

„So bringen wir ein jedes Geschöpf im Zorn gegen uns auf.“

Anselm und seine Schüler über das Verhältnis des Menschen zu den nicht-rationalen Wesen

Augustinus fasste sein intellektuelles Programm in den Worten zusammen, ihn verlange ausschließlich danach, „Gott und die Seele“ zu erkennen.¹ Diese Devise wurde auch für die theoretischen Schriften Anselm von Canterburys (1033–1109) bestimmend. In seinem Denken, das sich am besten als philosophische Theologie charakterisieren lässt, bilden die Gottes- und Selbsterkenntnis in ihrer wechselseitigen Bezogenheit aufeinander mehr als nur einen Schwerpunkt. Anselm kommt in seinem Werk zwar auch auf personale Beziehungen zwischen Geschöpfen zu sprechen; so entwickelt er in seinen Briefen an Männer und Frauen ein neues Ideal der Freundschaft und geht in einem längeren Exkurs seines Dialogs über die Menschwerdung Gottes ebenfalls Aspekten der Beziehung des Menschen zu den Engeln als einer zweiten von ihm angenommenen Art rationaler Geschöpfe nach.² Doch selbst in seiner wegweisenden Ethik bleibt er weitgehend formal und reflektiert in erster Linie das Verhältnis des Menschen – oder vielmehr eines jeden vernunftbegabten Wesens – zu seiner Rationalität und seinem Schöpfer.

Noch viel weniger als die Beziehung rationaler Wesen zueinander bildet das Verhältnis des Menschen zu den *nicht-rationalen* Wesen, d. h. zu Tieren, Pflanzen und zur unbelebten Natur, einen eigenständigen Themenbereich innerhalb der Erkundungen Anselms. Das bedeutet indes nicht, dass

das Mensch-Umwelt-Verhältnis in seinem Werk überhaupt nicht bedacht würde. Anlass dazu gab es genug. Selbst wenn man von einer „Entdeckung der Natur“ als Epochenmerkmal erst im 12. Jahrhundert reden mag,³ war die Lebenswelt Anselms und seiner Klosterschüler in der Einsamkeit von Le Bec gewiss nicht weniger durch den Umgang mit Tieren, Pflanzen und der unbelebten Natur geprägt als jene späterer Gelehrter, die im Schatten der Kathedralen expandierender Städte ihre Werke verfassten. Aus verstreuten Überlegungen und Bemerkungen lassen sich Anselms diesbezügliche Auffassungen zumindest in ihren Grundzügen rekonstruieren. Ein noch etwas umfassenderes Bild ergibt sich, wenn neben den von Anselm selbst herausgegebenen Schriften weitere in seinem Umkreis entstandene Texte herangezogen werden: die Aufzeichnung seiner mündlichen Lehre durch seine Schüler Alexander und Boso, die Lebensbeschreibung Anselms von seinem Sekretär Eadmer sowie Werke der beiden wohl wichtigsten theologischen Gesprächspartner Anselms, Gilbert Crispin und Ralph von Battle.⁴ Eine solchermaßen erweiterte Rekonstruktion soll im Folgenden unternommen werden.

1 Der Eigenwert der nicht-menschlichen Natur im Rahmen von Anselms Axiologie

In der modernen Axiologie ist umstritten, ob sich alle Werte letztlich auf einen einzigen Wert – zum Beispiel die Lust – zurück-

führen lassen, so dass die übrigen Werte nur von instrumenteller Art oder auf eine andere Weise wesentlich auf diesen Wert bezogen sind; oder ob eine irreduzible Mehrzahl intrinsischer Werte anerkannt werden muss wie etwa die von W.D. Ross beschriebene Quaternität von Tugend, Wissen, Lust und (retributiver) Gerechtigkeit.⁵ „Pluralistische“ Werttheorien lassen sich ihrerseits dahingehend unterscheiden, ob sie nur *geistige* Zustände und Dispositionen vernunftbegabter oder zumindest empfindungsfähiger Wesen für in sich wertvoll erachten, wie dies neben Ross im vergangenen Jahrhundert zum Beispiel auch G.E. Moore und A.C. Ewing taten;⁶ oder ob darüber hinaus auch nicht-geistige (und von geistigen Zuständen oder Dispositionen unabhängige) Zustände wie zum Beispiel das bloße Existieren einer Pflanze oder eines unbelebten Gegenstands als intrinsische Werte anerkannt werden – d. h. als nicht-instrumentelle Werte, die selbst dann Bestand hätten, wenn die betreffenden Entitäten ganz alleine im Universum existierten. Ein solchermaßen entgrenzter, da nicht auf geistige Zustände beschränkter Wertpluralismus wird in der Gegenwart beispielsweise von Richard Swinburne befürwortet: „Ich stimme Moores Behauptung nicht bei, dass viele gewöhnliche Dinge keinen Wert an sich haben. Gewiss hat ein jedes konkretes Ding – Stock oder Stein – einen Wert an sich; es ist intrinsisch gut, dass es existiert.“⁷

