heavenly King, the Paraclete, the Spirit of Truth,  
Who are *present everywhere, filling all things*,  
Treasury of Good and Giver of Life,  
Come and dwell in us, cleanse us of every stain,  
And save our souls, O Good One”<sup>341</sup>.

Die Präsenz des Heiligen Geistes in allen Strukturen der geschaffenen Wirklichkeit zeugt von einer pneumatologischen Sensibilität. *Orthodoxe Tierethik* bedeutet daher Respekt ge-

---

<sup>341</sup> Prayer Book of the Early Christians, Translated and edited by John A. McGuckin, Paraclete Press; Brewster, Massachusetts 2011, 8.

genüber der schöpferischen Präsenz Gottes in allen Dingen. Menschen und Tiere verbindet die gemeinsame Eigenschaft von Verkörperungen der Wörter/Rationalitäten (logoi) Gottes. Die Tiere und die Menschen stellen eine Konkretisierung bzw. „Plastizierung“ der Rationalitäten Gottes dar, von Gott gewollt, getragen und für das ewige Leben bestimmt. Die Welt ist von Gott nicht getrennt, wie im Deismus, noch mit Gott eins, wie im Pantheismus. Das energetische Weltbild des Palamismus bietet eine rationale Möglichkeit, die Immanenz und Transzendenz Gottes besser zu verstehen. Durch seine ungeschaffenen Energien ist Gott in der Welt immanent, aktiv, schöpferisch (creatio continua). Sowohl die Realität des Menschen als auch die Realität aller Geschöpfe hat einen ikonischen Charakter. Die Schöpfung verfügt über eine transzendente Tiefe und über eine eschatologische Orientierung (creatio nova).

Wenn es eine Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung gibt, dann besteht diese in dem Auftrag der Heiligung. Der Mensch soll heilig werden, d.h. ein Wohnort der Präsenz Gottes, ein Ausstrahlungsort der göttlichen Weisheit und Güte sein. Ein rumänisches Sprichwort lautet: „Der Mensch heiligt den Ort“. Wenn der Mensch die christliche Spiritualität verinnerlicht, wird er zu einer Theophanie, zu einem Christophorus/Christusträger. Im Sinne der kosmischen Christologie, bedeutet diese Gemeinschaft mit Christus und mit der Heiligen Trinität jedoch keine Herrscherstellung in der Welt, keine „Krone der Schöpfung“, sondern die „Nachfolge des Gekreuzigten“ durch Mitempfunden und Mitleiden mit der leidenden Schöpfung und den Geschöpfen. Die orthodoxe Theologie bejaht daher eine *theozentrische Anthropologie*.

Es ist Elisabeth Theokritoff zuzustimmen, dass selbst die gut gemeinte Metapher „Priester der Schöpfung“ eine *imperialistische Gefahr* impliziert, da sie die unantastbare Dignität der Geschöpfe und der Schöpfung ohne den Menschen übersieht bzw.

verwischt: „Man is thus called to be ‚priest of creation‘ – a metaphor of which Zizioulas is perhaps the foremost exponent – in that he takes creation into his hands and offers it to God, thus bringing it into communion with God. This sort of language can be misleading. If man is the necessary link between Creator and creation, one might ask, what becomes of divine immanence in the world?“<sup>342</sup>. Aus diesem Grund darf “the very being of the world which depends directly on God’s creative and sustaining energies, and its ultimate goal which he wills“<sup>343</sup> nicht übersehen und durch eine anthropozentrische Sicht verfälscht werden.

Anstelle der Definition des Menschen als „Priester der Schöpfung“ würde ich die Definition „Diakon und Diakonin der Schöpfung“ vorschlagen. Die *diakonische Kultur* ist fürsorglich und birgt nicht die Gefahr, die Sakralität der Schöpfung als etwas vom Priester Verliehenes misszudeuten. Die Schöpfung hat eine unantastbare Sakralität und Dignität, da sie voller Gnade bzw. ungeschaffener Energien Gottes ist. Nicht nur der Mensch, sondern auch die Tiere und die Schöpfung verfügen über eine „immanente Transzendenz“ und eine „apriorische Transzendentalität“ bzw. eine „apriorische Heiligkeit“. Daher ist den Tieren bzw. den Mitgeschöpfen der *intrinsische Wert*, die *inhärente Würde* und somit ihre Rechte anzuerkennen. Wenn man mit Elisabeth Theokritoff den Tieren eine „rudimentary ‚personhood‘“<sup>344</sup> zugesteht, muss man sie auch als *Träger von Rechten* wahrnehmen<sup>345</sup>. Ohne die *Anerkennung der Tiere als Träger von*

---

<sup>342</sup> Elisabeth Theokritoff, Creator and creation, in: Mary B. Cunningham, Elisabeth Theokritoff (eds.), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press: Cambridge 2009, S. 71.

