

Die Weisheit der Tiere

Konzepte paganer Philosophen zur Frage der Rationalität und Spiritualität der Tiere

Abstract: Are animals rational beings? This question was tackled in philosophy and literature in antiquity. Examples of rational behaviour of animals are known by the Physiologus and pagan authors and philosophers. Fundamental thoughts about the relationship between humans, animals and god(s) are found in the *Halkyone*. This dialogue shows some structural similarities to the Physiologus.

1 Einleitung

Bücher über Tiere, um es so offen wie möglich zu formulieren, gibt es in der lateinischen und griechischen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte einige. Besonders die Frage, ob Tiere Vernunft haben, ob sie rational sind, wurde unter Gebildeten diskutiert. An dieser Diskussion beteiligten sich nicht nur Philosophen unterschiedlicher Schulen, wie beispielsweise der Platoniker Plutarch von Chaironeia (40–125 n. Chr.) oder der Pyrrhoneer Sextus Empiricus (2. Jh. n. Chr.), sondern auch Enzyklopädisten wie der ältere Plinius von Como und Buntschriftsteller wie Claudius Aelianus von Palestrina.¹ Auch der alexandrinische Jude und philosophisch gebildete Tora-Ausleger Philon (etwa 20 v. Chr. bis 45 n. Chr.) nahm an dieser Diskussion teil, und zwar in seiner auf Armenisch erhaltenen Schrift *De animalibus*.² Weil die pagane Kultur kein heiliges Buch kennt wie die jüdisch-christliche Tradition die Bibel,³ findet man eine genaue Entsprechung des *Physiologus* in der paganen Literatur nicht. Doch die erwähnten Autoren zeigen die weite und Weltanschauungen übergreifende Verbreitung der Rationalitätsdiskussion. Zwei Beispiele veranschaulichen, nach welchem Muster die Diskussion

verläuft. Sie zeigen, dass der Physiologus (so nenne ich den unbekannten Autor des gleichnamigen Werkes) aus demselben Fundus an Informationen schöpft wie die paganen Autoren. Es geht mir nicht darum, erschöpfend alle Parallelen zwischen Physiologus und paganer Literatur aufzuzeigen, dazu verweise ich auf die Anmerkungen in der handlichen Reclam-Ausgabe von Otto Schönberger (2001).

Anschliessend geht es um den geistesgeschichtlichen Hintergrund der philosophischen Diskussion, ob es im Verhalten von Tieren Anzeichen angeborener Rationalität gibt. Weil Theologie ein Teil der Philosophie war, gehört zur Frage nach der Rationalität auch die Frage nach der Beziehung des Tieres zum Göttlichen. Deshalb stelle ich einige Beispiele aus der paganen Literatur vor, welche zeigen, dass man Tiere sehr wohl im Zusammenhang mit der göttlichen Sphäre gesehen hat, ein Aspekt, der in der Rationalitätsdiskussion in der Sekundärliteratur keine grosse Rolle spielt.⁴

Seneca verfasste zwar *Naturales quastiones*, doch diese eignen sich für die vorliegende Fragestellung nicht: Wir benötigen nicht so sehr Informationen über Tiere, sondern – und damit sind wir bereits bei den methodischen Vorbemerkungen – vermenschlichende Deutungen des Tierverhaltens. Die hier behandelten paganen Autoren begehen in den Augen heutiger Verhaltensforscher einen gravierenden Fehler: sie deuten Tierverhalten anthropologisch: Tiere haben in vergleichbaren Situationen dieselben Emotionen wie Menschen. Sie lieben ihre Jungen und fürchten ihre Feinde: die Autoren sprechen den Tieren denselben emotionalen Apparat zu, den sie auch den Menschen zusprechen. Dies mag aus Sicht heutiger Zoologen verfehlt sein, ist aber die Herangehensweise nicht nur der paganen, sondern auch der christlichen und jüdischen Autoren: nur weil man im Tier den Menschen sieht, kann man aus dem Tierverhalten Rückschlüsse auf das menschliche Verhalten ziehen. Hier möchte ich von „Verweischarakter des Tierverhaltens“ sprechen, weil das Tierverhalten auf Rationalität verweist. Ich werde im letzten Teil erklären, was es damit auf sich hat.

¹ Plinius der Ältere, gestorben 79 n. Chr. beim Vesuvausbruch, *Naturalis historia Buch VIII Zoologie: Landtiere* (König und Winkler 1976), und *Buch IX Zoologie: Vögel. Weitere Einzelheiten aus dem Tierreich* (König und Winkler 1986). Alle Übersetzungen von Plinius stammen aus diesen Ausgaben. Claudius Aelianus, Lebenszeit im 2. Jh. n. Chr., *Historia animalium* (Treu und Treu 1978). Alle Übersetzungen von Aelian stammen aus dieser Ausgabe.

² Terian (1981), Wyss (2018).

³ Homer galt als „der Dichter“; *Ilias* und *Odyssee* sind für die kulturelle Prägung fundamental. Zwar wurden diese Werke auch philosophisch-theologisch interpretiert (z.B. Herakleitos), doch fanden sie m.W. im Kult keine Anwendung als liturgische Texte.

⁴ Einschlägig: Sorabji (1993); Alexandridis, Wild und Winkler-Horacek (2008).

Eine zweite methodische Vorbemerkung betrifft die Art der Beziehung zwischen dem Physiologus und den übrigen Werken: Die Ähnlichkeiten, die wir im Folgenden sehen, sind inhaltlicher Art und beruhen nicht auf dem gleichen Wortlaut. Die Zusammenstellung dieser Ähnlichkeiten zeigt, dass der Physiologus teilweise dasselbe Material verwendet, wie pagane Autoren. Es bedeutet nicht, dass der Physiologus diese paganen Autoren als Quelle verwendet hat, weil der Wortlaut zu verschieden ist, sondern, dass es einen Fundus an Informationen zur Rationalität der Tiere gab, die verschiedene Autoren zu unterschiedlichen Zeiten an unterschiedlichen Orten genutzt haben. Diese Materialsammlungen, Handbücher, Listen etc. sind aber nicht erhalten. Spannender als der Wortlaut ist ohnehin die Deutung, welche ein und dieselbe Information in unterschiedlichen Bereichen erfährt.

2 Panther und Igel

Aus den Angaben, die der Physiologus im 16. Kapitel zum Panther gibt, greife ich diejenigen heraus, die für den Fortgang der Argumentation wichtig sind. Der Physiologus sagt vom Panther, er habe folgende Eigenschaften: Er sei das freundlichste aller Tiere, ruhig und sehr sanft. Er sei bunt und scheckig wie Josephs Rock. Wenn er gefressen habe, gehe er satt in seine Höhle und schlafe drei Tage. Am dritten Tag erwache er und rufe laut. Sein Ruf dufte und locke alle Tiere an. So habe auch Christus gerufen, als er am dritten Tag von den Toten auferstand.

Die Buntheit des Panthers kannte bereits Aristoteles (*De generatione animalium* 5.69), Plinius erwähnt die Flecken (*Naturalis historia* 8.62). In der Tat bezeichnet das Adjektiv ποικίλος (beim Physiologus παμποίκιλος) nicht nur Buntheit im Sinne von „verschiedenfarbig“, sondern auch „gescheckt“, „gesprenkelt“.⁵ Dass der Duft des Panthers alle Tiere anlocke, berichten seit Aristoteles zahlreiche Autoren:⁶ Plinius (*Naturalis historia* 8.62), Plutarch (*De sollertia animalium* 976D)⁷ und Aelian (*Historia animalium* 5.40); auffallend ist, dass der Physiologus den Ruf des Panthers als wohlriechend bezeichnet (eigentlich unmöglich – der Ruf ist ein Ton, kein Geruch), und nicht das Tier selbst.

⁵ LSJ s. v. „many-coloured, spotted, pied, dappled.“ (1996, 1430).

⁶ Aristoteles, *Historia animalium* 9.6.612a12–15.

⁷ Bouffartigue (2012). Der komplizierte Titel des Werks lautet auf Griechisch „Πότερα τῶν ζώων φρονιμώτερα τὰ χερσαῖα ἢ τὰ ἔνυδρα;“ – Ob von den Lebewesen die klügeren die Land- oder Wassertiere seien? Auf Lateinisch lautet der Titel *De sollertia animalium* – Von der Klugheit der Lebewesen. Die Übersetzungen aus Plutarch sind alle von der Autorin.

