

Christian Schwarke

## Menschen und Affen

### Über die Bildlichkeit der christlichen Anthropologie

Die christliche Theologie weiß wenig über Tiere<sup>1</sup> und fast nichts über Affen zu berichten.<sup>2</sup> Während Affen in afrikanischen<sup>3</sup> und vor allem in asiatischen Kontexten eine mitunter bedeutende Rolle spielen,<sup>4</sup> gilt dies für das Christentum nicht. Das ist auch plausibel. Denn eine monotheisti-

---

<sup>1</sup> Zu den Ausnahmen im Bereich der neueren Tierschutzbewegung s. u. – zur Orientierung vgl.: U. H. J. KÖRTNER, Art. *Tier*, in: TRE Bd. 33 (2002), 527–534; N. HARRIS, Art. *Tiersymbolik* IV. In der Geschichte des Christentums, in: TRE Bd. 33 (2002), 542–553; M. H. JUNG, Art. *Tier* III. Christentum, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 8 (2005), Sp. 404–405; H. SCIURIE, Art. *Tier* V. Ikonographisch, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 10 (2001), Sp. 35–36.

<sup>2</sup> In der Bibel werden Affen nur 1 Kön 10,22 erwähnt. Salomo, so wird dort berichtet, lässt sich alle drei Jahre Affen bringen. – Einige wenige Werke, die sich mit Affen bzw. der Affenforschung aus theologischem Interesse beschäftigen: W. SCHMIDT, *Der Schimpanse im Menschen – das gottebenbildliche Tier*, Gütersloh 2003; N. HOWELL, *The Importance of Being Chimpanzee*, in: *Theology and Science* 1 (2003), 179–191.

<sup>3</sup> Die Fang, ein Volksstamm in Gabun, erzählten folgenden Mythos: „Am Anfang lebte Gott mit seinen drei Söhnen, dem weißen Mann, dem schwarzen Mann und dem Gorilla. Der Schwarze und der Gorilla aber lehnten sich gegen Gott auf. Und daher ging Gott mit seinem weißen Sohn zur Westküste und gab ihm all seinen Reichtum und seine Macht. Der Gorilla zog sich in die Tiefen des Waldes zurück, während die unglücklichen schwarzen Menschen der Sonne nach Westen folgten.“ Nach E. M. ZUESEN, *African Religions: Mythic Themes*, in: *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 1, New York u. a. 1987, 70–82, hier 72. Vgl. auch E. HOLM, *Tier und Gott. Mythik, Mantik und Magie der südafrikanischen Urjäger*, Basel 1965, 12ff.

<sup>4</sup> J. HERBERT, *Die Mythologien der Inder*, in: P. GRIMAL (Hg.), *Mythen der Völker*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1977, 50–173. S. 154: Shākyamuni war in einem früheren Leben ein heldenhafter Affenkönig. – S. 107: Der Affengott Hanuman, Sohn des Vāyu, besitzt unbegrenzte Kraft und Keuschheit. Er erkennt, dass die Perlen, die ihm sein Herr geschenkt hat, wertlos sind, weil sie nicht den Namen des Herrn beinhalten, der doch nur im Herzen sein kann. – M. SIMONI, *Die Mythologie der Mittelamerikaner*, in: P. GRIMAL (Hg.), *Mythen der Völker*, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1977, 173–197. Hier S. 195: Bei einem früheren Versuch der Schöpfung fertigten die Götter Holzpuppen, gegen die sich die Welt aber auflehnte. Sie mussten in die Wälder ziehen und leben dort als Affen. – Vgl. auch die berühmten drei buddhistischen Affen, die ihre Augen, Ohren und den Mund bedecken, um nichts Böses wahrzunehmen. Die westliche Interpretation als Verdrängung ist jedoch unsachgemäß.

sche Religion, die Gott über alles Empirische erhaben weiß, wird in irdischen Geschöpfen keine numinosen Mächte am Werk sehen. Darüber hinaus hat der Affe im Christentum aber auch eine durchaus schlechte Presse, wie man in jedem Nachschlagewerk zur abendländischen Symbolik nachlesen kann:<sup>5</sup> Der Affe gilt als Symbol der Sünde, der Narrheit, der geistlosen Nachahmung,<sup>6</sup> was sich auch in zahlreichen Wörtern widerspiegelt: „Affenbank“, „Affennase“, „affenartig“ (u. a. m.).<sup>7</sup>

Dass der Affe als Symbol oder begrifflicher Steigbügel für Beschimpfungen dient, zeigt jedoch zugleich, dass es gar nicht um ihn selbst geht. Vielmehr wird an ihm veranschaulicht, was der christliche Mensch und die christliche Kultur über sich selbst denken.<sup>8</sup>

Mehr noch: So wie wir durch unsere Fähigkeit zum Gestaltsehen unterschiedliche Punkte auf einem Blatt Papier gedanklich zu einer Figur zusammensetzen, so stellen wir Affen unvermeidlich in einen Rahmen, der faktisch einen Spiegel beinhaltet. Wir sehen uns im Affen selbst. Das bedeutet: Die Beschäftigung mit Affen hat ihren Ort in der Anthropologie.<sup>9</sup> Und umgekehrt lebt die Anthropologie von ihrem Gegenbild in den Primaten. Einer der beiden Brennpunkte traditioneller theologischer Anthropologie aber ist die Frage nach der Gottebenbildlichkeit. Traditionell formuliert stellt sich also im Blick auf die Affen die Frage nach ihrer Gott-ebenbildlichkeit. Schon Thomas von Aquin versuchte den Unterschied

---

<sup>5</sup> L. WEHRHAHN-STAUCH, Art. *Affe*, in: LCI, Bd. 1, Rom u. a. 1990, Sp. 76–79; GRÜN, S./STEMPLINGER, E.), Art. *Affe*, in: RAC, Bd. 1, Stuttgart 1950, Sp. 158–160; Art. *Affe*, in: H. SACHS/E. BADSTÜBER/H. NEUMANN, *Erklärendes Wörterbuch zur christlichen Kunst*, Hanau 1984, 21. Vgl. auch D. SCHMIDTKE, *Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100-1500)*, Diss. Berlin 1968, bes. 237–238. Sowie: E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 2. durchges. Aufl., Bern 1954. Exkurs XIX: *Der Affe als Metapher*, 522–523.

<sup>6</sup> Ausführlich: S. UND L. DITTRICH, *Lexikon der Tiersymbole. Tiere als Sinnbilder in der Malerei des 14.–17. Jahrhunderts*, Petersberg 2004, 22–37; C. LIST, *Tiere. Gestalt und Bedeutung in der Kunst*, Stuttgart u. a. 1993; H. W. JANSON, *Ape and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, London 1952 (1976) – das meistzitierte Standardwerk zum Thema.

