

Julia Enxing
Simone Horstmann
Gregor Taxacher (Hg.)

ANIMATE THEOLOGIES

Ein (un-)mögliches Projekt?

animate theologies Bd. 1
dialogue

Julia Enxing / Simone Horstmann / Gregor Taxacher (Hg.)

Animate Theologies

Julia Enxing / Simone Horstmann / Gregor Taxacher (Hg.)

Animate Theologies

Ein (un-)mögliches Projekt?

animate theologies Bd. 1
dialogue

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar.

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2022 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Umschlagsabbildung: Fer Nando – unsplash.com
Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-45036-7

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:

eBook (PDF): 978-3-534-45037-4

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-NC International 4.0 (»Attribution-NonCommercial 4.0 International«) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Inhaltsverzeichnis

Animate Theologies	7
Ein (un-)mögliches Projekt? <i>Julia Enxing, Simone Horstmann und Gregor Taxacher</i>	
„Dumm ist der, der Dummes tut“	13
Der Esel als Abbild des christlichen Gottes: Inhaltliche und methodische Beobachtungen zu Cultural and Literary-Biblical Animal Studies <i>Gabriela Kompatscher und Simone Paganini</i>	
Zwischen den Disziplinen	52
Zur Genese der deutschsprachigen Human-Animal Studies im Spannungsfeld von Ethik, Erkenntnis und Politik <i>Markus Kurth</i>	
Erdverbundenheit	73
Zur Kritik der gnostischen Struktur in Christentum und Moderne <i>Andreas Krebs</i>	
„Unsere gemeinsame Zukunft“	96
Nachhaltige Entwicklung tierethisch gedacht <i>Leonie N. Bossert</i>	
Kampf gegen das Tier	115
Über ein epistemo-politisches Prinzip abendländischer Zivilisation und theologische Ressourcen seiner Kritik <i>Christian Kern</i>	

Kaltblütig	136
Warum der Fisch zum Christussymbol und zur Fastenspeise wurde und wie sein konkretes Leben und anthropogenes Leiden bis heute ausgeblendet bleiben <i>Kurt Remele</i>	
Göttlich-kreatürliche Begegnungen und ihr Potenzial für einen Animal Turn in der Theologie	151
<i>Julia Enxing</i>	
Zur Unmöglichkeit einer religiösen Tiertheologie	183
Fundamentaltheologische Erkundigungen ausgehend von Kant, Benjamin und Bonhoeffer <i>Simone Horstmann</i>	
„Er war mit den Tieren“ (Mk 1,13)	208
Hermeneutische und geschichts-theologische Überlegungen zur Anthropo-De-Zentrierung biblischen Glaubens <i>Gregor Taxacher</i>	
ÜberLeben	230
Reflexionen aus fundamentaltheologischer Perspektive <i>Philipp Räubig, Julia Enxing und Eva Mariann Karwowski</i>	
<i>Autor:innenverzeichnis</i>	251

Animate Theologies

Ein (un-)mögliches Projekt?

Julia Enxing, Simone Horstmann und Gregor Taxacher

Mit diesem Band präsentieren wir den Auftakt zu einer Publikationsreihe für eine postanthropozentrische Theologie im interdisziplinären Dialog. Die praktische wie theoretische Anerkennung nichtmenschlicher Lebewesen gehört zweifellos zu den zentralen Herausforderungen der Zukunft: Es sind Phänomene wie das Artensterben und der anthropogene Verlust der Biodiversität, die unerträgliche Gewalt der ‚industriellen Tierhaltung‘, die nahezu ubiquitäre Missachtung von anderen Tieren als Subjekten ihres eigenen Lebens und nicht zuletzt die nach wie vor fehlende politische Berücksichtigung nichtmenschlichen Lebens, die die Dringlichkeit einer fundamentalen Neuorientierung vor Augen führen. Ein Großteil der akademischen Fächer hat auf dieses Problem bereits reagiert – diese Entwicklung belegen wohl am deutlichsten die Querschnittsforschungsfelder der Human Animal Studies (HAS) bzw. der Critical Animal Studies (CAS), die sich in den letzten Jahrzehnten immer stärker in der akademischen Landschaft etablieren konnten.

Auch für die Theologien dürfte ihr Verhältnis zu den nichtmenschlichen Lebewesen in den kommenden Jahren immer deutlicher als Entscheidungsfrage auch über ihre eigene Zukunft erkennbar werden. Mit Beiträgen zu dieser Frage haben sich die Theologien bislang jedoch zurückgehalten – während an den theologischen Fakultäten allenthalben Projekte und zum Teil ganze Lehrstühle zu den Themen der Digitalisierung und ‚KI‘ eingerichtet werden, scheinen die ‚Natürlichen Intelligenzen‘ weiterhin mit Missachtung gestraft zu werden. Dass die Theologien überhaupt etwas zur Bedeutung der nichtmenschlichen Mitwelt zu sagen haben, wird daher mittlerweile von

anderen Fächern infrage gestellt – und diese Skepsis hat durchaus ihre Gründe: Die theologischen Traditionen gehen schließlich überwiegend von einem Begriff des Menschen aus, der andere Tiere, mitunter jede Assoziation zum ‚Tierlichen‘ in grundsätzlicher Weise ausschließt. Ihr gedankliches Erbe ist hochgradig anthropozentrisch verfasst und scheint daher viele wichtige Neuansätze fast notwendig zu blockieren.

Wir halten es deswegen für unumgänglich, dass die Theologien sich animieren lassen – vom *Animal Turn* in den Sozial- und Kulturwissenschaften, von der Überwindung des Speziesismus in der philosophischen Ethik, vom politischen Diskurs über Tierrechte, Tierbefreiung und einer Transspezies-Gesellschaft. Dieser ‚Theorie-Import‘ soll die Theologien herausfordern: Er soll sie zu einer kritischen und insbesondere selbstkritischen Relektüre ihrer (bspw. biblischen) Quellen und der theologischen Traditionen anregen, zugleich aber auch die Ressourcen der Theologien für eine multispeziesfähige Gesellschaft neu zur Geltung kommen lassen: Das Ziel dieser wissenschaftlichen Reihe ist es daher, die theologische Theoriebildung systematisch mit den dynamischen Entwicklungen in den HAS und CAS zu vernetzen. Es kann und muss zu einem genuin theologischen Anliegen werden, Kritik an einer anthropozentrischen Theologie zu üben – dies scheint uns theologisch ebenso wie politisch unbedingt geboten. Von dieser notwendigen Kritik aus lassen sich dann Interspezies-Beziehungen in Theorie und Praxis neu denken und gestalten – sie setzen voraus, dass die Anerkennung nichtmenschlichen Lebens gemessen an den überkommenen theologischen Standards eines scheinbar unverbrüchlichen Anthropozentrismus als ein grundlegender Paradigmenwechsel zu verstehen ist.

Die Animate Theologies-Reihe möchte diesem Paradigmenwechsel nachspüren, ihm Raum geben und Ort für spannende Kontroversen und die Ausbildung eigener Standpunkte sein. Dazu unterteilt sich die Reihe in drei Rubriken mit jeweils spezifischen Schwerpunkten: Unter der Rubrik ‚dialogue‘ werden Sammelbände, Handbücher, Kompendien, Konferenzbände, Textbücher – kurz gesagt: all jene Publikationen versammelt, die Diskussionen über die Bedeutung nichtmenschlichen Lebens multiperspektivisch

erfassen, problematisieren und dokumentieren. Die Rubrik ‚focus‘ bietet einen Ort für Monografien, die tief in den Forschungsstand zu einer spezifischen Frage eintauchen und einen eigenen Standpunkt dazu entwerfen, während die Rubrik ‚explorations‘ schließlich essayistische, auch für ein allgemeines Publikum verständliche Erkundungen an die Grenzen des traditionellen Wissenschaftsverständnisses im Angesicht der außermenschlichen Welt ermöglichen soll.

Den Auftakt für die Animate Theologies-Reihe macht ein erster Band ‚dialogue‘: Im Wintersemester 2021/2022 haben die Herausgeber:innen eine Online-Ringvorlesung unter dem gleichnamigen Reihentitel durchgeführt, die auf viel Resonanz gestoßen ist: An ihr haben sich die Mitglieder des wissenschaftlichen Beirats der Reihe sowie einige weitere ausgewiesene Expert:innen der HAS bzw. CAS mit Beiträgen beteiligt. Aus dieser Vorlesungsreihe, die ein großes Publikum – auch über die beteiligten universitären Standorte hinaus – fand, entstand der vorliegende Band. Er dokumentiert die einzelnen Vorträge der Ringvorlesung in ihrer authentischen Chronologie:

Ausgehend von einem Graffito aus dem 2./3. Jh., das Jesus in Gestalt eines Esels zeigt, erkunden *Gabriela Kompatscher* und *Simone Paganini* Methodik und Hermeneutik der Cultural and Literary-Biblical Animals Studies. Dabei heben sie das Potential antiker, frühjüdischer und frühchristlicher Quellen für eine Erforschung des Mensch-Tier-Verhältnisses, welches die tierliche Perspektive mitdenkt und plädieren für eine empathische Hermeneutik der Diskontinuität. Bei all dem wird deutlich, inwiefern die Ideologie des christlichen Anthropozentrismus dazu beigetragen hat, dass Tiere in kulturellen, sozialen sowie rechtlichen Gefügen unterrepräsentiert waren.

Markus Kurth untersucht in seinem Beitrag die Genese der HAS im deutschsprachigen Raum aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive: Er zeichnet nach, wie das Spannungsfeld von Ethik, Erkenntnis und Politik die Konsolidierung der HAS befördern, mitunter aber auch blockieren konnte. Die HAS, so Kurth, haben immer dann hilfreiche Bedingungen vorgefunden, wenn ihr Thema in den jeweiligen Fachkulturen als innovativ galt, von

politischen Überzeugungen innerhalb der Fächer getragen und von der Einsicht begleitet wurde, dass eine Auseinandersetzung mit anderen Tieren erkenntnistheoretischen Mehrwert bietet.

Andreas Krebs geht in seinem Beitrag den Gründen dafür nach, dass sich christliche Theologien bislang wenig erdverbunden gezeigt haben: Vor allem gnostische Denkmuster haben den nötigen Paradigmenwechsel verhindert. Zugleich zeichnet der Beitrag nach, welche Selbstkorrektive im Christentum angelegt sind: Insbesondere die kanonische Struktur des Alten Testaments wird von Krebs als Ausgangspunkt für eine Revision des Gottes- und Naturbildes fruchtbar gemacht.

Leonie Bossert zeigt, dass nachhaltige Entwicklung aus ethischer Perspektive die Interessen empfindungsfähiger Tiere als Individuen berücksichtigen muss. Es bedarf also eines Diskurses zur Interspezies-Gerechtigkeit, der nicht-menschliche Tiere zur Gesellschaft zählt. Dies verändert auch den Naturschutz von einem anthropozentrisch konzipierten Artenschutz hin zu Modellen tierlich-menschlichen Zusammenlebens.

Christian Kern zeichnet ausgehend von Thomas Hobbes' Leviathan nach, wie in neuzeitlichen politischen Theorien das ‚Tierische‘ als Verkörperung des Wilden, Rohen, Unbändigen konstruiert und in Form einer Bekämpfung zivilisiert werden soll. In Absetzung von diesem ‚Kampf gegen das Tier‘ entwickelt der Beitrag mit Donna Haraway und Jacques Derrida eine Theorie responsiver Beziehungen, die sich der potentiellen Gewaltbarkeit des Umgangs von Menschen mit Tieren kritisch widersetzen und sich in offenen, kreativen, auch insouveränen Interaktionen vollziehen.

Julia Enxing verdeutlicht unter Rekurs auf die Deep Incarnation-Theologie sowie unter Einbeziehung alttestamentlicher Texte die Notwendigkeit eines *Animal Turn* als theologisch zu begründenden Paradigmenwechsel. Hiermit wird sowohl einer gottlosen Ontologie vorgebeugt als auch der Boden für einen kritischen Anthropozentrismus bereitet. Tiere und nichtmenschliches Leben begreift Enxing als *loci proprii* einer zeitgemäßen Theologie.

Kurt Remele geht dem Widerspruch nach, dass Fische in biblischer und christlicher Tradition eine große symbolische Rolle spielen konnten, ohne dass man ihnen deshalb mit mehr Rücksicht begegnet wäre. Er zeigt auf, warum man in dieser Frage auch Jesu Praxis nicht ethisch normativ verstehen darf. Und er plädiert mit der modernen Biologie und einigen Außenseitern der religiösen Tradition für Empathie mit den Wechselwarmen.

Simone Horstmann untersucht in ihrem Beitrag, wie religiöse Formationen eine theologische Anerkennung von anderen Tieren verhindern, womöglich gar verunmöglichen: Ausgehend von Dietrich Bonhoeffers Thesen eines nachreligiösen Christentums zeichnet sie nach, dass erst eine nicht-apologetische und religionskritische Theologie die Grundlage für jenen Paradigmenwechsel bilden kann, der es erlaubt, anderen Tieren auf Augenhöhe zu begegnen.

Gregor Taxacher überlegt in seinem Beitrag, wie eine post-anthropozentrische Theologie das theologische Schriftverständnis verändert. Biblische Texte unter den theologischen Anforderungen des Anthropozän zu deuten, erfordert eine nicht-religiöse Hermeneutik. Er exemplifiziert dies an der Versuchungsgeschichte Jesu im Markusevangelium.

Julia Enxing, Eva Mariann Karwowski und *Philipp Räubig* zeigen, dass die Integration nicht-menschlichen Lebens für die Theologie eine fundamentale Herausforderung sein wird. Eine Theologie, die sich der ökologischen Krisen unserer Zeit bewusst sein möchte, muss sich paradigmatisch verändern. Dieser Paradigmenwechsel setzt am Verständnis des Menschen in Anthropologie und Schöpfungstheologie an. Da diese Position den strukturellen Gegebenheiten unserer Kultur und Religion widerspricht, muss diese Theologie ein eigenes Verständnis von ihrem kritischen Potenzial entwickeln.

Allen Autor:innen möchten wir herzlich dafür danken, dass sie sich auf das Experiment dieser öffentlichen Online-Ringvorlesung eingelassen und ihre Vorträge zu Buchbeiträgen ausgearbeitet haben. Besonders möchten wir uns

bei Hilal Sezgin bedanken, die mit ihrem Vortrag die Ringvorlesung eingeleitet hat: Ihre Überlegungen haben die späteren Diskussionen maßgeblich strukturiert und begleitet.

Sehr zu danken haben wir auch Laura Skowronek und Julian Kadur, die den Feinschliff und den Satz des Manuskripts besorgt haben. Jan-Pieter Forßmann von der WBG Darmstadt danken wir sehr herzlich für die verlegerische Begleitung und die enge Zusammenarbeit bei der Konzeption dieser neuen Reihe.

„Dumm ist der, der Dummes tut“

Der Esel als Abbild des christlichen Gottes: Inhaltliche und methodische Beobachtungen zu Cultural and Literary-Biblical Animal Studies

Gabriela Kompatscher und Simone Paganini

1857 entdeckte ein Baggerfahrer bei Bauarbeiten auf dem römischen Hügel Palatin in unmittelbarer Nähe der *Domus Gelotiana* beim *Circus Maximus* die Ruinen eines Gebäudes¹, das wenig später von Archäologen als Akademie für künftige Offiziere der römischen Armee² – ein sogenanntes *paedagogium*³ – gedeutet wurde. Als die Trümmer entfernt wurden, fand man an einer der Wände ein Graffito, also eine Einritzung⁴, die mit einem Nagel oder einem Messer ziemlich simpel in den Verputz eingeschrieben wurde. Es handelt sich dabei um die Darstellung eines jungen Mannes, der, wohl betend, seine Hand – wahrscheinlich in der Haltung eines zeremoniellen Kusses⁵ – in Richtung eines Kreuzes erhebt. Am Kreuz hängt eine männliche Figur. Damit allen klar ist worum es geht, steht daneben außerdem in griechischen Buchstaben der Satz *ΑΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΚΕΒΕΤΕ ΘΕΩΝ*, der sinngemäß mit

¹ Lanciani, *The Ruins and Excavations of the Palatine*, 1897, 185f.; Garrucci, *Il Crocifisso graffito*, 1857, 2–8.

² Becker, *Das Spott-Crucifix*, 1886, 11.

³ Cutts, *History of Early Christian Art*, 200.

⁴ Solin/Itkonen-Kaila, *Graffiti del Palatino*, No 246.

⁵ Becker, *Das Spott-Crucifix*, 2004, 21. Die Haltung wird in Minucius Felix, *Octavius* 2.4 beschrieben: *manum ori admovens osculo, labiis pressit*.

„Alexamenos betet Gott an“ übersetzt werden kann.

Die Inschrift wird unterschiedlich datiert. Sie stammt aber sehr wahrscheinlich aus dem (ausgehenden) zweiten Jahrhundert⁶, die zeitliche Spannweite variiert zwischen dem *terminus post quem* 123/126⁷ – aus dieser Zeit stammen die Ziegel⁸, die für die Erbauung der Ausbildungsstätte gebraucht wurden⁹ – und den Jahren 280/290¹⁰ n.Chr., als die Domus Gelotiana nicht mehr als *paedagogium* gebraucht wurde¹¹. Es gibt kaum ältere Bilder des Kruzifixes, welches erst im vierten und fünften Jahrhundert zu einem verbreiteten Kultobjekt wurde. In diesem Fall handelt es sich aber um eine ganz besondere Form der Darstellung, denn der gekreuzigte Jesus wird mit einem Eselskopf gezeigt.

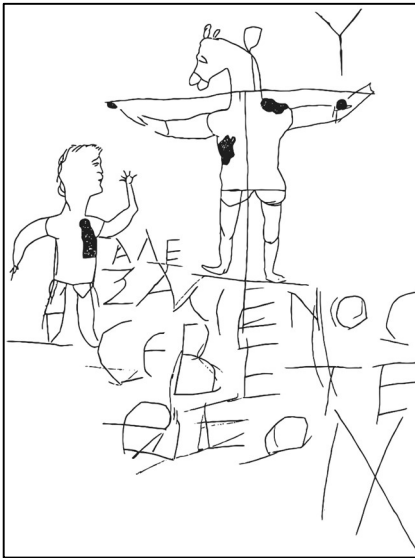


Abb. 1 – Steinabreibung des Alexamenos-Graffito (Lanciani, *The Ruins and Excavations of the Palatine*, 185)

6 Hudson, *An Introduction to Greek Epigraphy*, 2002, 208.

7 Schwarz, *Christology*, 1988, 207; Schiller, *Iconography of Christian Art*, 1972, 89f.

8 Van Deman, *On the Date*, 1916, 102f.

9 Becker, *Das Spott-Crucifix*, 2004, 16.

10 MacLean, *An Introduction to Greek Epigraphy*, 2002, 208.

11 Hogg, *On a Profane Stylograph*, 1870, 27f.

Die Tatsache, dass Jesus als Esel dargestellt wird, wird fast ausnahmslos als Spott seitens der Kollegen des jungen Soldaten-Anwärters Alexamenos, der offensichtlich Christ war¹², interpretiert¹³. Somit gilt das auf die Wand gekritzelte Kreuz weitgehend und oft unhinterfragt als der älteste Beleg von religiös-bedingtem Mobbing¹⁴.