Ausgerechnet für ein Detail, das auf das erste Lesen hin wie eine christliche Konstruktion wirkt, findet sich eine Parallele in der paganen philosophischen Literatur: Es ist dies das dreitägige Fasten der Raubkatze, das der Physiologus christologisch auf Christi Aufenthalt in der Unterwelt und Auferstehung am dritten Tag deutet.⁸ Plutarch berichtet in *De sollertia animalium* Folgendes (974C):

Einem Tiger, der Diät hält, kann man ein Zicklein präsentieren, er frisst zwei Tage lang nichts. Am dritten Tag des Fastens aber fordert er etwas anderes und rüttelt an den Gitterstäben. Das Zicklein indes verschont er, weil er es für einen Gefährten und Verwandten hält.

Dieses Verhalten könnte man gut mit „friedlich und sehr sanft“ zusammenfassen (vgl. *Physiologus* 16: „ἵσύχιον δὲ καὶ πράγον πάντα“). Zwar spricht Plutarch vom Tiger und nicht vom Panther. Dass eine grosse Raubkatze zwei Tage fastet und erst am dritten Futter verlangt oder brüllt, ist wohl kein Zufall. Das beschriebene Verhalten kann auf Beobachtung von Raubkatzen beruhen: diese brauchen in der Tat nach einem Jagderfolg nicht gleich am nächsten Tag wieder Futter. Sowohl der Physiologus als auch Plutarch betonen, dass es der dritte Tag ist, an dem die Raubkatze „sich wieder meldet“. Die Angabe des dritten Tages stand wohl in einer Quelle, die entweder Plutarch oder der Physiologus der falschen Raubkatze zugeschrieben hat. Plutarch erwähnt das Verhalten übrigens als Beleg für die Rationalität des Tieres, weil es über angeborenes medizinisches Wissen verfüge: es hält Diät, in der Antike eine Stütze der Medizin (neben Diagnose und Therapie).

Noch eindrücklicher sind die Übereinstimmungen in Bezug auf den Igel. Der Physiologus beschreibt in Kapitel 14 ein spezielles Ernteverfahren des Igels:

Er klettert auf den Weinstock, gelangt zur Traube und wirft ihre Beeren zur Erde; dann wälzt er sich darin und wirft sich auf den Rücken, so dass sich die Beeren an seine Stacheln heften. Darauf bringt er sie seinen Jungen und lässt die Rebe ohne Traube zurück.

Ein ähnliches Ernteverfahren mit anderen Früchten und ohne Erwähnung der Jungen schildern Plinius⁹ und Aeli-

⁸ Weil der Physiologus von einem Panther spricht, Plutarch aber von einem Tiger, nimmt Schönberger Plutarch nicht unter die Similien auf. Die strukturellen Parallelen rechtfertigen m. E. aber eine Diskussion der Plutarch-Stelle.

⁹ *Naturalis historia* 8.133: „Auch die Igel sammeln Wintervorrat; sie wälzen sich auf abgefallenen Baumfrüchten, spießen sie so auf ihre Stacheln, nehmen noch eine davon ins Maul, und tragen sie in hohle Bäume.“

an.¹⁰ Wie der Physiologus kennt auch Plutarch das Ernteverfahren mit Trauben zur Fütterung der Jungen. Er berichtet Folgendes (*De sollertia animalium* 971F–972A):

Raffinierter ist die Vorsorge [sc. des Igels] für die Jungen. Im Herbst huscht er unter die Weinstöcke und schüttelt mit den Pfoten die Trauben zu Boden; indem er sich darin wälzt, nimmt er sie mit seinen Stacheln auf: als wir Kinder waren und schauten, bot sich uns der Anblick einer kriechenden oder gehenden Traube, so voller Obst war er unterwegs. Dann verschwindet er in seinem Bau und lässt die Jungen sich von ihm bedienen und die Trauben nehmen.

Während der Igel in den Darstellungen der paganen Autoren als kluges Tier erscheint, das trickreich Futter für sich oder seine Jungen beschafft, kommt der Igel beim Physiologus nicht gut weg: er symbolisiert den Teufel, der Weinstock Christus. Woher kommt diese negative Wertung? Aus der paganen Literatur nicht. Zwar geht der Traubendiebstahl für einen Igel schlecht aus, den ein unbekannter Autor in Verse fasst (*Anthologia Palatina* 6.45):

Hier diesen Igel, der spitz den Leib mit Stacheln bewehrt hat, / der an dem sonnigen Platz dörrende Trauben stibitzt / und über Beeren als Kugel sich rollte, ihn passte Komaulos / ab und hängte ihn gleich lebend für Bromios auf.¹¹

Dieses Gedicht zeigt, wie bekannt das Ernteverfahren des Igels war, und gerade mit Trauben hat man ihn besonders in Verbindung gebracht. Freilich erklärt es nicht die negative Deutung des Igels beim Physiologus: Fast erhält man den Eindruck, dass der Physiologus den Igel nur deshalb erwähnt, weil er die anschauliche Geschichte von der Traubenernte erzählen will, die er kühn mit Joh 15,1–8 verknüpft. Den Weinstock deutet er gemäss Joh 15,1–8 als Christus und den Igel als bösen Geist (Kap. 14 τὸ πονηρὸν πνεῦμα). Freilich lesen wir an der fraglichen Stelle bei Johannes nichts von einem bösen Geist.

10 *Historia animalium* 3.10: „Den Landigel hat die Natur nicht dumm und nicht ungelehrig gemacht, wenn es darum geht, sich einen Vorrat für seinen Bedarf anzulegen. Denn da er für das ganze Jahr Speise braucht, nicht jede Jahreszeit aber ihre Früchte bringt, so wälzt er sich, wie man erzählt, auf den Obstdarren und spießt sich die Trockenfeigen, die dort liegen, in grosser Zahl auf seine Stacheln auf. Dann bringt er sie gemächlich heim und legt sich seinen sicheren Vorrat an.“ Hier kommt der Igel gut weg, andernorts spricht Aelian von der Bösartigkeit des Tieres (*Historia animalium* 4.17; 6.64). Zwar zeigt dies, dass der Igel nicht durchweg positiv konnotiert ist, doch erklärt es nicht, warum der Physiologus das Ernteverfahren als Schaden für den Weinstock deutet und den Igel als Verkörperung eines bösen Geistes.

11 Übersetzung von Beckby (1966). Ganz ähnlich ist *Anthologia Palatina* 6.169, ebenfalls von einem unbekannten Autor.

Noch nicht geklärt ist indes die Frage, warum der Igel negativ konnotiert ist und einen bösen Geist symbolisiert, eine Deutung, die nicht aus Joh 15,1–8 folgt. Hier hilft m. E. ein Blick auf das ägyptische Umfeld weiter, in dem der Physiologus wohl gelebt und gewirkt hat. Wie Florian Lippke in seinem Beitrag auf der Tagung zeigen konnte, ist der Igel in der ägyptischen Kultur dem Bereich der Wüste und der Unordnung zugewiesen. In dieser Sicht fügt sich die Nachricht, er symbolisiere einen bösen Geist, sehr gut ein: Böse Geister treiben ihr Unwesen gerne in der Wüste, da können sie sich gut in einem Tier wie dem Igel einkörpern, das ebenfalls als Wüstenbewohner gilt (vgl. Jes 13,21–22^{LXX}).

3 Hintergrund der Rationalitätsdiskussion

Die Einzelbeispiele boten Hinweise auf die Existenz eines Fundus an Informationen zum Verhalten von Tieren. Wir wissen, dass Aristoteles und seine Nachfolger Informationen über Tiere gesammelt und klassifiziert haben.¹² Es gab auch die sogenannte Mirabilienliteratur, die an Absonderlichkeiten aller Art interessiert war.¹³ Diese umfangreichen Sammlungen bilden den Grundstock an Informationen für alle Späteren. Nun gehen wir einen Schritt weiter, und fragen uns, wer weshalb ein Interesse an solchen Informationen hatte. Hier ist es wichtig, die Werke und den Hintergrund der verschiedenen Autoren zu unterscheiden. Plinius schreibt eine Enzyklopädie, eine Sammlung allen Wissens der Welt und geht deshalb auch auf Tiere ein;¹⁴ dabei interessiert ihn die Nutzbarkeit (als Nahrung, zur Zierde, Nutzen im Krieg oder zur Unterhaltung im Zirkus). Manchmal deutet er Tierverhalten als Zeichen von Rationalität (z. B. *Naturalis historia* 10.118). Aelian schreibt gehobene Unterhaltungsliteratur, er bietet Wissenshäppchen für den Small-Talk unter Gebildeten, Tierverhalten schildert er gerne in Kategorien menschlichen Verhaltens (z. B. *Historia animalium* 15.19; 17.5). So unterhaltsam und spannend diese Werke auch sind, sie helfen uns im Zu-

12 Einschlägige Schriften: *Historia animalium*, *De generatione animalium*, *De incessu animalium*, *De motu animalium*, *De partibus animalium*. Zu Aristoteles' Behandlung des Tieres s. Steiner (2008, 27–46, bes. 27–36).