<sup>7</sup> Vgl. J. UND W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 1, Leipzig (1854), Sp. 182–185.

<sup>8</sup> Dieser Zusammenhang gilt nicht allein im Christentum, aber hier wird er besonders deutlich. Vgl. ST. WALENS, Art. *Animals*, in: *The Encyclopedia of Religion*, Bd. 1, New York u. a. 1987, 291–296.

<sup>9</sup> Umfassend dazu: P. DINZELBACHER (Hg.), *Mensch und Tier in der Geschichte Europas*, Stuttgart 2000; P. MÜNCH (Hg.), *Tiere und Menschen. Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*, Paderborn 1998. Darin besonders: H. W. INGENSIEP, *Mensch und Menschenaffe. Die besondere Beziehung*, 429–446.

zwischen Menschen und Tieren durch die Erwägung zu verdeutlichen, dass Gott im ersten Schöpfungsbericht die Tiere, „ein jedes nach *seiner* Art“ schaffe (Gen 1,25) im Gegensatz zum Menschen, der zum Bilde Gottes und *ihm* ähnlich geschaffen sei.<sup>10</sup>

Im Blick auf das Bild des Affen verschränken sich nun zwei Stränge: Erstens gehört der Affe im Abendland nicht zur Lebenswelt. Auch wenn Affen bereits in der Antike als Haustiere gehalten wurden,<sup>11</sup> zeigt die abendländische Kunst doch erst ab 1400 halbwegs realistische Affendarstellungen.

Bis weit in die Neuzeit hinein ist das Bild vom Affen daher weitgehend von einem Bild im strikten Sinne geprägt. Damit wurde der Affe zweitens zur Projektionsfläche der Bildsamkeit des Menschen. In gewissem Sinne konstituiert der Affe als Spiegelbild die Gottebenbildlichkeit des Menschen seit sich die Frage nach der Imago Dei als anthropologische Frage in Abgrenzung zum Tier entwickelt hat. Nicht zufällig wird noch im 20. Jahrhundert der junge Tarzan sich seiner eigenen Gestalt nur im Blick auf den Affen bewusst und dies nur vermittelt durch den Spiegel im Teich. Dass der Affe in der Kunst also häufig mit einem Spiegel dargestellt wird, gehört selbst zu den Unterstellungen, mit denen die Affen leben müssen und die sich bis in die Spiegelexperimente der Affenforschung des 20. Jahrhunderts fortsetzen, als ob es ausgemacht wäre, dass alle Lebewesen ihre Identität erst im Spiegel, in der Ebenbildlichkeit gewöhnen.

Nichts desto weniger legt sich daher ein Zugang zum Thema über Bilder nahe. Ich werde deshalb zunächst einige Fragmente daraus vorstellen, was man eine „implizite Bildtheologie der Affen“ nennen könnte. Dies führt zu der Frage, was die oft zitierte Gottebenbildlichkeit in diesen Kontext gestellt bedeutet. Dergestalt ins Bild gesetzt, hoffe ich, die zunehmend als gemeinsame Geschichte begriffene Entwicklung der Affen und der Menschen in der Gegenwart interpretieren zu können.

---

<sup>10</sup> THOMAS V. AQUIN, STh I q. 72.

<sup>11</sup> Vgl. GRÜN, *Affe* (RAC), Sp. 158. (Belege dort). Auf die Ähnlichkeit des Affen zum Menschen weist auch Aristoteles hin. Vgl. ARISTOTELES, Hist. anim. II, 8.

## I. Fragmente einer impliziten Bildtheologie der Affen<sup>12</sup>

Für das christliche Bild des Affen gilt allgemein als prägend, was der Physiologus schreibt, jene seit dem 2. Jahrhundert in verschiedenen Schichten erweiterte Tierpoetik, die in bis ins Mittelalter hinein breit gewirkt hat:<sup>13</sup>

„Das Tier ist zur Nachahmung sehr geneigt und bössartig. Was es den Menschen machen sieht, das tut es in gleicher Weise. Daher nimmt der, der ich jagen will, einen bestimmten Leim mit [...] und tut so, als salbe er sich seine Augen mit diesem Leim [...]. In gleicher Weise handelt nun der Affe. [...] Wenn der Jäger sieht, daß der Affe seine Augen gesalbt hat mit dem Leim und blind ist, dann läuft er und bringt ein Seil. Deutung: Auf diese Weise jagt auch uns der große Jäger, das ist der Teufel. Er kommt in diese Welt und bringt den Leim der Sünde. [...] Schön spricht der Physiologus über den Affen.<sup>14</sup>

Eine andere Überlieferung des Physiologus bringt den Affen noch direkter mit dem Teufel in Verbindung. Da der Affe einen Kopf, aber keinen Schwanz habe, gleiche er dem Teufel, der zwar geschaffen wurde, aber ewig lebt.<sup>15</sup> Dass der Teufel begrifflich als „Affe Gottes“ bezeichnet wird, lässt sich bei den antiken Kirchenvätern jedoch m. W. nicht nachweisen.<sup>16</sup> Bei Martin Luther aber begegnet diese Vorstellung wiederholt. Die Verbindung besteht dabei darin, dass der Teufel Gott in allem nachahmt. Eine noch interessantere Verwendung des Affen findet sich jedoch in der frühen Römerbriefvorlesung aus den Jahren 1515/16. Hier geht es um das Verhältnis von Nachahmung und innerer Verwandlung durch die Rechtfertigung:

„Ein Affe kann sehr schön die Handlungen des Menschen nachahmen, aber dadurch ist er kein Mensch. Und wenn er zum Menschen würde, so würde er das zweifellos

<sup>12</sup> Wichtige Hinweise verdanken sich der Lektüre von: H. BÖHME, *Der Affe und die Magie in der „Historia von D. Johann Fausten“*, in: W. RÖCKE (Hg.), *Thomas Mann, Doktor Faustus, 1947–1997* (Zeitschrift für Germanistik: Publikationen zur Zeitschrift für Germanistik), Neue Folge, Bd. 3 (2001), 109–145.

<sup>13</sup> Vgl. U. TREU (Hg.), *Physiologus. Naturkunde in frühchristlicher Deutung* (1981), Hanau<sup>3</sup>1998.

<sup>14</sup> A. a. O., 91–93. Zusatz aus dem byzantinischen Physiologus.

<sup>15</sup> Vgl. O. SEEL (Hg.), *Der Physiologus. Tiere und ihre Symbolik*, Düsseldorf<sup>3</sup>2005, 67f.