Obwohl andere Forscher:innen¹⁵ den Menschen mit dem Eselskopf für Anubis¹⁶, Seth¹⁷ oder für eine gnostische Gottheit (möglicherweise Typhon)¹⁸ hielten¹⁹, es also mehrere Deutungen gab und gibt, hat sich die Interpretation des Kruzifix als Karikatur des christlichen Gottes – bis hin zu den touristischen Fremdenführer:innen – durchgesetzt. Denn ein Eselskopf kann – so scheint es – nur auf die Unwürdigkeit, Dummheit, ja die völlige Unehrenhaftigkeit einer solchen Gottheit schließen lassen. Gläubige sollten sich also schämen, einen derartigen Gott anzubeten.

An dieser Stelle aber können die Cultural and Literary-Biblical Animal Studies ansetzen, wirft die einseitige negative Interpretation des Esels doch eine Reihe von Fragen auf.

¹² In einem anderen Raum des paedagogium wurde ein weiteres Graffito gefunden mit den Worten „Alexamenos fidelis“ (Alexamenos gläubig); Farrer, *The Life*, 1894, 95.

¹³ So zum Beispiel Beard, *Religions of Rome*, 1998, 58 und Keegan, *Roman Slavery*, 2007, 3f.

¹⁴ So u.a. Young, *The Alexamenos Graffito*, 2015; Becker, 2004, 24; Balch/Osiek, *Early Christian Families*, 2003, 103.

¹⁵ Im vorliegenden Beitrag wird grundsätzlich eine geschlechtergerechte Sprache verwendet, wenn dies auch der historischen Realität entspricht. Wenn es klar ist, dass – vor allem in der Antike – Autoren bzw. Forscher nur Männer waren, wird auf das ‚Gendern‘ verzichtet.

¹⁶ Middleton, *The Remains of Ancient Rome*, 1892, 209.

¹⁷ Marucci, *The Roman Forum and the Palatine*, 1906, 325.

¹⁸ Wünsch, *Sethianische Verfluchungstafeln*, 1898, 112; Schiller, *Iconography of Christian Art*, 1972, 88f.

¹⁹ Ein Überblick über die unterschiedlichen Positionen ist in Hanfmann, *The Crucified Donkey Man*, 1979, 205ff. zu finden.

Ganz allgemein kann man zunächst einmal beobachten, dass innerhalb der noch jungen christlichen Religion nicht wenigen Tieren ein durchaus positiver symbolischer Charakter zugesprochen wurde. So stand die Taube etwa für den Heiligen Geist, der Fisch war ein Kürzel für Jesus, das Lamm Sinnbild für den getöteten Christus und Stier, Adler und Löwe verkörperten drei der Evangelisten – und sie alle waren damit durchaus geläufige christliche Symbole.

Die einseitige Interpretation des Eselskruzifixes als Karikatur des christlichen Gottes ist jedoch vor allem auf methodischer Ebene problematisch. Denn in dieser Interpretation spiegelt sich eben in erster Linie das Bild wieder, das man zur Zeit der Wiederentdeckung des Graffito vom Esel hatte²⁰, nicht jedoch die Wahrnehmung des Esels in der jüdischen bzw. römisch-griechischen Welt der ersten drei Jahrhunderte des Christentums, als das Graffito angefertigt wurde. Der Christus mit dem Eselskopf eignet sich daher für zwei Dinge hervorragend: Einmal um – zumindest überblicksartig – die Gestalt des Esels in der biblischen und der römisch-hellenistischen Welt zu skizzieren, außerdem um sich methodisch mit der Rolle der Literary-Biblical Animal Studies auseinanderzusetzen²¹.

Zunächst soll es um eine Auseinandersetzung mit den Überlegungen gehen, die sowohl eine inhaltliche als auch eine entscheidende hermeneutische Perspektive benennen. Des Weiteren werden methodische Voraussetzungen für eine derartige Untersuchung innerhalb der Human-Animal Studies erklärt. In der Folge wird der Versuch unternommen, das Bildnis des Eselskruzifixes auf dem Palatin in seinen historischen und literarischen Sitz im Leben einzubetten und somit der Frage nachzugehen, ob es sich wirklich um eine

²⁰ Dazu ausführlich und mit weiterführender Literatur: Balzaretto/Fontaneto, L'asino, 2019.

²¹ Die Literary Animal Studies sind in der Folge Teil der Cultural Animal Studies. Diese beschäftigen sich insbesondere mit der Analyse und der Auswertung von literarischen Texten. Insofern die Bibelwissenschaft literarische Texte analysiert, sind Biblical Animal Studies Teil der Literary Animal Studies.

Karikatur handelt oder vielmehr um ein positives Bild des christlichen Gottes. Entscheidend ist dabei die richtige Einschätzung der Rolle des Esels, der in jedem Fall als Protagonist eines – gewissermaßen – frühchristlichen Dilemmas eine zentrale Position einnimmt.

1. Literary-Biblical Animal Studies: einige hermeneutische Beobachtungen

„Bei den Literary Animal Studies, einem Zweig innerhalb der Human-Animal Studies, handelt es sich um die tiergerechte Erforschung des Mensch-Tier-Verhältnisses in literarischen Texten. Mit tiergerecht ist gemeint, dass – wie in den HAS [Human Animal Studies] generell – die Perspektive der Tiere mit einbezogen wird.“²²

Diese hermeneutische Erkenntnis ist vor allem deshalb relevant, weil das Forschungsfeld der Human-Animal Studies keinen spezifischen methodischen Apparat besitzt. Vielmehr geht es darum, die vom Text eingenommenen Perspektiven, welche für die Rolle der Tiere wesentlich sind, zu erkennen und zu charakterisieren, sodass plausible Schlussfolgerungen getroffen werden können²³. Die in der Literary-Biblical Animal Studies angewandte Methodik unterscheidet sich insofern nicht von der Methodik der beteiligten Fächer. Der literarische und historische Ansatz, welcher der Bibelwissenschaft eigen ist, wird beibehalten. Die literarischen Quellen werden beschrieben, analysiert und schlussendlich ausgewertet.

Im Sinne der Literary Animal Studies gilt der Blick nicht nur dem Tier, sondern auch den dargestellten Mensch-Tier-Beziehungen²⁴. Die Literaturwissenschaftlerin Naama Harel²⁵ bietet hierfür ein sehr brauchbares Interpretationsmodell an: Sie schlägt vor, sich auf die wörtliche Ebene zu fokussieren,

²² Kompatscher, *Human-Animal Studies*, 2017, 224.

²³ Roscher, *Human-Animal Studies*, 2020, 93.

²⁴ Kompatscher, *Literaturwissenschaft*, 2015, 137–159.

²⁵ Naama, *The Animal Voice*, 2009, 1–20.

auf welcher die Tiere handelnde Figuren sind, und die allegorische Ebene außer Acht zu lassen. Auf diese Weise kann man Einsichten in die Lebenswelten der Tiere einer bestimmten Zeit gewinnen, die bei einer ausschließlichen Konzentration auf den übertragenen Sinn des Textes verloren gehen würden. In diesem Prozess ändert sich die Perspektive der Betrachter:innen und das führt dazu, dass der Unterscheidung zwischen dem Tier als sozio-kulturellem (literarischen) Konstrukt und dem Tier als solchem, also als Lebewesen, besondere Beachtung geschenkt wird (werden muss)²⁶.

Aus dieser simplen Beobachtung heraus ergeben sich drei wichtige und grundlegende Voraussetzungen für einen hermeneutischen Ansatz im Zusammenhang mit den Human-Animal Studies. Sie gelten selbstredend für die Cultural Animal Studies im Allgemeinen, aber insbesondere gelten sie dann, wenn literarische und theologische Kategorien an die Human-Animal Studies herangetragen werden. Das ist dadurch begründet, dass die theologische Forschung über Jahrhunderte von Menschen betrieben wurde, die den drei folgenden hermeneutischen Prinzipien weder entsprochen haben, noch entsprechen wollten. Lediglich im Kontext der feministischen Theologie und der marxistischen Befreiungstheologie wurden absichtliche Versuche unternommen, gegen den Mainstream zu argumentieren. Die Ergebnisse sind jedoch kaum in die öffentliche – wissenschaftliche und kirchliche – Wahrnehmung vorgedrungen. Umso problematischer wird dies, wenn man sich von der Gesamtheit der theologischen Forschung auf die Exegese und auf die Bibeltheologie fokussiert. Denn durch fehlgeleitete – bzw. mit Absicht in eine bestimmte Richtung gelenkte – Interpretation der biblischen Texte wurde eine gesellschaftliche Praxis gerechtfertigt – und oft sogar begründet –, die dem eigentlichen Gehalt der Texte nicht entsprach.

1.1 Drei wesentliche Voraussetzungen

In der Folge wird von ‚Anthropozentrismus-Kritik‘, ‚hegemonialer Ausbeutung‘ und ‚emanzipatorischen Ansätzen‘ als grundlegende Voraussetzungen

²⁶ Shapiro, Human-Animal Studies, 2008, 36.

für die Literary-Biblical Animal Studies die Rede sein. Dies geschieht in dem vollen Bewusstsein, dass eine bestimmte Form der Theologie und insbesondere der Bibeltheologie das ‚Wort Gottes‘ häufig dazu ge- bzw. missbraucht hat, zu einer bestehenden Praxis eine passende Erklärung zu liefern, und damit enormen Schaden verursacht hat – nicht nur durch das Verkennen der Rolle von Tieren, sondern ganz allgemein durch das Verkennen der Rolle von unterdrückten und ausgebeuteten Gruppen (zum Beispiel Andersdenkenden in der westlichen Gesellschaft, People of Color in kolonisierten Ländern, Frauen in allen Teilen der Welt usw.).

Bereits die Fragestellung dieses Beitrages würde wenig Sinn ergeben, wenn hier nicht eine grundlegende Anthropozentrismus-Kritik vorausgesetzt würde²⁷. In der Tat ist eine derartige Haltung umso wichtiger, wenn man Human-Animal Studies im Bereich der theologischen Forschung betreibt. Denn es war und ist vor allem der christliche Anthropozentrismus, die ideologische Basis – und dies muss leider immer wieder anerkannt werden – auf welcher sich der kapitalistische Anthropozentrismus in der westlichen Gesellschaft entwickeln und verbreiten konnte. Dies hat dazu geführt, dass die Rolle des Tieres in den kulturellen, rechtlichen und sozialen Gefügen der westlichen Gesellschaft ganz massiv unterrepräsentiert ist. Dass dieser Einfluss weitgehend zum Nachteil des Tieres gereicht hat und grundsätzlich immer im Sinne des Menschen, der als religiöses Zentrum des Kosmos verstanden wurde, stattgefunden hat, braucht an dieser Stelle nicht näher begründet zu werden²⁸.

Eine zweite Voraussetzung ist die grundsätzliche kritische Infragestellung hegemonialer Ausbeutung nichtmenschlicher Tiere. „Literary Animal Studies können also Texttiere sichtbar machen und neu interpretieren. Sie können untersuchen, wie die Rolle und die Darstellung von Tieren Literatur beeinflussen und wie umgekehrt Literatur das Tierbild der Gesellschaft mit formt.“²⁹ Ein solcher Ansatz setzt aber voraus, dass man nicht nur die

²⁷ Shapiro/deMello, *The State of Human-Animal Studies*, 2008, 312.

²⁸ Paganini, *Das Tier als Rechtsperson*, 2021, 34–62.

²⁹ Kompatscher, *Human-Animal Studies*, 2017, 229.

Wirkungsgeschichte der Texte, die man analysiert, sondern auch den literarischen und historischen Ort, an dem die Texte entstanden sind, mitberücksichtigt. Ohne Historisierung und Kontextualisierung der Texte³⁰ riskiert man eine zweite – und deutlich schlimmere, da weitgehend bewusste und absichtliche – Ausbeutung der Tiere, nämlich eine literarische Ausbeutung. Sie verkennt nämlich die historischen Kontexte und führt am Ende zu falschen Schlussfolgerungen in der Interpretation und in der Wahrnehmung der beschriebenen Tiere.

Die dritte und ebenso fundamentale Voraussetzung für einen hermeneutisch korrekten Zugang zum literarischen Text besteht in einer weitgehend emanzipatorischen Herangehensweise. Es geht dabei nicht um das Ablegen bzw. Verkennen einer Apriorisierung oder gar um eine naive Objektivierung der wissenschaftlichen Forschung, sondern um das Darlegen der notwendigen Beweggründe, die wissenschaftliche Forschung überhaupt möglich machen. Den Human-Animal Studies gelingt es auf diese Weise nicht nur, neues Wissen zu schaffen, sondern „auch altes Wissen und alte Diskurse auf reflexive und teils explizit emanzipatorische Weise neu [zu] betrachten und [zu] verbinden.“³¹

In diesem Sinne sind Human-Animal Studies – wie grundsätzlich alle anti-hegemonialen Forschungsrichtungen – nicht voraussetzungsfrei und auch nicht neutral. Allerdings erheben sie darauf auch keinen Anspruch, die Voraussetzungen werden offen bekannt. Es entsteht somit die Chance, in einen echten – auch wissenschaftlichen – Dialog mit anderen Positionen zu treten. Man entzieht sich nicht dem Dialog, sondern beflügelt und lenkt ihn. Ein derartiger Ansatz bleibt trotzdem ergebnisoffen und erkenntniskritisch, wenngleich er oft eine radikale Änderung von traditionellen Sichtweisen verlangt³².

³⁰ Borgards, *Tiere in der Literatur*, 2012, 96–103.

³¹ Lau/Gamerschlag, *Das Recht der Tiere*, 2015, 25.

³² Kurth, *Human-Animal Studies*, 2016, 145–154.

1.2 Eine empathische Hermeneutik der Diskontinuität

Neben diesen drei kurz skizzierten Voraussetzungen ist eine weitere hermeneutische Beobachtung zu nennen, ohne welche die Literary and Biblical Animal Studies nicht möglich wären. Diese lässt sich als ‚Hermeneutik der Diskontinuität‘ beschreiben. Durch Analyse und Betrachtung vom ‚Sitz im Leben‘ der Texte wird nämlich deutlich, dass die Welt der Ausleger:innen und die Welt der Autor:innen der Texte zwei völlig verschiedene sind. Außerdem zeigt sich, dass sozialer und kultureller Background von Autor:innen und Interpret:innen nur durch die Texte miteinander in Kontakt kommen können. Dies führt dazu, dass den Interpret:innen nicht nur wesentliche Elemente für das Textverständnis fehlen, sondern auch, dass sich die durchaus vorhandenen und auch normativen Ansätze der Autor:innen völlig von denen der Ausleger:innen unterscheiden können. Weil aber Texte stets eine bestimmte Pragmatik implizieren, ist es nötig, auch diese angestrebte und präzise Zweckmäßigkeit zu beachten. Für die realen Adressat:innen der Texte war diese Pragmatik nämlich verständlich, für die heutigen Interpret:innen ist sie dagegen möglicherweise nicht mehr unmittelbar nachvollziehbar. Einzelne Textelemente können daher missverstanden werden.

Tatsächlich werden neben dem Esel nur wenige andere Tiere derart gravierend missverstanden. Was ihm als Sturheit ausgelegt wird, ist ein Verhalten, das Wildesel als Überlebensstrategie entwickeln mussten. So können sie in ihren z.T. steinig und unwegsamen Lebensräumen nicht immer vor der Gefahr flüchten, wie es die Pferde in der Steppe tun, sondern müssen andere Lösungen finden. Dafür benötigen sie Zeit, um wahrgenommene potentielle Gefahren zuerst einordnen und dann angemessen auf sie reagieren zu können. Während Hunde, die eng mit dem Menschen zusammenleben, diesem bereitwillig vertrauen und ihren Befehlen beinahe blind Folge leisten, verlassen sich Esel lieber auf ihre eigene Erfahrung und Einschätzung der jeweiligen Situation. Dies ist vor allem dadurch geprägt, weil sie als Wildesel im

Gegensatz zu Pferden in Kleinstgruppen oder auch als Einzelgänger lebten³³.

Das Wahrnehmen einer solchen Differenz zwischen literarischem, kulturellem Motiv und realer Handlung/Wirklichkeit ergibt eine erste Diskontinuität, die aber nicht die einzige bleibt. Denn im Laufe der Tradierung solcher Wahrnehmungen haben sich gewisse, nicht fehlerfreie Interpretationen in ihrer geschichtlichen Auslegung als normativ erwiesen. Obwohl sie also ursprünglich in einer anderen Art und Weise gemeint und verstanden waren, sind sie immer wieder fehlerhaft rezipiert worden, bis sich schließlich eine bestimmte Form und Meinung gefestigt hat.

Gerade deswegen ist ein differenzierter Zugang wichtig, der nicht normativ oder wertorientiert ist, will man die antiken Texte in ihrem ursprünglichen Kontext verstehen. In den Literary Animal Studies liegt daher der Fokus bei der Beobachtung von Tier-Rollen auf einer postanthropozentrischen Perspektive, welche möglicherweise die wirkungsgeschichtliche Auswirkung der Texte korrigieren kann und somit eine Diskontinuität in der Interpretation bewirkt.

Bei der Auslegung von Tiertexten spielen in diesem Kontext sowohl die Naturwissenschaften – etwa Zoologie, Ethologie und Evolutionsbiologie – als auch die Erfahrung nicht-akademischer Expert:innen – etwa Tierheimmitarbeiter:innen und anderer langjähriger Betreuer:innen bestimmter Tierarten – eine große Rolle, sodass aus der Zusammenarbeit von Wissenschaft und Gesellschaft bestmögliche Erkenntnisse über Tiere gesammelt werden können³⁴. Aus diesem Grund versuchen die Literary Animal Studies konventionelle negative Interpretationsmodelle von bestimmten tierischen Verhaltensweisen durch Charakterisierungen zu ersetzen, welche dem eigentlichen Wesen der Tiere entsprechen. So könnte man den Esel, anstatt ihn als störrisch zu interpretieren, als beharrlich, entschlossen, willensstark oder auch

³³ Dazu Burden/Thiemann, *Donkeys are different*, 2015, 377.

³⁴ Das britische Eselsheim *The Donkey Sanctuary* etwa vereint beides, indem es peer-reviewte wissenschaftliche Artikel zu den Eigenschaften und Bedürfnissen von Eseln veröffentlicht [Online-Dok.].

deliberativ bezeichnen.

