

Michael Italikos' ‚Monodie auf ein totes Steinhuhn‘

Ein byzantinischer Text im Fokus moderner ‚Human–Animal Studies‘

Kontakt

PD Dr. Horst Schneider,
LMU München (Homeoffice),
Genter Straße 25,
D–46147 Oberhausen,
horst.schneider@lmu.de

Abstract If we consider Michael Italikos' monody of his beloved rock partridge with regard to the anthropological difference between humans and animals, we can observe a constant oscillation: the author gives arguments for the rationality of the rock partridge, but this is only an exception to the rule; he tries to question the anthropological difference, as far as life after death is concerned, on the basis of a biblical passage, only to retract this interpretation again, probably so that he would not be suspected of spreading a heresy. Furthermore, the animal in the human–animal relationship is seen as a 'companion species' with a social 'agency'. The author's lamenting the absence of a cure for the apparently fatal disease is, in modern terms, about animal welfare and protection. In the end, there is a plea for an empathetic relationship between humans and animals, again based on a biblical foundation: grief and compassion for the animal's suffering form a moral community between humans and animals. In a certain way, the text thus reflects on a 'limitrophe ambiguity' with regard to the human–animal relationship. In the process, genuine love for animals is shown in the guise of sophisticated rhetorical art aimed at an educated audience.

Keywords Animal Welfare; Anthropological Difference; Companion Species; Empathy; Human–Animal Studies

Die in Prosa verfasste Monodie des Michael Italikos (ca. 1090– vor 1157)¹ auf den Tod seines geliebten Haustiers, eines Steinhuhns, ist ein Kleinod der byzantinischen Literatur² und gehört zu den zahlreichen Texten, die sich im 12. Jahrhundert in Byzanz mit Tieren beschäftigen.³ Gleichwohl ist sie eine Ausnahme von der Regel, denn üblicherweise wurden nur Menschen mit einer Trauerrede bedacht.⁴ Der Text ist auch nicht als Satire, Parodie oder als gelehrtes Spiel im Sinne einer rhetorischen Übung zu verstehen wie zum Beispiel die sogenannte ‚Maushumorreske‘⁵ oder Michael Psellos‘ (1017/18–1078) Texte über Floh, Laus und Bettwanze, mit denen dieser zeigen wollte, was Rhetorik leisten könne.⁶ Die Anteilnahme am Tod des geliebten Haustiers wirkt vielmehr so authentisch, dass man hier tatsächlich von echten Emotionen ausgehen kann, mag auch der Text selbst ein kleines rhetorisches Meisterwerk sein.⁷ Dies bestätigt zudem die Legitimationsstrategie, die Italikos in eigenem Interesse verfolgt, da ihm das Außergewöhnliche seiner Klage bewusst gewesen sein muss. So spricht er mehrfach davon, dass man ihm nachsehen möge, wenn er so stark um dieses Tierchen trauere. Denn er würde eigentlich zahlreiche Tränen vergießen wollen, wenn dies nicht gesellschaftlich verpönt gewesen wäre (§§ 9f.).⁸

Die Klage ist zwar keineswegs unbekannt – eine (unvollständige) Übersetzung findet sich etwa an prominenter Stelle in Hans-Georg Beck's ‚Byzantinischem

1 Über sein Leben ist nicht viel bekannt: Er war u. a. Professor für Rhetorik und Philosophie, seit 1143 Metropolit von Philopopolis; siehe Gautier 1972, S. 14–28.

2 Der Text ist nach Agapitos 1989 eine Mischform aus Tierepikiedion und Totenklage, die seit Homer belegt ist und später durch Menander Rhetor in seinem rhetorischen Regelwerk systematisiert wurde. An diesen Regeln hat sich Michael Italikos durchaus orientiert. Der Begriff ‚Monodie‘ meint im weiteren Sinn die Solo-Arie eines Schauspielers im Drama, im engeren Sinn einen Klagegesang, so bereits im 5. Jh. v. Chr., siehe Zimmermann 2006. Der griechische Text, der auf nur zwei Handschriften beruht (Madrid, Escorial, Escorialensis Y-II-10, fol. 342v–343v [frühes 13. Jh.]; Oxford, Bodleian Library, Baroccianus gr. 131, fol. 230v–231r [14. Jh.] – vgl. Gautier 1972, S. 7, 11), wurde zunächst von Horna 1902, S. 9f., herausgegeben, später erneut in einer Gesamtausgabe von Gautier 1972, S. 102–104. Der Text wird in die 30er oder 40er Jahre des 12. Jhs. datiert; siehe Nilsson 2021, S. 77.

3 Vgl. Beck 1971.

4 Vgl. generell zur byzantinischen ‚Trauerliteratur‘ Sideras 1994, der diese Rede nicht behandelt, ebenso wenig die Monodie des Konstantin Manasses auf seinen Stieglitz. Beide Reden sind die einzigen aus dem 12. Jh. überlieferten Trauerreden auf tote Vögel, die als Haustiere gehalten wurden; siehe Nilsson 2021, S. 77.

5 Die Verfasserschaft ist umstritten: Theodoros Prodromos oder Konstantin Manasses vermutet man als Autor; vgl. Nilsson 2021, S. 134f.

6 Bernard 2014, S. 48.

7 So auch Beck 1991, S. 356.

8 Dass das Steinhuhn keinen eigenen Namen hat, muss nicht als Hinweis auf seine Fiktionalität gewertet werden und beeinträchtigt auch nicht das emotionale Verhältnis seines Besitzers zu ihm.

Lesebuch⁹ –, sie ist aber bislang noch nicht aus der Perspektive der modernen ‚Human–Animal Studies‘ ausführlicher analysiert worden. Dem Aufbau der Monodie folgend sollen vor allem die folgenden Gesichtspunkte genauer beleuchtet werden: die im Text verhandelte anthropologische Differenz hinsichtlich der Tierversunft; die Debatte um das Tier als Akteur und eigenständiges, mit Handlungsmacht ausgestattetes Wesen; Überlegungen zu Tierwohl und Tierschutz sowie zum Verhältnis von Tier und Mensch als moralische Gemeinschaft durch Empathie; und schließlich generell die limitrophe Grenzbeziehung im Mensch–Tier–Verhältnis.¹⁰ Vorab lohnt aber eine genauere Auseinandersetzung mit der Gattung des betrauten Tieres, das bislang im Anschluss an BECK stets als ‚Perlhuhn‘ missverstanden wurde. Der leichteren Nachvollziehbarkeit wegen findet sich eine erste deutsche Gesamtübersetzung der Monodie im Anschluss an diese Untersuchung (siehe Anhang).

1 Das Steinhuhn: Eine Gattungsfrage

Italikos beginnt (§ 1) mit einer Darstellung der Tiergattung und beschreibt Herkunft und Aussehen des Steinhuhns, das griechisch *πέρδιξ* heißt, insbesondere die farbliche Zeichnung des Gefieders und die stimmlichen Qualitäten. Tatsächlich scheint dies die einzige umfassende Beschreibung des Steinhuhns zu sein, die aus Antike und Mittelalter bekannt ist. Weder bei Aristoteles noch bei Plinius oder Aelian oder anderen an Vögeln interessierten Autoren existiert eine solche Beschreibung, die zudem hilft, das Steinhuhn hier eindeutig als solches zu identifizieren und vom Rebhuhn zu unterscheiden – eine Differenzierung, die schon Athenaios um 200 n. Chr. vornimmt.¹¹ Letzterer erwähnt das in Italien vorkommende Rebhuhn, das ein dunkleres Gefieder und keinen zinnoberroten Schnabel habe. Henriette KROLL schreibt dazu:

⁹ Beck 1991, S. 354–356; diese Übersetzung ist sehr frei und lässt auch Textteile aus.

¹⁰ Vgl. Borgards 2016, S. 1–6.