Auch Anselm vertritt einen obschon nicht ausführlich entfaltenen Wertpluralismus der letzteren Art.⁸ Die Wörter „gut“ (*bonus*), d. h. intrinsisch gut, und „Gutheit“ (*bonitas*), d. h. intrinsische Gutheit, besitzen nach Anselm drei Grundbedeutungen. Mit „Gutheit“ kann zum einen die – von Anselm „Gerechtigkeit“ (*iustitia*) genannte – *Tugend*,

d. h. die moralische Gutheit gemeint sein, zum anderen die *Lust* (das Angenehme: *commodum*). Beide sind für Anselm in sich gute Zustände. Einen intrinsischen Wert des *Wissens* scheint er darüber hinaus zumindest für das gegenwärtige Leben nicht anzunehmen: Wissen ist nur wertvoll, insofern es nützlich ist zur Erlangung der wahren Glückseligkeit als dem menschlichen Daseinszweck; das Streben nach einem im Hinblick auf unsere Glückseligkeit nutzlosen Wissen ist nicht gut, sondern Ausdruck einer zu meidenden Neugierde (*curiositas*).⁹ Unsere wahre Glückseligkeit besteht in der Verbindung der Tugend mit den „wahren Annehmlichkeiten“ des ewigen Lebens.¹⁰ „Gutheit“ in ihrer dritten Grundbedeutung, auf die es hier ankommt, bezeichnet im Unterschied dazu keinen geistigen Zustand, sondern das *Wesen* (die „Natur“) eines geschaffenen Gegenstands. Alles, was ist, wurde von Gott als gut erschaffen und hat an seiner Güte teil. „Alles, was ist, ist gut, insofern es ist.“¹¹ Dementsprechend hat das Böse kein wesentliches Sein; wie Augustinus vertritt auch Anselm die so genannte Privationstheorie des Bösen.¹² Wenn aber alles, was ist, von Gott stammt und an seiner Güte teilhat, dann besitzt ein jedes Geschöpf einen Eigenwert.¹³ Auch die geistigen Zustände Lust und Gerechtigkeit haben wesenhaftes Sein und sind daher sogar in einem mehrfachen Sinne gut.¹⁴

Die Frage nach dem Eigenwert eines Geschöpfes wird im Werk Anselms vor allem an einer Stelle virulent. Dabei geht es paradoxerweise um die *menschliche* Natur, also das in der Kosmologie Anselms neben den Engeln vermeintlich wertvollste Geschöpf – jenes Geschöpf, dessen Natur Gott annahm, um es wieder in die Lage zu versetzen, seinen Daseinszweck zu erlangen, den es aufgrund der Sünde

kollektiv zu verfehlen drohte. Der Kontext jener Diskussion mag heute auf den ersten Blick kurios anmuten, entbehrt aber nicht einer gewissen anthropologischen Brisanz: Augustinus hatte in zwei einflussreichen Werken behauptet, die „vollkommene Zahl“ der geretteten vernunftbegabten Geschöpfe sei durch den Abfall eines Teils der Engel unterschritten worden und müsse durch Menschen wieder aufgefüllt werden.¹⁵ Dabei hatte er ausdrücklich offen gelassen, ob nur ebenso viele Menschen gerettet werden, wie Engel abgefallen sind, womit sich der Engeltersatz als einziger Daseinszweck des Menschen und der Wert der Menschheit als ein bloß *instrumenteller* erweisen würden; oder ob darüber hinaus noch weitere Menschen in jener vollkommenen Zahl enthalten sind und folglich gerettet werden, so dass die menschliche Natur auch um ihrer selbst willen erschaffen wurde, d. h. einen *intrinsischen* Wert besitzt. Die Frage wurde zur Zeit Anselms durchaus kontrovers diskutiert; Anselm favorisiert entschieden die zweite Alternative. Eines seiner Argumente lautet wie folgt:

[E]s ist notwendig, dass die menschliche Natur entweder zur Ergänzung dieser Vollkommenheit [sc. der Schöpfung] geschaffen wurde, oder dass sie dafür überflüssig ist, *was wir von der Natur des kleinsten Wurms nicht zu sagen wagen*. Deshalb ist sie damals um ihrer selbst willen (*pro se ipsa*) geschaffen worden und nicht nur zum Ersatz der Einzelwesen einer anderen Natur.¹⁶