Das deklarierte Ziel einer solchen Annäherung ist eine phänomenologische Lesart. Dabei ist zunächst zu erkennen und zu beschreiben, was sich in den Quellen findet. Sammeln und Sichten von Material geschieht dabei rein objektiv, wobei natürlich immer zu bedenken ist, dass oft bereits die geringe Materialmenge oder auch die Unvollständigkeit des zu untersuchenden literarischen Materials zu Problemen führen kann. Das Vergleichen und das Unterscheiden der Befunde führen in der Folge zu einer Bewertung, die umso aussagekräftiger ist, je mehr den unterschiedlichen Aspekten Geltung getragen wird. Insbesondere im Fall des Esels gibt es völlig unterschiedliche Einschätzungen seines Verhaltens. Von dumm bis schlau, von unterwürfig bis stoisch, von hartnäckig und störrisch bis beharrlich und zielgerichtet. Im Laufe der Textinterpretation ist daher immer darauf zu achten, dass es zu einer korrekten und möglichst nicht voreingenommenen Gewichtung des Befundes kommt. Benennung und Formulierung der Schlussfolgerung sind dabei entscheidend.

Bei der anschließenden Deutung soll dennoch eine normative Ausrichtung vermieden werden. Ziel ist auch nicht in erster Linie eine Aktualisierung der alten Texte als mögliches Vorbild für eine ‚bessere Welt‘ in einer modernen Gesellschaft. Eine ‚Einklammerung‘ der Wahrnehmungen und Zwischenergebnisse ist unabdingbar. Denn selbstverständlich werden auch in einer emanzipatorischen Hermeneutik Assoziationen geweckt und immediate Ähnlichkeiten mit vertrauten Situationen spürbar. Im Unterschied zu einer anthropozentrischen Hermeneutik und im Einklang mit einer Hermeneutik der Diskontinuität, sollen diese Assoziationen allerdings nicht in einer eindimensionalen und deshalb oft naiven Art und Weise ausgewertet werden.

Im Fall des Esels am Kreuz, um den es im nächsten Kapitel gehen wird, besteht eine solche Annäherungsweise vor allem darin, die Positivität der Eselsgestalt nicht exklusiv zu betonen. Vielmehr werden zunächst die verschiedenen Möglichkeiten, welche die Analyse einer solchen Figur eröffnet, präsentiert.

Eine letzte Bemerkung muss an dieser Stelle angeführt werden. Sie mag wenig ‚wissenschaftlich‘ erscheinen, ist aber eine wesentliche Voraussetzung der Human-Animal Studies: Die Empathie. Wenn man Quellen und Wissen über den Esel in einer bestimmten Zeit gesammelt hat, kann und soll das Auswirkungen auf die Kommunikation und den Umgang mit diesen Tieren haben. Die Wahrnehmung des Esels in jenen Situationen, die ihm bedrohlich oder unsicher erscheinen, wird dann nicht mehr unbedingt die eines störrischen oder eigensinnigen Tieres sein, sondern möglicherweise die eines reflektierten und zuwartenden. Für die Literaturwissenschaft wiederum bedeutet dies, dass sich durch solche Erkenntnisse auch das Textverständnis verbessern kann. Insbesondere dann, wenn man sich auf eine empathische Lektüre literarischer Texte einlässt³⁵, indem man sich in die Figuren hineinversetzt, also deren Perspektive einnimmt.

2. Gott als Esel

Das Eselskruzifix des Palatins ist zweifelsohne eine Repräsentation des christlichen Gottes³⁶. Die früheren – bereits angedeuteten – Hypothesen über ägyptische oder gar gnostische Einflüsse in der Darstellung werden in neueren Veröffentlichungen nicht mehr für korrekt befunden. Die einfache Beobachtung, dass die gekreuzigte Figur einen Lendenschurz (*perizoma*) trägt – also ein Tuch, das die Genitalien bei der Kreuzigung bedeckt, was später bei Jesus-Darstellungen am Kreuz als Zeichen des Respektes üblich wird, während es der römischen Hinrichtungs- und Folterungsart völlig fremd war³⁷ – ist ausreichend, um die These der Karikatur zumindest in Frage zu stellen. Denn warum sollte man ein Spott-Kruzifix respektvoll gestalten? In die gleiche Richtung weist auch die Tatsache, dass der Gekreuzigte von hinten abgebildet ist: Ebenso ein Zeichen der Ehrfurcht und des Respekts, das

³⁵ De la Camp, *Empathie und Leseverstehen*, 2019, 5.

³⁶ Maser, *Das sogenannte Spottkruzifix*, 1972, 248–254. Becker, *Das Spott-Crucifix*, 38 schlägt sogar die Möglichkeit einer Interpretation als privates Andachtskruzifix vor.

³⁷ Marucchi, *Archaeology of the Cross*, 2008, §5.

sich schwer mit der spöttischen Absicht einer Karikatur in Einklang bringen lässt. Und schließlich scheint auch die erste Information, die man aus der Sprachwahl gewinnen kann, eine derartige Infragestellung der gängigen Interpretation als ‚Spottkruzifix‘ zu rechtfertigen. Der Autor des Satzes war ein Soldat der römischen Armee, kam offensichtlich aus dem orientalischen Teil des römischen Reiches. Also aus der Gegend, wo sich die ersten jesuanischen Gemeinden entwickelten, und wo die Rolle des Esels – wie in der Folge gezeigt wird – fast durchgehend positiv dargestellt wird.

Die in unregelmäßigen Buchstaben verfasste Schrift ΑΛΕΞΑΜΕΝΟΣ ΚΕΒΕΤΕ ΘΕΩΝ verwendet gleichzeitig Groß- und Kleinbuchstaben, verzichtet auf die übliche griechische Akzentuierung und weist außerdem zwei grobe grammatikalische Probleme und eine schriftliche Besonderheit auf:

- Das Subjekt – nämlich ein gewisser Alexamenos – „betet an“ (σεβετε). Die richtige Form des Präsens in der dritten Person Singular des Indikativs sollte aber auf Griechisch σέβεται lauten. Stattdessen schreibt der Autor σεβετε. Einige Forscher:innen deuten es – zumeist ohne weitere Erklärungen – als eine phonetische Variante der richtigen Form³⁸. De facto ist aber im Griechischen σεβετε eine Form des Imperativs Plural. Sehr wahrscheinlich handelt es sich um die Verschriftlichung einer dialektalen Interferenz – der Autor des Satzes, wohl weil er die griechische Sprache nur unzureichend gelernt hatte, sprach die dritte Person des Präsens „*sebeta*“ und nicht „*sebetai*“ aus – und nicht um einen Grammatikfehler.
- Das zweite Problem ist hingegen ein eindeutiger Fehler, denn das Objekt der Anbetung, also „Gott“, sollte ein Akkusativ Singular sein, auf Griechisch ΘΕΩΝ. Stattdessen schreibt der Autor ΘΕΩΝ, was in der Aussprache gleich klingt, grammatikalisch aber ein Genitiv Plural ist. Beide Beobachtungen deuten darauf hin, dass die Muttersprache des Autors möglicherweise nicht das Griechische war.
- Die Tatsache, dass er am Anfang des Wortes σεβετε eine *sigma lunata*, also ein „C“ anstatt des üblichen „Σ“, verwendet, identifiziert den Autor außerdem als einen römischen Bürger aus dem orientalischen Teil des Reiches, wo die Verwendung der *sigma lunata* üblich war.

³⁸ Balch/Osiek, *Early Christian Families*, 2003, 103; MacLean, *An introduction to Greek epigraphy*, 2002, 208.

Die Mischung dieser beiden Kulturwelten, der römischen und der orientalischen, sowie der soziokulturelle Hintergrund des Christentums, das in den ersten Jahrhunderten aus den orientalischen Regionen des Imperiums immer mehr auch im Zentrum und im Westen des römischen Reiches Fuß fasste, macht eine zweifache literarische Analyse der Figur des Esels nötig: Zunächst im Kontext der altorientalischen, biblischen, sowie frühchristlichen Welt und in der Folge im Kontext der hellenistisch-römischen Welt.

2.1 *Der Esel in der Bibel und in ihrer Umwelt*

Der Esel kann in der mesopotamischen Gesellschaft des ersten Jahrtausend v. Chr., die zweifelsohne den soziokulturellen Hintergrund der biblischen Welt bildet, als eine der Grundlagen angesehen werden, die das Entstehen und Wachsen der altorientalischen Hochkulturen massiv mitbeeinflusste³⁹. Ohne den Esel hätte es keinen Langstreckengüterverkehr und keinen Handel, keine Mobilität und auch keinen Transport schwerer Lasten – besonders in unwegsamem Gelände – gegeben⁴⁰. Mehr als tausend Jahre vor dem Kamel wurde der Esel domestiziert und war somit ein wesentlicher Bestandteil der Wirtschaftskultur des alten Orients, wie zahlreiche Inschriften und Tonmodelle es auch plastisch eindrucksvoll belegen⁴¹. Der Esel galt außerdem in der altorientalischen Welt als ein kluges und mutiges Tier. Aufgrund seines anspruchslosen Verhaltens wurde er meist als demütig und loyal bezeichnet⁴².

In der Mittelbronzezeit (2000–1550 v. Chr.; *Tell eḏ-Dabʿa* im Nildelta; *Tell Ğemme*) bezeugen auch Eselsbegräbnisse die hohe Wertschätzung, die man diesem Tier als Garant von wirtschaftlicher Sicherheit und Wohlstand

³⁹ Schroer, *Die Tiere in der Bibel*, 2010, 57.

⁴⁰ Shai, *The importance of the donkey*, 2016, 1–25.

⁴¹ Riede, *Esel*, 2010; Brentjes, *Onager und Esel*, 131–145.

⁴² Schöning/Hölscher, *Auf Eselspfaden durch die Bibel*, 2016, 218.

entgegenbrachte⁴³. Und in einem sumerischen Hymnus wird der König sogar als „stolzer Esel“ bezeichnet, womit seine Weisheit und sein Drang zur Freiheit gemeint sind.

2.1.1 Der Esel in der Bibel

Dieses positive Vorverständnis wird innerhalb der Bibel durchgehend vorausgesetzt und meistens übernommen. Der Esel kommt in der hebräischen Bibel an zahlreichen Stellen vor, zunächst ist er das typische „Nutz-“ und „Arbeitstier“⁴⁴. Er wird als Lasttier (Gen 42,26f.; 1Sam 25,18; Ex 23,5; Jes 30,6) aber auch als Reittier (Ex 4,20; Ri 12,14; 1Sam 25,20; 2Sam 16,2) eingesetzt. Symbolisch steht der Esel für Reichtum und Wohlstand (Gen 12,16; 24,35; 30,43; 47,17; Ijob 1,3.14; 42,12). Auch gilt er selbstredend als Haustier und ist zudem nicht nur ein Objekt, sondern immer wieder auch Subjekt, sowohl in Erzählungen, als auch in Rechtstexten. Das enge Verhältnis von Mensch und Haustier kennzeichnet das zweimal wiederholte Gebot der Sabbatruhe, nicht nur für den Menschen, sondern auch für den Esel (Ex 23,12 und Dtn 5,14). Aber auch sonst wird die Sorge des Menschen für das Tier immer wieder herausgestellt (Ex 23,5; Dtn 22,4; Ri 19,19). Eine Besonderheit, die das Geschick von Mensch und Esel verbindet, ist die Möglichkeit, die Erstgeburt, die ansonsten in Form eines blutigen Opfers Gott geweiht werden muss, durch ein anderes Tier abzulösen (Es 13,13).

An drei Stellen in der hebräischen Bibel spielen Esel außerdem eine ganz besondere Rolle:

- In Num 22 wird gar eine Eselin als schlauer und einsichtiger als ihr Besitzer, der Prophet Bileam dargestellt – und dies mit einer verblüffenden Selbstverständlichkeit seitens des Autors des Textes. Die für den

⁴³ Staubli, *Stabile Politik*, 2010, 97–115.

⁴⁴ Da ein Esel nicht per se ein Nutz- oder ein Arbeitstier ist, sondern die Menschen ihn durch eine bestimmte Kategorisierung dazu machten, werden solche Benennungen in den Human-Animal Studies üblicherweise mit Anführungszeichen versehen oder es wird ihnen ein ‚sogenannt‘ vorgesetzt.

Propheten sichtbare, angebliche Sturheit des Esels ist vielmehr Weitsicht und Weisheit. Das muss der Prophet zur Kenntnis nehmen, denn dem Esel wird dies durch einen Engel bescheinigt. Dass der Prophet dennoch keine Reue verspürt, den Esel unnötigerweise mehrmals geschlagen zu haben, belegt hingegen die Rolle, die die Esel in der Gesellschaft hatten. Sie waren schlicht und einfach der Willkür ihrer Besitzer ausgeliefert.

- Dass Esel klüger als Menschen sind, wird auch zu Beginn des Buches des Propheten Jesaja eindeutig festgestellt (Jes 1,3). Der Esel erkennt verlässlicher als das abtrünnige Volk Israels seinen Gott. Er hat dem Menschen die Einsicht in diesen einfachen Zusammenhängen voraus.
- Ansonsten sind Esel die Reittiere von Königen (1Kön 1,33) oder gar des künftigen Messias (Sach 9,9). Im Neuen Testament wird sogar das Bild des Esels als Friedensträger, bzw. als Träger des königlichen Messias – aus dem Buch des Propheten Sacharia – rezipiert und wiederaufgenommen, wenn er als Reittier Jesu bei dessen Einzug in Jerusalem auftritt (Mt 21,1–17).

Die positive Rolle des Esels im Neuen Testament zeigt sich auch bei den sonstigen Erwähnungen. Dem jüdischen Gesetz folgend sind die Menschen angehalten, Sorge für das Tier zu tragen (Lk 13,15). Er ist aber auch das Reittier, das sich Jesus – im Einklang mit der Prophetie aus Sach 9,9 – aussucht, um seinen triumphalen Einzug in Jerusalem zu veranstalten, sowie das Reittier Marias auf der Flucht nach Ägypten. Zumindest nach dem Protoevangelium des Jakobus ist ein Esel auch das Transportmittel Marias, als sie hochschwanger mit ihrem Mann Josef, dem Befehl des Kaisers Augustus folgend, von Nazareth nach Bethlehem reisen muss.

Die Charakterisierung des Esels als Begleittier des ägyptischen Gottes Seth-Typhon hat in die Bibel keinen Eingang gefunden, wohl aber die Polemik gegen die Fruchtbarkeitsrituale fremder Gottheiten, die mit Eseln und Hengsten verglichen werden (Ez 23,20). Allerdings bleibt dies auch die einzige Nennung des Esels in einem negativen Kontext in der gesamten Bibel.

2.1.2 Der Esel im Spätjudentum und im Frühchristentum

In spät-nachexilischer Zeit wird, wohl aufgrund hellenistischer Einflüsse, auch innerhalb des Judentums die Gestalt des Esels mit deutlich negativeren Zügen gezeichnet. In diesem Zusammenhang ist insbesondere der jüdische Schriftsteller aus dem 1. Jh. n. Chr. Philon von Alexandria zu nennen, denn er wird mit seiner typologischen und allegorischen Exegese starken Einfluss auf das frühe Christentum nehmen. Der Esel ist für ihn – wie in den Speisevorschriften der Tora vorgesehen – ein unreines Tier, wenngleich begabt (*De virtutibus* 146–147)⁴⁵. Die angebliche Dummheit – das erkennt Philon zu recht – sei hingegen ein Merkmal von Stress, ansonsten sei er ausdauernd und strebsam (*De specialibus legibus* 4,12,205–206). Dennoch habe der Esel keine Vernunft (νοῦς), die ihn leiten könne. Diese Anmerkung ist aber nicht negativ zu verstehen, es geht Philon vielmehr um die besondere Schutzbedürftigkeit des Tieres (*De virtutibus* 146–147).

Die frühen Kirchenväter verwendeten für ihre Exegese ebenfalls die Kriterien der allegorischen bzw. typologischen Auslegung. Dabei bezogen sie sich in der symbolischen Tierinterpretation weitgehend unreflektiert auf die damalige, am menschlichen Maßstab orientierte und durchweg anthropozentrisch ausgerichtete antike Zoologie. Zentral war eben für sie die Tatsache, dass der Esel in den jüdischen Speisevorschriften als unreines Tier galt. Trotzdem variieren die Deutungen des Esels zwischen einer tiefen Ablehnung (Klemens, Ambrosius, Basilius oder Isidor) weil unrein, faul, lasterhaft und einer durchaus positiven Sicht, weil sanftmütig, intelligent und mit gutem Gedächtnis versehen (Eustathius, Hieronimus, Ambrosius, Origenes).

Die Ausdauer im sittlichen Streben wird schließlich von Ephrem dem Syrer aus den Schriften von Philon übernommen. Die vollständige Aufwertung des Esels gelang allerdings fast 300 Jahre später dem jüngsten Kirchenvater der Spätantike Gregor dem Großen, der in seinem Werk *Moralia in Iob* (30,21,66) den in Ijob 39,5 erwähnten Esel als Sinnbild des Mensch-gewordenen Gottes,

⁴⁵ Die einzelnen Werke sind in Cohn, Philon von Alexandrien, zu finden.

also Jesus, interpretiert. Die Haltung von Gregor dem Großen spricht zweifellos für eine Interpretation des Palatin-Kruzifixes als positives Bild des christlichen Gottes. Der Esel, oder besser vier Wildesel, spielen in einer apokryphen Schrift aus dem 3. Jh., die unter den Namen ‚Thomasakten‘ bekannt geworden ist, eine wichtige und durchaus positive Rolle. Thomas wird als der Zwillingbruder Jesu vorgestellt. Er wird auserwählt, um das Evangelium in Indien zu verkünden. Als die Tiere, die seinen Wagen ziehen, völlig erschöpft sterben, tauchen plötzlich vier Wildesel auf, die ihm helfen wollen. Diese sind hilfsbereit und überbieten sich – mit ihm redend – an Dienstbarkeit. Einer der Esel wird den Apostel in einem langen Monolog an seine Pflicht als Zeuge Christi erinnern. Später wird Thomas noch ein Eselsfohlen kennenlernen, das sich als Nachfahre von Bileams Esels und des Esels ausgibt, der Jesus beim Einzug nach Jerusalem getragen hat. Dieser Esel wird nun Thomas tragen und ihm zu einem erfolgreichen Einzug in eine indische Stadt verhelfen.

Treue, Demut, Friedfertigkeit, Hilfsbereitschaft, Pflichtbewusstsein und rechtes Handeln sind die Eigenschaften, die mit dem Esel in Verbindung gebracht werden und die ihn auch bei den Kirchenvätern als eine zwar nicht unkritisch rezipierte, dennoch überwiegend positiv dargestellte Figur erscheinen lassen.