¹¹ Athenaios, *Deipnosophistae* IX, 390b, S. 350. Bereits Horna 1902, S. 21, hat diesen Vogel als „dalmatisches Steinhuhn“ erkannt, das nichts mit unserem einheimischen Rebhuhn, das nur selten in Griechenland vorkommt, zu tun hat. So auch Agapitos 1989, S. 64, Anm. 35, der aber gleichwohl an der Übersetzung „Rebhuhn“ festhält, während Beck 1991, S. 354–356, „Perlhuhn“ übersetzt. Zwar wurden auch Perlhühner als exotische Tiere in Griechenland aus Afrika eingeführt, hier sind sie aber gewiss nicht gemeint; vgl. etwa die Beschreibung eines Perlhuhns bei Athenaios, *Deipnosophistae* XIV, 655c, S. 449f.; siehe Keller 1913, S. 154; ferner Gossen 1914; Schnieders 2019, passim; Lunczer 2009, S. 93f., 129f., 172f. Vgl. auch Kroll 2010, S. 186.

Unter dem griechischen Namen *perdikes* werden heute die Steinhühner der Gattung *Alectoris* verstanden, in der Regel das Steinhuhn *Alectoris graeca* [...], das jedoch nur im nördlichen Mittelmeerraum auftritt. Diese Gattung ist im südöstlichen Mittelmeerraum mit dem Chukarhuhn *Alectoris chukar* vertreten, das äußerlich kaum vom Steinhuhn zu unterscheiden ist.¹²

Diese Identifizierung wird auch durch die antike Ikonographie bestätigt, in der, nach Gefiederzeichnung und Aussehen der dargestellten Vögel zu urteilen, offenbar häufig Stein- oder Chukarhühner abgebildet sind, die in älterer Literatur fälschlich als Rebhühner gedeutet wurden: So dürften Stein- oder Chukarhühner bereits im berühmten Fresko des Palasts des Minos auf Knossos¹³ dargestellt sein, ebenso auf einem Mosaik aus Pompeji und auf einem Mosaik unter dem Dom von Aquileja;¹⁴ zudem in einer späten ‚Physiologus‘-Handschrift aus dem 15. Jahrhundert (Abb. 1)¹⁵ und außerdem in den ‚Cynegetica‘ des Oppian, wo die Freundschaft zwischen Gazellen und Chukarhuhn abgebildet ist.¹⁶ Ferner zeigt ein Mosaik im Markusdom, Venedig, wie Chukarhühner vom Himmel fallen und sofort gebraten werden, ein Wunder, das durch Mose gewirkt wurde.¹⁷ Ebenso werden zwei Chukarhühner in der ‚Wiener Genesis‘ dargestellt,¹⁸ während ein einzelnes Chukarhuhn in einem Käfig auf einem Mosaik des 6. Jahrhunderts in der Synagoge von Ma'on, Israel, zu sehen ist.¹⁹

12 Kroll 2010, S. 107, Anm. 754. Zur Übersetzungsproblematik schreibt Lunczer 2010, S. 130 f.: „In diesem Zusammenhang ist nochmals die Problematik hervorzuheben, die durch unachtsame Übersetzungen entsteht. Bestes Beispiel hierfür ist $\pi\acute{\epsilon}\rho\delta\iota\zeta$. Wie gesehen, steht dieser Name für die ‚Zwillingsarten‘ Steinhuhn (*Alectoris graeca*, engl. *rock partridge*) und Chukarhuhn (*Alectoris chukar*, engl. *chukar*). In deutschen Übersetzungen der altgriechischen Texte wird dafür aber der Begriff ‚Rebhuhn‘ verwendet, in englischen die Bezeichnung ‚*partridge*‘. Beide Übersetzungen sind irreführend, suggerieren sie doch eine Gleichsetzung von $\pi\acute{\epsilon}\rho\delta\iota\zeta$ mit dem eigentlichen Rebhuhn (*Perdix perdix*, engl. *grey partridge*), welches jedoch in den Quellen definitiv nicht gemeint sein kann. Eine solche Unschärfe vermittelt dann einen fehlerhaften Kontext, schließlich ist das Rebhuhn ein ausgeprägter ‚Landwirtschaftsfolger‘, ein Vogel, welcher sich in den Getreidefeldern und auf Wiesen und Weiden wohl fühlt; Stein- und Chukarhuhn hingegen bevorzugen die Biotope der steinigen Rasengesellschaften und der lichten mediterranen Laubwälder [...]“.

13 Hierzu Lunczer 2010, S. 30.

14 Beide Abbildungen bei Mielsch 2005, S. 112–115.

15 Vgl. ebd., S. 112–115.

16 Venedig, Bibliotheca Nazionale Marciana, Codex Venetianus Marcianus gr. Z 479, fol. 29r–29v; Kroll 2010, S. 24, Abb. 8.

17 Abbildung bei Kroll 2010, Farbtafel 8.

18 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Codex Vindobonensis Theologicus graecus 31, fol. 2v; Kroll 2010, Farbtafel 15.

19 Kroll 2010, S. 109, Abb. 43.



Abb. 1 | Physiologus, 15. Jh. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Codex Vindobonensis Philosophicus gr. 290, fol. 15r [Ausschnitt].

Generell war Haustierhaltung in Byzanz wie in der gesamten griechisch-römischen Antike nicht ungewöhnlich (z. B. Hunde, Katzen oder Vögel wie hier).²⁰ Bereits im klassischen Athen wurden Steinhühner als Haustiere gehalten,²¹ da sie sich leicht zähmen ließen und zutraulich werden konnten; sie wurden auch gezüchtet.²² Der berühmte Philosoph Porphyrius (233–301/305 n. Chr.) hatte ein Steinhuhn, dem er – ähnlich wie Italikos – sogar Verstand zuschrieb und mit dem er kommunizierte.²³ Die Beliebtheit des Steinhuhns als Haustier zeigen auch vier Grabepigramme der ‚Anthologia Palatina‘ (Nr. 203–206).²⁴ Dies trifft – trotz der großen Zeitspanne – auch noch für die byzantinische Zeit zu, ja sogar

²⁰ Siehe Rhoby 2015; Anagnostakis, Koiliias u. Papadopoulou 2011.

²¹ Lewis 2002, S. 159f.

²² Die Zucht von Steinhühnern belegt folgende Episode, die den Topos vom Wettstreit von Kunst und Natur aufgreift: Der Maler Protogenes hatte in einem Heiligtum auf einem Gemälde einen großen Satyr neben einer Säule dargestellt. „Auf der Säule stand ein Steinhuhn, an dem die Leute, als das Gemälde gerade aufgestellt worden war, sich, wie es scheint, so vergafften, dass sie nur das Huhn bewunderten und den Satyr übersahen, obwohl er überaus gelungen war. Das Aufsehen wurde noch gesteigert von den Steinhuhnzüchtern, die zahme Exemplare brachten und vor das Gemälde stellten: die Steinhühner gackerten nämlich das Gemälde an und zogen eine große Menschenmenge an. Als Protogenes sah, dass das eigentliche Werk zur Nebensache geworden war, bat er den Vorstand des Heiligtums, ihm zu erlauben den Vogel eigenhändig auszuwischen und hat es getan.“ Strabon: Geographika, 653C, S. 57. Vgl. Raethel 2001, S. 118–122.

²³ Vgl. Porphyrius: De l’abstinence 3, 4, 7, S. 157; Hutchins 2017.