Anselms These eines Eigenwerts der menschlichen Natur ist wenig überraschend. Bemerkenswert an diesem *argumentum a fortiori* der Form „vom Geringeren auf das Größere“ ist wohl mehr noch die als *minor* fungierende und daher offenbar von Anselm als seinerzeit konsensfähig an-

genommene Aussage, dass selbst dem Geringsten der Lebewesen ein solcher, nicht näher bestimmter Eigenwert zukommt. Das mag auf den ersten Blick als Überschreiten eines anthropozentrischen zugunsten eines biozentrischen Ansatzes erscheinen. Doch ist es der betrachteten Axiologie Anselms zufolge nicht eigentlich das *Lebendigsein*, in dem der Wert des Wurms, seine intrinsische Gutheit, gründet, sondern einfach sein Wurmsein oder, allgemeiner gesagt, sein Etwas-, nämlich *Irgendetwas*-sein. Jede andere Wesenheit, irgendein Kraut als die Geringste der Pflanzen oder Swinburnes „Stock“ und Stein“, muss für Anselm als solche ebenfalls irgendeinen Eigenwert besitzen. Es sei noch bemerkt, dass sowohl Swinburne als auch Anselm davon ausgehen, dass wir für die Erkenntnis der Wahrheit dieser universellen Wertaussage *nicht* auf die Offenbarung angewiesen sind. Ergibt sie sich für Anselm als Implikat einer rein rationalen Gotteslehre,¹⁷ scheint Swinburne sie für evident und folglich intuitiv einsichtig zu halten.

Dem Eigenwert jeglicher Art von Geschöpf entspricht es, wenn Anselms Freund und Schüler Gilbert Crispin in einer von Boethius inspirierten, jedoch weitgehend originellen Reflexion auf das Verhältnis Gottes zu den *Zahlen* festhält, dass Gott die Dimensionen, Proportionen und das Gewicht aller existierender Gegenstände bekannt seien. Wie Anselm nimmt Gilbert dabei auf die *vermiculi* („Wurmchen“) Bezug, um keinen Zweifel daran zu lassen, dass seine Aussagen auch für das Geringste der Lebewesen und überhaupt einen jeden Teil des Schöpfungskosmos gelten:

Gott kennt die Größe von Länge, Breite und Höhe der Erde, die des Meeres, die des Himmels und mit diesen die von allem, was in ihnen ist. Gott kennt

gleichfalls das Gewicht des Holzwürmchens und das des Berges Olymp und das Gewicht der Erde, des Meeres, des Himmels und mit diesen von allem, was in ihnen ist. Mit sicherem Maß weiß Gott, in welchem Verhältnis der Proportion, in wie großen Linien und welchem Ausgleich des Gewichts die große Menge des Himmels und die große Menge der Erde zusammengebracht werden können, und nicht nur die des Himmels und der Erde, sondern die des Himmels und der Würmchen der Erde.¹⁸

2 *Das Bild vom Zorn der nicht-menschlichen Natur auf den Menschen*

In den von Alexander von Canterbury zusammengestellten *Dicta Anselmi* vergleicht Anselm die zentrale monastische Tugend der Demut (*humilitas*) mit einem Berg, dessen Aufstieg sieben Stufen umfasst. Die erste besteht in der Erkenntnis seiner selbst (*cognitio sui*) als dem „Geringsten von allen“, so wie sich Paulus für den unwürdigsten der Apostel gehalten habe.¹⁹ Zu dieser ernüchternden Erkenntnis gelangt der Mensch, indem er das ganze Ausmaß seiner Sünden bedenkt. Denn die Sünden zerrütten nicht nur sein Verhältnis zu Gott, sondern beleidigen die gesamte Schöpfung, die menschliche wie die nicht-menschliche. Um dies zu veranschaulichen, zeichnet Anselm in lehrhafter Absicht das Bild einer – berechtigterweise – zornigen Natur, die sich gegen den Menschen erhebt:

Wir beleidigen also unseren Herrn in vielen Dingen [...]. Durch diese Beleidigung ziehen wir uns nicht nur den Zorn Gottes zu, sondern bringen auch alle Geschöpfe gegen uns auf. Denn wenn jemandes Diener seinen Herrn verlief, um sich dem Feind

seines Herrn anzuschließen, so würde er ja nicht allein den Herrn selber ganz gehörig erzürnen, sondern auch dessen gesamte Familie. Wenn wir also den Herrn und Schöpfer von allem beleidigen, so bringen wir, was unser Verdienst betrifft, ein jedes Geschöpf im Zorn gegen uns auf. Folglich kann uns der Erdboden aus richtiger Erwägung sagen: ‚Ich soll euch nicht tragen, sondern vielmehr verschlingen, weil ihr euch nicht gescheut habt, von meinem Herrn durch die Sünde abzufallen‘. Die Speise und der Trank können sagen: ‚Ihr verdient es nicht, dass wir euch ernähren sollen, sondern eher, dass wir euch Verwirrung und Tod bereiten‘. Und die Sonne: ‚Ich soll euch nicht zu eurem Wohle leuchten, sondern euch eher versengen, um meinen Herrn zu rächen‘. Und so kann sich ein jedes einzelne Geschöpf aus einem unwiderlegbaren Grunde gegen uns erheben.²⁰