<sup>16</sup> Anders GRÜN, RAC, Sp. 159. – Alfred Adam hat den Entstehungskontext dieser Wendung in Franziskanerpredigten des 13. Jahrhunderts vermutet. Vgl. A. ADAM, *Der Teufel als Gottes Affe. Vorgeschichte eines Lutherwortes*, in: Lutherjahrbuch 28 (1961), 104–109.

nicht kraft dieser Handlungen werden, [...], sondern durch eine andere, nämlich Gottes Kraft; zum Menschen geworden, würde er aber dann richtig durchaus der Menschen Werke vollbringen.“<sup>17</sup>

Ebenso heißt glauben nicht nachahmen. Wenn der Glaube jedoch „richtig“, also gottgewirkt ist, dann wird das, was man tut, durch Gottes Gnade automatisch zum guten Werk. Solche Reflektionen, die das Nachahmen eigentlich neutral bewerten, sind jedoch selten. Die frühchristliche Symbolik, die ihrerseits die antike Symbolik übernimmt,<sup>18</sup> bestimmt das Bild.<sup>19</sup> Der Affe symbolisiert das im Christentum überwundene Böse. In deutlicher Weise zeigt Albrecht Dürer dies in einem Kupferstich „Madonna mit der Meerkatze“ (1498) (Abb. 1).<sup>20</sup> Eine Meerkatze sitzt angekettet zu Füßen Marias.<sup>21</sup> Maria sitzt auf einer Rasenbank, auf ihrem Schoß Jesus mit einem Vogel. Im Hintergrund sieht man einen Himmel, über den Wolken jagen. Die Bäume rechts im Hintergrund biegen sich im Sturm. Die Idylle ist brüchig. Zu Füßen Marias sitzt die Meerkatze, ein wenig geduckt. Sie ist die einzige Figur im Bild, die den Betrachter direkt anschaut mit der ambivalenten Botschaft:

Abb. 1: A. Dürer: Madonna mit der Meerkatze

<sup>17</sup> WA 56, 249. Übersetzung nach: *Luther deutsch*, Bd. 1, 148.

<sup>18</sup> Vgl. GRÜN, RAC, a. a. O.

<sup>19</sup> So auch in KONRAD VON MEGENBURGS „*Buch der Natur*“ (1349/50), 3. Nachdruck der Auflage Stuttgart 1861, hg. v. F. PFEIFFER, Hildesheim u. a. 1994, 158f., wo der Affe als „unmæzig mit ezzen, grimm mit peizen und gar unsänft“ bezeichnet wird. Gleichwohl finden sich hier Ansätze zur Differenzierung.

<sup>20</sup> ALBRECHT DÜRER, *Madonna mit der Meerkatze* © 2012 Kunsthau Zürich. Vgl. *Albrecht Dürer: Das druckgraphische Werk*, Bd. 1, *Kupferstiche, Eisenradierungen, Kaltnadelblätter*, bearb. v. R. SCHOCH/M. MENDE/A. SCHERBAUM, München u. a. 2001, 70–72.

<sup>21</sup> Das Motiv des angeketteten Affen findet sich noch in der barocken Genremalerei, um das Laster anzuzeigen, z. B.: W. P. BUYTEWECK: *Lustige Gesellschaft* (Szépművészti Múzeum, Budapest). Hinweise auf dieses und zahlreiche andere Gemälde für die verschiedenen Bedeutungen der Affen bei DITTRICH, a. a. O.

„Sieh dich vor!“ Zugleich aber weist sie den Betrachter auf sich selbst: „Ich sehe Dich. Du entkommst mir nicht. Denn ich bin du.“ Hier wird eine Ebenbildlichkeit inszeniert. Aber es ist nicht die Gottesebenbildlichkeit, sondern die des Teufels.

Auch die barocke Emblematik übernimmt die antike Wertung des Affen.<sup>22</sup> Pieter Breugel hat dieses Thema in einer abstrakten Variante zur Vollendung geführt (Abb. 2).<sup>23</sup> Zwei wiederum angekettete Meerkatzen (Halsbandmangaben) sitzen in einem offenen Fensterbogen. Im Hintergrund sieht man eine Stadt an einem Fluss oder Meer. Im Verhältnis zu den angeketteten Affen wirkt der Hintergrund wie das verheißene Land der Freiheit. Zwei Vögel am Himmel unterstreichen symbolisch diesen

Zusammenhang. Im demgegenüber dunklen Raum der Fensternische, die wie eine Höhle wirkt, sitzen die Affen – und werden nicht fliegen. Die Affen starren vor sich hin. Dennoch hat Breugel dem linken Affen die Augen so hell gemalt, dass der Betrachter dorthin schauen muss. Aber der Affe blickt den Betrachter nicht an. Alle bleiben mit sich allein. Die Nusschalen deuten darauf hin, dass das Mahl vorbei ist.

Abb. 2: P. Breugel: Zwei angekettete Affen

Es gibt hierzu ein (auf Lukian zurückgehendes<sup>24</sup>) Gleichnis, demzufolge Affen ihre (zivilisierte) Dressur vergessen, wenn man (der Teufel) ihnen Nüsse zuwirft.<sup>25</sup> In gleicher Weise, so die Moral, wanken auch die Christen vom rechten Pfad ab, wenn man ihnen Vorteile verspricht.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Vgl. H. WEDDINGE, *Einführung in die germanistische Mediävistik*, 3. durchges. u. erg. Aufl., München 1997, 79–81. Vgl. A. HENKEL/A. SCHÖNE (Hg.), *Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart u. a. 1967/1996, Sp. 428–441.

<sup>23</sup> PIETER BRUEGEL D. Ä., *Zwei angekettete Affen* (b p k / Gemäldegalerie SMB; Foto: J. P. ANDERS). Das Folgende in Wiedergabe und im Anschluss an J. MÜLLER, *Das Paradox als Bildform. Studien zur Ikonologie Pieter Breugels d. Ä.*, München 1999, 142–155.

<sup>24</sup> LUKIAN, *Pisc.* 36.

<sup>25</sup> Die Nuss ist ein in vielfältiger Weise beegendendes Attribut der Affenmetapher. Neben der erwähnten Komponente spielt vor allem die Vorstellung eine Rolle, dass der Affe

Jürgen Müller deutet das Bild als bildtheoretisches Manifest: So wie die Affen der Erlösung nicht ansichtig werden, so ist auch der Maler, der die Natur ebenso nachahmt, wie die Affen es tun (wofür sie sprichwörtlich stehen), gefangen in seinem Blick. Die Wirklichkeit (außerhalb der platonischen Höhle) bekommt man nicht zu Gesicht. Ebenbildlichkeit bleibt Selbstbezüglichkeit. Der Blick auf die Affen wird zum Blick nach innen. Der grelle, eigentlich blendende Hintergrund wird zum Spiegel der Verfassung des Menschen. Müller schlägt vor, das Bild vor dem Hintergrund eines Gedankens Heraklits zu verstehen, den Platon im Hippias zitiert:

„Oder behauptet nicht Heraklit, [...], ganz das Nämliche, dass nämlich der weiseste Mensch verglichen mit einem Gott sich wie ein Affe ausnehmen werde sowohl an Weisheit wie an Schönheit und allem anderen?“<sup>27</sup>

Im Blick auf die Affen wird sich der Mensch der eigenen Ebenbildlichkeit bewusst, aber nicht im Sinne der Überlegenheit, sondern der eigenen Eingebundenheit in die Natur.