²⁴ Nr. 203 (Simias, 300 v. Chr.): Gedenken an den Tod eines Steinhuhns, das als Lockvogel fungierte; Nr. 204f. (Agathias, 6. Jh.); Nr. 206 (Damocharis, 6. Jh.): Trauer und Wut über ein

noch für heute.²⁵ Als Johannes Tzetzes (ca. 1110–ca. 1180) krank und erschöpft ist, sendet ihm sein Freund Alexios Pantechnes (Lebensdaten nicht bekannt) neben verschiedenen Gewürzen ein zahmes Steinhuhn, das, obwohl eigentlich zum Verzehr gedacht,²⁶ Tzetzes als Haustier große Freude macht und seine Stimmung deutlich aufheitert.²⁷ Steinhühner galten darüber hinaus als Delikatesse, die Michael Italikos selbst in einem Brief an seinen Schüler Theodoros Prodromos (ca. 1100–1156/58) erwähnt.²⁸

2 Schönheit, Treue, Pünktlichkeit: Anthropomorphisierung und gelehrtes Spiel

Michael Italikos bricht im Folgenden (§ 2) die Beschreibung der äußeren Erscheinung zunächst ab und beklagt den Verlust seines Steinhuhns: Das Steinhuhn war wunderschön, und sein Gesang war nicht nur höchst wohlklingend, sondern erregte auch unmittelbar Freude bei den Zuhörern. Im nächsten Abschnitt (§ 3) wird die Beschreibung des Äußeren seines Steinhuhns nach der allgemeinen Beschreibung zu Beginn wieder aufgenommen, spezifiziert und mit weiteren Details angereichert. Italikos anthropomorphisiert dabei, indem er das Äußere des Steinhuhns mit geschminkten Frauen vergleicht. Er tastet sich mit diesem Vergleich in gewisser Weise auch gleichzeitig zum ersten Mal an die Aufhebung der anthropologischen Differenz zwischen Mensch und Tier heran.

Die beiden Anspielungen (§ 4) auf die Hunde Xenophons und die Verräter in Athen hat BECK in seiner Übersetzung weggelassen. Xenophon schildert das Ende einer Hasenjagd. Um die bereits ermatteten Hunde noch ein letztes Mal neu zu motivieren, empfiehlt er dem Jäger, dem ‚menschenfreundlichen‘ bzw. stärker menschenbezogenen oder treu ergebene(n) Hund mehr zuzureden als dem jagdlich ambitionierteren Hund, der dies offenbar weniger braucht, da er über einen

von der Hauskatze getötetes Steinhuhn. *Anthologia Palatina*, S. 190 f.; *Anthologia Graeca*, S. 123–127.

²⁵ Vgl. Raethel 2001, S. 118–122.

²⁶ Tatsächlich wurde Lebendvieh gerne als Briefbeigabe expediert; siehe den Überblick bei Karpozilos 1984, bes. S. 30 (Vögel). Tzetzes teilte Alexios zudem mit, dass er geschlachtete Tiere lebenden vorziehe, weil er den Anblick von Blut nicht ertragen könne; Johannes Tzetzes: *Epistula* 93, S. 135.

²⁷ Johannes Tzetzes: *Epistula* 93, S. 135: „Deine Sendung habe ich bekommen, sowohl die Gewürze für die Speisen als auch das handzahme, wunderschöne Steinhuhn, das ich als Trost jetzt habe in dieser für mich schweren Krankheit. Es läuft stolz im Haus herum, herauf und herab und lässt ein wohlthuendes Gackern vernehmen, es erleichtert mir so mein Leiden und wird mir zu einem Heilmittel, das mich meine Schmerzen vergessen lässt.“

²⁸ In Johannes Tzetzes: *Epistula* 1, S. 62, nennt er τῶς σιτευτοῦς πέριδικας („gemästete Steinhühner“). Vgl. Keller 1913, S. 156–160.

größeren Jagdtrieb verfügt.²⁹ Mit dem ursprünglichen Kontext hat die Verwendung bei Italikos aber nichts mehr zu tun. Hier geht es ihm vor allem um das Adjektiv *φιλόανθρωπος* („philanthrop“). Der Bezug zum Menschen wird hier besonders herausgestellt. Mit dem Hinweis auf die 3. Olynthische Rede des Demosthenes,³⁰ der diejenigen Politiker anklagt, die die Männer Athens vom notwendigen Krieg gegen Philipp II. durch alle möglichen Arten von Vergünstigungen abhalten und diese sozusagen ‚handzahn‘ machen, setzt Italikos das gelehrte Spiel fort, indem er seinen Text mit Anspielungen auf bekannte Texte der klassischen griechischen Literatur anreichert und so auch seine gelehrte Bildung zur Schau stellt. Allerdings meint Demosthenes, dass die Männer Athens ‚handzahn‘ werden,³¹ während Michael Italikos das Adjektiv auf die Beziehung der ‚Verräter‘ zu Philipp bezieht. Die hierbei betonte treue Ergebenheit des Steinhuhns steht in auffälligem Gegensatz zur allgemeinen Schilderung seines Charakters in der klassischen griechischen Literatur als hinterhältig und listig. Diese Charakterisierung geht ursprünglich auf den Fluchtrick des Steinhuhns zurück, das sich lahm stellt und so den Jäger von seinem Nest fortlockt; dieser war schon Archilochos bekannt.³² Allerdings treten noch andere negative Eigenschaften hinzu, die vollends den schlechten Charakter bestätigen sollen, vor allem sexuelle Aggressivität bei der Paarung. In den ‚Vögeln‘ des Aristophanes³³ wird zu den Vorteilen des Vogelstaates gegenüber dem menschlichen Staat auch gezählt, dass „das ansonsten als moralisch schlecht (*αίσχρὸν*) zu wertende Verhalten des Steinhuhns“ im Vogelstaat nun erlaubt sei. „Ein uns unbekannter Sohn des Peisias brauche sich nur in ein Steinhuhn zu verwandeln und könne bei ihnen seinen Verrat üben und sich dann ungestraft davon machen wie ein Steinhuhn.“³⁴ Außerdem wurde „*Perdix* [...] des hinkenden

29 Xenophon: *Cynegeticus*, 6, 25, o. S.: *παραμυθούμενον τὴν φιλόανθρωπον πολλά, τὴν αὐθάδη ὀλίγα*. Es geht also nicht, wie Agapitos 1989, S. 67, behauptet, darum, nach der Rückkehr den einen Hund mehr zu belohnen als den anderen. Auch die Übersetzung „menschen-scheu“ für *αὐθάδης* (Xenophon: *Kynegetikos*/Buch von der Jagd, S. 65) passt nicht zum Kontext.

30 Demosthenes: *Oratio* 3, 31, S. 41.

31 Agapitos 1987, S. 67, gibt den Kontext der Demosthenes-Stelle nicht richtig wieder.

32 Vgl. Archilochos: *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*, fragm. 224, S. 84 (aus Athenaios: *Deipnosophistae* IX, 388 f., S. 347). Aristoteles: *Historia animalium*, 9, 8, 613b17–21, S. 53: „Wenn man aber auf ein Nest stößt und das Steinhuhn fangen will, rollt es nach vorne zum Jäger hin, als wäre es angeschlagen, und lockt ihn zu sich, wobei es ihn glauben lässt, er könne es zu fassen bekommen, bis jedes der Jungen entkommen ist. Danach fliegt es selbst hoch und ruft die Jungen wieder zu sich“. Es handelt sich um das sog. ‚Verleiten‘ (ein Terminus der modernen Verhaltensbiologie), das Aristoteles korrekt beschreibt. Vgl. Plinius: *Naturalis historia* 10, 102, S. 182 f.

33 Aristophanes: *Aves*, 766–768, S. 316.

34 Schnieders 2018, S. 761 f.

Ganges beim Verleiten wegen zum Spitznamen für einen derartig behinderten Menschen“.³⁵ Von all dem finden wir aber im Text des Italikos nichts.

Mit der Beobachtung der Pünktlichkeit des Steinhuhns (§ 5) objektiviert Italikos seine Darstellung wieder, interpretiert dieses alltägliche Verhalten aber auch in einem anthropomorphisierenden Sinn. Das Steinhuhn übernimmt quasi eine soziale Funktion, indem es daran erinnert, dass Essenszeit ist (natürlich auch deshalb, weil es dann selbst Brocken oder Krumen erhalten wird). Dies wird im übernächsten Abschnitt noch stärker betont und detaillierter ausgearbeitet.