Dieses phantastische Szenario beruht auf einem Vergleich der gesamten Schöpfung mit einer *familia*. Gemeint ist damit nicht die „Kernfamilie“, sondern der gesamte, einen Rechtsverband bildende Haushalt eines Herrschers, in dem weiten Sinne, in dem dieser alle zu seiner Herrschaft gehörende Personen umfasst. Weitaus umfassender noch ist die göttliche „Familie“. Sie umgreift die gesamte Schöpfung. Sie ist nicht nur auf Personen, also vernunftbegabte individuelle Wesen beschränkt, sondern beinhaltet auch alle nicht-rationalen Geschöpfe, die belebten ebenso wie die unbelebten. Anselm konzipiert die Schöpfung als eine moralische Schicksalsgemeinschaft. Die Verfehlungen eines jeden Familienmitglieds – und nur vernunftbegabte Geschöpfe sind zu solchen Verfehlungen in der Lage – müssen seine Beziehung zu sämtlichen

Angehörigen beeinträchtigen. Ein Mensch kann einem Tier, einer Pflanze und dem Erdboden gegenüber schuldig werden.

3 *Die Wertvielfalt des Wirklichen und der besondere Wert des Menschen*

Haben die Geschöpfe für Anselm ausnahmslos einen Eigenwert, so hängt dessen *Höhe* im Einzelnen davon ab, welcher Art es angehört, d. h. welche Wesensmerkmale es aufweist. Diese *Wertdifferenz* zwischen den verschiedenen Arten von Geschöpfen ist nach Anselm kaum zu übersehen:

Wenn jemand die Wesen der Dinge betrachtet, merkt er – ob er will oder nicht –, dass sie nicht alle durch Gleichheit an Würde (*dignitatis*) verbunden sind, sondern dass sich einige von ihnen durch ungleichen Rang unterscheiden. Wer nämlich bezweifelt, dass das Pferd seinem Wesen nach besser ist als das Holz und der Mensch vorzüglicher als das Pferd, den kann man gewiss keinen Menschen nennen.²¹

Der besonders hohe Wert der vernunftbegabten Wesen unter den Geschöpfen liegt darin begründet, dass ihre aus Verstand (*intelligentia*), Erinnerungsvermögen (*memoria*) und Wille (*voluntas*) zusammengesetzte Vernunft- oder Geistseele (*mens rationalis*) das deutlichste Abbild des dreifaltigen Schöpfers in der Schöpfung ist.²² An einer der wenigen Stellen, an denen Anselm auf die seelischen Vermögen der Tiere zu sprechen kommt, führt er aus, dass ein Pferd zwar wie die Menschen über einen Willen verfügt, jedoch nicht zur moralischen Erkenntnis fähig ist, weshalb sein Verhalten im Gegensatz zu dem des Menschen ebenso wie das des Steins eigentlich Lob oder Tadel verdient. Moralische Gutheit (*iustitia*) und ihr Gegenteil finden sich dementsprechend nur bei den vernunftbegabten Wesen.²³

Ralph von Battle stellt in seinem Dialog *Der Unwissende und der Wissende* Überlegungen über den Verstand und die Seele der Tiere an, die deutlich über jene Anselms hinausgehen; in ihrer Ausführlichkeit und Differenziertheit scheinen sie im Mittelalter nahezu präzedenzlos gewesen zu sein. Wie die höheren Tiere einen Willen besitzen, so ist ihnen auch eine Art von Verstand eigen – wenn auch kein *vernünftiger* Verstand (*rationalis intellectus*), mit dem sie irgendein Wissen um Gut und Böse, ihren Schöpfer oder sich selber erlangen könnten. Ein Lasttier, das einen Menschen tötet, trifft daher keine Schuld.²⁴ Weil die Seele der Tiere einer unvergänglichen Vernunft ermangelt und ihre Seelenvermögen ganz ihren körperlichen Antrieben zu Dienste sind, ist Ralph der Meinung, dass ihre Seele im Unterschied zu der des Menschen sterblich ist, während der Mensch durch seine unsterbliche Vernunftseele Gott als der „höchsten Vernunft“ (*summa ratio*) besonders nahe steht.²⁵ Wenn Menschen missachten, was ihre Vernunft sie erkennen lässt und zu tun heißt, geraten sie in Widerspruch zu ihrer Natur; dann unterscheiden sie sich insofern nicht von den vernunftlosen Tieren und legen Eigenschaften an den Tag, die an Tiere denken lassen: die „Grausamkeit“ eines Löwen, die „Verschlagenheit“ eines Fuchses, den „Neid“ einer Schlange, den „Zorn“ einer Kröte.²⁶ Sie werden dann „von den Vernünftigen nicht länger vernünftig, sondern unvernünftig und wilde Tiere genannt, und zwar deswegen, weil sie gegen die Natur und Vernunftordnung die Sitten der wilden Tiere nachahmen“.²⁷