<sup>343</sup> Elisabeth Theokritoff, Creator and creation, S. 71ff.

<sup>344</sup> Elisabeth Theokritoff, *Living in God’s Creation*, S. 219.

<sup>345</sup> Die These von Norbert Hoerster, man könne den Tieren keine Rechte zusprechen, weil ihnen „die bewusste Zukunftsbezogenheit ihres Erlebens“

*Rechten in unserer Gesellschaft*, bleibt die ganze Bejahung des intrinsischen Wertes sowie der inhärenten Würde eine wirkungslose, gut gemeinte Poesie. Als Menschen können wir das Bewusstsein der Tiere nicht wahrnehmen, denn Bewusstsein ist ein subjektiver Zustand. Man hat jedoch „die neuronalen Korrelate des Bewusstseins von Mensch und Tier“ entdeckt: nicht-menschliche Tiere wie Säugetiere, Vögel und andere Lebewesen wie der Oktopus verfügen über die erforderlichen Korrelate für Bewusstsein: wir wissen „aufgrund neuer Methoden und Technologien mehr über die neuronalen Korrelate des Bewusstseins von Mensch und Tier (...), dass sich diese Korrelate keineswegs auf den Kortex beschränken, sondern subkortikale Netzwerke einschließen, dass Vögel in Verhalten, Neurophysiologie und Neuroanatomie einen verblüffenden Fall einer parallelen Evolution des Bewusstseins darstellen, dass halluzinogene und pharmazeutische Präparate vergleichbare Effekte auf das Bewusstsein von Menschen und Tieren haben und dass

---

fehlen würde ist falsch und zwar aus zweifacher Sicht (siehe Norbert Horster, *Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik*, C. H. Beck, München 2004, 100). Zum einen gibt es viele Menschen mit Alzheimer, die nicht einmal über das Erinnerungsvermögen verfügen, geschweige über die Zukunftsbezogenheit ihres Erlebens. Auf der anderen Seite verfügen die Tiere über mehr Intelligenz und Zukunftsbezogenheit als wir ahnen oder wahr haben wollen. Wie lassen sich sonst die Vorräte für den Winter erklären? Wie kann man sonst die „Landwirtschaft“ des zwei Millimeter großen Ambrosiakäfers erklären, der bestimmte Pilze züchtet, damit sich sein Nachwuchs davon ernähren kann? Die weiblichen Tiere „zapfen die alkoholischen Reserven (...) gezielt an, um winzige, auf Alkohol spezialisierte Pilzfarmen im Holz zu etablieren. Angelegt werden diese Gärten in den schmalen Gängen, die der Käfer bohrt. So gezüchtet und geerntet dienen die Pilze als Nahrung für die geschlüpften Larven“ (siehe: <https://www.sueddeutsche.de/wissen/insekten-warum-so-mancher-kaefer-auf-bier-fliegt-1.3937902>).

insbesondere die Erforschung von Emotionen das ‚Fenster zum Tierbewusstsein‘ aufstoßen kann“<sup>346</sup>.