3 Tierversunft und ‚Agency‘

Michael Italikos greift sodann (§ 6) die große Debatte der Antike zur Frage der Tierversunft auf.³⁶ Während er mit Platon, Aristoteles und der Stoa, um nur die wichtigsten Vertreter zu nennen, den Tieren keine Vernunft zuspricht, möchte er aber doch für sein Steinhuhn eine Ausnahme machen.³⁷ Damit weicht Italikos auch von der Linie der christlichen Tradition ab, die sich in der Regel den antiken Philosophen anschließt und den Tieren keine Vernunft zugesteht, auch wenn ihre staunenswerten Werke offenbar Verstand und Planung voraussetzen, wie zum Beispiel die Nester von Schwalben, die Waben von Bienen oder die Netze von Spinnen. Diese Leistungen werden von den christlichen Autoren letztlich auf das Wirken des Schöpfergottes zurückgeführt.³⁸ Zudem würde eine Zuweisung von Rationalität/Logos an die Tiere die anthropologische Differenz, die Ordnung der Schöpfung und damit das anthropozentrische Weltbild, das die Bibel vermittelt (Gen 1, 26, 28), in Frage stellen. Gleichwohl gibt es hier und da christliche Stimmen, die an diesen Grundfesten rütteln: so vor allem die Rede des Opfertiers, die Arnobius von Sicca imaginiert hat, in welcher sich ein Rind darüber beklagt, dass es unschuldig für die Sünden der Menschen geopfert werden soll, um irgendeinen Gott zu versöhnen. Dabei sei doch gar nicht klar, ob es die anthropologische Differenz tatsächlich gebe. Woher könnten denn die Menschen wissen, dass Tiere nicht auch eine gemeinsame Sprache und Verstand besäßen?³⁹ Gerade das oben

³⁵ Aristophanes: *Aves*, 1292, S. 334; Hünemörder 2001, Sp. 943; Schnieders 2018, S. 762.

³⁶ Vgl. hierzu Schneider [im Druck]; Dierauer 1977.

³⁷ Ähnlich schreibt auch der zeitgenössische Autor Nikephoros Basilakes dem Hund eine größere Rationalität als allen anderen Tieren zu. Siehe Gibson 2016, S. 28; Schmidt 2019, S. 108 f. Vernunft wird dem Hund allerdings bereits in der griechischen Philosophie zugeschrieben; siehe Schneider [im Druck].

³⁸ Vgl. z.B. Gregor von Nazianz: *Oratio* 28, 25–28, S. 146–155.

³⁹ Smolak 2008, S. 205–215, mit Übersetzung von Arnobius von Sicca: *Adversus nationes* 7, 9, S. 243 f. auf S. 214.

bereits genannte Verleiten des Steinhuhns wird von Plutarch hingegen als klares Beispiel für die Tierversunft angeführt,⁴⁰ auf das Italikos allerdings nicht eingeht, da es sich bei seinem Steinhuhn ja um ein zahmes Tier handelt. Das Beispiel von Manuel II. Palaiologos zeigt hingegen, dass auch am Ende des 14. Jahrhunderts noch die Meinung, dass Tiere keine Vernunft besäßen, *communis opinio* in Byzanz war. Manuel ‚beweist‘ in einem Streitgespräch mit einem islamischen Gelehrten die Überlegenheit der christlichen Religion unter anderem auch mit der anthropologischen Differenz.⁴¹ Alexandra BÖHM fasst diese Diskussion, die bis in die Moderne andauert, folgendermaßen zusammen:

In der westlichen Kultur wird seit der Antike nach dem grundlegenden Unterschied zwischen Mensch und Tier gefragt. Diese anthropologische Differenz wird vor allem in der Philosophie von Aristoteles über Descartes, Heidegger bis in die Gegenwart zu Donald Davidson immer wieder am fehlenden *logos* der Tiere festgemacht. Die ethische Konsequenz, die aus dieser philosophischen Definition resultiert, ist die Objektifizierung von Tieren, die als Dinge bzw. Non-Persons keine nennenswerte moralische Berücksichtigung erfahren müssen.⁴²

Die moderne Verhaltensforschung hat tatsächlich mittlerweile so viele Beweise und Experimente für das Vorhandensein von Intelligenz bei Tieren vorlegen können, dass dies von namhaften Forschern nicht mehr in Zweifel gezogen wird.⁴³

In § 7 thematisiert Italikos wieder die Verstandestätigkeit des Steinhuhns und erläutert diese näher. Alles, was das Steinhuhn tue, sei wohlüberlegt. Dabei liegt der Schwerpunkt hier auf der sozialen Beziehung zwischen Mensch und Tier: Dieses Verhältnis kann als eine Art ‚companionship‘ gedeutet werden. Italikos nimmt in diesem Kapitel in gewisser Weise die Perspektive des Steinhuhns ein, das eine eigene Handlungsvollmacht zu besitzen scheint, eine ‚Agency‘ mit sozialem Bezug zum Menschen:⁴⁴ Es passt auf ‚seinen‘ Menschen auf und tut alles für dessen Wohlbefinden, nicht ohne dabei natürlich selbst davon zu profitieren.

40 Plutarch: *De sollertia animalium*, 971C, S. 41.

41 Der islamische Gelehrte stimmt Manuels Argumentation zu. Ob Manuel hier auch den Koran im Blick hat, der durchaus tierfreundlich und nicht anthropozentrisch ist, ist nicht klar; vgl. Wannenmacher 2017; dies. 2018. In der islamischen Philosophie wurde unter dem Einfluss des Aristoteles gewöhnlich die anthropologische Differenz vertreten; siehe Adamson 2018. Die Kontroverse um die anthropologische Differenz findet sich im 4. Dialog; siehe Manuel II. Palaiologos: *Dialoge mit einem Muslim*; ders.: *Dialoge mit einem „Perser“*.

42 Böhm 2020, S. 247.

43 Vgl. z.B. Sachser, Kästner u. Zimmermann 2022; Sachser 2018.

44 Siehe hierzu Latour 2007; Haraway 2003; dies. 2008. Zum Begriff ‚Agency‘ siehe Kurth, Dornenzweig u. Wirth 2016.

Flügelschlagen, Singen und Auf-die-Knie-Springen können dabei als Ausdruck einer emotionalen Verbindung zum Menschen gesehen werden, während das Vertreiben von anderen Tieren und das Ankündigen von Besuchern die für Steinhühner typische Verteidigungsbereitschaft und ihre Territorialdominanz zeigen, auch wenn Italikos dies als weiteren sozialen Zug wertet, indem – wie er anthropomorphisiert – das Steinhuhn durch das Vertreiben der Eindringlinge für eine störungsfreie Muße Sorge.⁴⁵

Mag Italikos auch im folgenden Satz (§ 8) den Eindruck erwecken, dass sein Text ein spontanes Gelegenheitswerk sei, so ist dieser doch sorgfältig durchdacht und stilisiert. Das zeigen etwa die Hinweise auf Xenophon und die Demosthenes-Rede, mögen beide auch nicht ganz präzise an den ursprünglichen Kontext anknüpfen, die Abfolge von Allgemeinem und Speziellem oder auch die ausgewählten Bibelstellen, die bestens in den Kontext passen, auch wenn Italikos mit dem Bibeltext freier umgeht und verschiedene Textstellen miteinander kombiniert. Tatsächlich scheint dieser Satz auch auf mögliche Kritiker abzielen, denen so der Wind aus den Segeln genommen werden könnte („Es ist ja nur ein Gelegenheitsprodukt, nicht ganz ernst gemeint“). Damit macht er zudem auf einen gesellschaftlichen Aspekt seines Textes aufmerksam, der offenbar für die Lektüre in bestimmten höfischen Kreisen gedacht ist, vielleicht auch für den Unterricht in der Schule.⁴⁶

4 Tierwohl, Empathie und moralische Gemeinschaft

§ 9 ist gespickt mit medizinischem Fachvokabular⁴⁷ und zeigt uns Italikos als besorgt um das Tierwohl des Huhns. Als διδάσκαλος ιατρῶν,⁴⁸ ‚Lehrer für Ärzte‘, kennt er die einschlägige medizinische Fachliteratur und bedauert, dass kein Mittel zur Heilung des Steinhuhns von den großen medizinischen Autoritäten wie Galen und Hippokrates angeboten wird. Diese Überlegung greift im Grunde modernen Überlegungen zum Tierwohl und Tierschutz voraus.