Boethius hatte behauptet, dass die schlechten Menschen, die sich, je nach den von ihnen verkörperten Lastern den Wölfen, Hunden, Füchsen, Löwen, Hirschen, Eseln und Vögeln angleichen, ihre „menschliche

Natur“ eingeübt hätten.²⁸ So weit mochten indes weder Anselm noch Ralph gehen. „Tierische“ Verhaltensweisen und -dispositionen, die ein Mensch bei sich nicht zulassen darf – Ralph zitiert das Psalmwort: *Ihr sollt nicht wie das Ross und das Maultier werden, die keinen Verstand haben* (Ps 32,9), und ergänzt: „nämlich keinen vernünftigen Verstand, mit dem sie zwischen Gut und Böse unterscheiden könnten“ –,²⁹ sind *bei den Tieren selbst* wie gesehen nicht verwerflich und stellen im Übrigen auch keineswegs den Eigenwert der vernunftlosen Lebewesen in Frage.

4 Menschliche Grausamkeit gegen Tiere und das Töten von Tieren

Es wäre zu prüfen, ob andere relevante Aussagen von Anselm und Ralph über die Tiere mit dieser Axiologie in Einklang stehen. Hier kommen vor allem drei Stellen in den Sinn, die menschliche Grausamkeit gegen Nutztiere und das Töten von Tieren zum Thema haben. So heißt es bei Ralph: „Und wenn wir sie festbinden, damit sie unsere Arbeiten verrichten, von denen sowohl wir als auch sie leben müssen: Wie ungern und wie widerwillig sehen wir sie sich deshalb daran machen. Und öfter noch reiben wir sie mit schrecklichen Peitschenhieben wund, da sie sich widersetzen und soweit sie nur können weglaufen, um nicht zur Arbeit herangezogen zu werden.“³⁰

Dieser Verweis auf die Praxis des Schlagens von Tieren steht im Rahmen einer komparativen Erörterung ihres Verstandes mit jenem des Menschen und veranschaulicht in diesem Zusammenhang die These Ralphs. Die Wendung *diris verberibus* unterstreicht die Grausamkeit und Brutalität des realen Umgangs mit Tieren und hat einen anklagenden Ton; gerechtfertigt wird nicht das Schlagen, sondern das Einspannen der Tiere, und zwar im Verweis auf

Notwendigkeit und Nutzen nicht nur des Menschen, sondern auch des Tieres selbst – was mit der Anerkennung seiner Selbstzwecklichkeit im Einklang steht.

Auch eine andere Aussage von Ralph, nach der es keine Sünde ist, ein Tier zu töten, bezieht sich zum einen nur auf Tiere, die ihrerseits einen Menschen getötet haben; zum anderen ist sie mit einer Klausel versehen, die einem möglichen Verständnis zufolge lautet: „wenn es keinen anderen Grund gibt außer dem, dass es getötet hat“,³¹ – was nahelegt, dass es für Ralphs Begriffe falsch wäre, ein Tier aus einem geringen Grund oder gar grundlos zu töten.

Schließlich findet sich in der möglicherweise von Anselms Schüler Boso von Le Bec zusammengestellten Sammlung des *Liber Anselmi Archiepiscopi de humanis moribus per similitudines* ein gleichnisartiges „Beispiel“, in dessen Bildebene von nutzlosen und sogar schädlichen Nutztieren die Rede ist, die „todeswürdig“ sind: „[W]enn ein dem Kleinvieh zur Seite gestellter Schutzhund den Wölfen gestattet, es zu zerfleischen oder selber damit begonnen hat, es oder die anderen Hunde zu erwürgen: Was anderes soll der Herr tun, als ihn zu vernichten?“³²

Auf der Sachebene finden sich Angehörige verschiedener Berufsstände, deren Leben keine Früchte trägt oder anderen sogar zur Last wird, weil sie ihren Pflichten nicht nachkommen – Soldaten etwa, die ihre eigenen Leute nicht verteidigen, sondern vielmehr „nach Art wütender Hunde töten oder bedrängen: Was anderes soll mit ihnen geschehen, als was mit wütenden Hunden geschieht?“³³ Das Beispiel ist eine Zuspitzung des Gleichnisses Jesu vom Feigenbaum ohne Früchte (Lk 13,6–9). Wird dort eine Bewährungsfrist eingeräumt, scheint dies in dem hier entworfenen Szenario angesichts der von dem rasenden Hund und

den pervertierten Soldaten ausgehenden akuten Gefahr keine vernünftige Handlungsoption. Wie auch immer aber dieses Lehrstück zu bewerten ist, es geht ihm ganz offensichtlich weniger um die Tiere als um den Menschen. Wenn überhaupt etwas, so nähert der Vergleich, aus dem es besteht, die Tiere in moralischer Hinsicht eher dem Menschen an als sie vom Menschen zu entfernen.