13 Aristoteles, *Mirabilia* und *De audibilibus* (Flashar und Klein 1972, 7–36; Übersetzung, 39–154: Einleitung und Anmerkungen). Die Schrift stammt nicht von Aristoteles selbst, sondern entstand im 3. Jh. v. Chr. im Peripatos (Flashar und Klein 1972, 52); Brodersen (2002). Zum Thema Tiere in der Literatur siehe den Aufsatz von Herwig Görgemanns in diesem Band.

14 Naas (2002, zu *Mirabilia* bes. 293–325).

sammenhang mit dem Physiologus nicht weiter, denn sie berichten Tierverhalten (manchmal menschlich gedeutet), doch verweist das Tierverhalten nicht auf etwas anderes als es selbst. Das Interesse der Autoren ruht auf dem Tier, dessen Verhalten er schildert. Nichts weiter will er darstellen, als dieses Verhalten. Einen anderen Hintergrund hat die Behandlung der Tiere bei Philosophen: Beobachtungen des Tierverhaltens verweisen über das Tier hinaus, auf Fragen der Stellung der Kreatur in der Welt und auf Fragen einer Stufenfolge des Lebens oder auf das Wesen der Rationalität. Zwar lesen wir auch in Werken von Philosophen zahlreiche Beispiele von Tierverhalten, dieses ist aber nicht Zweck an sich der Darstellung, sondern steht in einem argumentativen Zusammenhang, gehorcht der schulpolitischen Agenda des jeweiligen Autors und verweist immer über das Tierverhalten hinaus. Wir werden deshalb die Tierdiskussion unter Philosophen je nach Schulen betrachten.

3.1 Stoiker und Peripatetiker: Die *scala naturae*

Stoiker verweisen auf das kluge Verhalten von Tieren als Beispiel für die Pronoia Gottes (Cicero, *De natura deorum* 2.123–7). Freilich haben die Tiere gerade in der Stoa einen schlechten Stand: sie gelten zwar als beseelte Wesen mit Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) und Bewegungsfähigkeit (όρμη – wörtlich: Antrieb); weil ihnen aber der Verstand (λόγος) fehlt, fehlen ihnen die Fähigkeit sowohl zu artikulierter Sprache (λόγος προφορικός) als auch die Denkfähigkeit (λόγος ἐνδιάθητος). Tiere haben zwar Sinneswahrnehmungen, auf die sie reagieren; weil sie aber in Erman gelung des Verstandes keine vernünftigen Urteile treffen können, haben sie streng gesehen keine Affekte (Seneca, *Dialogi* 3.3.6: „muta animalia humanis affectibus parent, habent autem similes illis quosdam impulsus“). Denn im stoischen Denken entsteht ein Affekt erst durch willentliche Zustimmung zu einem Sinnenreiz. Erst wenn der λόγος einem Sinnenreiz zustimmt (συγκατάθεσις), wird der Sinnenreiz zum Affekt (Seneca, *Dialogi* 4.3.1). Freilich gereicht dies den Tieren nicht zum Lob: Denn ihnen fehlt, ohne Entscheidungsvermögen, ohne begründetes Urteil, auch die Grundlage zu moralisch richtigem Verhalten. Tugend gilt als wahres und festes Urteil (Seneca, *Epistulae* 71.32: „quid erit haec uirtus? Iudicium uerum et immotum“), Tiere haben also keine Tugend, deshalb gilt Moral nicht für Tiere. Zusammengefasst hat das Tier bei den Stoikern zwar eine Seele, verfügt über Sinneswahrnehmung, nicht aber über Verstand; ohne Verstand keine artikulierte Sprache, keine vernünftigen Urteile, keine Denkfähigkeit. Doch haben Tie-

re als beseelte und lebende Wesen im Verständnis der Stoiker Anteil am göttlichen Pneuma, das den ganzen Kosmos durchwaltet; Gott ist auch in ihnen, deshalb können sie als Instrumente göttlicher Pronoia dienen; doch ist der Anteil an Gott im Tier, salopp gesagt, geringer als im Menschen, und sehr viel geringer als in den perfekten beseelten lebenden Wesen, welche die Sterne und Daimones sind. Das Tier ist also im stoischen Weltverständnis dem Menschen untergeordnet, doch der Mensch ist auch nicht die Krone der Schöpfung: Daimones und Sterne sind die vollkommenen Wesen. Dennoch betonen die Stoiker den Unterschied zwischen Mensch und Tier, der sich am Verstand (λόγος) zeigt: Menschen haben ihn, Tiere nicht.¹⁵

Auch im Denken der Peripatetiker ist das Tier seit Aristoteles' grundlegender Schrift *De anima* ein Lebewesen, das gegenüber dem Menschen defizitär ist: es fehlt seiner Seele die Denkfähigkeit, der νοῦς. Anders als die Stoiker sprechen die Aristoteliker der Pflanze eine Seele zu, die dafür sorgt, dass die Pflanze wächst und Samen bildet, schliesslich aber abstirbt. (Laut den Stoikern haben Pflanzen Leben, φύσις oder *natura*.) Die Seele der Pflanzen verfügt also über vegetative Fähigkeiten. Die Seele der Tiere verfügt darüber hinaus noch über Wahrnehmung (αἴσθησις) und Emotionen (πάθη): Emotionen sind eine Seelenfunktion bei Aristoteles. Nur die Seele des Menschen hat Vernunft (νοῦς), neben allen übrigen genannten Seelenfunktionen, die Pflanzen und Tiere haben. Aristoteles spricht zwar in den psychologischen und moralischen Schriften dem Tier die Denkfähigkeit kategorisch ab, doch in den Schriften, die sich mit dem Tierverhalten beschäftigen, lässt er bisweilen die Möglichkeit zu, dass Tiere eine Art von Denkfähigkeit haben oder er diskutiert die Frage, ob man bei Tieren metaphorisch von „Klugheit“ (φρόνησις) sprechen soll – das ist ein hohes Diskussionsniveau, das später nicht mehr erreicht wird.¹⁶ Sowohl Stoiker als auch Peripatetiker diskutieren die Fähigkeiten der Tiere im Zusammenhang mit der Seelenlehre und teilen dabei den Tieren eine im Vergleich zum Menschen defizitäre Seele zu. Das Tierverhalten verweist also auf eine defizitäre, nicht rationale Seele.

¹⁵ Wildberger (2008, 47–70; 2006, zum Verhältnis Tier-Mensch-Gott: 203–243). Wildberger beschreibt die stoische Physik anschaulich und klar als eine Vermischung von Gott und Materie, wobei sich die unterschiedlichen Bestandteile der empirisch wahrnehmbaren Welt voneinander durch ein unterschiedliches Mischungsverhältnis von Gott und Materie unterscheiden. Siehe auch Newmyer (2008).

¹⁶ Steiner (2008, 34–36). Theiler (1983); zu den Pflanzen Aristoteles *De anima* 2.2.413a26–34; zum Tier *De anima* 2.2.413b1–414a3; zum Denkvermögen *De anima* 3.4.429a10–429b10.

3.2 Platoniker und Pyrrhoneer: Rationalität als Alleinstellungsmerkmal des Menschen?

Wenn wir Plutarchs Werke lesen, fällt auf, dass das Thema Tier ihn beschäftigte: Einer heute nur unvollständig erhaltenen Schrift in ursprünglich zwei Büchern *De esu carnium* entnehmen wir, dass er eine Zeit lang als Anhänger des Pythagoreismus vegetarische Ernährung propagierte. Anschauliche Beispiele für rationales Verhalten von Tieren suchen wir in diesem Traktat vergebens.

Der *Gryllus – An bruta animalia ratione uti* (ob rohe Tiere Vernunft haben) ist ein rhetorisches Schauspiel, eine Ethopoie mit Gryllos, Odysseus' Gefährten, der von Circe in ein Schwein verwandelt wurde, als Hauptperson: Gryllos, den Odysseus wegen seiner Verwandlung bedauert (*Gryllus* 986C), kehrt den Spies um und erklärt Odysseus, dass das Leben als Schwein viel besser sei als das Leben als Mensch, und zwar nicht, weil er als Schwein alle niederen Instinkte frei ausleben darf,¹⁷ sondern weil er jetzt qua Schwein und Tier, gleichsam von selbst bzw. natürlich tugendhaft lebt. Diese These arbeitet er an Hand der Tugenden Tapferkeit (*Gryllus* 987C–988E) und Besonnenheit (*Gryllus* 988F–992C) argumentativ und mit Hilfe von Beispielen durch und das ist die Botschaft des Trakts: Tiere sind von Natur κατὰ φύσιν tugendhaft (z. B. *Gryllus* 987B, 992A), der Mensch ist seiner Natur untreu geworden und deshalb ging er auch der Tugend verlustig (z. B. *Gryllus* 987F, 989C, 991A). Das Tierverhalten verweist hier auf die angeborene Fähigkeit zur Tugend der Tiere.