Die anschließende Schilderung des Todeskampfes des Huhns zeigt Italikos’ Empathie und emotionale wie praktische Hilflosigkeit angesichts des nahenden

⁴⁵ Vgl. Hofstätter 2016, S. 121.

⁴⁶ Siehe Agapitos 1989, S. 68; anders Horna 1902, S. 20. Der Zusatz am Ende der Überschrift, μετὰ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν παιζόντων („mit seinen Schülern, die ein (rhetorisches) Spiel betreiben“), der nur in einer der beiden Handschriften (Baroccianus) vorkommt, ist aber sicher eine spätere Hinzufügung und kann nicht als Argument für die Entstehungszeit dienen. So schon Horna 1902, S. 19, Anm. 7. Vgl. Nilsson 2021, S. 81, Anm. 96.

⁴⁷ Agapitos 1989, S. 67.

⁴⁸ Dazu wollte ihn die byzantinische Kaiserin Irene Dukaina ernennen, doch lehnte er ab, weil er das schon sei; siehe ‚Epistula‘ 5 in Gautier 1972, S. 97.

Todes seines Haustiers. Er leidet gewissermaßen mit dem Steinhuhn und kann nur noch dafür sorgen, dass es an einem würdigen Ort sterben kann. Interessant sind dabei die Begriffe, die das unmittelbare Sterben bezeichnen ($\psi\upsilon\chi\omicron\rho\rho\alpha\gamma\omicron\upsilon\nu\tau\iota$ [...] $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\upsilon\nu\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\iota$,⁴⁹ also „den Geist / die Psyche [...] ausatmen“), denn sie setzen das anthropomorphisierende Bild voraus, dass man im Augenblick des Todes ‚die Seele aushaucht‘. Am Ende steht interessanterweise wieder ein Hinweis auf Italikos' emotionale Befindlichkeit: Wenn es nicht in der Gesellschaft als gewissermaßen ‚unmännlich‘ erscheinen würde, dann würde er auch seinen Tränen freien Lauf lassen. Wieder rechnet er also offenbar mit einem Publikum, das seinen Text lesen oder hören und bewerten wird. Tatsächlich belegt dieser Satz die Authentizität seiner Emotionen, denn warum hätte er in einem satirischen oder nur rhetorischen Text darauf eingehen sollen, oder wenn doch, dann allenfalls in ironischer Weise. Aber das ist hier nicht der Fall. Anders übrigens verhält sich Odysseus, der angesichts des verwehrten Zustandes seines geliebten Hundes Argos, als er nach Ithaka zurückkehrt, wenigstens eine Träne verdrückt, seinen Gefühlen aber nicht freien Lauf lassen kann, weil er unerkannt bleiben muss.⁵⁰

Im nächsten Paragraphen (§ 10) führt der Autor eine Salomo zugeschriebene Stelle aus der Weisheitsliteratur an. Es handelt sich um eine Collage aus verschiedenen Zitaten, die kongenial miteinander verbunden werden (Ijob 7, 17; Koh 2, 21; 3, 19). Für sich genommen kann dieses ‚Bibelzitat‘ so interpretiert werden, dass Salomo daran Zweifel hegt, ob Tiere nicht doch eine Seele besitzen könnten. Der Wortlaut dieser Stelle gibt dies auch her. Dabei ist die Korrektur von Gautier $\epsilon\iota$ $\delta\grave{\epsilon}$ („wenn aber“) statt η $\delta\grave{\epsilon}$ („die eine“) unnötig, zumal so das Gegensatzpaar η $\mu\grave{\epsilon}\nu$ („die eine [sc. Seele des Menschen]“) – η $\delta\grave{\epsilon}$ („die andere [sc. Seele des Tieres]“) erhalten bleibt.⁵¹ Mit diesem Bibelzitat eröffnet Italikos eine ganz neue Ebene der Reflexion und zieht sogar in Betracht, dass das Steinhuhn ein Fortleben nach dem Tod haben könnte, so dass die anthropologische Differenz auch in eschatologischer Sicht aufgehoben wäre.

Doch rudert Italikos unmittelbar darauf zurück – offenbar im Bewusstsein, dass dieser Gedanke aus christlicher Sicht häretisch ist. Er möchte nicht in den Verdacht geraten, ein Anhänger der Reinkarnationslehre des Pythagoras zu sein. Und um dies zu beweisen, hängt er noch eine recht banale allegorische Deutung der Bibelstelle an, die nur auf das Schicksal der guten und schlechten Menschen nach ihrem Tod abhebt. Italikos sichert sich hier also persönlich ab, um möglichen Angriffen, die seine Rechtgläubigkeit in Frage stellen könnten, von vornherein

49 Vgl. Liddell u. Scott 1996, s. v. $\psi\upsilon\chi\omicron\rho\rho\alpha\gamma\omicron\upsilon\acute{\epsilon}\omega$: „let the soul break loose, i.e. lie at the last gasp“. Agapitos 1989, S. 67: „Vor allem die Verwendung von $\psi\upsilon\chi\omicron\rho\rho\alpha\gamma\omicron\upsilon\acute{\epsilon}\omega$ („Brechen der Seele“) ist bemerkenswert, weil das Wort seit der Antike nur den menschlichen Tod beschreibt.“

50 Homer: Odyssea 17, 290–327, S. 364f.

51 Vgl. Agapitos 1989, S. 63, Anm. 32.

entgegenzuwirken. Beck hat auch diesen Passus, der sich mit Pythagoras beschäftigt, in seiner Übersetzung ausgelassen. Tatsächlich gab es mehrere Prozesse gegen häretische Theologen im 12. Jahrhundert, die meist mit Exil bestraft wurden.⁵²

Am Ende der Klage (§ 11) blickt Italikos noch einmal zurück und erinnert sich an das Steinhuhn, seinen wunderbaren Gesang und seine Zuneigung, die er aufgrund seiner Beobachtungen auch als gesichert betrachten kann; es sei keine Einbildung, dass sich das Tierchen freute, wenn er beispielsweise heimkehrte. Er verifiziert so auch, dass es sich um echte Emotionen auf beiden Seiten handelte, und wirkt so dem naheliegenden Einwand entgegen, dass er in das Verhalten des Tieres Dinge hineininterpretiere, die es tatsächlich gar nicht gegeben habe, und es dort anthropomorphisiere, wo eine andere (naturkundliche) Interpretation plausibler sein könnte. Einem weiteren möglichen Einwand missliebiger Kritiker, die sein Mitgefühl mit dem kleinen Tier ins Lächerliche ziehen könnten, begegnet er mit einem Wort aus der Bibel, das das empathische Mitgefühl mit den Tieren als Charakteristikum des Gerechten bezeichnet.⁵³ Mit diesem Schriftbeweis kann er zeigen, dass Empathie mit Tieren, wie hier konkret die Trauer um ein geliebtes Haustier, eine theologische Basis in der Bibel hat. Mit dem letzten Satz formuliert er ein Paradox: Er schenkt den unvernünftigen Tieren aus dem Überfluss an Vernunft ebensolche Vernunft, um das Wort Davids (tatsächlich ist es Salomo)⁵⁴ zu erfüllen.⁵⁵ Er kommt damit wieder auf das Thema der Tierversunft aus § 6 zurück.