5 *Freundlichkeit gegenüber Tieren*

In Eadmers Lebensbeschreibung Anselms finden sich – zwischen Berichten über dessen Verhandlungen mit dem englischen König und seinem ersten Gang ins Exil – zwei kurze Erzählungen, in denen er sich vom Schicksal zweier Tiere innerlich stark bewegt zeigt: eines Hasen, der sich von Hunden verfolgt unter sein Pferd geflüchtet hat und durch sein Einschreiten entkommen kann, und eines von einem Jungen gequälten Vogels, dem die Flucht gelingt.³⁴ Die Begebenheiten werden von Eadmer, der sie als Augenzeuge miterlebt haben will, nicht zu Wunderberichten ausgestaltet.³⁵ Im Kontext unterstreichen sie den räuberischen Charakter von Anselms Widersacher Wilhelm dem Roten, kontrastieren ihn mit Anselms Milde und lassen dessen anschließende Flucht ins Exil als gerecht-fertigt erscheinen. Beide stehen in einer Tradition christlicher Hagiographie, die Freundlichkeit von Heiligen gegenüber Tieren darzustellen, wobei die erste einen Topos des Mittelalters variiert, den man *the berrit and the hunter* genannt hat;³⁶ in beiden Fällen werden die Begebenheiten außerdem von Eadmers Anselm als Gleichnis ausgelegt, um eine die menschliche Seele betreffende spirituelle Einsicht zu vermitteln. Durch alle diese Nebensinne hindurch verdeutlichen sie aber zugleich einen Wesenszug Anselms: das sich nicht auf seine Art-

genossen beschränkende Interesse und Einfühlungsvermögen eines Menschen, der sich von der Angst eines Hasen zu Tränen rühren lässt – eine moralische und emotionale Verfassung, die gut zu Anselms Charakter zu passen scheint, wie er uns auch sonst in seinen Briefen, Gebeten und Meditationen und in seiner Lebensbeschreibung entgegentritt.³⁷ Sie entspricht seiner Überzeugung von einem Eigenwert der Natur jener Tiere und ihrer verhältnismäßig hohen Stellung in der Werthierarchie der Geschöpfe. Insofern handelt es sich bei der von Eadmer festgehaltenen Einstellung Anselms um eine exemplarische Haltung, die sich in Verhaltensweisen niederschlägt, welche zur Nachahmung auffordern.

6 *Tiere als moralische Lehrer*

Ein letzter Punkt verdient Erwähnung. Die Kloster- und Kathedralschulen des Mittelalters praktizierten ein – im 12. Jahrhundert mit dem Aufkommen der säkularen Schulen und Universitäten allmählich zurückgedrängtes – Bildungsmodell, das auf eine umfassende Erziehung in *litterae* und *mores* abzielte. Im Mittelpunkt stand die Person des „charismatischen“ Lehrers, der zu seinen Schülern ein freundschaftliches Verhältnis unterhielt und diese sowohl mit Worten als auch durch sein Beispiel unterwies.³⁸ Ähnliches gilt auch für die Schulträger, die Klostersgemeinschaft oder das Kathedralkapitel selbst: So hält die für die Lebensform Anselms und seinen Umkreis maßgebliche, dem Benedikt zugeschriebene Mönchsregel fest, dass der Abt seinen Schülern, d. h. den Mönchen, „in zweifacher Weise“ als Lehrer vorstehen soll, indem er nämlich das Gute „mehr durch sein Leben als durch sein Reden“ sichtbar macht.³⁹

Die Vermittlung von moralischem Wissen und Tugenden durch vorgelebte

Haltungen und Verhaltensweisen ist aber, wie Ralph von Battle zeigt, nicht auf den zwischenmenschlichen Bereich beschränkt, sondern *kann auch durch Tiere erfolgen*. Im Rahmen seiner Ausführungen über den Verstand der Tiere führt er drei Beispiele bewundernswerter Verhaltensweisen aus dem Tierreich an.⁴⁰ Er beschreibt die Treue eines Hundes, der Zeuge der Ermordung seines Herrn wird und dessen Gerechtigkeitssinn den Mörder schließlich zum Geständnis zwingt; ferner die Fürsorglichkeit von Störchen und Hunden gegenüber alten Familienangehörigen und schwachen Artgenossen. So berichtet er von einem Hund, der einen Teil seines Futters für einen fremden Hund zurückzuliegen pflegte,