Im Hinblick auf den Physiologus und auf die Rationalitätsdiskussion am ergiebigsten ist aber ein weiteres Werk: *De sollertia animalium* (der vollständige Titel findet sich in Anm. 7) ist ein philosophisch-rhetorischer Dialog, der die Spezialfrage erörtert, ob Land- oder Wassertiere vernünftiger sind. Es geht also nicht um einen Beweis, dass Tiere vernünftig sind, im Gegenteil, dies wird vorausgesetzt, auch wenn sich im einleitenden Dialog einige Gegenargumente finden, die der Dialogteilnehmer Soklaros erfolglos vertritt.¹⁸ Es geht gleichsam um einen intellektuellen Wettbewerb unter Tiergruppen: welche sind klüger, die Landlebewesen oder die im Wasser lebenden? Plutarch unterscheidet offensichtlich nicht nach unseren heutigen

zoologischen Gattungen (Säugetiere, Vögel, Reptilien, Amphibien, Fische. Weichtiere, Insekten u. a. m.), sondern er fasst Tiere nach Lebensraum zusammen. Zugleich will er ein Beispiel sprachlich gelungenen Philosophierens bieten (*De sollertia animalium* 960A). Dieses Werk enthält zahlreiche anschauliche Beispiele für rationales Verhalten von Tieren (s. oben, Panther und Ameise, weitere folgen unten). Ist er deswegen Tierrechtler, ein Vorläufer von Peter Singer in der Antike? Wohl kaum. Es geht ihm nicht um eine Neubewertung oder gar Umwertung des Verhältnisses Mensch-Tier, sondern um eine Ausdehnung der Kategorie Rationalität auf Tiere.¹⁹

Eine Kritik am prinzipiellen Anthropozentrismus der Philosophie finden wir beim Pyrrhoneer Sextus Empiricus, der mit der Absicht, sämtliche Philosophie als Sammlung haltloser Dogmata zu disqualifizieren, argumentativ den Nachweis erbringt, dass der Hund bessere kognitive Fähigkeiten besitze als der Mensch (*Pyrrhonische Hypotyposen* 1.62–78): Der Geruchssinn des Hundes übertreffe denjenigen des Menschen, ebenso seien Augen und Gehör besser (*Pyrrhonische Hypotyposen* 1.64). Der Hund verhalte sich gemäss stoischer Ethik, wenn er das Arteigene anstrebe, das Futter, und das Schädliche meide, die Peitsche (*Pyrrhonische Hypotyposen* 1.66). Von den Tugenden besitze er die Gerechtigkeit, weil er die Menschen, die ihn gut behandeln, schwanzwedelnd begrüsse, Fremde aber anbelle (*Pyrrhonische Hypotyposen* 1.67). Der Hund sei tapfer in der Verteidigung und klug, weil er seine Besitzer selbst nach langer Abwesenheit wiedererkenne. Der Hund verstehe etwas von Dialektik: wenn er bei der Verfolgung des Wildes an eine Wegkreuzung komme, schnüffle er an der ersten, wenn erfolglos, dann an der zweiten Abzweigung, wenn nochmals erfolglos renne er die dritte entlang, ohne nochmals geschnüffelt zu haben, weil er wisse, dass das Wild hier entlang gerannt sei (*Pyrrhonische Hypotyposen* 1.69).²⁰ Der Hund verstehe etwas von Medizin: habe er sich einen Dorn in die Pfote getreten, versuche er diesen durch

¹⁷ Dies lässt sich aus Gryllos' Lob der Besonnenheit (988F–992C) herauslesen.

¹⁸ Soklaros spricht 960BC, 961F–962A, 963A, 963F–964C: Die Entgegnung des Autolykos, der für die Rationalität der Tiere argumentiert, sind jeweils deutlich länger: 960C–961F, 962A–963A, 963A–F, 964C–965B; dies zeigt die Tendenz des Dialogs. Zu den Dialogteilnehmern s. Bouffartigue (2012, XIV–XVII).

¹⁹ Dies entnehme ich folgenden Äusserungen: *Gryllus* 992C: „Seit ich [sc. Gryllos] in diesen Körper [sc. Schweinekörper] eingetaucht bin, wundere ich mich über diejenigen Argumente, womit mich die Sophisten verleitet haben, alle für vernunftlos und ohne Denken zu halten außer den Menschen [ἄλογα καὶ ἀνόητα πάντα πλὴν ἀνθρώπου].“ *De sollertia animalium* 985C (der Schlussatz): „beide habt ihr wacker gerungen gemeinsam gegen die, welche die Lebewesen des Verstandes und der Einsicht berauben [ἀμφότεροι καλῶς ἀγωνεῖσθε κοινῇ πρὸς τοὺς τὰ ζῷα λόγου καὶ συνέσεως ἀποστεροῦντας].“

²⁰ *Pyrrhonische Hypotyposen* 1.69: „Jedenfalls behauptet Chrysipp, der Hund wende das fünfte mehrgliedrige unbewiesene Argument an, wenn er an einen Dreiweg komme und nach dem Spüren auf den zwei Wegen, die das Wild nicht entlang gelaufen sei, sofort den dritten entlang stürme, ohne hier überhaupt gespürt zu haben.“ Alle Überset-

Wischen der Pfote am Boden zu entfernen (*Pyrrhonische Hypotyposen* 1.70–71). Zwar stellt Sextus den Vergleich zum Spott an, wie er selbst sagt,²¹ die Stossrichtung der Polemik ist aber deutlich: gegen die Stoiker geht es. Diese verbergen sich oft unter den Dogmatikern (*Pyrrhonische Hypotyposen* 1.62), doch nennt er im Abschnitt sowohl die Stoiker allgemein,²² als auch einen Stoiker namentlich, nämlich Chrysipp (*Pyrrhonische Hypotyposen* 1.69). Und zwar stützt Sextus sich für das Argument, dass Hunde etwas von Dialektik verstehen, auf Chrysipp; das ist sehr raffiniert und hinterhältig: er schlägt die Stoiker gleichsam mit ihrem Hauptvertreter.

Zweck der Argumentation ist der Nachweis, dass der Mensch sich nicht auf seine Sinne und auch nicht auf seinen Verstand stützen kann, um die Glaubwürdigkeit von Erscheinungen zu bewerten, weil erstens dieselbe Erscheinung von verschiedenen Lebewesen ganz unterschiedlich beurteilt wird und weil zweitens der Mensch nicht einfach davon ausgehen kann, seine, des Menschen Vorstellungen, seien ohnehin besser als die eines anderen Lebewesens. Als Abschluss dieses Gedankens bringt Sextus das humorvolle Plädoyer für den Hund als vernünftiges Wesen. Sinneswahrnehmung und Verstand waren im stoischen Denken die beiden Wahrheitskriterien;²³ wenn Sextus ihnen die Zuverlässigkeit abspricht, hat er das stoische Wahrheitskriterium widerlegt.²⁴

Bemerkenswert ist auch folgender Gedanke (*Pyrrhonische Hypotyposen* 1.74):

Wenn wir auch die Sprachen der sogenannten vernunftlosen Tiere nicht verstehen, so ist es doch nicht völlig unwahrscheinlich,

zungen des Sextus Empiricus sind von Hossenfelder (1985). Vgl. Plutarch, *De sollertia animalium* 969B.

21 *Pyrrhonische Hypotyposen* 1.62–63: „Zum Überfluss vergleichen wir jedoch auch noch die sogenannten vernunftlosen Lebewesen mit den Menschen hinsichtlich ihrer Vorstellungen. Denn wir verschmähen es nicht, nach den wirksamen Argumenten die aufgeblasenen und selbstgefälligen Dogmatiker noch zu verspotten. Bei uns pflegt man mit dem Menschen einfach die Masse der vernunftlosen Tiere zu vergleichen. [63] Da aber die spitzfindigen Dogmatiker das einen ungleichen Vergleich nennen, will ich zum grossen Überfluss den Spott noch weiter treiben und das Argument auf ein einziges Tier stützen, z. B. auf den Hund, wenn's recht ist, offenbar das ordinärste Tier. Wir werden nämlich auch so feststellen, dass die Tiere, von denen die Rede ist, uns hinsichtlich Glaubwürdigkeit der Erscheinungen nicht nachstehen.“

22 *Pyrrhonische Hypotyposen* 1.65: „die uns am heftigsten befeddenen Dogmatiker, die Stoiker.“

23 Long und Sedley (1987, 241–253).

24 Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 7, ist der Widerlegung der stoischen Wahrheitskriterien gewidmet. Zum Pyrrhonismus s. Hossenfelder (1985, 9–88, bes. 37); Long und Sedley (1987, 468–488); Barnes (1990).

dass sie miteinander reden und wir es nur nicht verstehen. Denn wir verstehen ja auch nicht die Sprache der Barbaren, wenn wir sie hören, sondern halten sie für eine undifferenzierte Lautfolge.