5 Zusammenfassung

Betrachtet man die Monodie des Michael Italikos auf sein geliebtes Steinhuhn hinsichtlich der anthropologischen Differenz, so kann man ein ständiges Changieren beobachten: Der Autor bringt Argumente für die Vernunft des Steinhuhns an, diese aber nur als Ausnahme von der Regel. Er geht so weit, die anthropologische Differenz, was das Fortleben der Tiere nach dem Tod angeht, aufgrund einer Bibelstelle in Frage zu stellen, um dann diese Interpretation wieder durch eine banale Erklärung zurückzunehmen, wohl um nicht in den Verdacht der Verbreitung einer Häresie zu geraten. Darüber hinaus wird das Tier in der Mensch-Tier-Beziehung

⁵² Siehe hierzu Browning 1975; Metzler 2007.

⁵³ Zu Empathie als Definition des Mensch-Tier-Verhältnisses vgl. Aaltola 2018; Gruen 2015.

⁵⁴ Die Verwechslung Salomos mit David könnte darauf zurückzuführen sein, dass er aus dem Gedächtnis zitiert. Daraus kann man nicht ableiten, dass der Text improvisiert ist. Solche Verwechslungen kommen häufig vor.

⁵⁵ Beck 1991, S. 356, fasst diesen Satz anders auf: „erfülle ich wiederum Davids Wort und weihe aus dem Überfluß an Worten ein Wort auch dem Tier“. Doch scheint hier mehr der Gedanke der Vernunft gemeint zu sein; so auch Agapitos 1989, S. 64, Anm. 39.

als ‚companion species‘ mit einer sozialen ‚Agency‘ betrachtet, d. h. es interagiert mit dem Menschen aus freien Stücken und anscheinend mit einem bewussten Kalkül.⁵⁶ Die Klage, dass es kein Heilmittel für die offenbar tödliche Krankheit gebe, betrifft modern gesprochen Tierwohl und Tierschutz. Italikos ist sich bewusst, dass seine Trauerrede auf ein Haustier literarisch und gesellschaftlich außergewöhnlich ist und legitimiert dies durch seine große emotionale Anteilnahme. Am Ende steht ein Plädoyer für eine empathische Beziehung des Menschen zu den Tieren, die erneut auf einem biblischen Fundament beruht: Trauer und Mitgefühl mit dem Leiden des Tieres konstituieren eine moralische Gemeinschaft zwischen Mensch und Tier.⁵⁷ Der emotional hochaufgeladene Text über das wechselseitige Verhältnis zwischen einem Menschen und seinem geliebten Haustier spiegelt so in gewisser Weise eine „limitrophe, d. h. die Grenzen wuchernd vervielfältigende Uneindeutigkeit“ hinsichtlich des Mensch-Tier-Verhältnisses wider.⁵⁸ Dabei zeigt sich echte Tierliebe im Gewand anspruchsvoller rhetorischer Kunst, die auf ein gebildetes Publikum abzielt.

Anhang: ‚Monodie auf ein totes Steinhuhn‘

Deutsche Übersetzung von Horst Schneider; griechischer Text: Horna 1902, S. 9f.; Gautier 1972, S. 102–104.

1. Von den Steinhühnern sind die thrakischen weiß (denn von dort leite ich jedenfalls ihren Ursprung ab); die auf den Inseln sind in ihrem Gefieder ganz bunt und (sonst) eher dunkel, oder besser gesagt: Ihre weiße Farbe ist verblasst und sie haben irgendwie Grautöne. Alle aber sind intensiv rot am Schnabel und an den Füßen; davon abgesehen ist das thrakische Tier der bessere Sänger und ruft mit lauterer Stimme, das Inselhuhn ist hingegen häufiger zu hören. Sie unterscheiden sich also hinsichtlich der Farbe (ihres Gefieders), hinsichtlich ihrer Natur aber sind sie alle Steinhühner.
2. Doch was soll ich Unterschiede (zwischen den verschiedenen Arten) auflisten? Was soll ich über Steinhühner philosophieren? Dahin ist mein wunderschönes Steinhuhn, sein wohlklingender Gesang, süßer als eine Lyra, melodischer als eine Harfe, vergnüglicher als jede Muse, oder (besser gesagt): Es trug noch mehr zur Freude bei als die aus dem Mythos berühmten Sirenen.

⁵⁶ Haraway 2008, S. 19. Vgl. auch Latour 2007.

⁵⁷ Vgl. Aaltola 2018; Gruen 2015.

⁵⁸ So fasst Borgards 2016, S. 2, Derridas Ansatz zusammen; Derrida 2010, S. 54f., 70f.; ähnlich Böhm 2020, S. 250–255.

3. Und um mir seine Schönheit (noch einmal) zu vergegenwärtigen: Um seinen Kopf herum und seinen Hals und unten am Bauch war es weiß, und zwar weißer als Schnee; davon abgesehen herrschte eine Art blassrote Farbe vor zwischen seinen Schultern, und bot so eine Art kleinen Kontrast zum übrigen Gefieder. Die Flügel waren in verschiedenen Grau- bzw. Schwarztönen gesprenkelt. Und in der Mitte unterzog eine Linie die Augenbrauen bis zum Hals wie bei geschminkten Frauen in der gleichen Farbe. Was die Augen angeht, um sie herum lief ein scharlachroter Ring.
4. Es war ein größerer Vogel als die einheimischen Steinhühner und menschenfreundlicher als die Hunde Xenophons und mir mehr ergeben als Philipp die Verräter in Athen.
5. Es verstand sich so genau auf Pünktlichkeit, dass ihm niemals der Augenblick entging, sobald der Frühstückstisch gedeckt war, und wenn der Abend anbrach und die Sonne im Westen unterging, stellte es sich bei Tisch auf, als ob es die Bediensteten im Haus daran erinnern wollte, dass sie sich um den Tisch des Herrn kümmern müssten.
6. Auch wenn manche von den Philosophen den Tieren Vernunft zuerkennen, andere sie aber von der Intelligenz ausschließen, so plädiere ich selbst doch, was alle übrigen Tiere angeht, für das Fehlen der Vernunft bei den Tieren, was aber mein Steinhuhn angeht, so schließe ich mich der anderen Seite an.
7. Gleichsam mit Verstand tat es alles, sein Hineinkommen (ins Haus) und sein Herausgehen sowie all seine Aktivitäten, die sich an Zeit und Pünktlichkeit orientierten: Jetzt schlug es mit den Flügeln, jetzt sang es, jetzt sprang es auf meine Knie, gleichsam um mir sein auf rationaler Überlegung beruhendes Wohlwollen zu zeigen. Und wenn ein anderes Haustier vorbeiging, das zur Essenszeit störte, dann wurde es zornig, und versuchte es mit Schnabelhieben und Fußstritten zu vertreiben, als ob es mir eine sorgenfreie Zeit der Ruhe und Entspannung schenken wollte, und was noch wunderbarer ist, sooft jemand an der Tür war, benutzte es seine Stimme und gab Laut, als ob es den Besuch anmelden wollte.
8. Im Andenken an die Wohltaten des Steinhuhns improvisiere ich diese Monodie spontan.
9. Ich weiß nämlich nicht, wieso es eine tödliche Krankheit befallen hat und tadle deswegen Galen und Hippokrates und alle diejenigen, die detailliert über

die Naturkunde geschrieben, aber keine Therapie für Steinhühner beschrieben haben. Denn das Tier erstarrte und sein ganzer Körper wurde hin- und hergeschüttelt, und obwohl es bereits im Sterben lag, vergaß es gewissermaßen nicht sein Zutrauen zu mir, sondern näherte sich auf seinen Füßen, als ob es mir die Notwendigkeit der Natur anzeigen wollte. Ich nahm es sofort auf und legte es an einem sonnigen Platz nieder. Das erschien mir die einzig noch mögliche Hilfe. Ich musste mitansetzen, wie sehr seine Seele brach und es sie schließlich aushauchte. Müsste ich nicht befürchten, als verweichlicht zu gelten, so hätte ich bestimmt geweint und viele Tränen über den Vogel vergossen.