Dann aber stellt sich die Frage, ob der Affe nicht auch gottebenbildlich wäre? Diese Konsequenz wird freilich nicht gezogen. Als im 18. Jahrhundert Affen und Menschen durch Reisen, Beobachtung und Entdeckungen der Morphologie näher aneinander rücken, als Linné den aufgeklärten Absolutismus ins Reich der Natur überträgt und dort taxonomisch Ordnung schafft, als die Heraklitische Idee (Gott – Mensch – Affe) sich um-

---

sich durch die bittere Schale selbst dann nicht zum süßen Kern „durchbeißt“, wenn er um den Gewinn weiß. Hierzu: D. BEYERLE, *Apfel, Nuß und ewige Seligkeit in der mittelalterlichen Literatur*, in: H. REINITZER (Hg.), *All Geschöpf ist Zung' und Mund. Beiträge aus dem Grenzbereich von Naturkunde und Theologie* (Vestigia Bibliae 6), Hamburg 1984, 89–99. – Auch die mittelalterliche, durch Lafontaine berühmt gewordene Fabel vom Affen, der sich die Kastanien durch eine Katze aus dem Feuer holen lässt, gehört in diesen Zusammenhang. Hierzu: E. DAWS, *Pulling the Chestnuts out of the Fire*, in: L. A. J. R. HOUWEN (Hg.), *Animals and the Symbolic in Mediaeval Art and Literature* (Mediaevalia Groningana 20), Groningen 1997, 155–169. Zum Motiv des Affen und seiner Funktion in der Literatur allgemein: G. NEUMANN, *Der Blick des Anderen. Zum Motiv des Hundes und des Affen in der Literatur*, in: *Jahrbuch der Schillergesellschaft* 40 (1996), 87–122. Dort auch Bildmaterial. – D. ARENDT, *Der Affe im Spiegel der Literatur – Oder: Sind denn Affen auch Leute?* in: *Stimmen der Zeit* 108 (1983), Bd. 201, 533–545.

<sup>26</sup> Vgl. A. HENKEL/A. SCHÖNE (Hg.), *Emblemata*, a. a. O., Sp. 437–439.

<sup>27</sup> PLATON, Hippias 289, in: O. APELT (Hg.), *Platon: Sämtliche Dialoge*, Bd. III, Hamburg 1998, 67. Vgl. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I. Bd., Berlin <sup>4</sup>1922, 94, Fr. 83.

gekehrt zu einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit verdichtet, so dass Goethe im Blick auf Affen von „unvollkommeneren Brüdern“ spricht,<sup>28</sup> da sah sich Lavater genötigt, Einspruch zu erheben: „Also noch einmal: *In jeder Menschenphysiognomie*, so verdorben sie auch seyn mag, ist noch *Menschheit* – das ist, *Ebenbild der Gottheit!*“<sup>29</sup> – Die Entdeckung morphologischer Nähe wird kompensiert durch ästhetische Distanz. Noch setzt sich die religiöse Überlieferung des Abendlandes durch, dass Tier und Mensch sich nicht vermischen dürfen. Diese Tradition ist übrigens bereits vorchristlich, wie sowohl das Verbot der Sodomie im Alten Testament (Lev 18,23) als auch der Mythos des Minotaurus zeigen. Und dieses Tabu wird gerade im 18. Jahrhundert neu reflektiert. Daneben erkennen Lavater und andere, dass Tiere auch eine Seele haben müssten<sup>30</sup> und dass, was gegen deren Weiterbestehen nach dem Tode sprechen würde, ebenso gegen das Leben der Menschenseele spräche.<sup>31</sup> Solche Probleme ergaben sich aus einer bereits antiken Umdeutung der Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit.

## II. Affen und Gottebenbildlichkeit

Die Geschichte des Christentums ist durchzogen von Versuchen zu bestimmen, was Gottebenbildlichkeit heißen könne und welches das unterscheidende Kriterium sei, das den Menschen von den Tieren abhebt. Seit der Antike war dafür die Vernunft der aussichtsreichste Kandidat. So war es der „Mangel an Vernunft“, der für Augustin ausschlaggebend dafür war, dass das Tötungsverbot nicht für Tiere gelten könne.<sup>32</sup>

Dass die Gottebenbildlichkeit überhaupt nach dem Sündenfall noch dem Menschen eigen sei, haben die Reformatoren vehement bestritten. Auch bei Paulus ist sie eine Qualität Jesu Christi (2 Kor 4,4) und also im Blick auf den Menschen eher eine Zielbestimmung im Zustand der Erlö-

<sup>28</sup> J. W. GOETHE, *Vorträge über die drei ersten Capitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie* (1796), in: *Goethes Werke*, Weimarer Ausgabe, 2. Abt., 8. Bd., 61–89, hier 70.

<sup>29</sup> J. C. LAVATER, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*, hg. v. C. SIGRIST, Stuttgart 1984, 145.

<sup>30</sup> Vgl. J. C. HENNINGS, *Geschichte von den Seelen der Menschen und Thiere pragmatisch entworfen*, Halle 1774, § 71.

<sup>31</sup> A. a. O., § 73, 483.