So könne, schreibt Sextus auch der Hund in gewisser Weise sprechen, indem er vertraute Menschen mit anderen Lauten begrüsse als wenn er geschlagen werde.

Der Spott zielt freilich nicht nur auf die stoischen Wahrheitskriterien, sondern geht tiefer. Meines Wissens nur hier finden wir Überlegungen zum Verhältnis Mensch-Tier, die zu einer starken Relativierung des Anthropozentrismus führen. Oder anders gesagt: Sextus sieht kein vernünftiges Argument, weswegen die Vorstellungen des Menschen bei der Bewertung der Erscheinungen der äusseren Welt höher gewichtet werden sollten als die der Tiere, wie er abschliessend festhält (*Pyrrhonische Hypotyposen* 1.76):

Wenn nun die Tiere den Menschen weder an Schärfe der Sinneswahrnehmung nachstehen noch hinsichtlich der innerlich denkenden Vernunft noch auch – um es zum Überfluss zu behaupten – hinsichtlich der sich sprachlich äussernden, dann sind sie in den Vorstellungen wohl kaum unglaublicher als wir.

Diesen Gedanken bekräftigt er im Folgenden nochmals (*Pyrrhonische Hypotyposen* 1.78):

... dass wir unsere Vorstellungen nicht höher einschätzen können als die der vernunftlosen Tiere. Wenn aber die vernunftlosen Tiere für die Beurteilung der Vorstellungen nicht unglaublicher sind als wir und wenn entsprechend der Verschiedenheit der Lebewesen unterschiedliche Vorstellungen entstehen, dann werde ich zwar sagen können, wie mir jeder der zu grunde liegenden Gegenstände erscheint, wie er aber seiner Natur nach ist, darüber werde ich mich wegen des oben Gesagten notwendig zurückhalten.

Damit verlassen wir den Pyrrhoneer Sextus Empiricus und das Hinterfragen einer anthropozentrischen Weltansicht: nur er geht in der Kritik am Wahrheitsanspruch der Philosophie so weit, grundsätzliche Zweifel am Anthropozentrismus der Philosophie zu äussern.

Betrachten wir nochmals Plutarch: auch wenn er es nirgends offen ausspricht: er argumentiert implizit gegen die Position der Stoiker, wenn er für die Rationalität der Tiere plädiert.²⁵ Doch was genau versteht er unter „Rationalität“? Eine Definition von „Rationalität“ suchen wir in Plutarchs Tier-Traktaten vergebens. Doch an Hand der Beispiele lässt sich beschreiben, was Plutarch darunter versteht: Rational heißt menschlich, die Rationalität der Tiere zeigt sich daran, dass sie in vergleichbaren Si-

25 Dies ist die Position von Newmyer (2014).

tuationen handeln und reagieren wie Menschen. Diese anthropologische Verzerrung stört nicht etwa, sondern ist konstitutiv für das Verständnis und die Definition von Rationalität: die Tiere sind wie Menschen, sie sind vernünftig, sie planen, lernen, erinnern sich, sie verstehen etwas von Medizin, sie lieben ihre Kinder und ihre Gatten, sie sind treu, sozial, loyal, sie haben Tugenden wie Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit (*Gryllus* 987C–988E), Besonnenheit (*Gryllus* 988F–992C).²⁶ Kurzum, wäre nicht explizit von Tieren die Rede, würde man glauben, es gehe hier um Menschen. Weil nun aber die Tiere sind wie Menschen und die Kriterien der Rationalität sämtlich erfüllen oder sogar übererfüllen, ist die Position der Stoiker, wonach Tiere nicht rational sind (ἀλογα ζῷα) nicht haltbar. Man könnte natürlich auch sagen, wenn sogar Tiere die Kriterien der Rationalität erfüllen, sind vielleicht diese Kriterien nicht richtig gewählt. Diesen Schluss zieht Plutarch nicht. Ihm scheint es um die scharfe Trennung von ἀλογα ζῷα und λογικὸς ἀνθρωπος zu gehen. Ich vermute als Grund ein Unbehagen an der strikten Trennung von Lebewesen entlang einer Demarkationslinie, deren Existenz man zwar irgendwie als gegeben annimmt, die sich aber in Wirklichkeit nicht so trennscharf nachweisen lässt, es ist dies die Vernunft, der λόγος, der νοῦς.²⁷ Es ist diese Selbstsicherheit der Stoiker, die so genau wissen, dass sich das Tier, obwohl es Seele hat und ein Lebewesen ist und als solches Gottes teilhaftig ist (Gott ist in stoischer Sicht das aktive Prinzip in der Materie und in allen Lebewesen), dennoch ganz und gar vom Menschen verschieden ist, weil es eben keinen νοῦς und keinen λόγος hat. Reicht dies aus, das Tier als defizitär zu betrachten? Im Hintergrund steht wohl durchaus die Frage, was den Menschen zum Menschen und das Tier zum Tier mache und ob diese Frage richtig gestellt ist. Vielleicht – und hier denke ich Plutarch etwas weiter – wenn Tiere auch über Rationalität verfügen, sind sie dem Menschen weit ähnlicher als es die Stoiker

wahrhaben möchten. Tier und Mensch wären dann als Lebewesen, als beseelte und in gewisser Hinsicht rationale Wesen die Bewohner der sublunaren Welt, deren Kennzeichen Unvollkommenheit und Vergänglichkeit ist.²⁸ Es gäbe dann auf der Welt, diesem Zusammenfluss von Erde und Wasser im Zentrum des Kosmos beseelte, mehr oder weniger rationale Lebewesen, die man Menschen oder Tiere nennt; auf dem Mond gibt es Daimones und Seelen, reinere weil körperlose Wesen, noch weiter oben die reinsten Wesen, die Gestirne. Mensch und Tier als Bewohner der sublunaren Welt wären in dieser Weltsicht zusammen genommen und deutlich getrennt von Daimones, Gestirnen und Göttern, den Bewohnern der supralunaren Welt der Ordnung und Ewigkeit. Dass sich Mensch und Tier ähnlicher sind, als es die Stoiker wahrhaben möchten, an diesem Punkt setzt die Argumentation Plutarchs ein. Denn es gibt zahlreiche Beobachtungen, welche es als wahrscheinlich erscheinen lassen, dass Tiere vielleicht doch über eine gewisse Form von Rationalität verfügen, wenn wir sie denn danach fragen könnten. Zwar spielt die subtile Frage nach der sprachlichen Form der postulierten Ähnlichkeit in Plutarchs rhetorischen Stücken keine Rolle: hat das Tier eine Form von Rationalität, die graduell oder quantitativ von derjenigen des Menschen verschieden ist, oder spricht man metaphorisch von „Tugend“, „Klugheit“ etc. – im letzten Fall käme dies einer Negation der Frage gleich: Tiere hätten eben doch keine Rationalität, wenn sie nur metaphorisch gesprochen klug sind, planen und sich erinnern. So tief in der Diskussion drin ist Plutarch nicht. Es scheint ihm zu genügen, eine Fülle von Beispielen auszubreiten, um durch die blosse Menge und Vielfalt an Informationen den stoischen Anspruch, Tiere seien vernunftlos (ἀλογα καὶ ἀνόητα ζῷα) zu widerlegen oder anders gesagt, die Kategorie Rationalität auf Tiere auszu dehnen.

26 Einige Beispiele aus *De sollertia animalium* sollen das veranschaulichen. Lernen und Planen: libysche Krähen werfen Steine in ein Gefäß mit Wasser, damit der Wasserspiegel steigt und sie trinken können (967A). Lernen und Erinnern: Elefanten lernen komplizierte Bewegungsabläufe auswendig und führen sie in der Manege vor (968B–F). Sprechen: Papageien und Krähen lernen sprechen (972F–973A). Kunstfertigkeit im Nest- oder Netzbau: Spinne (966E), Biene (982F), Schwalbe (966D), Eisvogel (983B–E). Vorsorge für die Kinder (981F–982E). Gattenliebe (972D–F). Tapferkeit des Ichneumons im Kampf gegen das Krokodil (966D – vgl. *Physiologus* 25–26). Treue des Hundes (969C).

27 Ob man nun von νοῦς oder λόγος spricht, hängt mehr von der philosophischen Tradition ab, in der ein Autor steht, als dass es sich um sachliche Differenzen handelt. λόγος ist ein Schlagwort stoischen Denkens, νοῦς des aristotelischen.