„gerade so als gäbe er sein Almosen“, und bemerkt: „Wenn jener Hund auch nicht auf vernünftige Weise einsah, was Güte ist, brachte er doch gütig dem anderen, bedürftigen Hund das Brot, welches er sich selbst täglich entzog.“⁴¹

Ralph lässt durchblicken, dass er noch „viele von dieser Art über die Tiere“ berichten könnte.⁴² Das Treiben der Tiere, betont er, ist im Allgemeinen nicht nachahmenswert, weil es in seiner unschuldigen Schamlosigkeit nicht der vernünftigen Natur des Menschen entspricht;⁴³ ihr Verhalten muss den Menschen gleichwohl oft beschämen.

Bernd Goebel

- 1 Vgl. AUGUSTINUS, *Soliloquia* I, 2, 7 (hg. v. W. HÖRMANN [CSEL 89; Wien 1986] 11).
- 2 Vgl. E. C. SWEENEY, Anselm of Canterbury and the Desire for the Word (Washington 2012) 38–73 („The Letters: Physical Separation and Spiritual Union“); *Cur deus homo* I, 16–18 (in: *Sancti Anselmi Archiepiscopi Cantuariensis opera omnia* (= S) II, hg. v. F. S. SCHMITT [Seckau/Edinburgh 1938–1961] 74–84).
- 3 Vgl. M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle* (Paris 3/1976) 21.
- 4 Zu allen diesen Autoren vgl. B. GOEBEL, Im Umkreis von Anselm. Biographisch-bibliographische Porträts von Denkern aus Le Bec und Canterbury (Würzburg 2017).
- 5 Vgl. etwa W. D. ROSS, *Das Richtige und das Gute*, übers. u. hrsg. v. B. GOEBEL u. P. SCHWIND (Hamburg 2019) Kapitel 5 (in Druck).
- 6 Vgl. A. C. EWING, *Ethik. Eine Einführung*, übers. u. hrsg. v. B. GOEBEL (Hamburg 2014) 78–80. Ross sieht darüber hinaus in der Gerechtigkeit einen Wert, der nicht in subjektiven Zuständen und Haltungen, sondern in einer bestimmten *Beziehung* zwischen subjektiven Zuständen und Haltungen (nämlich der Tugend und der Lust) besteht.
- 7 R. SWINBURNE, *Providence and the Problem of Evil* (Oxford 1998) 51.
- 8 Vgl. am deutlichsten *De casu diaboli* 12 (in: S I, 255; vgl. Anm. 2), sowie ALEXANDER VON CANTERBURY, *Liber ex dictis beati Anselmi* (= DA) IV, hg. v. R. W. SOUTHERN u. F. S. SCHMITT, in: *Memorialis of Saint Anselm* (eds. DIES.) (ABMA 1; London 1969) 122).
- 9 Vgl. ANONYMUS (BOSO VON LE BEC?), *Liber Anselmi Archiepiscopi de humanis moribus per similitudines* (= HMS) 26, hg. v. R. W. SOUTHERN u. F. S. SCHMITT, in: *Memorialis of St. Anselm* (eds. DIES.) (ABMA 1; London 1969) 47: „*Curiositas est studium perscrutandi ea quae scire nulla est utilitas*“.
- 10 Vgl. dazu B. GOEBEL, „*Beatitudo cum iustitia*“. Anselm über Gerechtigkeit, Freiheit und das Verhältnis von Gerechtigkeit und Glück“, in: *Gott und die Frage nach dem Glück*. Ethische und Anthropologische Perspektiven (eds. J. DISSE – B. GOEBEL) (Frankfurt a.M. 2010) 60–120.
- 11 *DA* IV, 122 (vgl. Anm. 8).
- 12 Vgl. *De casu diaboli* 9–11 (in: S I, 246–251; vgl. Anm. 2); *Epistola* 97 (in: S III, 224–228).
- 13 Vgl. *De casu diaboli* 1 (in: S I, 234–235; vgl. Anm. 2), und siehe K. A. ROGERS, *Anselm on Freedom* (Oxford 2008) 202: „For (...) Anselm (...), the fundamental good is existence. It is good and valuable simply to be. There being stones is not a neutral state of affairs. It is a (...) good thing, in that stones exist.“