<sup>32</sup> AUGUSTIN, *De civitate Dei* I, 20.

sung. Dieses Problem sei hier jedoch ausgeklammert. Exegetisch betrachtet handelt es sich wahrscheinlich um kein spezifisches Qualitätsmerkmal bei der Vorstellung der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Vielmehr entstammt die Vorstellung der ägyptischen Königsideologie: Der Pharao ist Stellvertreter Gottes auf Erden, was Macht und Aufgabe bedeutet. Indem das Alte Testament diesen Machtanspruch gleichsam auf alle Menschen legt, demokratisiert es die Gaben und Aufgaben des Pharaos. Gottebenbildlichkeit wäre mithin ein Befreiungstitel. Der historische Kontext der Entstehungszeit des Textes (Gen 1) im babylonischen Exil würde eine solche Deutung stützen.<sup>33</sup>

Eine interessante Verschiebung in der inhaltlichen Bestimmung der Gottebenbildlichkeit hat Karl Barth vorgenommen: Auch für ihn besteht die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht mehr in einer bestimmten Fähigkeit. Vielmehr sei es die Beziehungshaftigkeit menschlichen Daseins, die ihn Gott ebenbildlich mache. Und dies deshalb, weil Gott als dreieiniger Gott in sich selbst als Beziehung verfasst sei. Gottebenbildlichkeit bedeute also Beziehungsleben.<sup>34</sup>

Dies hat Auswirkungen auf Barths Konzeption des Verhältnisses zwischen Mensch und Tier. Denn den Vorrang gegenüber den Tieren habe der Mensch nur in der *Imago Dei*, nicht aber in irgendwelchen Fähigkeiten.<sup>35</sup> Allerdings wiederholt auch Barth die Heraklitische Idee, dass sich das Verhältnis Gott – Mensch in der Beziehung Mensch – Tier fortsetze.<sup>36</sup> So bleibt es denn auch bei Barth dabei, dass Tiere zwar „Gefährten“ sind, aber „Vorläufer“. Gewiss *geringer* als der Mensch: denn im Bilde Gottes geschaffen ist der Mensch und nur der Mensch.<sup>37</sup> Ebenso wie Hennings 1774 schließt auch Barth, dass Tiere ihre Funktion nur im Blick auf den Menschen haben.<sup>38</sup>

Der Ertrag aus diesem sehr verkürzten Exkurs zur Geschichte der Gottebenbildlichkeit ließe sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Gottebenbildlichkeit ist erstens eine Funktionsbezeichnung. Sie markiert keine Attribute, schon gar keine empirisch aufweisbaren. Vielmehr bestimmt sie

<sup>33</sup> Vgl. H. D. PREUB, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, Stuttgart u. a. 1992, 123f.; H. WILDBERGER, Art. *sælæm*, *Abbild*, in: *ThAT*, Bd. 2, Sp. 556–563; C. WESTERMANN, *Genesis*, BK I, 1, 218f.

<sup>34</sup> K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* III, 1, 205ff.

<sup>35</sup> BARTH, a. a. O., 232.

<sup>36</sup> A. a. O., 231.

<sup>37</sup> A. a. O., 199.

<sup>38</sup> A. a. O., 231. Vgl. HENNINGS, a. a. O., 483.

eine stellvertretende Verfügungsmacht. Die Kategorie der Gottebenbildlichkeit hat es also fundamental mit Ethik zu tun. Nicht zufällig steht der Affe in der Vormoderne für eine (meist gescheiterte) Lebensführung. Das wird sich in der Moderne ändern (s. u.). Zweitens erweist sich die Idee der Gottebenbildlichkeit darin als mit einem angemessenen Wort bezeichnet, als sie tatsächlich ein Bild darstellt<sup>39</sup>. Bilder aber haben neben vielem anderen wiederum zwei Besonderheiten: Erstens benötigen sie einen Rahmen. Im Falle der Gottebenbildlichkeit (des Menschen) wird dieser Rahmen aufgespannt zwischen den Polen Gott und Tier. Beide Pole sind daher konstitutiv, um von etwas wie Gottebenbildlichkeit überhaupt sprechen zu können. Zweitens sind Bilder stets unabgeschlossen. Sie werden durch den Rahmen begrenzt, aber nicht vollendet. Das Bild setzt sich gleichsam im oder hinter dem Rahmen gedanklich fort. Dies macht es zwar möglich zu beschreiben, was man gerade *sieht*, aber nicht, was der Bildinhalt von nun an bis in Ewigkeit *ist*. Eben diesen Zusammenhang hatte Breugel in seinem Bild visualisiert.

Im Blick auf den Affen gelangt man aber noch zu einer weiteren Erkenntnis, gleichsam einer Rückwirkung des Spiegelbildes auf die theologische Lehre: Wenn denn der Affenspiegel als Rahmen die Gottebenbildlichkeit mit konstituiert, dann zeigt sich, dass die Gottebenbildlichkeit nicht ohne die Sünde zu haben ist, für die der Affe symbolisch steht. Sünde und Imago bedingen sich gegenseitig. Man kann das auch exegetisch wenden, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Schöpfungserzählung eine rückwärts blickende Utopie darstellt. Der Zustand der Sünde ist der Entdeckungszusammenhang eines Paradieses, von dem wir eigentlich „keine Geschichte haben“, wie Friedrich Schleiermacher schon 1830 feststellte.<sup>40</sup> Wenn aber Imago und Sünde so verknüpft sind, dann stellt sich umgekehrt die Frage, ob ein Individuum, welcher Spezies auch immer, gottebenbildlich sein könne, das gar nicht sündigen kann, weil die Bezeichnung einer Handlung als „Sünde“ voraussetzt, dass ich um die Verfehlung prinzipiell wissen kann. Dies zu denken, führt allerdings zu unliebsamen Konsequenzen, wie Peter Singer sie vorgetragen hat.<sup>41</sup> Denn es

<sup>39</sup> Eine der wenigen Betrachtungen zum *Bild*charakter der Gottebenbildlichkeit findet sich bei G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. 1, Tübingen 1987, § 16, 376ff.

<sup>40</sup> F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (21830), § 61, hg. v. M. REDEKER, Berlin 1960, Bd. 1, 325.

<sup>41</sup> Vgl. P. SINGER, *Praktische Ethik*, 2. rev. u. erw. Aufl., Stuttgart 1994, bes. 147–277.

hieße in letzter Konsequenz, dass auch Menschen, die nicht im Vollbesitz ihrer rationalen Kräfte sind, keinen Anspruch auf die Gottebenbildlichkeit und die mit ihr verbundene Würde hätten. Das wiederum hängt aber damit zusammen, dass die Gottebenbildlichkeit gleichsam von einer Amtsbezeichnung zum Gattungsmerkmal geworden ist, dem man noch dazu die Last auferlegt hat, als Garant der Menschenwürde zu dienen. Mit beidem ist die Gottebenbildlichkeit offenbar überlastet. Dies führt noch einmal zurück zu Dürers Meerkatze (Abb. 1).