Neben den ‚Thomasakten‘ nennen auch andere apokryphe Schriften der christlichen Tradition den Esel in einem positiven Kontext. Das Johannes-Apokryphon beschreibt beispielsweise einen Engel mit Eselsgesicht, während im Zacharias-Apokryphon sogar der jüdische Gott eine Eselgestalt annehmen zu können scheint.

Eine letzte Beobachtung soll abschließend zumindest im Ansatz auf eine Polemik hinweisen, deren Erinnerung vor allem dank der Schriften des Apologeten Tertullian erhalten geblieben ist. Sie geht von einem angeblichen Eselskult bei Jud:innen und den frühen Christ:innen aus⁴⁶. Diese Polemik ist

⁴⁶ Bar-Kochva, *An Ass*, 1996, 310–326.

insofern interessant, weil das Kruzifix des Palatins eine Folge davon sein könnte. Tertullian verteidigt in seinen Schriften – *Ad Nationes* (1,14) und *Apologeticum* (16,12) – das Christentum gegen den (angeblichen) Vorwurf eines Eselskults. Möglicherweise bezieht er sich auf eine durchaus interpretationsbedürftige und nicht eindeutige Passage in den *Historiae* von Tacitus (Hist 5,3), nach der die Juden in Erinnerung an die Wildesel, die sie in der Wüste zu Wasserquellen geführt und sie dadurch vor dem Verdursten gerettet hätten, einen goldenen Eselskopf im Tempel anbeteten. Die beiden Stellen bei Tertullian sind leider nicht eindeutig zu verstehen, vor allem, weil die zentrale Aussage – „*Deus christianorum* ΟΝΟΚΟΙΤΗΣ“ (*Apologeticum* 16,12) – missverständlich ist. Jedenfalls berichtet Tertullian im ersten Kapitel von *Ad Nationes* von einem jüdischen Apostaten (*suae religionis desertor*), der das Bild eines mit einer Toga bekleideten, eselsohrigen Mannes (*is erat auribus cantherini*) aufgestellt habe, der ein Buch in der Hand hält. Darunter stand die Bezeichnung „*onocoetes*“. Das Wort wird unterschiedlich als „Eselspriester“ oder „Eselsbeschwörer“ interpretiert. Wenn man jedoch bedenkt, dass es von diesem angeblichen Eselskult ansonsten keine Belege gibt⁴⁷ und dass sich die Interpretationen des Eselgottes bei Tertullian und die Abbildung auf dem Palatin bei den meisten Forscher:innen in einem konstruierten Zirkelschluss gegenseitig beweisen, kann man die Annahme eines Eselskultes relativieren. Die Datierung des Graffito am Palatin auf eine Zeit kurz vor dem *Apologeticum*, als hätte Tertullian das Graffito gekannt und darauf reagiert⁴⁸, ist eine unzulässige Schlussfolgerung und in jedem Fall eine zu simple Lösung für ein komplexeres Problem.

Der Ursprung der Nachricht von einem Eselskult der Jud:innen stammt sehr wahrscheinlich aus einer Notiz in einer jüdischen apologetischen Schrift von Josephus Flavius: In *Contra Apionem* berichtet er von einem gewissen Zabidon, der laut Mnaseas von Patara, wohl die Quelle, die Josephus zur

⁴⁷ Im Zusammenhang mit dem Judentum findet sich in Plutarch die Gleichstellung von Seth und dem jüdischen Gott. Ein Eselskult wird aber nirgends genannt, dazu: Vischer, *Le prétendu culte de l'âne*, 1951, 14–35.

⁴⁸ Jakoby, *Der angebliche Eselkult*, 1972, 265–282 und Becker, *Das Spott-Crucifix*, 1886, 34.

Verfügung stand, aus dem Jüdischen Tempel den goldenen Kopf eines Esels herausgetragen hätte. Josephus selbst (*Contra Apionem* 2,10) bezeichnet diese – kurze und unbedeutende, im Kontext seiner Argumentation absolut nebensächliche – Beobachtung als lächerlich (ἀστεϊζόμενος) bzw. als Märchen (*fabulae suae*)⁴⁹. Einen Eselskult, wie Tertullian ihn versteht, hat es also sehr wahrscheinlich nie gegeben⁵⁰.

2.2 Der Esel in der griechisch-römischen Antike

Um das Eselskruzifix des Palatins korrekt zu interpretieren muss man, wie zu Beginn ausgeführt, bedenken, dass sich möglicherweise der jüdisch-christliche Hintergrund des Graffito-Autors mit seiner griechisch-römischen Kultur und Sozialisation vermischte. Im Folgenden soll daher das Bild des Esels in Texten der griechisch-römischen Antike detaillierter betrachtet werden.

Auch in den hierfür analysierten Quellen wird dieses Tier vielfach als Symbol oder Stellvertreter für den Menschen verwendet. Es wird also auch metaphorisch in den Dienst des Menschen gestellt, indem sein Tier-Sein nicht berücksichtigt wird. In der griechisch-römischen Antike war der Esel ebenfalls ein beinahe universell einsetzbares ‚Nutz‘-Tier. Er musste Lasten tragen oder ziehen, Personen befördern, Mühlsteine drehen und Felder pflügen. Sein Fleisch wurde verzehrt oder für medizinische Zwecke verwendet, Knochen und Haut wurden ebenfalls verwertet. Von der Geburt bis zum meist gewaltsamen Tod war das Leben von Eseln üblicherweise eine einzige Qual, auch ohne explizite Gewalttaten von der Art thessalischer Räuber bei Lukian, die einen gestohlenen Esel aufs Grausamste verstümmeln (*Asinus* 19). Darüber hinaus waren sie meist Ziel von Spott und Verachtung und ein Symbol

⁴⁹ Zu den alten Quellen siehe auch Stern, *Greek and Latin Authors*, 1974, 97–101.

⁵⁰ Bickermann, *Ritualmord und Eselskult*, 1927, 255–264, spricht zurecht in diesem Zusammenhang von „Fabel“ (255). Die weiteren Belege über einen jüdischen Eselskult bei Minucius Felix (*Octavius* 9,3), bei Epiphanius von Salamis (*Panarion* 26,10,16) und bei Petronius (Fragment 35) sind in diesem Zusammenhang nicht relevant, da allesamt von Tertullian abhängig.

für Dummheit. Die meisten Quellen beschreiben den Esel üblicherweise als eigensinnig, dumm, arbeitsscheu und sexuell äußerst interessiert. Demgegenüber stehen die Beschreibungen von Fachleuten, die das Tier aus Erfahrung und genauer Beobachtung kennen, z.B. die des Agrarschriftstellers Columella. Eine Aufwertung erfährt der Esel einerseits als Tier, das den Gott Dionysos begleitet, andererseits aber auch als Symbol für das Dulden und Leiden⁵¹. Interessant ist, dass der Esel aufgrund einiger ihm zugeschriebener Eigenschaften in der Literatur häufig als – z.B. opponierender – Akteur und nicht als stummes Objekt, wie dies oft bei anderen Tierarten der Fall ist, dargestellt wird.

Nur ein Beispiel aus der frühen literarischen Zeit möge genügen, bevor auf Texte, die näher an der Entstehungszeit des Eselskruzifixes liegen, eingegangen wird – nämlich eine Stelle aus Homers (8./7. Jh.) *Ilias*. In Buch XI 558–65 wird der griechische Held Aias mit einem Esel verglichen, aber in positivem Sinne: So wie ein Esel sich nicht von Knaben mit Stockschlägen davon abhalten lässt, sich am Grün satt zu essen, so verfolgt Aias entschlossen, den auf das griechische Lager anstürmenden Trojanern trotzend, sein Ziel. Das Tier hat hier also eine narrative Funktion, nämlich die, einen Menschen genauer zu beschreiben. Anstatt nun den Blick auf die menschliche Figur zu richten, können wir das Tier im Hintergrund ins Auge fassen und erhalten einen sehr aussagekräftigen Einblick auf den Umgang mit sich widersetzenden ‚Nutz‘-Tieren: Gewalt Eseln gegenüber, die ihren Bedürfnissen nachgehen möchten, scheint die einzige praktikable Lösung gewesen zu sein – auch wenn sie in diesem Fall, da von Kindern begangen, das Tier nicht von seinem Vorhaben abbringen kann. Interessant ist an dieser Stelle, dass die Beharrlichkeit dieser Tiere nicht negativ konnotiert ist, wie es noch oft genug in der antiken Literatur der Fall sein wird, sondern als Eigenschaft eines Helden gefeiert wird.

Zwar werden in den Literary Animal Studies Tiere sowohl in literarischen Texten, als auch in Fachtexten als Lebewesen betrachtet, da aber

⁵¹ Raepsaet, Esel, 1998, 130–135.

Ausrichtung und Zielsetzung der Autor:innen, wie zu Beginn des Beitrages beschrieben, doch eine unterschiedliche ist – auch wenn der Literaturbegriff in Bezug auf antike Werke sehr weit gefasst wird – sollen hier beide Textarten getrennt voneinander betrachtet werden. Dabei wird der Fokus auch hier auf Texten liegen, deren Entstehung dem Eselskruzifix zeitlich nahe ist, sowie Texten, welche die Haltung Eseln gegenüber vor, während und auch noch nach dieser Zeit widerspiegeln.

2.2.1 Literarische Texte

Der Esel war nicht nur als ‚Nutz‘-Tier in der Landwirtschaft, sondern auch als literarisches Tier für so manche Erwähnung am Rande offensichtlich sehr brauchbar. Und so findet man bei zahlreichen antiken Schriftstellern Bezüge auf dieses Tier, wobei es auch im übertragenen Sinne nicht immer artgerecht behandelt, bzw. angemessen beschrieben wird:

So wird etwa der Esel in Vergils (70–19 v. Chr.) Lehrgedicht über Ackerbau und Tierzucht als Lasttier für Öl, Obst, etc. angeführt und als *tardus* benannt (*Georgica* I 273–275), was in erster Linie „langsam“ bedeutet, im übertragenen Sinne auch „schwer von Begriff“ – was hier wahrscheinlich mitschwingt –, jedoch ist der Esel natürlich *tardus*, wenn er schwer beladen wird. Laut Georges' Handwörterbuch bezeichnet *asinus* einen schlichten, begriffsstutzigen Menschen und wird in der Folge auch als Schimpfwort verwendet⁵². Seit Terenz (+ 159 v. Chr.) ist *asinus* als Schimpfwort bezeugt (*Adelphoe* 935). Cicero (106–43 v. Chr.) etwa nennt sich in einem Brief an seinen Freund Atticus einen *asinus germanus* (4,5), einen „wahren Esel“⁵³, und in seiner Rede gegen Calpurnius Piso (*In Pisonem* 30) fragt er: *Quid nunc te, asine, litteras doceam? Non opus est verbis, sed fustibus* („Wozu soll ich dich Esel

⁵² Georges, Handwörterbuch, 1913, 618.

⁵³ Der Begriff „germanus“ bedeutet so viel wie „leiblich“, und im übertragenen Sinne „echt“, „wirklich“.

Buchstaben lehren? Dazu werden keine Worte, sondern Stockhiebe benötigt“)⁵⁴.

In der antiken Literatur gibt es aber auch andere aufschlussreiche Beispiele.

Nur ein kurzes Gastspiel hat der Esel in der sog. *Schwätzersatire* des römischen Dichters Horaz (+ 8 v. Chr.), und dies auch nur als Vergleich, aber die Stelle ist interessant, da in ihr die Reaktion eines Esels auf Überlastung geschildert wird. Horaz erzählt, wie das Dichter-Ich bei einem Spaziergang von einer ihm unangenehmen Person angesprochen wird. Erfolglos bleiben die Versuche den unliebsamen Begleiter abzuschütteln, und als dieser sich ihm stets weiter aufdrängt, verfällt das Dichter-Ich in Resignation. Horaz veranschaulicht diese Reaktion mit folgendem Vergleich: *Demitto auriculas, ut iniquae mentis asellus, / cum gravius dorso subiit onus* (I 9,20f.; „Ich lasse die Ohren hängen, wie ein betrübter Esel, wenn ihm eine zu schwere Last aufgeladen worden ist.“). Horaz scheint ein guter Beobachter gewesen zu sein: Esel wurden – wie auch z.T. heute noch – öfter über ihr Vermögen hinaus beladen; diese Überforderung sah und sieht man ihnen an. Wie Burden und Thiemann⁵⁵ beschreiben, sind hängende Ohren beim Esel ein Zeichen für körperliches Unwohlsein, also z.B. Müdigkeit oder Schmerz. Im Rahmen dieses Vergleichs wird dem Esel also eine gewisse Resignation zugeschrieben. Er nimmt die Last auf sich, zeigt eine entsprechende körperliche Reaktion, unternimmt aber ab einem bestimmten Punkt nur mehr halbherzige Abwehrversuche.

In den *Amores* des römischen Dichters Ovid (+ ca. 17 n. Chr.) findet man einen weiteren (indirekten) Vergleich mit einem Esel: *Aspice, ut auritus miserandae sortis asellus / adsiduo domitus verbere lentus eat* (II 7, 15f.; „Schau, wie der langohrige Esel, dem ein elendes Schicksal beschert ist, unter ständigen Schlägen, die ihn bändigen sollen, sich langsam dahinschleppt.“).

⁵⁴ In Pompeji soll ein Graffito folgenden Inhaltes entdeckt worden sein: *Gaius asinus est* (Gaius ist ein Esel). Doch laut Kemper, *Littérature au mur*, 2011, 90 existieren weder in Pompeji noch andernorts Inschriften vom Typus *asinus est*.

⁵⁵ Burden/Thiemann, *Donkeys are different*, 2015, 280.

Damit soll zum Ausdruck gebracht werden, dass auf gleiche Art, wie die Misshandlungen durch Gewöhnung einen Esel nur langsamer gehen lässt, das Dichter-Ich den ständigen Bezeichnungen durch die eifersüchtige Geliebte Corinna gegenüber unempfindlich werden wird⁵⁶. Dass für diesen Vergleich ein Esel herangezogen wird, liegt daran, dass wir es mit einer Liebeslegie zu tun haben und die Figur des Esels mitunter auch erotisch konnotiert ist (siehe z.B. auch Iuvenal IX 92). Darüber hinaus scheint sich der Eselvergleich auch auf Corinnas Magd Cypassis zu erstrecken: Sie hat ebenfalls unter einem beklagenswerten Schicksal zu leiden und wird geschlagen, hat aber möglicherweise auch einen Bezug zur erotischen Natur des Esels⁵⁷. Der Esel ist in diesem Text also einerseits Symbol für zügellose Begierde, andererseits aber auch für ein gewisses stoisches Durchhaltevermögen.

Ovid stellte mit seinen Verwandlungssagen, den *Metamorphosen*, seinem Publikum und auch der Nachwelt quasi ein Handbuch der antiken Mythologie zur Verfügung. Darin durfte auch die Geschichte von Midas und seinen Eselsohren nicht fehlen: König Midas – die Erfüllung seines Wunsches, dass alles, was er berühre, zu Gold werde, hatte ihm nicht die erhoffte Erfüllung gebracht – wurden von Apoll die Ohren zu Eselsohren langgezogen, weil er dessen Sieg bei einem Musik-Wettstreit nicht anerkannte (*Metamorphosen* XI 174–179). Eselsohren zu tragen wird hier ganz klar als beschämendes Zeichen beschrieben. Midas verbirgt die „schmähliche Schande“ (*turpique pudore*) deshalb unter einer Mütze. Im weiteren Verlauf entdeckt jedoch ein Diener sie beim Schneiden der Haare und vertraut das Geheimnis, das er sich nicht auszuplaudern traut, einem Erdloch an. Die Schilfrohre, die dort bald wuchsen, flüsterten fortan das Geheimnis mit jedem Windhauch weiter.

In Zusammenhang mit der griechisch-römischen Mythologie soll an dieser Stelle auch Dionysos/Bacchus, der Weingott, erwähnt werden, der in der bildenden Kunst oft mit Eseln dargestellt wird (zum Beispiel bei Oskar Kokoschka, *Dionysos auf dem Esel*). Diese gehörten, neben anderen Tieren wie Löwen und Elefanten, zum Gefolge des Dionysos bei dessen Mission, den

⁵⁶ Mills, *Ovid's Donkey Act*, 1978, 305.

⁵⁷ Ebd.

Menschen Freude und Wein zu bringen. Der Esel ist hier also Begleiter eines Gottes⁵⁸. Es gibt auch Bezüge zu anderen Göttern, nämlich zum Fruchtbarkeitsgott Priapus und zur Göttin Vesta, der Hüterin des heiligen Feuers. In Ovids *Fasti* rettet ein Esel die Nymphe Lotis durch sein Brüllen vor einer Gewalttat des Gottes Priapus, wird aber anschließend von diesem ermordet (I 415–441). Diese Geschichte soll erklären, warum in Lampsakos, dem Geburtsort des Priapus, diesem Gott Eselsopfer dargebracht wurden. Zu diesem Motiv existiert eine Dublette im sechsten Buch der *Fasti*: Dort ist es die Göttin Vesta, auf die Priapus sein Begehren richtet (VI 335ff.), und die Erzählung soll darlegen, warum die Esel aus den Getreidemühlen am Fest der Vesta einen Rasttag hätten.

Der Esel ist auch ein beliebtes Fabeltier. Werfen wir einen Blick auf die Sammlungen von Phaedrus (+ um 50/60 n. Chr.) und Babrios (1. oder 2. Jh. n. Chr.):

In der Phaedrus-Fabel vom alten Löwen, dem Eber, dem Stier und dem Esel (I 21) liegt ein Löwe im Sterben – gefahrlos können sich nun Eber und Stier für erhaltenes Unrecht an ihm rächen. Als nun der Esel sieht, dass man dem Löwen ungestraft Gewalt antun kann, schlägt er ihm seine Hufe auf die Stirn. Da es sich beim Esel, laut dem Löwen, um ein *naturae dedecus*, einen „Schandfleck der Natur“ handelt, ist die Erniedrigung für den Löwen noch beträchtlicher. Die Verhöhnung durch die tapferen Tiere, also Eber und Stier, habe er widerwillig ertragen, doch durch die Attacke eines (feigen) Tieres, wie der Esel eines sei, komme es ihm vor, als würde er zweimal sterben. Als *ignavus* („feig“) wird der Esel auch in der Phaedrus-Fabel I 19 bezeichnet. Der Esel begrüßt einen Eber – auch hier das edlere Tier der beiden – im Scherz als „Bruder“⁵⁹. Dieser kann sich trotz seines aufflammenden Zornes beherrschen, da er sich nicht mit dem Blut eines solch feigen Tieres (*ignavo sanguine*) beschmutzen möchte. Abgewertet wird der Esel auch in Fabel I 11, als er als Jagdgefährte des Löwen im Einsatz ist. In der Fabel I 15 wird dem Esel eine gewisse Klugheit zugestanden, denn er weiß, dass sich oft nicht viel

⁵⁸ Vgl. auch Hygins Erzählung zur Verstirnung zweier Esel durch Dionysos in *De astronomia* (vermutlich 2. Jh. n. Chr.).