28 Die Erde als „durch und durch wandelbare und veränderliche – um es kurz zu sagen, die vergängliche und todgeweihte“ (Ps. Aristoteles, *De mundo* 392a31–33); zum Gegensatz Welt-Veränderung und Himmel-Ordnung s. Philon *De Josepho* 145; Dodds (1985, 17–43: Der Mensch und die materielle Welt, 44–66: Der Mensch und die dämonische Welt). Als Primärquelle: Aristoteles, *Über die Welt* (Strohm 1973), diese Schrift stammt freilich nicht von Aristoteles, sondern von einem unbekannten Autor; verfasst wurde sie vor der Mitte des 2. Jh. n. Chr. und wohl nach Poseidonios (Strohm 1973, 263: Mitte ersten Jh. v. Chr.).

3.3 Tiere und Gott

Ein anderer Aspekt spielt bei Plutarch eine Rolle; es ist dies die Verbindung der Tiere mit dem Göttlichen.²⁹ Vielversprechend schien das Ende vom *Gryllus*: Aber Tiere, so wendet Odysseus zum Schluss ein, haben keine Kenntnis von Gott (*Gryllus* 992E: „Ἄλλ’ ὅρα Γρύλλε μὴ δεῖνον ἥ καὶ βίσιον ἀπολιπεῖν λόγον οἵς οὐκ ἔγγινεται θεοῦ νόησις;“) – Gryllos antwortet: Dann bist Du, Odysseus, ein weiser Mann, nicht der Enkel des Sisyphos? Der Gedankengang ist: auch bei Menschen gibt es Atheisten, trotzdem halten sie sich für rational.

Ergiebiger ist *De sollertia animalium*; hier sagt der Redner deutlich, dass er nun auch über die Göttlichkeit und die mantischen Fähigkeiten der Tiere sprechen will und er erwähnt folgende Beispiele (ich paraphrasiere):³⁰ Elefanten beteten mit erhobenem Rüssel zu den Göttern. Sie verehrten die aufgehende Sonne,³¹ reinigten sich im Meer (972CD). Ein heiliges Krokodil des Ptolemaios habe mantiche Fähigkeiten besessen und den Tod des Königs vorhergesehen (976B).³² Fische dienten in Lykien der Mantik (976C). Der Gott (ὁ θεός) benutze die Tiere wie Werkzeuge für die Auguren (975A). Euripides nenne die Vögel „Herolden der Götter“ (975B): man könne unzählige Beispiele zitieren, wo Tiere die Gegenwart eines Gottes oder einer Göttin anzeigen.³³ Plutarch erwähnt keines, dafür beispielsweise Ovid in den *Metamorphosen* Iuno im Pfauenwagen (2.531–532) und Kybele auf dem Löwenwagen (14.538).

Die Beispiele, die Plutarch zur Spiritualität der Tiere gibt, sind etwas knapp; insbesondere wüssten wir gerne, wie man wusste, dass das heilige Krokodil den Tod des Königs voraussagte; nur im Beispiel der Elefanten gibt Plutarch eine Deutung des beobachteten Verhaltens: Dass Elefanten den Rüssel erheben und sich zur aufgehenden Sonne wenden, lässt sich wohl so beobachten; dass sie so die Götter verehren, ist Interpretation.

²⁹ Plutarch ist m.W. der einzige Nicht-Ägypter, der die theriomorphen Götter- und Göttinnendarstellung der Ägypter verteidigt (s. *De Iside* 382AB).

³⁰ *De sollertia animalium* 975A: „βραχέα περὶ θειότητος αὔτῶν καὶ μαντικῆς εἴπωμεν.“ „Wir wollen kurz etwas zu ihrer [sc. der Tiere] Göttlichkeit und Mantik sagen.“

³¹ Aelian berichtet, dass Elefanten den Mond verehren (*Historia animalium* 4.10).

³² Aelian erwähnt eine prophetische Schlange (*Historia animalium* 11.16).

³³ *De sollertia animalium* 975B: „Ἄλλὰ δὴ μυρίων μυριάκις εἰπεῖν παρόντων ἂ προδείκνυσιν ἡμῖν καὶ προσημαίνει τὰ πεζὰ καὶ πτηνὰ παρὰ τῶν θεῶν.“ „Aber es gibt doch ungezählte Beispiele zu nennen, wo uns die Landtiere und die Vögel etwas von Seiten der Götter aufzeigen und darauf verwiesen.“

Auch wenn ich hier nur wenige und vage Beispiele geben kann, so zeigt Plutarch doch deutlich, dass er die Tiere auch mit dem Bereich des Göttlichen verband: wenn Tiere rational sind, verfügen sie über einen Bezug zum Göttlichen, weil im platonischen Denken Gott gedacht wird und nicht geglaubt:³⁴ auch das Göttliche ist nicht die exklusive Zone des Menschen. Hier muss man der Objektivität halber erwähnen, dass sich das Verhältnis von Gott–Mensch–Tier im Denken der Stoiker ganz anders gestaltet: der körperlich verstandene Gott, der aus leichtem, sehr beweglichem Pneuma besteht, durchwaltet den gesamten Kosmos, also auch Menschen und Tiere, ja sogar die unbeseelte Natur.³⁵ Gott ist also in allem drin, nur je nach Lebewesen unterschiedlich viel. Im Denken der Stoiker stellt sich daher die Frage nicht, wie man Gott erkennen kann, weil man von ihm getrennt ist, sondern wie man erkennt, dass man von ihm erfüllt ist. Oder wie es Seneca unnachahmlich prägnant formuliert: *Epistulae* 41.1: „prope est a te deus, tecum est, intus est.“

Zum Schluss möchte ich ein kurzes, wenig beachtetes Werk vorstellen, das sich, wie ich glaube, strukturell mit dem Physiologus vergleichen lässt und zugleich die Verortung der Rationalitätsdiskussion der Tiere im platonischen Gedankengut zeigt: Es ist der Dialog *Halkyone*.

4 Halkyone – Der Eisvogel

Das kurze Stück findet sich unter den unechten Werken Lukians. Weil es ein Spurium ist, wird es in der Forschung wenig beachtet. Dabei ist der Text hoch interessant. Den Dialog in Gang setzt der klagende Ruf eines Vogels. Chairephon fragt Sokrates, was für ein Vogel es sei. Sokrates erzählt ihm darauf den Mythos von Keyx und Halkyone, er der Sohn des Morgensterns, sie die Tochter des Windgottes Aiolos, wunderschön und jung beide und sehr verliebt. Als Keyx jung stirbt, irrt Halkyone in Trauer umher, bis die Götter sie aus Mitleid in einen Vogel verwandeln,

³⁴ Gott denken: z. B. Alkinoos, *Didaskalikos* 10; Kelsos, *Alethes logos* 7.45; Maximos von Tyros, *Orationes* 11.7–8, dazu Wyss (2017, 745–747).

³⁵ Deshalb kann Dion von Prusa behaupten, dass Tiere auch ohne Verstand Gott erkennen (*Orationes* 12.35): „Ohne Vernunft und Verstand, erkennen sie doch Gott und ehren ihn und sind bereit, nach seiner Satzung zu leben. Noch viel auffälliger ist das bei den Pflanzen. Sie haben von nichts irgendeine Vorstellung, sind ohne Seele, ohne Stimme, werden von einfachen Naturkräften gelenkt – und doch bringen auch sie die Frucht, die jeder Art eigentümlich ist, aus freien Stücken und bereitwillig hervor. So völlig durchsichtig und unmissverständlich ist die Willenskundgebung dieses Gottes hier und seine Macht.“ Die Übersetzung stammt von Klauck (2000).