### III. Der Affe der Natur

Die Funktion des Affen bei Dürer besteht ja darin, dem Betrachter spiegelbildlich vorzuhalten, dass das Böse zwar von Christus (und Maria) überwunden in Ketten liegt, aber dennoch lauert, und zwar in mir. Eine

Abb. 3 aus: R. Fludd: De naturae simia (1617)

Linie führte von diesem Bild zu Breugels Affen. Eine andere aber führt den Affen in einen ganz anderen Zusammenhang ein. Auf einem berühmten Kupferstich aus dem Jahr 1617 soll, so der Titel, ein Spiegel der gesamten Natur und ein Bild der Kunst gezeigt werden (Abb. 3).<sup>42</sup> Wieder

<sup>42</sup> MATTHIAS MERIAN D. J.: *Integrae Naturae speculum artisque imago*, aus: ROBERT FLUDD: *Utriusque Cosmi, maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica atque technica historia*, Oppenheim 1617. (Foto: Deutsches Museum, München) – Zum Bild vgl. A. STÖCKLEIN, *Leitbilder der Technik. Biblische Tradition und technischer Fortschritt (1550–1750)*, München 1969, 178; H. BREDEKAMP, *Der Mensch als Mörder der Natur. Das >Iudicium Jovis< von Paulus Nivis und die Leibmetaphorik*, in: H. REINITZER (Hg.), *All Geschöpf ist Zung' und Mund. Beiträge aus dem Grenzbereich von Naturkunde und Theologie* (Vestigia Bibliae 6), Hamburg 1984, 261–283, hier 272–273; DERS.: *Antikensehnsucht und Maschinenglauben. Die Geschichte der Kustkammer und die Zukunft der Kunstgeschichte*, Neuausgabe, Berlin 2000, 68–69. Bredekamp vermutet, dass hier die Wurzeln für die Verwendung des Ausdrucks „Affe der Natur“ bei Johann Valentin Andrae lägen. Vgl. J. V. ANDRAE, *Christianopolis*, hg. v. W. BIES-

ist der Affe angekettet an eine Frau. Dies ist aber nun die Natur. Diese ist ihrerseits an die Hand Gottes gebunden. Der Affe, auf der Weltkugel sitzend, ist also nunmehr doppelt gebunden. Er sitzt auf der Weltkugel, sein Körper schneidet die Kreise, die die Künste darstellen. In der Hand hält er wiederum eine kleine Weltkugel, die er mit einem Zirkel vermisst. Der Affe, der Nachahmer der Natur, wird also mit jenen Attributen versehen, die in der mittelalterlichen Ikonographie Gott als dem Weltarchitekten beigegeben waren. Es ist offenkundig, dass das Bild des nachahmenden, an der Kette liegenden Affen hier ins Positive gewendet ist. Der Affe, so Hartmut Böhme, „wird bei Fludd zum Inbegriff des Gottähnlichen am und

im Menschen. [...] Die biblische Ebenbildlichkeit Gottes ist im Affen und seinen imitatorischen Künsten, welche diese »similitudo« herstellen, ausgedrückt.“<sup>43</sup> Der Affe wird selbst zum Symbol der Gottebenbildlichkeit. Er ist nicht mehr der Gegenpol, nicht mehr Sünde, sondern nun reines Spiegelbild. Aber, was er tut, bleibt Nachahmung. Die Technik ist imitatio der Natur und bleibt auf sie verwiesen. In einem anderen Kupferstich aus dem zweiten Band von Fludds Werk wird die Befreiung des Affen noch deutlicher (Abb. 4).<sup>44</sup>

..

Abb. 4 aus: R. Fludd: De naturae simia

Wir sehen den Affen nun von Ketten befreit im inneren Kreis mit dem Zeigestock des Lehrers auf die Künste verweisen, die im Gegensatz zu den mittelalterlichen

artes liberales wesentlich Technik sind. Der Affe und die Natur sind nun wie in einer Detailaufnahme im Bild des Affen verschmolzen. Sie lehren

---

TERFELD, Stuttgart 1975, 69 (§ 44). Vgl. auch die Ausgabe: DERS., *Christianopolis 1619*, hg. v. R. VAN DÜLMEN, Stuttgart 1982, 112f.: („naturae simia“).

<sup>43</sup> BÖHME, a. a. O. (s. Anm. 12), 129.

<sup>44</sup> Vgl. Anm. 42. (Foto: Deutsches Museum, München)

den Betrachter, was ihn im eigentlichen Sinne zum Ebenbild des Schöpfers macht: das Schaffen. Der Affe lehrt, dass die Imago Dei die Technik ist. Die Heraklitische Folge „Gott – Mensch – Affe“ wird durch die Folge „Gott – Menschenaffe – Technik“ ersetzt, wodurch der Affe emblematisch langfristig überflüssig zu werden droht. Genau auf diese Gefahr wird die Tierschutzbewegung des 20. Jahrhunderts reagieren. Denn sie ficht sowohl für das reale wie für das symbolische Leben der Tiere.

Zunächst jedoch soll ein letztes Mal zu Dürers Meerkatze (Abb. 1) zurückgekehrt werden, um einer dritten Spur des Affen in die Moderne zu folgen. Dürers Stich war in Italien weit verbreitet.<sup>45</sup> Und genau hier trifft man ebenfalls zu Beginn des 17. Jahrhunderts auf eine weitere Variante des Motivs des Affen zu Füßen einer heiligen Dame: Es handelt sich um das Emblem zum Stichwort „Akademie“ aus Cesare Ripas *Iconologia*.<sup>46</sup>

Die Akademie sitzt in einem Hain mit Säulenbegrenzung. Zu ihren Füßen sitzt ein Affe und liest in einem Buch. Auch hier ist der Affe nicht mehr angekettet. Und er ist als lesender Affe auch nicht mehr sündig. Auch Dürer hatte den Affen im Zusammenhang mit der Gelehrsamkeit präsentiert. Auf einer der Seitentafeln der „Sieben Schmerzen Mariens“ sieht man die Szene des zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41 ff).

Bei Dürer aber ist der Affe noch Symbol der Dummheit. Er ist angekettet wie der Verstand der Schriftgelehrten, ebenso verschlafen wie der Gelehrte unmittelbar über ihm.

Ganz anders der Affe der „Akademie“. Hans-Joachim Zimmermann, der dem Motiv ein umfassendes Werk gewidmet hat, hat die Ursprünge dieses Affen in der ägyptischen Hieroglyphenkunde ausgemacht. Der Affe ist nämlich ein Pavian, und der war im Alten Ägypten das Tier des Gottes Thot, des Gottes der Weisheit und der Schreiber. In die durchaus christliche Darstellung der thronenden Frau wird hier der ägyptische Pavian und damit eine positive Wertung des Affen als gelehrt gesetzt. Bild und Ebenbild finden sich einträchtig vereint in der Beschäftigung mit der Vernunft. Zimmermann hält dieses Experiment für gewagt und weist auf, dass sich der Affe letztlich an dieser Stelle nicht in das Bildbewusstsein des Abendlandes eingraben konnte, weil er sich gegen das negative „Image“ nicht durchsetzen konnte. Und in der Tat sieht eine Version des Themas aus

<sup>45</sup> DÜRER, a. a. O., 72 (vgl. Anm. 20).