Das kosmische und liturgische Ethos der orthodoxen Spiritualität als *Ethos der Diakonie* lässt sich zugleich als „Ethos befreien der Freude und Dankbarkeit“, als „dankbare Sensibilität für die enormen Potentiale freier, schöpferischer Selbstzurücknahme“<sup>347</sup> beschreiben. Man erkennt im ökologischen Ethos nicht nur eine ökumenische Konvergenz, sondern eine gemeinsame Leidenschaft für die Vorwegnahme des Reiches Gottes in der Geschichte, die durch die Metanoia beginnt. Wir benötigen eine neue Denkart, um uns zu ändern und die Welt vor unserer Gewalt, Brutalität und Aggressivität zu retten. Wo ein ökologischer, kosmisch-liturgischer, tierfreundlicher und umweltfreundlicher Lebensstil vollzogen wird, dort geschieht auch eine Antizipation der Neuschöpfung und des Auferstehungslebens in der Geschichte. Die eschatologische Transformation hat bereits an Pfingsten begonnen. Es gilt, sie nicht zu verschlafen. Ein wichtiger Aspekt besteht m.E. darin, die Sakralität der Person nicht gegen die Sakralität der Schöpfung und der Mitgeschöpfe auszuspielen. Das *asketische, liturgische, eucharistische und eschatologische Ethos* der orthodoxen Spiritualität bietet eine tiefgründige Weisheit, denn es öffnet die Augen für die göttliche Schönheit und die göttliche Präsenz, die alles in der Schöpfung durchdringt. Die *Kultur der Humanität* beginnt mit einem *empfindsamen Herz* für die polyphonische Vielfalt und die logoshafte, doxologische Existenz der geschaffenen Rationalitäten dieses Universums: „A merciful heart, which burns with

---

<sup>346</sup> Markus Wild, Bewusstsein, in: Johann S. Ach, Dagmar Borchers (Hg.), Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, J. B. Metzler Verlag: Stuttgart 2018, S. 38.

<sup>347</sup> M. Welker, Offenbarung 224.

love for the whole creation - for humans, for birds (...), for all of God's creatures"<sup>348</sup>.

### 7.5 Liturgisch-eucharistisches und asketisches Ethos der Orthodoxie als Fundament einer orthodoxen Tierethik

Die orthodoxe Spiritualität bejaht ein *asketisches und liturgisches Ethos* der Selbstbeschränkung, ein Ethos der Kenosis als Grundvoraussetzung der Intersubjektivität. Sie tritt für die *Theozentrik der Schöpfung* im Sinne der kosmischen Präsenz des Schöpfers durch seine ungeschaffenen und lebensspendenden Energien auf der einen Seite und der Konnektivität des Menschen als Mikrokosmos und „Hypostase der Natur“ auf der anderen Seite ein. Die *pneumatologische Schöpfungslehre*, welche das Leben in Verbindung mit der universalen Präsenz des göttlichen Geistes sieht, bietet eine solide Basis für eine „Zivilisation der Barmherzigkeit gegenüber der Natur“<sup>349</sup> und den Tieren, die bisher leider unthematisch und für die bewusste Bejahung der Tierethik unproduktiv blieb.

Die liturgische Kosmologie bejaht die Beteiligung der Schöpfung und der Geschöpfe an der Verherrlichung Gottes: Berge, Tiere, Sterne, Bäume, Gewässer, die ganze Schöpfung preist den Schöpfer in einem kosmischen Hymnus: „Die Liturgie bietet eine Grammatik für das Verstehen der kosmischen Lobpreisung, während die liturgischen Ausdrücke der kosmischen Pro-

---

<sup>348</sup> St. Isaac the Syrian, *Mystic Treatises*, Homily 48 (Boston: Holy Transfiguration Monastery, 1986), S. 30, Zitat bei John Cryssavgis, Introduction, in: ders. (ed.), *Cosmic Grace – Humble Prayer. The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*, (William B. Eerdmans: Grand Rapids, Michigan, Cambridge 2003), S. 18.

<sup>349</sup> Heinrich Bedford-Strohm, *Schöpfung*, S. 208.190f.



skynesis bestehen, weil sie durch Erfahrung bestätigt werden”<sup>350</sup>.



(Kloster Sucevita, Quelle: <http://putna.ro/revista2018/articol29><sup>351</sup>)



Die Erschaffung der Pflanzen,  
Kloster Sucevita<sup>352</sup>



Kloster Sucevita: Die Erschaffung der  
Tiere<sup>353</sup>

<sup>350</sup> Elisabeth Theokritoff, Liturgie, inchinare cosmica si cosmologie crestina, in: John Chryssavgis, Bruce V. Foltz (eds.), Pentru o ecologie a transfigurarii. Perspective crestin-ortodoxe asupra mediului, naturii si creatiei, S. 537.

<sup>351</sup> Diac. dr. Adrian Sorin Mihalache, Drumul cunoasterii: de la stiinta si teologie către viața deplină, in: <http://putna.ro/revista2018/articol29>.