in den Eisvogel (§ 1). Obwohl der Vogel klein ist, haben ihn die Götter für die grosse Liebe und Treue zum Gatten reich belohnt: während seiner Nistzeit im Winter ruhen die Stürme, es sind dies die halkyonischen Tage (§ 2). So nannte man die Tage um die Wintersonnenwende, die im Mittelmeer oft windstill waren, so dass mitten im Winter Schiffe das Meer befahren konnten; während der übrigen Winterzeit ruhte die Schiffahrt. Der klagende melodiöse Ruf des Vogels erklärt Sokrates mit dem Mythos: Halkyone, die Ehefrau, beklagte den vorzeitigen Tod des Gatten und die Klage hat die Metamorphose überdauert, auch der Eisvogel klagt. Sokrates distanziert sich freilich davon, indem er sagt, der klagende Vogel habe Anlass zu einem alten Märchen gegeben (§ 1: „περὶ ἣς δὴ παλαιὸς ἀνθρώποις μεμύθευται λόγος“). Den grösseren Teil des Dialogs nimmt die Frage ein, ob es möglich sei, dass eine Frau in einen Vogel verwandelt wird (§§ 3–8). Sokrates bringt nun, durchaus anachronistisch, Argumente aus der aporetischen Akademie, um die Frage – und das ist auf den ersten Blick erstaunlich, zu bejahen. Die Frage nach der faktischen Möglichkeit einer Verwandlung eines Menschen in einen Vogel dient dem Autoren als Anlass, die Allmacht Gottes oder der Natur zu belegen, in der Wortwahl schwankt der Autor.³⁶ Die Weltsicht, insbesondere die Sicht auf den Menschen, ist dabei zutiefst skeptisch – so wie auch wir das Wort noch brauchen: der Mensch ist ein Mangelwesen, er lebt nur kurz, er bleibt unvollkommen, kommt nicht zur Reife, ist schwach, unfähig, beschränkt, das Erkenntnisvermögen ist schwach: ein Urteil, dass diese Verwandlung nicht möglich ist (was jeder rational denkende Mensch erwartet), steht dem Menschen nicht zu (das ist die ἐποχή,³⁷ die Zurückhaltung im Urteilen der Pyrrhoneer). Doch bei diesem negativen Schluss belässt es der Autor nicht. Er zieht aus der Schwäche und Beschränktheit des Menschen den Schluss, dass es eine andere, vollkommene, starke, kluge, fähige, mächtige Macht geben muss, der alles möglich ist, auch scheinbar unmögliches. Diese Macht nennt er einmal Gott, einmal Natur. Sokrates schliesst, dass er die Geschichte der melodischen Dulderin Halkyone seinen beiden Ehefrauen erzählen werde, als Vorbild für fromme und treue Gattenliebe, und auch seinen Kindern.

Heute wohl am besten bekannt ist der Mythos in der literarischen Gestalt, die ihm Ovid in den *Metamorphosen* gibt (11.410–748). Plutarch widmet dem Eisvogel ein längeres Lob (*De sollertia animalium* 982F–983F): Musikalisch,

treu, kinderlieb und handwerklich begabt sei der Vogel. Der Eisvogel war ein literarisch vielfältig beachtetes Tier, das zeigen Ovids *Metamorphosen*, Plutarchs Lob des Eisvogels in *De sollertia animalium* und die Existenz dieses kurzen Dialoges.³⁸

Betrachten wir den Dialog genauer: Verwandelt wird eine Göttertochter, die Verwandlung veranlassen die Götter, Grund ist die grosse Trauer um den früh verstorbenen Mann. Strukturell kommt der Halkyone-Mythos im gleichnamigen Dialog der Handhabung von Naturphänomenen beim Physiologus nahe: Die Klage der Frau wurde zum klagenden Ruf des Vogels. Es ist dieser Ruf, also ein hörbares Phänomen aus der Natur, das die Geschichte in Gang setzt: der Mythos dient dazu, dieses Phänomen zu erklären. Beim Physiologus verweist oft ein sichtbares Phänomen der Natur auf die Bibel. Die Tatsache, dass der Vogel im Winter nistet, dient als Aktion für die milden Wintertage, man erklärt ein Naturphänomen symbolisch mit einem anderen Naturphänomen, das mit dem ersten nach naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten nichts zu tun hat: man erklärt die Natur aus der Natur.

5 Philosophische Rationalitätsdiskussion und Physiologus

Versuchen wir zum Schluss, die Fäden zusammenzuziehen und mit dem Physiologus zu verknüpfen. Tiere waren ein Thema in der paganen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte n. Chr. und das in ganz unterschiedlichen literarischen Gattungen.³⁹ Wie Philons *De animalibus* zeigt, hat sich im 1. Jh. n. Chr. in Alexandria auch ein Jude mit diesem Thema beschäftigt. Mit Philon sind wir in Alexandria in Ägypten. In Ägypten verortet man oft die Herkunft des Physiologus. Neben den griechischen und lateinischen Autoren gibt es in der Tat auch ägyptische, die sich mit Tieren beschäftigt haben: Aelian erwähnt den ägyptischen Gelehrten Manetho (3. Jh. v. Chr., *Historia animalium* 10.16) und den Philologen Apion (1. Jh. n. Chr., *Historia animalium* 10.29), mehrere Tiergeschichten spielen in Ägypten, besonders in Buch 10 der *Historia animalium*. Wir wissen, dass der Tierkult in Ägypten in ptolemäischer Zeit eine Hochblüte erlebte und auch in der frühen Kaiserzeit noch

³⁶ Götter § 3, Daimones §§ 3–4, Unsterbliche § 8, Physis § 7.

³⁷ Sextus Empiricus, *Pyrrhonische Hypotyposes* 1.8, 1.29 und passim. Hossenfelder (1985, 51–59); Long und Sedley (1987, 468–488).

³⁸ Plinius, *Naturalis historia* 10.89–91, erwähnt den kunstvollen Nestbau und die halkyonischen Tage, ohne Hinweis auf den Mythos.

³⁹ Siehe H. Görgemanns in diesem Band.

intensiv praktiziert wurde.⁴⁰ Ägypten ist also, auch wenn hier die Beleglage wegen des Verlustes an Texten besonders dünn ist, die dritte Grösse, die wir im Zusammenhang mit dem Physiologus in Rechnung zu halten haben. (Die Werke von Manetho und Apion sind nur noch in Fragmenten erhalten.) In Ägypten wurden Tiere kultisch verehrt, Tiere spielten eine Rolle in der Literatur von Ägyptern und über Ägypten.

Besonderes Augenmerk richtete ich auf die Diskussion unter Philosophen, und dies deswegen, weil das Nachdenken über Gott und das Göttliche Teil der Philosophie war. Es schien daher sinnvoll, die Argumente der Philosophen auch im Hinblick auf das Verhältnis des Tieres zum Göttlichen genauer zu betrachten. Grundsätzlich hat die Diskussion unter Philosophen, ob Tiere Verstand haben, nichts zu tun mit dem Physiologus, weil der Physiologus nicht an der Frage interessiert war, ob Tiere rational sind. Im philosophischen Kontext stammt die Argumentation für die Rationalität der Tiere aus der Auseinandersetzung zwischen Akademie bzw. Platonismus und Pyrrhonismus einerseits und Stoa und Aristotelismus andererseits. Die Argumente der Platoniker und Pyrrhoneer, dass ἄλογα ζῷα λόγον haben, richtet sich besonders gegen das Rationalitätsverständnis der Stoiker. Eine grundsätzliche Kritik am Anthropozentrismus findet sich beim Pyrrhoneer Sextus Empiricus im Bestreben, die Erklärungskraft der Philosophie insgesamt zu bestreiten.

Plutarch bringt einige, freilich wenige und vage Beispiele für die Spiritualität der Tiere – auch hier in einem implizit antistoischen Kontext: wenn Tiere in einem Bezug zu Gott stehen, wenn sie also in antiker philosophischer Sicht, wo man Gott denkt und nicht glaubt, zur höchsten kognitiven Leistung fähig sind, verwischt sich die Grenze zum Menschen noch mehr. Doch auch Aelian kennt einige wenige Beispiele für einen Bezug von Tieren zum Göttlichen: Kann man dies bereits als Hinweis darauf sehen, dass in den nicht mehr vorhandenen Materialsammlungen sich auch eine Rubrik „Tiere und Göttlichkeit“ fand? Wichtig an der philosophischen Diskussion ist, dass es den Philosophen dabei nicht um das Tierverhalten an sich ging, sondern dass Tierverhalten in Bezug auf etwas diskutiert wurde. Zwar lassen sich die Informationen über das Tier immer auch als Beschreibung möglichen Tierverhaltens lesen, oder als gute Geschichte darüber, wie auch beim Physiologus: Die Informationen über das Tier, die meist den Anfang der kurzen Kapitel bilden, lassen

sich oft als Beobachtung des Tierverhaltens lesen. Doch dabei bleibt es nicht. Das Verhalten der Tiere interessiert die Philosophen insofern es auf etwas anderes verweist:⁴¹ Es verweist entweder darauf, dass Tiere Seele haben (so im Denken der Stoiker oder Peripatetiker) oder es verweist auf angeborene Rationalität (so bei Plutarch und Pyrrhon). Dieser Punkt ist wichtig, denn auch der Physiologus berichtet Tierverhalten nicht einfach aus Freude am Tier, sondern er deutet es als Hinweis auf etwas anderes, nämlich die Bibel. Aus dem Tierverhalten lässt sich gemäss Physiologus nun nicht ein Hinweis auf angeborene Rationalität lesen, also etwas, das die Menschen auszeichnet, sondern ein Hinweis auf die Bibel, auf eine Schrift. Das *tertium comparationis* ist der Verweischarakter des Tierverhaltens.