10. Abgesehen davon nützte mir hier auch das Wort Salomos: „Was ist der Mensch verglichen mit dem Status eines anderen Tiers? (Ijob 7, 17; Koh 3, 19 LXX) Und wer weiß, sagt er, ob die Seele des Menschen nach oben aufsteigt, die andere aber in die Tiefen der Erde?“ (Koh 2, 21 LXX) Doch ich möchte den Spruch des Salomo nicht überstürzt so verstehen; ich möchte nicht so wahnsinnig sein; und ich möchte auch nicht bei den Sprüchen Salomos als Schüler des Pythagoras auftreten. Denn Salomo scheint mir tatsächlich damit den Unterschied der menschlichen Seelen in verrätselnder Form anzudeuten; die eine Seele der trefflichen Menschen gehe in die Himmel hinauf, die andere der schlechten Menschen werde in die Tiefen gestoßen. Und ich möchte nicht die Lehre vertreten, dass sich die Seele der unvernünftigen Tiere nach der Auflösung hier (von ihrem Körper) trennt; aber in meiner Gewohnheit gefangen möchte ich auch über ein Tier weinen können, das mir seine Zuneigung gezeigt hat.

11. Oh Gesang süßer als der der Sirenen, und überall im Haus und außerhalb davon ließest du ihn vernehmen, oh was für rhythmische Bewegungen, was für ein wacher Blick, der überall umherschaut, man konnte den Eindruck bekommen, dass du die Befürchtung hattest, dass vielleicht ein Raubvogel von denen mit den krummen Krallen vorbeiflog! Doch durch zahlreiche Beobachtungen haben wir dein Verhalten in Wahrheit verstanden: Es ging dir tatsächlich darum, ob ich wieder heimkehrte, wenn ich ausgegangen war. Oh was für Freudensprünge, was für ein Flügelschlagen, oh was für ein Auf- und Abfliegen im Haus, was für eine wahre Zuneigung! Falls mir einer das vorwerfen und mich verspotten wollte, dass ich mich wie ein Kind verhalte, dann hat dieser das Wort Davids vergessen: „Gerecht ist derjenige, der Mitleid hat mit den Seelen seiner Tiere“ (Spr 12, 10), also auch wenn es sich bei dem Tier um Steinhühner handelt. Wenn ich den Vogel beklage, der nun fort ist, obwohl ich ihn noch in Händen halte, erfülle ich auch das Wort Davids, indem ich durch den Überfluss an Vernunft auch den Tieren Vernunft schenke.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Anthologia Graeca. Buch VII–VIII. Hrsg. v. Hermann Beckby. München 1951.
- Anthologia Palatina. Buch 7. Übers. v. Peter von Möllendorff. In: Dirk Uwe Hansen (Hg.): Anthologia Graeca. Bd. 2: Bücher 6 bis 8 (Bibliothek der griechischen Literatur 76, Abt. Klassische Philologie). Stuttgart 2014, S. 122–355.
- Archilochos:** Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati. Bd. 1: Archilochus, Hipponax, Theognidea. Hrsg. v. Martin West (Oxford Classical Texts). Oxford 1971, S. 1–108.
- Aristophanes:** Aves. In: Comoediae. Bd. 1. Hrsg. v. Frederick W. Hall u. William M. Geldart (Oxford Classical Texts). 14. Aufl. Oxford 1980, S. 281–350.
- Aristoteles:** Historia animalium. Bücher VIII und IX. Hrsg. und übersetzt v. Stefan Schnieders (Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung 16). Berlin, Boston 2018.
- Arnobius von Sicca:** Adversus nationes libri VII. Hrsg. v. August Reifferscheid (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 4). Wien 1875.
- Athenaios Naukratites:** Deipnosophistarum libri XV. Bd. 2, libri VI–X. Hrsg. v. Georg Kaibel (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Berlin, New York 1887 (ND 2009).
- Athenaios Naukratites:** Deipnosophistarum libri XV. Bd. 3, libri XI–XV. Hrsg. v. Georg Kaibel (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Berlin, New York 1887 (ND 2009).
- Demosthenes:** Orationes 1–19. Bd. 1, Teil 1–3. Hrsg. v. Karl Fuhr (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Stuttgart, Leipzig 1994.
- Gautier, Paul (Hg.):** Michel Italikos, Lettres et discours (Archives de l’Orient Chrétien 14). Paris 1972.
- Gregor von Nazianz:** Orationes theologicae – Theologische Reden. Hrsg. und übers. v. Hermann Josef Sieben (Fontes Christiani 22). Freiburg i. Br. 1996.
- Homer:** Odyssea. Hrsg. von Martin L. West (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Berlin, Boston 2017.
- Horna, Konstatin (Hg.):** Einige unedierte Stücke des Manasses und Italikos (Programm des Sophiengymnasiums). Wien 1902.
- Johannes Tzetzes:** Epistulae. Hrsg. v. Petrus Aloisius M. Leone (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Leipzig 1972.
- Madrid, Escorial, Escorialensis Y-II-10.
- Manuel II. Palaiologos:** Dialoge mit einem Muslim. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe v. Karl Förstel (Corpus Islamo-Christianum. Series Graeca 4, 1–3). Altenberge 1993–1996.
- Manuel II. Palaiologos:** Dialoge mit einem „Perser“. Hrsg. v. Erich Trapp (Wiener Byzantinistische Studien 2). Wien 1966.
- Oxford, Bodleian Library, Baroccianus gr. 131.
- Plinius:** Naturalis historiae libri XXXVII. Bd. 2: Libri VI–XV. Hrsg. v. Karl Mayhoff (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Leipzig 1875.
- Plutarch:** De sollertia animalium. Moralia VI.1. Hrsg. v. Kurt Hubert (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Leipzig 1959, S. 11–75.

- Porphyre:** De l'abstinence. Bd. II: Livres II–III. Hrsg. u. übers. v. Jean Bouffartigue u. Michel Patillon (Collection des universités de France. Série grecque). Paris 2003.
- Strabon:** Geographika. Bd. 4: Buch XIV–XVII. Text und Übersetzung v. Stefan Radt. Göttingen 2005.
- Venedig, Bibliotheca Nazionale Marciana, Codex Venetianus Marcianus gr. Z 479.
- Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Codex Vindobonensis Philosophicus gr. 290.

Forschungsliteratur

- Aalola, Elisa:** Varieties of Empathy. Moral Psychology and Animal Ethics. London, New York 2018.
- Adamson, Peter:** Human and Animal Nature in the Philosophy of the Islamic World. In: Ders. u. G. Fay Edwards (Hgg.): *Animals. A History* (Oxford Philosophical Concepts). Oxford 2018, S. 91–114.
- Agapitos, Panagiotis A.:** Michael Italikos. Klage auf den Tod seines Rebhuhns. In: *Byzantinische Zeitschrift* 82 (1987), S. 59–68.
- Anagnostakis, Ilias, Taxiarchis G. Koiliias u. Eftychia Papadopoulou:** Animals and Environment in Byzantium (7th–12th C.). Athen 2011.
- Beck, Hans Georg:** Geschichte der byzantinischen Volksliteratur. München 1971.
- Beck, Hans Georg:** Byzantinisches Lesebuch. München 1982 (unveränd. ND: Lust an der Geschichte. Leben in Byzanz. Ein Lesebuch. München 1991).
- Bernard, Floris:** The Ethics of Authorship. Some Tensions in the 11th Century. In: *Aglæ Pizzone* (Hg.): *The Author in Middle Byzantine Literature*. Modes, Functions, and Identities (Byzantisches Archiv 28). Berlin, Boston 2014, S. 41–60.
- Böhm, Alexandra:** Limitrophe Mensch-Tier-Begegnungen. Empathie für tierliche Nicht-Personen in Karen Joy Fowlers *We Are All Completely Beside Ourselves*. In: Stephanie Catani u. Stephanie Waldow (Hgg.): *Non-Persons. Grenzen des Humanen in Literatur, Kultur und Medien*. Paderborn. 2020, S. 247–267.
- Borgards, Roland (Hg.):** Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch. Stuttgart 2016.
- Browning, Robert:** Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries. In: *Past & Present* 69 (1975), S. 3–23.
- Derrida, Jacques:** Das Tier, das ich also bin. Übers. v. Markus Sedlaczek. Hg. v. Peter Engelmann. Wien 2010 (franz. Originalausg. Paris 2006).
- Dierauer, Urs:** Tier und Mensch im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik (Studien zur Antiken Philosophie 6). Amsterdam 1977.
- Gibson, Craig A.:** In Praise of Dogs. An Encomium Theme from Classical Greece to Renaissance Italy. In: Laura

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Codex Vindobonensis Theologicus gr. 31.