⁵⁹ Dazu auch Gärtner, *Sua tamen sollertia*, 2020, 72f.

ändert, wenn man einen anderen Herrn hat: Als sich Feinde nähern, rät ihm sein Besitzer zur Flucht, damit man ihn nicht gefangen nehmen könne. Der Esel aber meint, dass man ihm schließlich nicht zwei Sättel aufbürden, dass er also nicht doppelt ausgebeutet werden könne, wenn er in Gefangenschaft geriete: Für ihn würde sich dadurch nicht viel ändern, deshalb kümmere es ihn nicht, unter wessen Herrschaft er stehe.⁶⁰

Der Esel ist in der Fabel also oft das Symbol für das leidende, geknechtete Tier, etwa in der Fabel vom Esel, der etwas vom Luxus und der Aufmerksamkeit abbekommen möchte, die sein Besitzer einem Hündchen zukommen lässt. Der Fabeldichter Babrios (1. oder 2. Jh.) gestaltet seine Version der Fabel (B129) u.a. durch die Schilderung der Ereignisse aus Perspektive des Esels, sodass man tieferen Einblick in den von Qual und Entbehrung geprägten Alltag des Tieres erhält und dadurch dessen Versuch, daraus auszubrechen und die Zuneigung des Besitzers zu erlangen, besser versteht⁶¹. Der Versuch misslingt, denn die Menschen können die Beweggründe des Esels nicht erkennen. Sie sehen nur, wie er sich ungeschickt dem Besitzer nähert, interpretieren dies als gefährliche Attacke und schlagen das Tier tot. Dem Esel wird vom Autor zum Schluss noch eine positive Eigenschaft zugeschrieben, nämlich die, einsichtig zu sein: In seinen letzten Atemzügen erkennt er, dass er sich die Strafe selbst verdient habe. Dass der Esel den Versuch, der Ungerechtigkeit etwas entgegenzusetzen zu wollen, als Schuld auf sich nimmt, ist vielleicht unverständlich aus Sicht manchen Lesers / mancher Leserin, da das Motiv des Esels nachvollzogen werden kann. Aber um der Moral der Fabel willen – du sollst dir nicht anmaßen, das dir zuge dachte Schicksal zu ändern – ist ein solcher Schluss notwendig. Dass den Esel sein Schicksal auch noch nach seinem Tod verfolgt, zeigt die Phaedrus-Fabel IV 1: Als ein Esel, der im Dienst der Priester der Kybele stand, an Strapazen und Schlägen

⁶⁰ Bei Äsop (Perry-Index 179) allerdings finden wir eine Fabel, die das Gegenteil belegen soll: Ein Esel bittet Jupiter um einen anderen Herrn, da er sehr schwere Lasten für seinen aktuellen Besitzer tragen muss. Die Bitte wird erfüllt, doch die Arbeit beim Töpfer ist noch anstrengender. Und so wendet sich der Esel erneut an Jupiter und landet bei einem Gerber, wo er auch noch misshandelt wird und um seine Haut Angst hat (vgl. auch Harel, *The Animal Voice*, 2009, 12).

⁶¹ Pertsinidis, *Articulate Animals*, 2020, 94f.

gestorben war, machten seine Besitzer eine Trommel aus seiner Haut. Auf Nachfrage, was sie mit ihrem Liebling (*delicio suo!*) gemacht hätten, antworteten sie, dass man so auch den Toten noch schlagen würde. Als *deliciae* wurden insbesondere Lieblingssklaven bezeichnet – unseren Esel schützt dieser Status aber auch im Tod nicht vor Schlägen.

Apropos Koseworte: In seinem Werk *Noctes Atticae* XV 7 zitiert Aulus Gellius (* um 130) einen Brief des Augustus an seinen Enkel Gaius, der mit folgenden Worten beginnt: *Ave, mi Gai, meus asellus iucundissimus ...* („Sei begrüßt, mein Gaius, mein liebenswürdiges Eselchen ...“). Hier hat also die Bezeichnung „Esel“ die Funktion eines Hypocorismen, eines Kosenamens.

Es gibt auch zwei Werke, in denen ein Esel sogar eine Hauptrolle spielt und aus seiner Perspektive berichtet: Die Erzählung *Lucius oder Der Esel*, die einmal unter dem Namen des griechischen Satirikers Lukian von Samosata (+ um 190 n. Chr.), aber auch in den *Metamorphosen* des römischen Schriftstellers und Philosophen Apuleius (+ nach 170 n. Chr.) überliefert ist.

Der Inhalt des *Lucius* lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Ein junger Mann namens Lucius wird irrtümlich in einen Esel verwandelt. Bevor er seine menschliche Gestalt zurückerlangen kann wird er von Räubern schwer beladen, verschleppt und laufend misshandelt. Ein zweiter entführter Esel bricht schließlich unter der gewaltigen Last zusammen und wird bei lebendigem Leibe verstümmelt und in einen Abgrund geworfen. Nach seiner Befreiung muss Lucius in einer Mühle arbeiten und Holz schleppen. Darüber hinaus wird er absichtlich aufs Schlimmste gequält. Von Besitzer zu Besitzer weitergereicht, landet Lucius bei einer Gruppe Priester eines Mysterienkultes, einem Bäcker und einem Gärtner, wo er weiterhin unermessliches Leid erfährt, bis schließlich von einem Koch sein menschliches Gebaren erkannt wird und ihm Kunststückchen beigebracht werden, die alle bestaunen. Da verliebt sich sogar eine Frau in ihn und bezahlt für eine Liebesnacht mit dem Esel. Zuletzt gelingt es ihm, Rosenblätter zu essen, von denen er wusste, dass sie ihn in seine menschliche Gestalt zurückverwandeln würden, und so geschah es auch. Einer glücklichen Heimfahrt steht nun nichts mehr im Wege.

Das Interessante an dieser Geschichte ist, dass Lucius sich ursprünglich in einen Vogel hatte verzaubern lassen wollen, um herauszufinden, ob sich nur sein Äußeres, oder aber auch seine Seele in eine tierische verwandeln würde. Als Esel blieb ihm jedoch sein menschliches Bewusstsein erhalten, nur konnte er sich – durch den Verlust der Sprache, er gab nur noch Eselslaute von sich – den Menschen nicht mehr verständlich machen.⁶² Diese Erfahrung traumatisiert übrigens auch die junge Io, die in Ovids *Metamorphosen* (I 568–621) von Zeus in eine Kuh verwandelt wird.

Die *Metamorphosen* des Apuleius stimmen inhaltlich über weite Strecken mit dem *Lucius* überein – vermutlich basieren sie auf einer gemeinsamen Vorlage. Unter anderem – ungeachtet der Einfügung der Erzählung von Amor und Psyche – ist es das Ende in den *Metamorphosen*, das von jenem des *Lucius* abweicht: Die Göttin Isis zeigt ihm an, wie er zu den Rosen gelange, die ihm seine ursprüngliche Gestalt zurückgeben sollen. Dabei bezeichnet sie den Esel als abscheuliches und ihr schon lange verhasstes Untier, dessen Haut Lucius abwerfen solle (*pessimae mihiq̄ue iam dudum detestabilis beluae istius corio te protinus exue*, Met. XI 6). Als Mensch wird Lucius schließlich in die Mysterien der Isis eingeweiht und wird zum Priester der Isis und des Osiris erhoben. Aus Sicht der Human-Animal Studies kann man von einer Tier-Biographie sprechen, wenn auch in eingeschränktem Sinne, da es sich um einen Menschen in Tiergestalt handelt.⁶³ Daher liegt unser Augenmerk nicht auf der Entfaltung der menschlichen Figur, sondern auf den Erlebnissen der Tierfigur, und besonders darauf, wie sie in beiden Werken von den intradiegetischen Figuren gesehen und behandelt wird. Die Ausbeutung und das Übermaß an roher Gewalt, dem die Tiere ausgesetzt sind, erscheinen omnipräsent. Besonders eindrucksvoll schildert Lucius die Situation von Eseln, die in Mühlen arbeiten, als er selbst in einer solchen landet (IX 13): Er erwähnt zunächst die zerschundenen Menschen, die unter Zwang dort arbeiten müssen, was aber, wie er schildert, kein Vergleich zum Zustand der Tierklaven gewesen sei: „Aber wie kann ich den Zustand meiner tierischen Kameraden beschreiben? Wie alt die Muli und wie schwach die Gäule waren!

⁶² Slater, *Animal Speech and Animal Silence*, 2020, 285–312.

⁶³ Vgl. Fögen, *Lives in Interaction*, 2017, 118 und 128.

An der Krippe verzehren sie mit gesenkten Köpfen ihre Ration Spreu, den Nacken von fauligem Wundbrand versehrt, die kranken Nüstern geweitet von fortwährenden Hustenstößen, die Brust eitrig vom fortwährenden Reiben des Seilgurtes, die Rippen bis zu den Knochen bloßliegend durch die ständigen Schläge, die Hufe durch das ewige Im-Kreis-Laufen deformiert, das Fell am ganzen Körper starrend von Schmutz und räudiger Dürre“.⁶⁴ Dass diese Zeilen auf eine gewisse Empathie des Autors zurückgehen, ist eher unwahrscheinlich; in der Erzählung haben sie die Funktion, Lucius sein Schicksal in der Mühle vor Augen zu führen.

Lucius spricht in den *Metamorphosen* des Apuleius vom Esel als *extremae sortis quadripedem*, als Vierbeiner niedrigsten Ranges, in den eine äußerst grausame Laune Fortunas ihn verwandelt hatte, ihn, dessen Schicksal selbst dem Gehässigsten beklagens- und bemitleidenswert erschiene (*casus dolendus atque miserandus*; VII 3). Auch hier ist also eine Abstufung des Esels im Vergleich zu anderen Tieren – wie in den genannten Fabeln – erkennbar. Ansonsten findet sich eine Reihe von Eigenschaften, die diesen speziellen Esel wiederum über andere Esel erhebt, z.B. seine Gelehrigkeit. Esel zu dressieren gelingt nur mit sehr großer Geduld und ohne Gewalt – der damals übliche Umgang mit Eseln hätte hier zu keinem Erfolg geführt. Da Lucius aber als Esel noch seinen menschlichen Verstand behalten hatte, erlernte er auch die Kunststückchen, die man ihm beibrachte, sehr leicht.

Abstrus mag es nun vielleicht auf die moderne Leser:innenschaft wirken, wenn Apuleius zu Beginn des ersten Buches ankündigt, den Leser:innen verschiedenste Geschichten erzählen und dessen wohlwollende Ohren mit einem heiteren Geflüster lieblosen zu wollen. *Lector intende: laetaberis* – „Leser, merke auf, du wirst dich amüsieren“ – und tatsächlich ist das Werk

⁶⁴ [1] *Iam de meo iumentario contubernio quid vel ad quem modum memorem? Quales illi muli senes vel cantherii debiles.* [2] *Circa praeseptum capita demersi contruncabant moles palearum, cervices cariota vulnerum putredine follicantes, nares languidas adsiduo pulsu tussedinis hiulci, pectora copulae sparteae tritura continua exulcerati, costas perpetua castigatione ossium tenuis renudati, ungulas multivia circumcursione in enorme vestigium porrecti totumque corium veterno atque scabiosa macie exasperati* (Met. IX 13; ed. Robertson/Vallette).

satirisch ausgerichtet. Offensichtlich war das typische Schicksal eines Esels für den Autor nur insofern von Interesse, als es einen Menschen betraf. Und er ging wohl davon aus, dass dies für die damaligen Leser:innen ebenso war.

Die angeführten Beispiele konnten zumindest einen Einblick vermitteln, wie das Esel-Mensch-Verhältnis in literarischen Texten der Antike dargestellt wurde. Welchen Blick haben aber die antiken Fachschriftsteller auf dieses Tier?

2.2.2 Fachschriftsteller

Die landwirtschaftliche Fachschriftstellerei war in der Antike gut vertreten, doch ist vieles verloren gegangen. Im Folgenden soll hauptsächlich untersucht werden, wie der Esel in den Werken von Varro und Columella dargestellt wird.

Marcus Terentius Varro (116–27 v. Chr.) ist der Verfasser einer landwirtschaftlichen Abhandlung mit dem Titel *De re rustica* („Über die Landwirtschaft“) in drei Fachbüchern. Darin verschriftlicht er seine Erfahrungen als Gutsbesitzer, sowie das Wissen, das er sich aus der Lektüre einschlägiger Werke, z.B. aus der Feder Catos des Älteren, und Gesprächen mit Experten erworben hatte.⁶⁵ Den Inhalt gießt er in die Form eines dialogischen Gespräches über die Landwirtschaft, das zwischen ihm und einigen seiner Freunde stattgefunden haben soll. In Buch II 6 lässt er einen Freund namens Murrius über die Eselszucht sprechen: Dieser gibt Ratschläge, wie die Tiere beschaffen sein sollen, wie man sie am besten füttert und wann sie Nachwuchs zeugen sollen. Schwangere Eselinnen sollten dann keine Feldarbeit mehr verrichten dürfen, denn Anstrengung würde sich negativ auf das Kind auswirken (II 6,4).⁶⁶

⁶⁵ Die angegebenen Texte stammen aus Flach, Marcus Terentius Varro, 1997.

⁶⁶ Zur Verwendung des Begriffes *schwanger* bei Tieren: *praegnans* lautet das lateinische Wort dafür, das nicht ausschließlich für menschliche Frauen verwendet

Relativ human hört sich an, was Varro für den Umgang mit Eselsfohlen empfiehlt: Sie sollten das erste Jahr nicht von der Mutter entfernt bzw. entwöhnt werden (*remove* kann beides bedeuten, und in diesem Fall ist auch beides gemeint), im zweiten Jahr dürften sie zumindest in der Nacht noch bei der Mutter bleiben und erst im dritten Jahr solle man beginnen, sie für einen bestimmten Zweck abzurichten. Dieser pflegliche Umgang mit den Tieren ist aber keinem Tierschutzgedanken geschuldet, sondern lediglich darauf ausgerichtet, einen möglichst guten Ertrag aus der Zucht zu erhalten. Varro schließt das Kapitel mit der Nennung der hauptsächlichen Verwendungsmöglichkeiten der Tiere, nämlich als Lasttier, als Arbeiter in der Mühle und beim Ackerbau.

Das landwirtschaftliche Werk des Lucius Iunius Moderatus Columella (+ um 70 n. Chr.) ist ebenfalls unter dem Titel *De re rustica* („Über die Landwirtschaft“) bekannt, umfasst 13 Bücher und basiert auf eigener Erfahrung sowie jener früherer Fachleute wie Cato und Varro. Es richtet sich nicht an den Kleinbauern, sondern an die Besitzer von Ländereien. So werden neben Gartenbau, Getreide-, Obst- und Weinanbau sowie Tierzucht auch die Aufgaben des Gutsverwalters und die Behandlung von Sklaven thematisiert. Letztere sollten gut behandelt werden – Columella hatte hier wohl hauptsächlich den Vorteil im Auge, den gesunde und motivierte Sklaven mit sich brachten. Sklaven waren gewissermaßen auch die Tiere am Hof – wenn eine umsichtige Behandlung empfohlen wurde, dann wohl ebenfalls aus dem gerade

werden kann. In der Übersetzung von Dieter Flach, Marcus Terentius Varro, 1997, 158, wird es mit *trächtig* wiedergegeben. Dies hat seine Berechtigung, da Übersetzungen Begriffe so wiedergeben sollten, dass sie dem Vorstellungsinhalt des Autors entsprechen; so sollten z.B. Beschimpfungen nicht durch Euphemismen umgangen werden. Aber da hier der Text nicht übersetzt, sondern lediglich im Sinne der Literary Animal Studies betrachtet wird, bietet sich die Verwendung des Begriffes *schwanger* an – denn der Gebrauch unterschiedlicher Bezeichnungen für ein und denselben Zustand bei Mensch und Tier führt nur zu einer Distanzierung zwischen beiden Spezies. Übrigens wird auch *partus*, das Gebären, die Geburt, die bei Varro ebenfalls zur Sprache kommt, im Lateinischen sowohl für Menschen als auch für Tiere verwendet – von Flach, Marcus Terentius Varro, 158, mit „Abfohlen“ übersetzt – wie überhaupt auch das altgriechische *zoon*, ebenso wie das lateinische *animal*, sowohl Mensch als auch Tier meinen.

genannten Grund. Tatsächlich geht es unseren Agrarschriftstellern und so auch Columella um einen möglichst großen Profit, den man damals wie heute u.a. dadurch erzielt, dass man Tiere auf kleinem Raum hält, ihre Bedürfnisse missachtet, sie durch Turbo-Mästung zur möglichst schnellen Gewichtszunahme bringt (z.B. auch durch das Stopfen von Gänsen und Hühnern) und indem man beim Tier Schmerzen durch gewisse Haltungsformen, beim Transport und bei der Tötung in Kauf nimmt.

Columella widmet dem Thema Tierzucht die Bücher 6–9 seines Werkes. Wie lauten nun seine Anweisungen zur Zucht und zur Haltung von Eseln? Und können wir daraus ablesen, welche Eigenschaften Eseln zugeschrieben wurden, bzw. welche Einstellung man zu ihnen hatte?

In Buch VI 36f. wird beschrieben, wie Maultiere gezüchtet werden. Hier schon geht es also um Esel und darum, wie beispielsweise Esel dazu gebracht werden können, Zuneigung zu Pferdestuten zu entwickeln: Man entzieht der Eselmutter ihr Neugeborenes und stellt es zu einer Stute, die dieses dann wie ein eigenes Kind stillen wird. Die Stuten können aber auch bei einer geplanten Schwängerung durch einen Esel durch eine Vorrichtung fixiert werden, sodass sie nicht flüchten können. Auf ähnliche Weise werden auch heute noch Stuten gewaltsam geschwängert. Der Beginn von Buch 7 ist nun ganz dem Esel gewidmet. Dieser wird zu den niedrigeren ‚Nutz‘-Tieren auf dem Hof gezählt und hier als *vilis* [...] *vulgarisque* („billig [...] und gewöhnlich“) bezeichnet: Er sei zufrieden mit wenig Futter, das auch von schlechter Qualität sein könne, es mache ihm nichts aus, durch einen unkundigen Hüter vernachlässigt zu werden, gegen Schläge und Entbehrungen sei er unempfindlich, weshalb er ausdauernder als andere Pflugtiere sei. Mühen und Hunger ertrage er ohne Probleme, krank sei er ebenfalls selten. Um zu bezeugen, welche Stärken der Esel als Lasttier habe, zitiert Columella hier die vorhin erwähnte Stelle bei Vergil (I 273–275), ebenso wird sein Einsatz in der Mühle erwähnt: Kurz gesagt sei er ein *instrumentum*, das jedes Landgut äußerst notwendig habe, eine Gerätschaft also – diese Bezeichnung symbolisiert wohl die Reifizierung, also die Verdinglichung eines Tieres auf die deutlichste Weise.