Dies finden wir auch im wenig bekannten Dialog *Halkyone*. Er zeigt im komplexen mehrfachen Verweischarakter des Tierverhaltens strukturelle Ähnlichkeiten mit dem Physiologus. Es ist ein hörbares Phänomen der Natur (der klagende Ruf des Vogels), der den Dialog und die Deutung in Gang setzt. Beim Physiologus sind es oft beobachtbare Phänomene der Natur (z. B. die Schlange, welche ihre alte Haut abstreift: Kap. 11, oder der Ibis, der im seichten Wasser watet: Kap. 40), welche den Ausgangspunkt der Deutung bilden. In der *Halkyone* verweist die Klage des Vogels auf einen Mythos, so wie beim Physiologus das Tierverhalten auf Bibelverse verweist. Der Mythos der Verwandlung der Halkyone in den Eisvogel bildet wiederum die Grundlage für das Nachdenken über die Möglichkeit einer Metamorphose an sich und über die Allmacht Gottes. Der gesamte Erzählkomplex (der klagende Vogel, die halkyonischen Tage, die Metamorphose) verweist auf etwas Weiteres, nämlich auf die Frage nach der Macht des Göttlichen. Dies möchte ich unter „mehrfacchem Verweischarakter des Tierverhaltens“ verstehen. So verweisen beim Physiologus, um auf das eingangs gewählte Beispiel zurückzukommen, verschiedene Aspekte des Panthers (Kap. 16) auf verschiedene Bibelstellen: die Buntheit (die Flecken des Panthers) verweisen auf Josephs bunten Rock (Gen 37,3), aber auch auf die Weisheit Gottes, wie er aus Psalm 45,10 herausliest, oder auch Christus, wie er aus Galater 5,22 liest. Das dreitägige Fasten der Raubkatze deutet er auf Karfreitag und Ostern und ganz allgemein deutet er die Information, der Panther sei ein Feind der Schlange, die in der Bibel seit Gen 3 einen schlechten Ruf hat.

Schliesslich lässt sich aus der *Halkyone* vielleicht ein Rückschluss auf das Bildungsmilieu des Schreibers zie-

40 Fitzenreiter (2013, Kapitel 5: Gesellschaft – Tirkulte und die soziale Dimension von Religion in der Spätzeit und in der griechisch-römischen Zeit, 157–185, bes. 173–176).

41 Plutarch benutzt Verben dieser Bedeutung (*De sollertia animalium* 975B), Text in Anm. 33.

hen: Der kurze Dialog, der ein sokratischer Dialog sein will (die Dialogpersonen sind Sokrates und Chairephon), macht den Fehler, Argumente aus der aporetischen Akademie (seit Arkesilaos im 3. Jh. v. Chr.) dem Sokrates in den Mund zu legen. Der Dialog dürfte wohl von keinem Berufsphilosophen stammen, sondern wohl eher von einem fortgeschrittenen Philosophie- oder Rhetorik-Schüler. Das heisst aber auch, dass Tierverhalten nicht nur von ausgebildeten Philosophen wie Plutarch oder Rednern wie Aelian behandelt wurde, sondern bereits im Unterricht. Der Autor des *Physiologus* hatte Zugang zu einem reichen Vorrat an Material, sowohl in Bezug auf Tierverhalten, als auch was Bibelbücher und ihre Deutung angeht und den Verweischarakter des Tierverhaltens mag er bereits im Unterricht eingeübt haben.

Die weite Verbreitung von Tiergeschichten in unterschiedlichen Genera in der Kaiserzeit,⁴² der im philosophischen Diskurs bereits etablierte Verweischarakter des Tierverhaltens, der bereits in der Ausbildung gelehrt wurde, und Ägypten mit seinen Tirkulten bilden den passenden Hintergrund für ein Werk wie den *Physiologus*.

Bibliographie

- Alexandridis, Annetta, Markus Wild und Lorenz Winkler-Horacek, Hgg. 2008. *Mensch und Tier in der Antike: Grenzziehung und Grenzüberschreitung*. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Barnes, Jonathan. 1990. „Pyrrhonism, Belief and Causation: Observations on the Scepticism of Sextus Empiricus.“ *ANRW* 36.4:2608–2695.
- Beckby, Hermann, Hg. 1966. *Anthologia Graeca: Buch I–VI*. München: Heimeran-Verlag.
- Bouffartigue, Jean, Hg. 2012. *Plutarque: Oeuvres morales; Traité 63: L'intelligence des animaux*. Paris: Les belles lettres.
- Brodersen, Kai, Hg. 2002. *Phlegon von Tralleis: Das Buch der Wunder und Zeugnisse seiner Wirkungsgeschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dodds, Eric Robertson. 1985. *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst: Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fitzenreiter, Martin. 2013. *Tirkulte im pharaonischen Ägypten. Ägyptologie und Kulturwissenschaft 5*. München: Wilhelm Fink.
- Flashar, Hellmut, und Ulrich Klein, Hgg. 1972 [2009]. *Aristoteles: Opuscula II und III; Mirabilia und De auditibus*. Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung 18.2–3. Berlin: Akademie-Verlag [De Gruyter].
- Hossenfelder, Malte, Hg. 1985. *Sextus Empiricus: Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Klauck, Hans-Josef, und Balbina Bäbler, Hgg. 2000. *Dion von Prusa: Olympische Rede*. SAPERE 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- König, Roderich, und Gerhard Winkler, Hgg. (1976)² 2007. *C. Plinius Secundus d. Ältere: Naturkunde / Naturalis historia libri XXXVII; Lateinisch-deutsch; Buch VIII; Zoologie: Landtiere*. (München: Heimeran-Verlag) Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- König, Roderich, und Gerhard Winkler, Hgg. (1986)² 2007. *C. Plinius Secundus d. Ältere: Naturkunde / Naturalis historia libri XXXVII; Lateinisch-deutsch; Buch X; Zoologie: Vögel; Weitere Einzelheiten aus dem Tierreich*. (München: Artemis) Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Long, Anthony A., und David N. Sedley, Hgg. 1987. *The Hellenistic Philosophers*. Bd. 1, *Translations of the Principal Sources With Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Naas, Valérie. 2002. *Le projet encyclopédique de Pline l'ancien*. Rom: Collection de l'école française de Rome.
- Newmyer, Stephen T. 2008. „The Human Soul and the Animal Soul: Stoic Theory and Its Survival in Contractualist Ethics.“ In *Mensch und Tier in der Antike: Grenzziehung und Grenzüberschreitung*, hrsg. v. Annetta Alexandridis, Markus Wild und Lorenz Winkler-Horacek, 71–80. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Newmyer, Stephen T. 2014. „Animals in Plutarch.“ In *A Companion to Plutarch*, hrsg. v. Mark Beck, 223–234. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Schönberger, Otto. (2001) 2014. *Physiologus: Griechisch/Deutsch*. Stuttgart: Reclam.
- Sorabji, Richard. (1993) 1995. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Steiner, Gary. 2008. „Das Tier bei Aristoteles und den Stoikern: Evolution eines kosmischen Prinzips.“ In *Mensch und Tier in der Antike: Grenzziehung und Grenzüberschreitung*, hrsg. v. Annetta Alexandridis, Markus Wild und Lorenz Winkler-Horacek, 27–46. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Strohm, Hans, Hg. 1973. *Aristoteles: Über die Welt*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Terian, Abraham, Hg. 1981. *Philonis Alexandrinii De animalibus: The Armenian Text with an Introduction, Translation, and Commentary*. Chico, CA: Scholars Press.
- Theiler, Willy, Hg. 1983. *Aristoteles: Über die Seele*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Treu, Ursula, und Kurt Treu, Hgg. 1978. *Älian: Die tanzenden Pferde von Sybaris; Tiergeschichten*. Leipzig: Reclam.
- Wildberger, Jula. 2008. „Beast or God? – The Intermediate Status of Humans and the Physical Basis of the Stoic scala naturae.“ In *Mensch und Tier in der Antike: Grenzziehung und Grenzüberschreitung*, hrsg. v. Annetta Alexandridis, Markus Wild und Lorenz Winkler-Horacek, 47–70. Wiesbaden: Reichert Verlag.
- Wildberger, Jula. 2006. *Seneca und die Stoa: Der Platz des Menschen in der Welt*. Berlin: De Gruyter.
- Wyss, Beatrice. 2017. „Gott denken oder Gott glauben: Zur Rolle der μίστη in den Stromateis des Klemens.“ In *Glaube: Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt*. WUNT 373, hrsg. v. Jörg Frey, Benjamin Schliesser und Nadine Ueberschaer, 721–751. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wyss, Beatrice. 2018. „Philon aus Alexandria und der fünfte Tag der Schöpfung.“ *EC* 4.9:379–403.

⁴² Auf eine Gattung bin ich nicht eingegangen: die Fabeln. Diese fanden in der Kaiserzeit mit Babrius einen Vertreter.