Das eucharistisch-liturgische Ethos der orthodoxen Schöpfungsspiritualität ist zutiefst trinitarisch verankert. Darauf wurde bereits bei der Bukarester Konferenz von 1974 hingewiesen: „Die Trinität kann als ein Archetyp, als ein Modell zum Anreiz werden, die Beziehungen von zwischenmenschlicher Solidarität, Schöpfung und Verherrlichung Gottes neu zu überprüfen. Dreifaltigkeit bedeutet Gemeinschaft, Teilhabe an ein und demselben Leben. Dreifaltigkeit bedeutet auch Verschiedenheit, Unterscheidung, nicht aber Trennung“<sup>354</sup>. Zwischen Gott und der Schöpfung besteht ein perichoretisches Verhältnis „ohne Vermischung und ohne Trennung“. Dieses Verständnis von der tragenden und fürsorglichen Präsenz des Schöpfers in der Welt dient als Basis für die „kosmische Liturgie“, d.h. für die Berufung der Schöpfung, Wohnort der Herrlichkeit Gottes zu werden. Die „holistische Perspektive“ der orthodoxen Spiritualität drückt sich auch im Verständnis des Menschen als Mikrokosmos, d.h. als „Hypostase der gesamten kosmischen Natur aus, freilich immer in engem Zusammenhang mit den anderen Geschöpfen“<sup>355</sup>.

Die orthodoxe Tierethik als Teil der Umweltethik verkörpert ein Stück „öffentlicher Theologie“ im Sinne des „Dienstes an der Gesellschaft, wenn die jüdisch-christliche Tradition für öffentliche Orientierungsprozesse fruchtbar wird“<sup>356</sup>. Nicht nur der

---

<sup>352</sup> Quelle: <http://www.bio-orthodoxy.com/2015/11/that-god-is-cause-of-all-creation-st.html>

<sup>353</sup> Quelle: Programul iconografic al Bisericii Învierea Domnului a Mănăstirii Sucevița <http://www.medieval.istoria-artei.ro/resources/Sucevita%2C%20naos%20%2B%20altar%20%2B%20exterior%2C%20I%20parte.pdf>.

<sup>354</sup> Heinrich Bedford-Strohm, Schöpfung, S. 109: zitiert W. Stierle, D. Werner, M. Heider, Ethik für das Leben. 100 Jahre Ökumenische Wirtschafts- und Sozialethik, Rothenburg ob der Taube 1996, S. 532.

<sup>355</sup> Ebd., S. 34: Zitiert von D. Staniloae, Orthodoxe Dogmatik, Zürich 1984, S. 194.

<sup>356</sup> Ebd., S. 14.

Mensch soll als „Zweck an sich“ angesehen werden, sondern auch die Natur und die Tiere. Der Mensch hat gegenüber der Schöpfung und dem Tierreich moralische Pflichten, vor allem hinsichtlich des Schutzes der Artenvielfalt. Mit Wolfgang Huber ist daher eine „Ethik der Selbstbegrenzung“ zu bejahen, welche zu einer „Kultur der Achtung vor der ‚Würde der Natur‘“ und der Tiere beiträgt<sup>357</sup>. Diese Ethik der Selbstbegrenzung ist in der orthodoxen Spiritualität tief verwurzelt. Sie steht auch im Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Ethos der Barmherzigkeit als „Ethos der Hilfe für den Schwächeren“<sup>358</sup>. Die Logik der Solidarität kann man theologisch als erweiterter Raum der Solidarität Gottes deuten. Die Solidarität Gottes mit den Schwachen und mit der Schöpfung fungiert als „Legitimation“ bzw. Motivationsschub für die *kosmische und empathische Solidarität* des Menschen.

Das *Ethos der Barmherzigkeit* und der Selbstbegrenzung kann wiederentdeckt werden, wenn die kulturelle und ökologische Sünde des „dominium terrae“ überwunden wird: „Nicht die Herrschaft des Menschen über Natur und Kosmos ist zu propagieren, sondern die Gemeinschaft mit Natur und Kosmos zu kultivieren“<sup>359</sup>. Das führt zu einem Ethos der Fürsorge und des Erbarmens. Dieses Ethos der Fürsorge dient in der Tat einem „planetarischen Ethos“<sup>360</sup>, der in orthodoxer Sprache mit dem

---

<sup>357</sup> Ebd., S. 204.