Xenophon: *Kynegetikos* / Buch von der Jagd. In: Xenophon / Arrianos. *Jagd und Jagdhunde*. Hrsg. v. Kai Brodersen. Berlin, Boston, S. 22–107.

Xenophon: *Opera omnia*. Bd. 5: *Opuscula Cynegeticus*. Hrsg. v. E. C. Marchant (Oxford Classical Texts). Oxford 1920, o. S.

- D. Gelfand (Hg.): *Our Dogs, Our Selves. Dogs in Medieval and Early Modern Art, Literature and Society*. Leiden, Boston 2016, S. 19–40.
- Gossen, Hans:** Rebhuhn. In: *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. I A, 1 (1914), Sp. 348–353.
- Gruen, Lori:** *Entangled Empathy. An Alternative Ethic for Our Relationships with Animals*. New York 2015.
- Haraway, Donna:** *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. 2. Aufl. Chicago 2003.
- Haraway, Donna:** *When Species Meet*. Minneapolis, London 2008.
- Hofstätter, Eva:** Tiere als Tanzpartner auf schwarz- und rotfigurigen Vasen. In: Claudia Lang-Auinger u. Elisabeth Trinkl (Hgg.): *ΦΥΤΑ ΚΑΙ ΖΩΙΑ. Pflanzen und Tiere auf griechischen Vasen (Corpus Vasorum Antiquorum Österreich-Beiheft 2)*. Wien 2016, S. 121–128.
- Hünemörder, Christian:** Steinhuhn. In: *Der Neue Pauly*, Bd. 11 (2001), Sp. 943.
- Hutchins, Richard:** Porphyry's Partridge. Animal Speech in *De Abstinence Book Three*. In: *Animal Encounters in Classical Philosophy and Literature 2017*. <https://classicalstudies.org/porphyry%E2%80%99s-partridge-animal-speech-de-abstinence-book-three> (Zugriff: 29.08.2023).
- Karpozilos, Apostolos:** *Realia in Byzantine Epistolography, X–XIIIth C.* In: *Byzantinische Zeitschrift* 77 (1984), S. 20–39.
- Keller, Otto:** *Die antike Tierwelt*. Bd. 2. Leipzig 1913.
- Kroll, Henriette:** Tiere im Byzantinischen Reich. Archäozoologische Forschungen im Überblick (Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 87). Mainz 2010.
- Kurth, Markus, Katharina Dornenzweig u. Sven Wirth:** Handeln nichtmenschliche Tiere? Eine Einführung in die Forschung zu tierlicher Agency. In: Sven Wirth, Anett Laue, Markus Kurth u. a. (Hgg.): *Das Handeln der Tiere. Tierliche Agency im Fokus der Human-Animal Studies (Human-Animal Studies)*. Bielefeld 2016, S. 7–42.
- Latour, Bruno:** Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. Übers. v. Gustav Roßler. Frankfurt a. M. 2007 (engl. Originalausg. Oxford 2005).
- Lewis, Sian:** *The Athenian Woman. An Iconographic Handbook*. London, New York 2002.
- Liddell, Henry G. u. Robert Scott:** *A Greek-English Lexicon. Revised and Augmented throughout by Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie. Supplement Edited by P. G. W. Glare, and with the Assistance of A. A. Thompson*. Oxford 1996.
- Lunczer, Clemens:** *Vögel in der griechischen Antike. Eine Untersuchung über Kenntnisse und Wahrnehmung der antiken Vogelwelt*. Diss. Heidelberg 2009.
- Metzler, Karin:** *Pagane Bildung im christlichen Byzanz. Basileios von Kaisareia, Michael Psellos und Theodoros Metochites*. In: Michael Grünbart (Hg.): *Theatron. Rhetorische Kultur in Spätantike und Mittelalter (Millennium Studies 13)*. Berlin, Boston 2007, S. 287–304.
- Mielsch, Harald:** *Griechische Tiergeschichten in der antiken Kunst*. Mainz 2005.
- Nilsson, Ingela:** *Writer and Occasion in Twelfth-Century Byzantium. The Authorial Voice of Constantine Manasses*. Cambridge 2021.

Prosopography of the Byzantine World:

Michael Italikos. <http://pbw2016.kdl.kcl.ac.uk/person/Michael/20130/> (Zugriff: 29.08.2023).

Raethel, Heinz-Sigurd: Wachteln, Rebhühner, Steinhühner, Frankoline und Verwandte. 3. Aufl. Reutlingen 2001, S. 118–122.

Rhoby, Andreas: Hunde in Byzanz. Lebenswelten zwischen Archäologie und Geschichte. In: Jörg Drauschke, Karin Kühtreiber, Ewald Kislinger u. a. (Hgg.): Lebenswelten zwischen Archäologie und Geschichte. Festschrift für Falko Daim zu seinem 65. Geburtstag (Monographien des Römisch-Germanischen Zentralmuseums 150). Mainz 2018, S. 807–820.

Sachser, Norbert: Der Mensch im Tier. Warum Tiere uns im Denken, Fühlen und Verhalten oft so ähnlich sind. Reinbek b.Hamburg 2018.

Sachser, Norbert, Niklas Kästner u. Tobias Zimmermann (Hgg.): Das unterschätzte Tier. Was wir heute über Tiere wissen und im Umgang mit ihnen besser machen müssen. Reinbek b.Hamburg 2022.

Schmidt, Tristan: Noble Hounds for Aristocrats, Stray Dogs for Heretics. Connotation and Evaluation of

Literary Dogs in Byzantium. In: Ders. u. Johannes Pahlitzsch (Hgg.): Impious Dogs, Haughty Foxes and Exquisite Fish. Evaluative Perception and Interpretation of Animals in Ancient and Medieval Mediterranean Thought. Berlin, Boston 2019, S. 103–131.

Schneider, Horst: Tier. In: Reallexikon für Antike und Christentum [im Druck].

Sideras, Alexander: Die byzantinischen Grabreden. Wien 1994.

Smolak, Karl: Das Opfertier als Ankläger. In: Annetta Alexandridis, Markus Wild u. Lorenz Winkler-Horacek (Hgg.): Mensch und Tier in der Antike. Grenzziehung und Grenzüberschreitung. Wiesbaden 2008, S. 205–215.

Wannenmacher, Julia Eva: Von koranischer Überlieferung und zeitgemäßen Perspektiven. Tiere und Tierethik im Islam (I). In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 64 (2017), S. 170–194.

Wannenmacher, Julia Eva: Von koranischer Überlieferung und zeitgemäßen Perspektiven. Tiere und Tierethik im Islam (II). In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 65 (2018), S. 132–154.

Zimmermann, Bernhard: Monodie. In: Der Neue Pauly, Bd. 8 (2000), Sp. 370 f.