<sup>46</sup> Entsprechende Bilder und die folgenden Informationen aus: H. ZIMMERMANN, *Der akademische Affe. Die Geschichte einer Allegorie aus Cesare Ripas >Iconologia<*, Wiesbaden 1991.

dem Jahr 1819 auch eher danach aus, als ob die Weisheit und ihr Affe sich nicht mehr viel zu sagen hätten.

Das aber ändert nichts am zumindest partiellen Bedeutungswandel des Affen in der Moderne. Affe und Mensch rückten ikonisch bereits vor Darwin enger zusammen. Die Brücke dazu war die Technik, das nachahmende Handeln und seine Umwertung im 17. Jahrhundert. Eben dies wird im 20. Jahrhundert in den primatologischen Forschungen noch einmal spiegelbildlich auf den Affen zurückgeworfen.

#### IV. Moderne Emblematik. Die Menschenebenbildlichkeit

Die verschiedenen Stränge, die sich durch die Tradition gezogen haben, werden in der Primatenforschung aufgenommen. Nach wie vor geht es im Blick auf den Affen um Ethik: Primatenforschung ist Verhaltensforschung. Noch immer geht es dabei um spezifische Handlungen und Fähigkeiten.<sup>47</sup>

Das 19. Jahrhundert aber hat seine Spuren hinterlassen. Alle Versuche, im Affen etwas zu sehen, konzentrieren sich auf das Gleichartige, die Nähe. Was Max Slevogt Anfang des Jahrhunderts mit seinem Bild „Seemann und sein Wärter“

Abb. 5: M. Slevogt: Seemann und sein Wärter

---

<sup>47</sup> Donna Haraway hat die These aufgestellt, dass Primatenforschung eine „(Judeo-) Christian Science“ sei. Leider führt sie dies nicht weiter aus. Vgl. D. HARAWAY, *Primate Visions. Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*, New York u. a. 1989, 9.

(1901) (Abb. 5)<sup>48</sup> zum Ausdruck brachte, könnte wie ein Motto über dem Bild des Affen in der Gegenwart stehen. Die Ähnlichkeit ist verblüffend – wenn auch nicht minder konstruiert als die vormoderne Differenz. In gewissem Sinne vollzieht die Forschung an Primaten nach, was Slevogt gemalt hat. Die Grenze zwischen dem Bild des Affen und dem Bild des Menschen wird von zwei Seiten bedrängt: Von der einen Seite werden Affen immer mehr Fähigkeiten attestiert, die vermeintlich allein menschlich waren, und von der anderen Seite rückt dem Menschen sein evolutionäres Erbe auf den Leib.<sup>49</sup> Die Grenze verschwimmt.<sup>50</sup> Dennoch bleiben wir den Kriterien verhaftet, die einst die Rede von der Gottebenbildlichkeit bestimmten. In der Negation zeigt sich dies noch an dem ökologisch engagierten Plädoyer für die Erhaltung der Artgrenzen, das implizit nicht nur Tier-, sondern auch Menschenartenschutz betreibt. Positiv wird die Abhängigkeit aber in den Themen der Experimente noch anschaulicher. So suchte man die *Sprachfähigkeit* der Affen zu testen. Kommunikation sollte den dunklen Spiegel erhellen.<sup>51</sup> Die Entdeckung der *Technik* bei Schimpansen, das Termitengraben mit Stöcken holte den „technischen“ Affen aus dem Bereich der Emblematisierung in die Realität. Nun war er aber nicht nur ein Bild des Technikers, sondern selbst ein werkzeuggebrauchendes Tier, das damit über *Kultur* verfügte.<sup>52</sup> Das alles ist bekannt und soll hier nur erwähnt werden, weil es als Element der Bildung zu einer Ebenbildlichkeit zwischen Mensch und Affe eine Rolle spielt. Am sinnfäll-

<sup>48</sup> MAX SLEVOGT, Der Orang-Utan "Seemann" und sein Wärter. Standort: Städel Museum, Frankfurt a. M., Fotograf: © Städel Museum – Artothek.

<sup>49</sup> In der theologischen Literatur kommen Affen meist nur im Blick auf die Vorgeschichte des Menschen in den Blick. Vgl. A. TITIUS, *Natur und Gott. Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie*, Göttingen 1926, 502ff.; T. DE CHARDIN, *Pierre: Die Entstehung des Menschen*, München 1961; U. LÜKE, „Als Anfang schuf Gott ...“ *Bio-Theologie. Zeit – Evolution – Hominisation*, Paderborn u. a. 1997, 166ff.

<sup>50</sup> Vgl. V. SOMMER, *Geistlose Affen oder äffische Geistwesen? Eine Exkursion in die mentale Welt unserer Mitprimaten*, in: A. BECKER U. A. (Hg.), *Gene, Meme und Gehirne. Geist und Gesellschaft als Natur. Eine Debatte*, Frankfurt a. M. 2003, 112–136; R. CORBEY, *The Metaphysics of Apes. Negotiating the Animal-Human Boundary*, Cambridge 2005. – Bereits im 19. Jahrhundert findet sich die Ahnung dieses Zusammenhangs in zahlreichen literarischen Variationen des Themas: Affe und Mensch. Vgl. H. GERIGK, *Der Mensch als Affe in der deutschen, französischen, russischen, englischen und amerikanischen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts*, Hürtgenwald 1989.

<sup>51</sup> Vgl. R. FOUTS, *Unsere nächsten Verwandten*, München 1998.

<sup>52</sup> Vgl. zu weiteren Forschungen zu kulturellen Aktivitäten bei Affen: C. BOESCH/H. BOESCH, *Chimpanzees of the Tai-Forest*, Oxford 2000.

ligsten werden Kontinuität und Bruch des Affenbildes vielleicht in den Feldforschungen zum Sozialverhalten der Schimpansen und Bonobos. Führten schon Dian Fossey und Jane Godall, vielleicht nicht zufällig Frauen, wie Donna Haraway hervorgehoben hat,<sup>53</sup> den Affen als intimen Sozialverwandten vor, so hat insbesondere Frans de Wal das Augenmerk auf Strategien des Konfliktmanagement, Verhandlungs- und Versöhnungsbemühungen unter Affen gelenkt.<sup>54</sup> Es geht letztlich um die *Beziehungsfähigkeit* des Affen, eben jene Füllung der Gottebenbildlichkeit, die Karl Barth 1945 entwickelt hatte. Auch der Affe ist nun „beziehungsfähig“. Dabei kommt es zu erstaunlichen Verschiebungen: Bis in die Gegenwart galt die augenfällig intensive körperliche Beziehung von Affen zu ihren Kindern, die „Affenliebe“, dem Abendland als Verirrung. Nun wird sie zum Vorbild neonatologischer Pflege.