Als *vilis* („billig“) wird der Esel auch bei Plinius dem Älteren (+ 79 n. Chr.) in seinem naturwissenschaftlich ausgerichteten Werk *Naturalis historia* beschrieben (XVII 41). Die Bücher 8 bis 11 sind der Zoologie gewidmet, darin Buch VIII 167–175 dem Esel. Dieser eigne sich hervorragend als Lasttier, als Pflugtier, besonders aber für die Zucht von Maultieren. Er sei kälteempfindlich, bei der Arbeit seien die männlichen Tiere träger als die weiblichen, nach der Paarung solle die Eselin durch Schläge zum Laufen gezwungen werden – sie gebäre dann in einem Versteck, um nicht vom Menschen gestört zu werden. Ihrem Kind bringe sie größte Zuneigung entgegen, sogar durch Feuer würde sie zum ihm laufen, aber vor Wasser habe sie größte Abscheu. Maecenas sei der erste gewesen, der Eselsfohlen gegessen habe, aber dieser Usus habe sich nicht lange gehalten. Plinius steht also hier ganz in der Tradition unserer Agrarschriftsteller. Viel Neues über die Haltung der Römer:innen diesen Tieren gegenüber erfahren wir hier nicht.

Der Esel durfte auch in Aelians (+ um 222) Tiergeschichten nicht fehlen. In Buch X 28 berichtet der Autor, dass der Esel den Verehrern des Gottes Serapis verhasst wäre und dass das unmusikalische Tier für den Klang der Lyra unempänglich sei. So ist wohl die Redewendung vom *asinus ad lyram*, vom „Esel bei der Lyra“, entstanden, mit der ein grobschlächtiger, unmusischer Mensch bezeichnet wurde. In Buch IV 52 berichtet der Autor – auf älteren griechischen Quellen basierend – von den wilden Eseln in Indien, die ein Horn auf der Stirne trügen. Wenn man aus diesem Horn trinke, sei man vor Krankheiten geschützt oder werde von ihnen geheilt. Von hier zur Deutung des Einhorn als Symbol für Christus zu springen⁶⁷, um den Kreis wieder zu schließen, wäre verlockend, jedoch für die Interpretation des Eselskruzifixes nicht von Belang.

Stattdessen seien hier ergänzend noch zwei Beispiele aus der bildenden Kunst genannt, nämlich zwei Terrakottafiguren, bei welchen die Figur des Esels vermutlich dazu diene, den Typus des Gelehrten zu karikieren: Die eine Figur, deren Herkunft nicht eruiert werden kann, stammt aus dem 1. Jh.

⁶⁷ Dazu Müller, Das Einhorn.

v. Chr. Erhalten ist nur mehr die obere Hälfte, die einen menschlichen, männlichen Oberkörper, auf dem ein Eselskopf sitzt, zeigt⁶⁸. Die zweite Figur, die vermutlich zwischen dem 1. Jh. v. Chr. und dem 1. Jh. n. Chr. in Ägypten entstanden ist, trägt ebenfalls einen Eselskopf. Sie stellt wahrscheinlich einen Lehrer dar, der eine Schar von Affen unterrichtet.⁶⁹

3. Mein Gott ist ein Esel: Ein Ausblick

Ganz anders als sie heute in der europäisch-westlichen Kulturwelt symbolisch aufgeladen sind, waren Esel in der antiken Welt weder ausschließlich starrsinnig oder störrisch, noch dumm. Vielmehr zeigen die unterschiedlichen Darstellungen des Esels eine Vielfalt an Charakterzügen. In ihnen wird sein Wesen und seine Funktion unterschiedlich nuanciert. Esel waren zwar oft die Leidtragenden, jedoch nicht immer und vor allem nicht undifferenziert.

In der altorientalischen und in der biblischen Welt ist die Gestalt des Esels – wenn sie symbolisch aufgeladen ist – durchweg positiv. Erst in spät-hellenistischer Zeit – im Kontext der frühchristlichen Rezeption und vom Denken einiger jüdischer Gelehrte beeinflusst – tauchen Eigenschaften auf, die dem biblischen Eselsbild nicht mehr entsprechen und die den Esel auch negativ deuten. Dies kann dennoch nicht verhindern, dass der Esel – z.B. in den Werken von Gregor dem Großen – sogar als allegorische Darstellung des Menschgewordenen-Gottes präsentiert wird.

Im Allgemeinen ist der Esel in den griechisch-römischen Quellen der ersten Jahrhunderte nach der Zeitenwende ein Symbol für Lüsternheit, Feigheit, Dummheit. Im Mythos ist er aber auch der Begleiter des Gottes Dionysos und der Retter der Göttin Vesta. In Vergleichen ist er oftmals nicht nur der Störrische, der Opponent, der Träge, sondern auch der Leidende und der Duldende. Selten werden ihm Einsicht und kluge Überlegungen oder ein

⁶⁸ Voegtle, *Dein Gott ist ein Esel*, 2013, 143ff.

⁶⁹ Ebd., 148f.

Bedürfnis nach Zuneigung zugestanden, im Alltag ist er ein Tier niedrigen Ranges und geringen Wertes. Vereinzelt findet man dennoch in Fabeln auch die Figur des schlaun Esels, der sich z.B. vor dem Wolf retten kann.

Viele Eigenschaften – wie die Torheit – wurden dem Esel fälschlicherweise zugeschrieben, andere wurden falsch interpretiert – seine Beharrlichkeit und sein eigenständiges Denken und Handeln wurden vielfach als Sturheit missverstanden.

Für die ersten Christ:innen verkörperten Esel aber vor allem Demut und Hingabe. Sie waren unmissverständlich ein frühchristliches Symboltier, wie Fisch oder Taube. Die Darstellung Christi mit einem Eselskopf muss also nicht zwingend die Verspottung der christlichen Religion und ihrer Anhänger:innen gemeint haben.

Im zweiten und dritten Jahrhundert war innerhalb der römischen Gesellschaft weniger der Esel, sondern vielmehr das Kreuz – das für die Bestrafung eines Sklaven oder eines Barbaren stand – etwas Problematisches. Möglicherweise ist die Abbildung auf dem Palatin kein Spott-Kruzifix, sondern ‚Werbung‘ für die gerade entstandene frühchristliche Gemeinde und deren Gott. Aus christlicher Sicht kann man sich zu Recht fragen, welches Tier sich besser als Symbol für einen misshandelten Christus eignen würde als ein Esel? Kein einziges Tier verkörpert den Topos der ‚verkehrten Welt‘, der auch durch den gewaltsamen Tod des christlichen Messias am Kreuz veranschaulicht wird, besser als der Esel. Und ein Gott mit einem Tiergesicht wäre für Römer:innen durchaus akzeptabel gewesen.

Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass sich der junge orientalische Christ Alexamenos nicht beleidigt oder gar gemobbt von der Darstellung mit dem gekreuzigten Esel gefühlt haben dürfte. Jesus als Esel? Kein Problem, im Gegenteil!⁷⁰

⁷⁰ So auch – wengleich kaum rezipiert und mit einer völlig anderen Argumentation, die der positiven Gestalt des Esels kaum Rechnung trägt – Matthews, The

Literaturverzeichnis

- David L. Balch/ Carolyn Osiek, *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids (Michigan) 2003.
- Claudio Balzaretto / Jacopo Fontaneto, *L'Asino in sella alla Storia*, Novara 2019.
- Baruch Bar-Kochva, *An Ass in the Jerusalem Temple. The Origins and Development of the Slander*, in: L. H. Feldman / J. R. Levison (Hrsg.), *Josephus' Contra Apionem. Studies in its Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 34), Leiden 1996, 310–326.
- Mary Beard u.a., *Religions of Rome*, Cambridge 1998.
- Ferdinand Becker, *Das Spott-Crucifix der römischen Kaiserpaläste aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts*, Breslau 1886.
- Elias Bickermann, *Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik*. (Schluß), in: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 71 (1927), 255–264.
- Roland Borgards, *Tiere in der Literatur. Eine methodische Standortbestimmung*, in: H. Grimm / C. Otterstedt (Hrsg.), *Das Tier an sich. Disziplinen übergreifende Perspektiven für neue Wege im wissenschaftsbasierten Tierschutz*, Göttingen 2012, 87–118.
- Burchard Brentjes, *Onager und Esel im Alten Orient*, in: Manfred Lurker (Hrsg.), *Beiträge zu Geschichte, Kultur und Religion des Alten Orients. In memoriam Eckardt Unger*, Baden Baden 1971, 131–145.
- Faith Burden / Alex Thiemann, *Donkeys are Different*, in: *Go to Journal of Equine Veterinary Science on Science Direct* 35/5 (2015) 376–382. online verfügbar unter: <https://www.sciencedirect.com/science/journal/07370806> [letzter Zugriff am 13.10.2021].
- Margret de la Camp, *Empathie und Leseverstehen. Kognitionspsychologische, neurowissenschaftliche und literaturwissenschaftliche Grundlagen einer Didaktik des empathischen Lesens*, Baltmannsweiler 2019.
- Leopold Cohn u.a. (Hrsg.), *Philon von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung*, Berlin 1964.
- Edward L. Cutts, *History of Early Christian Art*, Whitefish (Montana) 2004.
- Frederic W. Farrer, *The Life of Christ as Represented in Art*, London 1894.
- Dieter Flach (Hrsg.), *Marcus Terentius Varro, Gespräche über die Landwirtschaft 2*, Darmstadt 1997.
- Thorsten Fögen, *Lives in Interaction. Animal 'Biographies' in Graeco-Roman literature?*, in: ders. (Hrsg.), *Interactions between Animals and Humans in Graeco-Roman Antiquity*, Berlin 2017, 89–138.
- Ursula Gärtner, *Sua tamen sollertia – ‚Reden von Tieren‘ bei Phaedrus*, in: H. Schmalzgruber (Hrsg.), *Speaking Animals in Ancient Literature*, Heidelberg 2020, 55–79.

Clash of Gods, 1993, 48ff. und Maser, *Das sogenannte Spottkruzifix*, 1972, 250.

- Raffaello Garrucci, *Il Crocifisso graffito in casa dei Cesari ed il simbolismo Cristiano in una corniola del secondo secolo*. Articoli estratti dalla *Civiltà Cattolica*, Roma 1857, 2–19.
- Karl E. Georges, *Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch*, Hannover 1913.
- George M. A. Hanfmann, *The Crucified Donkey Man: Achaïos and Jesus*, in: G. Kopcke/M. B. Moore (Hrsg.), *Studies in Classical Art and Archeology*, Locust Valley 1979.
- Naama Harel, *The Animal Voice behind the Animal Fable*, in: *Journal for Critical Animal Studies* 7,2 (2009), 1–20.
- John Hogg, *On a Profane Stylograph of the Crucifixion at Rome*, in: *Transactions of the Royal Society of Literature of the United Kingdom IX 1870*, 27–28.
- Adolf Jakoby, *Der Angebliche Eselkult der Juden und Christen*, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 25 (1927), 265–282.
- Peter Keegan, *Roman Slavery and Roman Material Culture*. Conference Paper in The Sixth E. T. Salmon Conference in Roman Studies: Roman Slavery and Roman Material Culture, Hamilton (Ontario) 2007, 3–4.
- Jozef A. R. Kemper, *Littérature au mur. La vie littéraire dans les graffiti de Pompéi au temps de Vespasien*, in: M. J. Kardos (Hrsg.), *Habiter en ville au temps de Vespasien. Actes de la table ronde de Nancy, 17 octobre 2008*, Paris 2011, 89–99.
- Gabriela Kompatscher, *Literaturwissenschaft. Die Befreiung der ästhetisierten Tiere*, in: R. Spannring u. a. (Hrsg.), *Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen*, Bielefeld 2015, 137–159.
- Gabriela Kompatscher u.a., *Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende*, Münster 2017.
- Markus Kurth u.a., *Human-Animal Studies zwischen wissenschaftlicher Distanz und politischem Engagement. Ein Gespräch über Wissenschaft, Politik und Gesellschaft mit dem Chimaira*, in: *sub\urban Zeitschrift für kritische Stadtforschung* 4/2 (2016) 145–154.
- Ruldolfo Amedeo Lanciani, *The Ruins and Excavations of the Palatine: A Companion Book for Students and Travelers*, Boston 1897.
- Daniel Lau / Andre Gamerschlag, *Das Recht der Tiere, wahrgenommen zu werden. Das Potential der Human-Animal Studies in der Westasiatischen Altertumskunde*, in: *Forum Kritische Archäologie* 4 (2015) 21–41.
- Hudson B. MacLean, *An Introduction to Greek Epigraphy of the Hellenistic and Roman Periods from Alexander the Great Down to the Reign of Constantine*, Ann Arbor (Michigan) 2002.
- Alessandro Marucchi, *Archæology of the Cross and Crucifix*, in: *The Catholic Encyclopedia*, New York 2008, §5, online verfügbar unter: <http://www.newadvent.org/cathen/04517a.htm#5> [letzter Zugriff am 13.10.2021].
- Orazio Marucci, *The Roman Forum and the Palatine According to the Latest Discoveries*, Rome 1906, 325.

- Peter Maser, Das sogenannte Spottkruzifix vom Palatin: ein frühchristliches Denkmal im Widerstreit der Meinungen, in: *Das Altertum* 18 (1972) 248–254.
- Thomas F. Matthews, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton 1993.
- John Henry Middleton, *The Remains of Ancient Rome* (Vol. 1), London 1892.
- Suzanne Mills, Ovid's Donkey Act, in: *The Classical Journal* 73/4 (1978) 303–306.
- Roland Müller, Das Einhorn: Mythisches Wesen zwischen Deko-Trend und Christus-Symbol, online verfügbar unter: <https://www.katholisch.de/artikel/27429-das-einhorn-mythisches-wesen-zwischen-deko-trend-und-christus-symbol> [letzter Zugriff am 13.10.2021].
- Simone Paganini, Das Tier als Rechtsperson in der hebräischen Bibel, in: *TIERethik* 22 (2021) 34–62.
- Sonia Pertsinidis, Articulate Animals in the Fables of Babrius, in: H. Schmalzgruber (Hrsg.), *Speaking Animals in Ancient Literature*, Heidelberg 2020, 81–102.
- Georges Raepsaet, Esel, in: H. Cancik / H. Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly* (Bd. 4), Stuttgart 1998, 130–135.
- Peter Riede, Esel, online verfügbar unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/17820/> [letzter Zugriff am 13.10.2021].
- Donald S. Robertson / Paul Vallette (Hrsg.), *Apulée, Les Métamorphoses 1–3*, Paris 1940–46 (online: Bibliotheca Augustana).
- Mieke Roscher, Human-Animal Studies als Hermeneutik: Methodische Grundlagen und Forschungsverfahren, in: F. Jaeger (Hrsg.), *Menschen und Tiere. Theoretische Grundlagen und konzeptionelle Herausforderungen der Human-Animal Studies*, Stuttgart 2020, 93–110.
- Gertrud Schiller, *Iconography of Christian Art II*, London 1972.
- Benedict Schöning / Michael Hölscher, Auf Eselspfaden durch die Bibel. Über die tragende Rolle eines unterschätzten Lasttieres, in: *Bibel und Kirche* 71/4 (2016) 218–223.
- Silvia Schroer, *Die Tiere in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Reise*, Freiburg 2010.
- Hans Schwarz, *Christology*, Grand Rapids 1988.
- Itzhaq Shai u.a., The Importance of the Donkey as a Pack Animal in the Early Bronze Age Southern Levant, A View from Tell es-Safi/Gath, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 132/1 (2016) 1–25.
- Kenneth Shapiro, *Human-Animal Studies: Growing the Field, Applying the Field*. Ann Arbor (Michigan) 2008.
- Kenneth Shapiro / Margo deMello, The State of Human-Animal Studies, in: *Society and Animals* 18 (2010) 307–318.
- Niall Slater, Animal Speech and Animal Silence in the World of Apuleius's Golden Ass, in: H. Schmalzgruber (Hrsg.), *Speaking Animals in Ancient Literature*, Heidelberg 2020, 285–312.
- Heikki Solin / Marja Itkonen-Kaila (Hrsg.), Graffiti del Palatino I. Paedagogium, in: *Acta Instituti Romani Finlandiae III*, Helsinki 1966, No. 246.

- Thomas Staubli, *Stabile Politik – florierende Wirtschaft und umgekehrt. Eine rechteckige, beidseitig gravierte Platte der Hyksoszeit*, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 117 (2001) 97–115.
- Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism I*, Jerusalem 1974.
- Esther B. Van Deman, *On the Date of the Brickwork on the House in the Via De Cerchi and of the Surrounding Buildings, Appendix Attached to Mrs. Arthur Strong, Forgotten Fragments of Ancient Wall Paintings in Rome. II. The House of the Via de Cerchi*, in: *Papers of the British School at Rome* 8/4 (1916), 102–103.
- Lukas Vischer, *Le prétendu culte de l'âne dans l'église primitive*, in: *Revue de l'Histoire des Religions* 139 (1951) 14–35.
- Simone Voegtle, *Dein Gott ist ein Esel. Griechische und römische Tierkarikaturen als Spiegel antiker Wertvorstellungen*, Diss. Bern 2013.
- Richard Wunsch, *Sethianische verfluchungstafeln aus Rom*, Leipzig 1898.
- Thomas R. Young, *The Alexamenos Graffito and Its Rhetorical Contribution to Anti-Christian Polemic* (January 7, 2015), online verfügbar unter: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2546438> [letzter Zugriff am 13.10.2021].