- 14 Vgl. *DA* IV, 122–123 (vgl. Anm. 8).
- 15 Vgl. AUGUSTINUS, *De civitate dei* XXII, 1 (hg. v. B. DOMBART u. A. KALB [CCL 48/2; Turnhout 1955] 805–807); DERS., *Enchiridion de fide et spe et caritate* IX, 29, 65 (hg. v. E. EVANS [CCL 46; Turnhout 1969] 65); siehe dazu V. NOVOTNÝ, *Cur homo?* (Prag 2014); B. GOEBEL, „The Myth of the Eleventh Century: Hans Blumenberg’s Anselm“, in: *Saint Anselm and his Legacy* (eds. G. GASPER – I. LOGAN) (Toronto 2012) 299–317.
- 16 *Cur deus homo* I, 18 (in: S II, 78; vgl. Anm. 2 [eig. Hervorh.]).
- 17 Vgl. B. GOEBEL, „Foi et raison selon la théologie philosophique de saint Anselme“, in: *Théologie et philosophie*. Bd. 2: Le moyen âge, (eds. O. BOULNOIS – P. CAPELLE-DUMONT) (Paris 2009) 123–138.
- 18 GILBERT CRISPIN, *De angelo perduto/Der verlorene Engel*, hg. v. B. GOEBEL, in: Im Gespräch mit Anselm. Studien zur Weiterführung seiner philosophischen Theologie (eds. B. GOEBEL) (Leiden [in Vorber.]).
- 19 *DA* I, 111 (vgl. Anm. 8).
- 20 Ebd.
- 21 *Monologion* 4 (in: S I, 16–17; vgl. Anm. 2).
- 22 Vgl. ebd. 66–67 (in: S I, 77–78; vgl. Anm. 2).
- 23 Vgl. *De veritate* 12 (in: S I, 192–193; vgl. Anm. 2).
- 24 Vgl. RALPH VON BATTLE, *De nesciente et sciente/Der Unwissende und der Wissende* i.4, 39–41; 57–60 (hg. v. S. NISKANEN unter Mitwirkung v. B. GOEBEL, in: RALPH VON BATTLE, *Dialoge zur philosophischen Theologie*, hg. v. B. GOEBEL, S. NISKANEN u. S. SÖNNESYN [Freiburg 2015] 258–261; 268–271).
- 25 Ebd. i.4, 66–67, 272–275.
- 26 Vgl. *DA* I, 110 (vgl. Anm. 8).
- 27 RALPH VON BATTLE, *De nesciente* i.4, 40 (260–261).
- 28 Vgl. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae* IV, p.3 (hg. v. E. GEGENSCHATZ u. O. GIGON [Düsseldorf – Zürich 62002] 182); „*Quare versi in malitiam humanam quoque amisere naturam*“.
- 29 RALPH VON BATTLE, *De nesciente*, i.4, 48 (264–265).
- 30 Ebd., i.4, 60 (270–271).
- 31 Vgl. ebd. i.4, 39 (258–259). Auch eine alternative Übersetzung dieses Konditionalsatzes („*si alia ratio non sit nisi quia illud occidit*“) ist möglich, nämlich: „wenn es keinen anderen Grund gibt außer dem, dass er [sc. der Mensch] es tötet“; dies entspricht der Übersetzung, die ich der Edition des Textes beigegeben habe und die ich hiermit in Frage stellen möchte.
- 32 *HMS* 128, 87 (vgl. Anm. 9) („*Exemplum ovium, boum et canum*“).
- 33 Ebd.
- 34 Vgl. EADMER VON CANTERBURY, *De vita beati Anselmi* II, 18 (hg. v. R. W. SOUTHERN [Oxford 1962] 89–91).
- 35 Im Gegensatz zu WILHELM VON MALMESBURY, der die Hasenepisode in eine Aufzählung von Wundern einreicht, vgl. *History of English Bishops/Gesta Pontificum Anglorum* I, 66.2 (hg. u. übers. v. M. WINTERBOTTOM u. R. M. THOMSON [Oxford 2007] 196–197).
- 36 Vgl. D. ALEXANDER, *Saints and Animals in the Middle Ages* (Woodbridge 2008) 2–3; 113–131; B. GOLDING, „The Hermit and the Hunter“, in: *The Cloister, the World. Essays in Medieval History in Honour of Barbara Harvey* (eds. J. BLAIR – B. GOLDING) (Oxford 1996) 95–117.
- 37 Daher ist es durchaus treffend, wenn S. CARR in ihrer illustrierten Anselmbiographie diese Szene als Titelbild gewählt hat; vgl. *Anselm of Canterbury. With Illustrations by Matt Abraxas* (Grand Rapids 2013).
- 38 Siehe dazu C. S. JAEGER, *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe 950–1200* (Pittsburgh 1994).
- 39 *Benedicti Regula* 2, 11–12 (hg. v. R. HANSLIK [CSEL 75; Wien 1977] 21).
- 40 Vgl. RALPH VON BATTLE, *De nesciente* i.4, 43–45 (260–263).
- 41 Vgl. ebd.
- 42 Ebd. i.4, 45 (262–263).
- 43 Vgl. ebd. i.4, 40 (260–261).