<sup>358</sup> Ecart Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Verlag W. Kohlhammer: Stuttgart, Berlin, Köln 1994, *Theologische Wissenschaft* Band 3,2, S. 88f, 85: „Gott als der Barmherzige begründet ein Ethos der Solidarität und der Barmherzigkeit mit den Schwachen in der Gesellschaft“.

<sup>359</sup> H. Küng, K.-J. Kuschel (Hgg.), *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlaments der Weltreligionen*, München 1993, 30f; Zitat bei Heinrich Bedford-Strohm, *Schöpfung*, S. 209.

<sup>360</sup> Heinrich Bedford-Strohm, *Schöpfung*, S. 209: Hinweis auf W. Huber, *Gewalt gegen Mensch und Natur – Die Notwendigkeit eines planetarischen Ethos*, in: J. Rehm (Hg.), *Verantwortlich leben in der Weltgemeinschaft*.

Begriff „kosmischen“ und „eucharistisch-liturgischen“ Ethos übersetzt werden kann: „Die Orthodoxie betrachtet die uns umgebende Natur nicht als etwas Gegenüberstehendes, wie eine verschlossene Struktur. Die pflanzliche, tierische und menschliche Welt sind miteinander verbunden. Vom christlichen Gesichtspunkt aus ist die Natur nicht ein Ort für Ressourcen, die für eine egoistische und gewissenlose Ausbeutung bestimmt wäre, sondern ein Haus in dem der Mensch nicht der Hausherr ist, sondern der Hausverwalter, oder auch eine Kirche, wo er der Priester ist, der Dienende (...). Grundlage für ein solches Verständnis der Natur als eines Gotteshauses ist die Idee des Theozentrismus: Gott, der ‚allen den Lebenshauch und den Geist und alles‘ (Apg 17,25) gegeben hat, ist der Quell des Seins. Von daher trägt das Leben selbst in seinen vielfältigen Erscheinungsformen einen geheiligten Charakter, ist Gottes Gabe“<sup>361</sup>.

Das Ethos der Selbstbegrenzung<sup>362</sup> als „Ethos der freien, schöpferischen Selbstzurücknahme“<sup>363</sup> lässt sich in Verbindung mit der *diakonischen Existenz der kosmischen Nachfolge Christi* bringen. Das Ethos der Selbstzurücknahme zugunsten der anderen führt zu einer diakonischen Kultur der Kenosis mit liturgischen Komponenten. In der Selbstzurücknahme als Nachfolge Christi wird das Reich Gottes vorweggenommen. „Die freie,

---

Zur Auseinandersetzung um das „Projekt Weltethos“, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1997.

<sup>361</sup> Die Grundlagen der Sozialkonzeption der Russischen Orthodoxen Kirche, in Auszügen übers. von N. Thon, in: *Orthodoxie aktuell* 9/2000, 16-36, Ziffer 13.4; Zitat bei Heinrich Bedford-Strohm, *Schöpfung*, S. 30f.

<sup>362</sup> Vgl. Wolfgang Huber, *Christian Responsibility and Communicative Freedom. A challenge for the future of pluralistic societies. Collected essays*, ed. By Willem Fourie, *Theology in the Public Square Band 5*, Lit Verlag: Münster 2012, S. 162f: „An ethic of self-limitation“ bedeutet „responsibility for recognizing nature’s dignity“.

<sup>363</sup> Michael Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2012, S. 209.

schöpferische Selbstzurücknahme zugunsten der Mitgeschöpfe" wird von Michael Welker als Wirkung in „emergenten Prozessen" beschrieben, die von der Immanenz des Reiches Gottes in der Schöpfung leben: „Das Reich Gottes ist gegenwärtig, immanent und äußerlich wahrnehmbar in einer Weise, dass es emergent irdische Lebenszusammenhänge verändert. Es bleibt zugleich zukünftig, indem es in den Veränderungen irdischer Lebensverhältnisse nicht aufgeht, sondern als Triebkraft wirkt, die Menschen in Dienst nimmt, ohne von ihnen kontrolliert und manipuliert werden zu können"<sup>364</sup>. In der schöpferischen Selbstzurücknahme werden in der Kraft des Geistes, bzw. im Kraftfeld Gottes, die „destruktiven Kräfte der Sünde" überwunden und die „Partizipation an Gott" als „vertrauensvolle Intimität mit Gott" erreicht<sup>365</sup>.