Zwischen den Disziplinen

Zur Genese der deutschsprachigen Human-Animal Studies im Spannungsfeld von Ethik, Erkenntnis und Politik

Markus Kurth

1. Einleitung

Auch wenn das Forschungsfeld der Human-Animal Studies (im Folgenden: HAS) im deutschsprachigen Raum noch recht neu ist, so sind die HAS doch seit mindestens zehn Jahren spürbar präsent. Die zentrale Vorannahme dieses Textes lautet, dass sich die HAS aus einer bunten Gemengelage aus Motivationen, Überzeugungen und wissenschaftlichen Standpunkten entwickelten. Um zu verstehen, wieso sich die HAS in bestimmten Disziplinen schneller, in anderen langsamer verbreiteten, kommt der Spannung zwischen Ethik und Wissenschaft bzw. Politik und Wissenschaft besondere Relevanz zu. Die Begriffe Ethik und Politik sollen dabei nicht als Wissenschaftsdisziplinen missverstanden werden, sondern auch im Folgenden in ihrer Eigenschaft als prägende normative Annahmen im Feld genutzt werden, z.B. wenn vom ethischen Veganismus oder einer politischen Bewegung für Tierrechte gesprochen wird. Egal ob sich Zugänge nun aus persönlichem Glauben, aus weltanschaulicher Überzeugung beziehungsweise eben aus Ethik oder Politik heraus ergeben, in ihrer Normativität können sie ein wissenschaftliches Erkenntnisinteresse wecken, stehen aber zumeist auch in Spannung zu selbigem – wenn nicht gar in offenem Widerspruch. Wenn im Titel von der Genese

der HAS im Spannungsfeld zwischen Erkenntnis, Ethik und Politik gesprochen wird, ist diese Spannung folglich in letzter Konsequenz eher als bipolar, denn als dreipolig zu denken. Ziel des Textes soll es sein, die Möglichkeiten wie Grenzen sowie Zugänge zu einer interdisziplinären Mensch-Tier-Forschung im deutschen Sprachraum herauszuarbeiten und damit für die theologische Debatte anschlussfähig zu machen. Dazu wird neben der Spannung von Normativität und Erkenntnis auch die historische Entwicklung der HAS zu berücksichtigen sein – ohne den Anspruch allen Entwicklungen und Akteur:innen in den deutschsprachigen HAS in gleichem Maß gerecht zu werden. Mein Zugriff ist stark geprägt von meinem sozialwissenschaftlichen Hintergrund, meiner Arbeit mit und als Teil des Chimaira-Arbeitskreises sowie meiner Mitarbeit im Forschungsprojekt *Tiere als Gefährten*¹. Um die vielfältigen Zugänge zum Feld der HAS zu verdeutlichen, sei eine knappe Definition von Ken Shapiro vorangestellt, der das Feld kürzlich folgendermaßen definierte: „Despite the oft-cited proliferation of (contending) names, the following general definition of the field is largely consensual: HAS is the interdisciplinary study of human-animal relationships (HAR).“²

An den HAS arbeiten zwar viele Disziplinen, aber eben nicht nur in ihrer eigenen Disziplin, sondern mit interdisziplinärem Blick. Diese Interdisziplinarität profitiert dabei nicht nur von den Wissensbeständen der einzelnen Disziplinen, sondern fordert auch die Wissensbestände der jeweiligen Disziplinen heraus und weitet ihren Blick. Den Kern der Definition von Shapiro bilden die Beziehungsfähigkeit und die Beziehungshaftigkeit zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren.³ Es geht also weder allein um Tiere und damit um die Erforschung ihrer Qualitäten mit Biologie, Ökologie oder Ethologie noch bloß um eine abgesonderte Menschengesellschaft und -kultur, in der andere Lebewesen unberücksichtigt bleiben oder für die Tiere nur

¹ Dieser Beitrag ist im Rahmen des Projekts *Tiere als Gefährten* entstanden, das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) unter der Projektnummer 443785427 gefördert wird.

² Shapiro, *Human-Animal Studies*, 2020, 799.

³ Der besseren Lesbarkeit wegen wird im Folgenden von Tieren gesprochen, wenn von nichtmenschlichen Tieren die Rede ist.

Objekte sind. Stattdessen sind Beziehungen die kleinste Untersuchungseinheit; Beziehungen zwischen Wesen, die – in welcher Art auch immer – als subjekthaft oder -ähnlich verstanden werden können. Gleichzeitig sprechen wir mit der Definition von Shapiro mit Beziehungen (in der Mehrzahl) immer auch über etwas Gesellschaftliches, d.h. sie sind historisch gewachsen, veränderlich und veränderbar.

Im Folgenden sollen die Anfänge der HAS im deutschsprachigen Raum mit Augenmerk auf die Gesellschaftlichkeit der Mensch-Tier-Beziehungen und die bereits in den Anfängen liegende Spannung von Erkenntnis und Politik ausgeleuchtet werden. Anschließend wird die Formierungsphase mit ihren Disziplinen und Verbänden dargestellt. Exemplarisch wird in der Folge auf Debatten mit Akteur:innen außerhalb der HAS eingegangen, in denen die Spannung von Erkenntnis und Politik sichtbar wird. Die weitere Ausdifferenzierung der HAS in den letzten Jahren und die Bedeutung von empirischen Projekten schließt sich an. Der Text endet mit einem Ausblick, der die möglichen Anschlüsse an die gegenwärtigen HAS offenlegt.

2. Das Entstehen der Human-Animal Studies am Beispiel des Chimaira-Arbeitskreises

Wird die Frage der Mensch-Tier-Beziehungen als eine gesellschaftliche Frage verstanden, bietet die Soziologie als Disziplin ideale Anschlüsse für eine Mensch-Tier-Forschung. Auch wenn diese Forschung in der deutschsprachigen Soziologie noch immer randständig ist⁴, ist Gabriele Kompatscher vollumfänglich zuzustimmen, wenn sie schreibt:

„Im deutschsprachigen Raum begann der akademische Diskurs erst einige Jahre später Fuß zu fassen. Hier leistete vor allem die Soziologie Pionierarbeit, etwa mit Birgit Mütherich, die den Anfang machte,

⁴ Vgl. Wiedenmann, *Animal Turn*, 2019.

indem sie Tiere als gesellschaftliche Akteure wahrnahm, [...]“.⁵

In der Tat leistete gerade Birgit Mütterich und mit ihr einige weitere Autor:innen „Pionierarbeit“ in der Gründungsphase der deutschsprachigen HAS. Mütterichs Texte sind zugleich aufklärerische Wissenschaft und politische Kritik und damit ein schönes Beispiel für die Grenzgänge der frühen HAS – als dieses Feld noch nicht so hieß. Wie viele politische Bewegungen, versuchte auch die Tierrechts- und Tierbefreiungsbewegung sich früh mit wissenschaftlichen Argumenten Gehör zu verschaffen. Dabei wurden die Bezugnahmen auf Wissenschaft mitunter allerdings selektiv zugunsten des eigenen politischen Arguments gewählt. Obwohl Mütterich zeitlebens aktivistisch tätig war, heben sich ihre Texte durch Einhaltung wissenschaftlicher Standards von Vorgenannten ab.

Als Soziologin analysiert sie unsere gesellschaftliche Geschichte und Gegenwart und versucht die Elemente herauszuarbeiten, die unsere Gesellschaft strukturell prägen. Im 2003 erstveröffentlichten Text *Die soziale Konstruktion des Anderen*⁶ verweist Mütterich darauf, dass es in unserer Gesellschaft eine „okzidentale Tiefenstruktur“ im kollektiven Unbewussten gäbe, die unser Denken und Handeln formt und sich sowohl aus jüdisch-christlichen als auch antiken Wurzeln speist. Diese Tiefenstruktur ist dichotom, trennt also beispielsweise Menschen von Tieren in sich ausschließenden Entgegensetzungen. Die Dualität von Mensch und Tier weist nicht zufällig strukturelle Ähnlichkeit zur Dualität von Kultur und Natur, Mann und Frau und weiteren auf. Die Gegensatzpaare sind letztendlich austauschbar, da sie alle eint, dass sie einem gemeinsamen Ordnungsmuster folgen. Dieses charakterisiert Mütterich als anthropozentrisch und hierarchisch-patriarchal. Zugleich zeigt sie auf, dass eine derartige Ordnung und die damit verbundene Herrschaft über und Gewalt gegen die jeweils dichotom Untergeordneten kritikwürdig ist.

Viele, die im deutschsprachigen Raum den Beginn der HAS mitgeprägt

⁵ Kompatscher, *Human-Animal Studies*, 2018, 316.

⁶ Mütterich, *Die soziale Konstruktion des Anderen*, 2015.

haben, haben die Debatten im Kontext der Tierrechts- und Tierbefreiungsbewegung wahrgenommen, wenn sie nicht gar wie Mütherich in der ein oder anderen Weise selbst von diesen politischen Überzeugungen beeinflusst worden sind. 2012 schrieb Mieke Roscher in einem Aufsatz über die Entstehung von Tierschutz, Tierrecht und Tierbefreiung:

„Es kann jedoch als Erfolg der gesamten [Tierrechts-]Bewegung gewertet werden, dass sie Diskurse über das Mensch-Tier-Verhältnis thematisiert, die vor allem auch im Kontext von bioethischen Debatten Eingang in wissenschaftliche Reflexionen erfahren und sich mittlerweile zu einem allgemein beachtetem sozialwissenschaftlichen Paradigma entwickelt haben. Dies zeigt sich unter anderem in der wissenschaftlichen Anerkennung der Human-Animal Studies.“⁷

Für mich steckt in diesem Zitat erstens, dass die Diskurse der Tierrechtsbewegung einen politischen Ursprung haben, aber nicht komplett darauf reduzierbar sind und zweitens, dass die Universitäten als Ort wissenschaftlicher Auseinandersetzung ein unvergleichlicher Möglichkeitsraum sind, um Debatten an der Schnittstelle von Politik und Wissenschaft zu führen. Als der von mir mitbegründete Arbeitskreis Chimaira ein erstes selbstorganisiertes zweisemestriges Projektseminar 2009/2010 an der HU Berlin mit dem Titel *Gesellschaftliche Mensch-Tier-Verhältnisse* veranstaltete, waren Mensch-Tier-Verhältnisse außerhalb der Disziplin der Tierethik noch ein Nischenthema an den Universitäten. Fachvokabular wie Speziesismus wurde vor allem in politischen Zirkeln diskutiert. Es ist aber sicherlich kein Zufall, dass im Bereich der Gesellschaftswissenschaften nicht nur bedeutend eher als im Rest der Gesellschaft randständige politische Überzeugungen diskutiert werden, sondern akademische Debatten häufig Impulse aus politischen Überzeugungen oder starken Anliegen heraus erhalten und in den Universitäten einen guten Ort finden, um weiterentwickelt zu werden.

Mittelbar entstand aus diesem Seminar heraus ein Sammelband, welcher

⁷ Roscher, Tierschutz- und Tierrechtsbewegung, 2012, 40.

das im deutschsprachigen Raum noch wenig bekannte Forschungsfeld im Titel trug: *Human-Animal Studies*⁸. Neben der inhaltlichen Ebene des Aufkommens neuer Debatten von außerhalb der Universität, stand der Band auch materiell außerhalb der wissenschaftlichen Institutionen und wurde weitgehend unabhängig von ihnen produziert. Der Arbeitskreis bestand zwar aus Studierenden und Studierten, hatte zu Beginn aber nur punktuellen Kontakt mit etablierten Wissenschaftler:innen. Einerseits ist der Band so ohne eigene Mittel oder Stellen entstanden, andererseits zugleich in für Wissenschaftsverhältnisse besonders intensiver Zusammenarbeit: Es wurde gemeinsam an Themen und Texten diskutiert und ein gemeinsames Produkt in einem gemeinsamen Prozess entwickelt. Die Druckkosten wurden über den Verkauf der Bücher selbst getragen, Buchvorstellungen führten uns in diverse Städte und dabei sowohl in Universitäten als auch selbstverwaltete Zentren. So ein Prozess kostet Kraft, Zeit und Ressourcen. Vielleicht ist es deshalb folgerichtig, wenn solche Anfänge außerhalb von Beschäftigungsverhältnissen liegen, aber in ebendiesen in der Folge verstetigt werden müssen.

Um 2010 herum war der neue gemeinsame Diskussionsort der HAS gerade erst im Entstehen, auch wenn in einzelnen Disziplinen bereits zuvor hervorragende Arbeiten entstanden sind. Vieles war noch unerforscht, die Geschichte, die Theorie und die Literatur konnte gewinnbringend nach Anknüpfungen und übersehenen Zusammenhängen durchforstet werden. Hinzu kam: Themen wie Anthropozentrismus, Humanismus und die Dichotomien von Mensch und Tier oder Natur und Kultur haben unmittelbare politische Konsequenzen, aber eben auch eine lange, verwickelte und komplexe Ideengeschichte und ihre Alternativen waren in vielen Hinsichten noch immer theoretisch unterbestimmt. Beste Voraussetzungen also, um mit einem ethischen oder politischen Anliegen erkenntnisproduzierend tätig zu werden. Vielen Texten in dieser Zeit kam die Aufgabe zu, eine Debatte zu öffnen, Dinge denkbar werden zu lassen und Wissensbestände zwischen den Disziplinen zu transferieren. Sie waren entsprechend häufig explorativ und in der Wahl der Anschlüsse mitunter noch recht unsystematisch.

⁸ Chimaira, *Human-Animal Studies*, 2011.

3. Die Formierung des Feldes durch Netzwerke und Forschungsverbände

Für diese erste Phase der Formierung des neuen Forschungsfeldes waren eine ganze Reihe von Netzwerken essentiell, in denen HAS diskutiert und vorgebracht wurden. Hervorheben möchte ich hier das bis heute kontinuierlich arbeitende Netzwerk CLAS (Cultural and Literary Animal Studies) in den Literatur- und Kulturwissenschaften. Formierenden Charakter für die deutschsprachigen HAS hatten sicherlich die drei thematischen Summer Schools des Netzwerkes für und mit jeweils 50 Nachwuchswissenschaftler:innen und umfangreichem Programm zu den Themen „Nature, Culture, Agency“, „Politische Zoologie“ und „Zoologische Ästhetik“.

Ein weiterer wichtiger Impuls für den Austausch waren und sind wissenschaftliche Zeitschriften. Die *Tierstudien* erscheint seit 2012 mit halbjährlichen Themenheften und versammelt weite Teile der HAS. Bereits seit 2009 erscheint ebenfalls halbjährlich die Zeitschrift *TIERethik*, ihre thematischen Schwerpunkte beschränken sich dabei nicht auf die Tierethik. Zudem erschien zwischen 2018 und 2020 einmal im Jahr die *Zeitschrift für kritische Tierstudien*, die sich dem Spektrum der Critical Animal Studies zurechnete.⁹

Gerade in der Anfangszeit waren darüber hinaus Netzwerke aller Art hilfreich, um sich in den eigenen Disziplinen sowie über die Disziplinen hinaus in Diskussionszusammenhängen zu finden. Zu nennen sind hier neben unserem eigenen, außeruniversitären Arbeitskreis Chimaira mindestens das bereits erwähnte Netzwerk CLAS, die Group for Society and Animals Studies (GSA) von Wissenschaftler:innen in der Soziologie an der Universität Hamburg, die interdisziplinäre Human-Animal Studies Forschungsgruppe an der Universität Innsbruck, der interdisziplinäre LOEWE-Schwerpunkt Tier –

⁹ Im englischsprachigen Raum sind die Critical Animal Studies bereits seit einigen Jahren ein von den HAS getrenntes Forschungsfeld. Die Zeitschrift für Kritische Tierstudien richtet sich ebenfalls neben den kritischen HAS dezidiert an den theorieaffinen Flügel der jeweiligen Tierbewegungen, vgl. zu den Unterströmungen der Critical Animal Studies Bossert/Kurth, Reflexionen, 2019.

Mensch – Gesellschaft an der Universität Kassel, der in den letzten Jahren auch eine eigene Juniorprofessur schuf. Außerdem ist in Wien am Messerli-Institut seit 2012 ein Master-Studiengang zu Mensch-Tier-Beziehungen entstanden und in Basel gab es zwischenzeitlich ein Doktoratsprogramm Law and Animals. Eine Sonderrolle kommt dem deutschsprachigen Teil des Netzwerkes Minding Animals zu, das klarer noch als andere Verbünde mit einem gesellschaftlichen Anliegen ausgerichtet ist und transdisziplinär neben Wissenschaftler:innen auch Aktivist:innen und Künstler:innen im gemeinsamen Streben für die Verbesserung der Lage der Tiere verbindet. Selbst wenn sich nicht all diese Gruppen und Schwerpunkte verstetigten, passierten in diesen Jahren viele kleine und große Schritte in Richtung der Formierung eines gemeinsamen Wissenschaftsfeldes.

Auch das zweite Buch des Chimaira-Arbeitskreises, *Tiere Bilder Ökonomien*¹⁰, stand nun bereits für einen breiteren Prozess mit einem Call for Papers, einer deutlich stärkeren Fokussierung auf zwei übergreifende Themen, einer schmaleren Einführung und einem breiteren disziplinären Querschnitt der HAS, also auch jenseits der Sozialwissenschaften in diversen Geisteswissenschaften. Erwähnung finden sollten noch die vielen weiteren Veröffentlichungen in dieser Zeit, z.B. die seit 2010 bestehende Reihe *Human-Animal Studies* des transcript-Verlages. Darin und darüber hinaus erschienen sozialwissenschaftliche¹¹, kulturwissenschaftliche und multidisziplinäre Bände¹², außerdem Handbücher¹³, Lexika¹⁴ und das Lehrbuch *Human-Animal Studies*¹⁵.

Aus dieser Formierungsphase entsprangen vor allem in den Kultur- und

¹⁰ Chimaira, *Tiere Bilder Ökonomien*, 2013.

¹¹ Pfau-Effinger/Buschka, *Gesellschaft und Tiere*, 2013; Brucker u.a., *Das Mensch-Tier-Verhältnis*, 2015.

¹² Chimaira, *Tiere Bilder Ökonomien*, 2013; Spannring u.a., *Disziplinierte Tiere*, 2015; *Forschungsschwerpunkt Tier - Mensch - Gesellschaft*, Vielfältig verflochten, 2017.

¹³ Borgards, *Tiere*, 2016.

¹⁴ Ferrari/Petrus, *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, 2015.

¹⁵ Kompatscher-Gufler/Spannring/Schachinger, *Human-Animal Studies*, 2018.

Literaturwissenschaften, in den Geschichtswissenschaften und auch der Soziologie nebst einigen weiteren Feldern erste Verstetigungen in Form von Mitarbeiter:innen- und Professor:innenstellen sowie Projekten, die sich mit dem Thema befassen. Allerdings ist die Akzeptanz für diesen Forschungsbereich in den jeweiligen Disziplinen selbstredend sehr unterschiedlich.

Inhaltlich wurden in der Folge die Trennlinien zu eingeführten Diskursen umso schärfer sichtbar, je exponierter die HAS ihre Argumente vortrugen. Es gibt wiederkehrende normative Argumente und Positionierungen, die sich quer durch das Feld der Wissenschaft ziehen und auf Grundorientierungen verweisen, die in der Entwicklung der HAS als Kontrast- oder Gegenpositionen wichtig sind. Zum Ersten sind dies Positionierungen, die Tieren in ihren Überzeugungen einen erkenntnistheoretisch problematisch verkürzten Status zuteil werden lassen und sich im Bereich der Tierbewegungen finden lassen und zum Zweiten jene, die Tiere aus ihren humanistischen, (links-)politischen Überzeugungen ausschließen. Im Folgenden sollen diese am Beispiel der Debatten um tierliche Agency und den sogenannten Schäferhund-Hoax diskutiert werden.