Das Ergebnis dieser Entwicklungen scheint paradox. Während Affen und Menschen auf der einen Seite in die sogenannte „große Kette des Seins“ eingeordnet werden, die Natur beide gleichsam wieder integriert, wie Franz Marc es im Bild des Mandrills, der kaum zu erkennen ist, ebenfalls bereits zu Beginn des vorigen Jahrhunderts darstellte, so bekommen die Affen auf der anderen Seite ein Gesicht. Auch dies findet sich etwa bei Kokoschka in der Kunst vorweggenommen.

Indem der Affe portraitiert wird, ist der letzte Schritt zur Ebenbildlichkeit getan. Es ist von daher nur konsequent, wenn vor einigen Jahren eine Reihe von Forschern mit dem „Great Ape Project“ auf die Affen aufmerksam machen und ihnen die Menschenrechte zuerkennen wollten.<sup>55</sup> Obwohl inzwischen im Kontext des Tierschutzes auch das Interesse mancher Theologen an Tieren erheblich gewachsen ist,<sup>56</sup> so tun sie sich offenkundig doch schwer damit, Affen den Schutzstatus der Menschenrechte zuzuschreiben. Dies hat nicht nur etwas mit der erwähnten anthropozentrischen

---

<sup>53</sup> HARAWAY, a. a. O (s. Anm 47).

<sup>54</sup> F. DE WAAL, *Der gute Affe. Der Ursprung von Recht und Unrecht bei Menschen und anderen Tieren* (engl. *Good Natured*, Cambridge, Mass. 1996), München 2000.

<sup>55</sup> P. CAVALIERI/P. SINGER (Hg.), *Menschenrechte für die großen Menschenaffen. Das Great Ape Project*, München 1994.

<sup>56</sup> G. ALTNER, *Naturvergessenheit. Grundlage einer umfassenden Bioethik*, Darmstadt 1991; B. JANOWSKI/P. RIEDER (Hg.), *Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven*, Stuttgart 1999; P. GERLITZ, *Mensch und Natur in den Weltreligionen. Grundlagen einer Religionsökologie*, Darmstadt 1999; C. LINK, *Schöpfung. Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts* (Handbuch Systematische Theologie Bd. 7/2), Gütersloh 1991.

Tradition des Christentums zu tun, sondern auch damit, dass eine Erhöhung des Affen und dessen Aufnahme in den Kreis der Gottebenbildlichen eine Nivellierung des Menschen mit sich brächte. Wer aber verzweifelt um Vierzeller kämpft, wie in der Debatte um die Stammzellforschung, kann schwerlich den Gorilla für nicht menschenähnlich erklären. Konsequenterweise sind diejenigen theologischen Bemühungen, die der Würde der Kreatur sehr weiten Raum geben, synkretistisch angelegt, so die Überlegungen Albert Schweitzer<sup>57</sup> und Eugen Drewermanns.<sup>58</sup>

Am Ende bleibt dem modernen Menschen ironischerweise scheinbar nur die Religion, die zu haben, ihn von den Affen noch unterscheidet. Damit stellt sich die Frage, ob der Mensch von Natur aus religiös ist oder ob es sich dabei um ein Kulturprodukt handelt.<sup>59</sup> Religion scheint zunächst ein artspezifisches Novum beim Menschen zu sein. So wie die Affen auch in anderen Bereichen nicht genau so sind wie wir, so könnte man jedoch auch für die Religion Ansätze finden, ohne eine Gleichheit unterstellen zu müssen. Wenn die Frühgeschichtsforschung etwa in der Begräbniskultur den Beweis für das Vorhandensein von Religion erblickt,<sup>60</sup> so scheint es auch bei Affen Elemente dessen zu geben. So berichten Francine Patterson und Wendy Gordon:

„Als einer ihrer Lehrer die siebenjährige Koko fragte: „Wann sterben Gorillas?“, erwiderte sie in Zeichensprache: „Aufregung, alt“. Der Lehrer fragte auch: „Wohin gehen Gorillas, wenn sie sterben?“ und Koko antwortete: „Bequemes Loch, leb wohl (bye). „Wie fühlen sich Gorillas, wenn sie sterben – glücklich, traurig, furchtsam?“ beantwortet sie mit dem Zeichen „schlafen“.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> A. SCHWEITZER, *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie – Zweiter Teil*, München 1926. Vgl. DERS., *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben. Kulturphilosophie III*, 3. und 4. Teil (Werke aus dem Nachlaß 4), München 2000.

<sup>58</sup> E. DREWERMANN, *Die Unsterblichkeit der Tiere. Hoffnung für die leidende Kreatur*, Olten u. a. 1990.

<sup>59</sup> Vgl. F. STOLZ (Hg.), *Homo naturaliter religiosus? Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* (Studia Religiosa Helvetica Jahrbuch 3), Bern u. a. 1997; W. PANNENBERG (Hg.), *Sind wir von Natur aus religiös?* (Schriften der Kath. Akademie in Bayern 120) Düsseldorf 1986; C. COLPE, Religion, in: C. WULF (Hg.), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim u. a. 1997, 957–967.

<sup>60</sup> H. MÜLLER-KARPE, *Grundzüge früher Menschheitsgeschichte*, 1. Bd., Darmstadt 1998, 20ff.

<sup>61</sup> F. PATTERSON/W. GORDON, *Zur Verteidigung des Personstatus von Gorillas*, in: CAVALLIERI/SINGER, a. a. O., (s. Anm. 54), 94–122, hier 108.

„Sterben – schlafen – schlafen! – Vielleicht auch träumen!“ – so ließ es Shakespeare seinen Hamlet sagen.<sup>62</sup>

Warum kommt der Mensch dem Affen näher? Mir scheint eine Erklärung in derjenigen Entwicklung zu liegen, in deren Bild der Affe einst im 17. Jahrhundert sein Bild verbesserte: die Technik. Heraklits Folge: Gott – Mensch – Affe war ja schon immer darin schief, dass der Affe mitnichten des Menschen Geschöpf war. Dies kann allein von technischen Artefakten gesagt werden. Nun wird die Gegenwart aber gerade dadurch geprägt, dass es in den Bereich des Möglichen rückt, dass der Mensch sich tatsächlich ein Ebenbild schafft: den Roboter, den Computer, die künstliche Intelligenz. Dies ist das Bild, in dem wir uns zukünftig zu spiegeln und zu suchen haben. Offenkundig beunruhigt die Vorstellung aber mindestens so stark, wie sie fasziniert. Im Gegenüber zu diesem Ebenbild aber zeigt sich der Affe auf einmal als der willkommene, weil nähere Verwandte.

---

<sup>62</sup> HAMLET, III, 1.