Das liturgische und kosmisch-eucharistische Ethos der Selbstbeschränkung und der Selbstzurücknahme leistet einen Beitrag zu einer *Kultur der Kommunikation* und der bewussten Interdependenz sowie die Pflege der Weisheit der konnektiven Gerechtigkeit. Es handelt sich um ein Ethos der Sensibilität, der partizipatorischen und konziliaren Kommunikation. Dieses Ethos basiert auf der doxologisch-liturgischen Erkenntnisart, eine Erkenntnis nicht aus der Entfernung, sondern durch den unmittelbaren Kontakt mit der Tiefe der Schöpfungsrealität, als einer Wirklichkeit, die durch den Sohn Gottes und den Heiligen Geist erleuchtet und bewegt wird. Die intrinsische Rationalität der Schöpfung wird erleuchtet und getragen von der Weisheit des Schöpfers, der uns den Erkenntnisakt überhaupt ermöglicht<sup>366</sup>.

---

<sup>364</sup> Ebd., S. 216.

<sup>365</sup> Michael Welker, *Kirche im Pluralismus*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh: Gütersloher Verlag 1995, S. 98, 114.

<sup>366</sup> Vgl. Dumitru Staniloae, Fußnote 87-89, in: *Sf. Atanasie cel Mare, Scrieri, Partea I*, S. 136f.

Für die Überwindung der ökologischen Krise benötigen wir ein *Paradigmenwechsel vom Herrschafts- zum Teilnahmewissen*: „Für Descartes war es das Interesse, den Menschen ‚zum Herrn und Eigentümer der Natur‘ zu machen; für den frommen Francis Bacon die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit durch die Herrschaft über die Erde (*dominium terrae*). (...) Das Herrschaftswissen ist eine einseitige, gewalttätige Form der Gemeinschaft. Teilnahmewissen ist ein Beziehungswissen mit Empathie und Empfänglichkeit. ‚*Tantum cognoscitur quantum diligitur*‘, sagte Augustin: Wir erkennen das Andere oder die Anderen immer nur so weit, wie wir es lieben können und sie mit Ehrfurcht sie selbst sein lassen können“<sup>367</sup>.

Dieser Paradigmenwechsel hängt in meinen Augen von der Bejahung einer perichoretischen und kosmischen Spiritualität ab, von der Wahrnehmung der intrinsischen Rationalität und Doxologie der Schöpfung. Der Geist Gottes ist der Lebensgeist der Lebendigen: „Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis“ (Weisheit 1,7); „Gottes unvergänglicher Geist ist in allen Dingen“ (Weisheit 12,1). Jürgen Moltmann drückt die *doxologische Grundstimmung der Schöpfung*, die auf die lebensspendende, immanente Präsenz des göttlichen Geistes in der Schöpfung beruht, auch mit Bezug auf die Daseinsfreude der Tiere aus: „Die Welt ist voller Lobgesang (...). Die Vögel singen mehr, als ihnen nach Darwin erlaubt ist“<sup>368</sup>. Man könnte hinzufügen, dass die Tiere über mehr Sprache und Vernunft verfügen, als es vielen Menschen lieb ist, die eine Kultur der Gewalt und Unterdrückung bejahen.

---

<sup>367</sup> Jürgen Moltmann, *Der lebendige Gott und die Fülle des Lebens*, S. 185f.

<sup>368</sup> Ebd., S. 201.



Genesis: St. Marco, Venedig<sup>369</sup>

Eine der wichtigsten Aufgaben der heutigen, orthodoxen Tierethik besteht darin, die *schöpfungstheologische Dignität der Tiere* wiederzuentdecken und die *Rechte der Tiere* zu bejahen, damit die kulturellen Sünden der Vergangenheit, die vor allem durch die Anthropologie der Gewalt entstanden sind, nicht wiederholt werden. Einen wichtigen Weg dorthin führt über die zuerst theologische und dann gesellschaftliche Anerkennung der Seelen (Nephesch) der Tiere und die damit verbundenen Förderung einer *Kultur des Herzens*.

---

<sup>369</sup> Quelle: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/39/Narthex\\_Markusdom\\_Sch%C3%B6pfung.JPG](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/39/Narthex_Markusdom_Sch%C3%B6pfung.JPG)