4. Der Papagei Alex und das anthropozentrische Fundament der Tierrechte

Der Arbeitskreis Chimaira veröffentlichte Ende 2015 seinen dritten und bislang letzten Sammelband *Das Handeln der Tiere*¹⁶. In diesem wird aus verschiedenen Perspektiven die Frage der Agency von Tieren diskutiert. Agency meint ganz grob gesagt die Frage, ob und wie Tiere handeln können und in welchen Kontexten ihre Handlungen Folgen zeitigen. Diese Debatte zeigt meines Erachtens einen wunden Punkt in der Tierrechtsbewegung und in der Konsequenz eine Differenz von wissenschaftlicher und politischer Auseinandersetzung. Dazu eine kleine Anekdote: Während einer Buchvorstellung zum Buch *Das Handeln der Tiere* in einem Sozialen Zentrum zeigten wir unter anderem einen kurzen Film zu einem bekannten Sprachexperiment

¹⁶ Wirth u.a., *Handeln der Tiere*, 2015.

mit dem Graupapageien Alex. Alex untergräbt darin die Versuchsanordnung, weil er gerade keine Lust dazu hatte zu demonstrieren was er alles kann, z.B. indem er wiederholt nach Wasser fragt.¹⁷ Im Anschluss an den Vortrag gab es eine Wortmeldung mit der Feststellung, dass man derartige Filme nicht zeigen dürfe. Wenn ich mich nicht täusche, war die tierrechtliche Kritik allerdings nicht darauf gerichtet, dass man Leid und Ausbeutung im Bewegtbild nicht zeigen dürfe – eine bei Tierrechtler:innen gängige Praxis, um Menschen durch Gewaltdarstellung und Schock vom veganen Leben zu überzeugen. Vielmehr vermute ich, dass die Ambivalenz schwer auszuhalten war: Ein Tier, das selbstbestimmt und sogar in menschlicher Sprache seine Bedürfnisse äußert und zugleich in eine Versuchsanordnung gezwängt wird. Für mich ist dies eines der Beispiele dafür, dass auch in Tierrechtler:innen Humanismus und Anthropozentrismus tief verankert sind und auch für diese die Tiere als unmündige Opfer besser ‚funktionieren‘, denn als Eigensinnige, deren Lebenssituation nicht überall mit Ausbeutung allein beschrieben werden kann.¹⁸ Letztendlich ist dies eine Wiederholung der okzidentalen Tiefenstruktur nach Mütterich. Statt einer kritischen Überschreitung oder Dekonstruktion dieser Tiefenkultur, werden hier zugunsten politischer Eindeutigkeit die Zuschreibungen an Tiere und Menschen sogar noch gefestigt. Analog zur hegemonialen Ordnung der Mensch-Tier-Verhältnisse wird auch in den Narrativen der Tierrechtler:innen den Tieren die Stimme verweigert, um mit der eigenen Stimme für sie sprechen zu können.¹⁹ Hierbei wird die Kluft zwischen Erkenntnis und Politik besonders deutlich. Die Agency-Debatte ist also theoretisch – neben allem bedeutenden Erkenntnisgewinn – ein gutes Vehikel, um liebgewonnene Überzeugungen von tierpolitisch Aktiven zu hinterfragen und entsprechend potenziell konfliktuell. Derartige Konfliktlinien treten zwangsläufig zutage, wenn die wissenschaftliche Auseinandersetzung voranschreitet und über eine grundlegende Kritik der Mensch-Tier-Verhältnisse hinausgeht. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung ist eben der umfassenden Reflexion und Abwägung verpflichtet. Erkenntnis und

¹⁷ Vgl. Dornenzweig, Sprachexperimente, 2015.

¹⁸ Vgl. Kurth, Ausbruch, 2015.

¹⁹ Für eine ausführlichere Kritik dieses Problems vgl. Kurth, Von mächtigen Repräsentationen, 2011.

gewünschte politische Schlussfolgerung müssen nicht zusammenfallen, können aber Impuls für eine Weiterentwicklung von politischen Positionen sein.

5. Der Schäferhund-Hoax, Wissenschaftsverständnisse und das Klima

Eine andere Linie zeigte sich für mich in der Debatte um den sogenannten Schäferhund-Hoax, die in dieser Form sicherlich auch mit der zwischenzeitlichen Verbreitung der HAS zu tun hat. 2015 wurde auf einer geschichtswissenschaftlichen HAS-Tagung zu Mensch-Tier-Verhältnissen in der DDR in Berlin ein Vortrag gehalten, der anschließend in der Zeitschrift *Totalitarismus und Demokratie* des Hannah-Arendt-Instituts Dresden begutachtet und abgedruckt wurde. Soweit so gewöhnlich, allerdings wurde einige Zeit später eine Stellungnahme veröffentlicht, in der Vortrag und Aufsatz als bewusste Fälschung wissenschaftlicher Praxis dargestellt wurden.²⁰ Das Ziel der Hoax-Initiator:innen war eine Kritik an den HAS. Diese seien wie viele akademische Trends und Hypes der letzten Jahre nur Jargon ohne Gehalt und damit unwissenschaftlich. Ähnliches gelte für das Hannah-Arendt-Institut, welches aufgrund seines totalitarismustheoretischen Ansatzes blind für wissenschaftliche Widersprüche sei, solange die politische Ausrichtung des Inhaltes stimme. Ferner wurde auf die schlechten Arbeitsbedingungen im universitären, akademischen Mittelbau hingewiesen.²¹ Im Anschluss kam es zu einer kleinen Debatte in der Zeitschrift *sub|urban*, in welcher Mitglieder des Arbeitskreis Chimaira eine Replik auf das ‚Bekenner:innenschreiben‘ verfassten.²² In der Debatte war das Verhältnis von Politik und Wissenschaft ein zentraler Faktor. Wir argumentierten, dass politische und wissenschaftliche Haltungen nicht strikt getrennt werden können, da auch Forschung stets in gesellschaftliche Verhältnisse eingebunden sei. Dennoch muss Forschung zwei Anforderungen erfüllen: ergebnisoffen und differenzierend eine kritische Distanz zum eigenen Gegenstand wahren und sich der kritischen

²⁰ Schulte & Freund_innen, *Kritische Wissenschaft*, 2016.

²¹ Schulte & Freund_innen, *Kritische Wissenschaft*, 2016.

²² Kurth/Keller/Rosen, *Human-Animal Studies zwischen*, 2016.

Überprüfung durch andere stellen.²³ Diese Kriterien bilden das Fundament, um auch in politisierten Debatten nicht in reduktionistische Argumentationen zu verfallen.²⁴ Verdeutlicht werden kann der Kern der Auseinandersetzung am Beispiel einer Podiumsdiskussion zum Hoax, auf der mir ein Zitat in lebhafter Erinnerung geblieben ist, das in verschiedenen Varianten immer wieder zu hören ist: „Solange Menschen im Mittelmeer ertrinken, möchte ich nicht über Rechte für Tiere sprechen.“²⁵

Hier wird besonders deutlich, dass sich ein linkspolitisches, humanistisches Denken im Widerspruch befinden kann zu wissenschaftlichen Positionen der HAS, wenn nicht einmal zugelassen werden soll, über wie auch immer geartete Rechte für Tiere überhaupt in Austausch zu kommen (und sie gegebenenfalls begründet abzulehnen). In einem solchen Argument wird wiederum die der okzidentalen Tiefenstruktur folgende dichotome Gegenüberstellung von Menschen und Tieren sichtbar, die eine solche Abwägung erst nötig macht, anstatt die auch gesellschaftspolitische Verbundenheit von Lebewesen zu sehen. Für die HAS ergibt sich an dieser Stelle der Auftrag die ethische bzw. politische Argumentation zu prüfen, warum genau der Einsatz für Tiere die menschenwürdige Behandlung von Geflüchteten ausschließen soll und wie gewährleistet werden kann, dass etwaige Zielkonflikte gelöst werden können. Allgemeiner gesprochen kann das wissenschaftliche Ziel also nur sein, die ethischen Argumente weiterzuentwickeln und dabei die politischen Fallstricke zu identifizieren, die in ihnen lauern – z.B. entlang intersektionaler und postkolonialer Theorien. In den Gesellschaftswissenschaften werden etwa mit dem Antihumanismus im Poststrukturalismus oder dem Posthumanismus und Neomaterialismus schon länger theoretische Ansätze diskutiert, welche anthropozentrische Prämissen problematisieren. Gemein ist ihnen, dass die Verkürzungen eines linken Humanismus in progressiver Absicht kritisiert und weiterentwickelt werden, indem das brüchige Fundament der Aufklärung um eine angemessenere, inklusivere

²³ Ebd., 147.

²⁴ In einem weiteren Aufsatz zum Hoax wurde diese Position vertieft, vgl. Kurth, Schulte, 2018.

²⁵ Vgl. die Diskussion des Arguments ebd.

Ethik und Erkenntnistheorie erweitert wird.²⁶ Auch politisch ist das sicherlich hilfreich, denn wir leben in einer vernetzten Welt und benötigen ein komplexes Denken, um allen derzeit und zukünftig Lebenden besser gerecht zu werden als aktuell.

Bleiben wir noch kurz bei dem Eingangszitat von den Ertrinkenden und dem Ausschluss von Tierrechten. Mittlerweile wird auch in den Medien von sogenannten ‚Klimaflüchtlingen‘ gesprochen; der menschengemachte Klimawandel ist als zentrale Herausforderung der Gegenwart anerkannt. Ebenfalls seit Längerem anerkannt ist der massive Einfluss der Tierhaltung auf den Klimawandel und dessen Berührungspunkte zu Fragen der ökologischen und globalen Gerechtigkeit. In dieser gesellschaftlichen Situation wird die Frage drängender, ob wir es uns noch erlauben können, Menschengesellschaften als außerhalb der Umwelt zu imaginieren und Natur und Tiere dichotom als etwas ‚da draußen‘ wahrnehmen zu können, die nur bedingt etwas mit unseren Politiken zu tun haben. Zumal nicht nur die Flucht vor dem Klimawandel ein Problem ist, das mit Tieren zusammenhängt. Vor dem Hintergrund der COVID-19-Pandemie ermittelte etwa das Umweltprogramm der Vereinten Nationen UNEP²⁷ u.a. als Ausbruchsfaktoren, dass Menschen immer weiter in die natürlichen Habitate von Tieren vordringen. Auch die industrielle Tierhaltung, die weltweit steigende Nachfrage nach Tierprodukten und die zunehmende Jagd auf sowie der Handel mit Wildtieren wurden angeführt, die zum Überspringen und zur Verbreitung des Virus beitrugen.

In derartigen Diskussionen werden neben der politischen Ebene auch häufig wissenschaftliche Traditionen, Weltbilder und lebensweltliche Überzeugungen berührt. Es ist nicht zufällig, dass die Argumente der Kritik an den HAS vorangegangenen Kritiken an der politischen Tierrechtsbewegung ähneln. Allerdings sollte nicht bei einer Gegenkritik stehen geblieben werden, welche die blinden Flecken der Kritiker:innen seziert, sondern auch die Chance genutzt werden, die eigenen Argumentationen zu prüfen. Tendenziell nimmt die Relevanz von Mensch-Tier-Forschung durch die aktuellen Herausforderungen des Klimawandels und des Biodiversitätsverlusts zu, was

²⁶ Vgl. Kurth/Keller/Rosen, *Human-Animal Studies*, 2016.

²⁷ UNEP, *Preventing the Next*, 2020.

zur Konsolidierung der HAS passt, die im nächsten Abschnitt behandelt wird. Festzuhalten ist aber auch: Die klassische ethische Frage nach der Behandlung der Tiere kann nicht mehr abgekoppelt werden von Fragen nach ökologischer, globaler und sozialer Gerechtigkeit.²⁸

6. Zur Konsolidierung der HAS am Beispiel empirischer Forschung

Der Soziologe Rainer Wiedenmann stellte in einer Sammelbesprechung kürzlich fest, dass zumindest Teile der HAS „in die Phase fortgeschrittener Konsolidierung und Binnendifferenzierung eingetreten“²⁹ sind und macht das daran fest, dass Handbücher, Lexika und Einführungsbände für Studierende erscheinen. Zuzustimmen ist Wiedenmann in einer weiteren Beobachtung, dass die „weitere Entwicklung und Konsolidierung [...] auch davon abhängen [wird], inwieweit es gelingt, empirisch fundierte Forschungserträge zu generieren [...]“³⁰. Während die theoretischen Debatten seit Jahren inhaltliche Ausdifferenzierung erfahren, fehlt es noch immer an vielen Stellen an grundlegender Empirie im deutschen Sprachraum. Besonders deutlich ist mir das geworden, seit ich an der Universität Kassel im DFG-geförderten Projekt *Tiere als Gefährten* mitarbeite. Selbst zu sogenannten Haustieren³¹, der scheinbar sichtbarsten Gruppe der Tiere, gibt es im deutschsprachigen Raum nur wenig empirische Forschung. Unser mikrosoziologisches Projekt möchte hier eine Lücke schließen. Mittlerweile hält fast jeder zweite Haushalt in Deutschland Haustiere, es ist also eine weitverbreitete Mensch-Tier-

²⁸ Vgl. dazu den Beitrag von Leonie Bossert in diesem Band.

²⁹ Wiedenmann, *Animal Turn*, 2019, 472.

³⁰ Wiedenmann, *Animal Turn*, 2019, 480.

³¹ Der Haustierbegriff wird im Folgenden verwendet, um das empirische Feld abzustecken, in dem erhoben wird. Er weist jedoch bedeutende Unschärfen auf, z.B. in Bezug auf die inkludierten Spezies und die Tatsache, dass er unterschiedslos eine ganze Bandbreite möglicher Statuszuschreibungen an Tiere und Beziehungsformen mit diesen umfasst. Im Englischen ist diese Bandbreite sprachlich durch die Unterscheidung von „pets“ und „companion animals“ sichtbarer, im Deutschen ist der Gefährtenbegriff weniger gebräuchlich.

Beziehung. Und zugleich wissen wir wenig darüber was es bedeutet, wenn ein Tier als Familienmitglied gilt, ob und wie ein Tier in diesen Beziehungen zu einer Gefährt:in wird und was diese bedeutsamen Beziehungen im Einzelnen ausmacht. Was sind Anschaffungsmotive für Haustiere und Erwartungen an die Tiere? Wie verändert sich die Beziehung über die Jahre? Was für eine Rolle spielt die Tierart oder auch die Tierrasse? Und nicht zuletzt: Welchen Einfluss hat es auf die Beziehung von Menschen zu ihren Haustieren, dass die Haustierhaltung auch einen Milliardenmarkt darstellt und viel Geld mit Dienstleistungen und Produkten für Haustiere verdient wird?

Das Projekt nähert sich diesen Fragen qualitativ-empirisch, indem Interviews mit Halter:innen von Haustieren geführt und diese durch wiederholte Befragungen auch über einen Teil des Beziehungsverlaufes hinweg begleitet werden. Außerdem führen wir Interviews mit Dienstleistenden, die z.B. in der Betreuung, Erziehung und Behandlung von Tieren arbeiten. Für soziologische Forschung wären diese Erhebungsinstrumente ausreichend, um Forschung nach gutem wissenschaftlichem Standard zu betreiben. Der Anspruch der HAS strahlt jedoch auch auf dieses Projekt aus. Um die Tiere selbst besser in die Methodik der Erhebung einzubeziehen, führen wir auch Ethnographien durch, beobachten also vor Ort die jeweiligen Interaktionen und beziehen das ethologische Wissen von Expert:innen im jeweiligen Haustierbereich mit ein. Auch mit diesen Methoden ist es in letzter Konsequenz nicht möglich zur Subjektivität der Tiere vorzudringen. Da wir jedoch hochgradig kulturell geformte Beziehungen untersuchen, sind ethnographische Annäherungen in diesem Fall ausreichend. Entscheidend ist, dass wir Erkenntnisse aus der empirischen Forschung ableiten und dabei auch unser Nichtwissen markieren anstatt lediglich unsere vorgefasste Theorie an der Empirie zu überprüfen.

Für den Erkenntniszuwachs in und außerhalb der HAS sind solche empirischen Zugänge von enormer Bedeutung, weil sie sich nicht in erster Linie über Kritik profilieren, sondern eine dichte Beschreibung der Alltagswelt von Menschen und Tieren vornehmen. Es soll auf die Bedeutung dieser Beziehungen hingewiesen werden, die für alle Beteiligten wertvoll sein kann

und sich zugleich in Machtfeldern bewegt. So verschiedene Elemente wie Hierarchie, Macht, Paternalismus, Sorge, Bezogenheit, Bindung, Verantwortung und eine gemeinsame Domestikationsgeschichte spielen in diesen Beziehungen eine Rolle und es ist gerade bei den Haustieren zu einfach diese entweder als ausbeuterisch-herrschaftliche Beziehung oder als gleichberechtigtes Sein zu lesen. Mit empirischer Forschung können wir dazu kommen, dass wir nicht einfach Mensch-Tier-Verhältnisse verallgemeinern und stattdessen konkrete Beziehungen betrachten. So können wir bessere Binnendifferenzierungen und neue Einsichten über den wandelbaren Status von Tieren in der Gesellschaft generieren.³²

Für empirische Forschungsprojekte lassen sich im Hinblick auf die HAS mindestens drei Dinge ablesen. Zum Ersten ist der Anspruch der HAS, Beziehungen zu erfassen, sehr kompatibel zu sozialwissenschaftlicher Forschung, die sich ja nie nur für Tiere interessiert, sondern für ihre relationalen Beziehungen mit Menschen. Zweitens, erinnern die HAS daran, dass wir auch in einem soziologisch geprägten Projekt notwendig Inter- und Transdisziplinarität herstellen müssen, um die tierliche Perspektive angemessen einzubeziehen. Ohne Expert:innen auf den jeweiligen Gebieten der Tierhaltung, Ethologie, etc. funktioniert das nicht. Und drittens gilt der geteilte Anspruch von qualitativer Sozialforschung und HAS auch hier: Wir brauchen nicht nur eine Theorienpluralität, sondern auch eine Methodenpluralität. Und auch wenn die Debatte noch unabgeschlossen ist, haben die HAS viele wertvolle methodische Impulse gegeben, um auch sozialwissenschaftlich Tier-Mensch-Beziehungen zu untersuchen.³³

7. Zusammenführung: Gegenwärtige Anschlüsse an die HAS

Damit ist es Zeit für eine Zusammenführung. Zunächst habe ich nachgezeichnet, wie sich in einer Phase des Aufbruchs das Wissenschaftsfeld der HAS im

³² Vgl. etwa zum Übergang vom Nutztier zum Lebenshoftier Kurth, *Verdatung als Instrument*, 2019.

³³ Vgl. als einen anspruchsvollen frühen Ansatz Shapiro, *Understanding dogs*, 1990.

deutschen Sprachraum konstituierte. Ich habe dazu einen kleinen Einblick gegeben in eine wissenschaftsrealistische Erzählung des Produzierens außerhalb der Institutionen, in die ersten Publikationsorgane, Publikationen und Orte der Diskussion. Diese Zeit ist in meinen Augen charakterisiert von relativ wenig Austausch in den jeweiligen Fächern, dafür viel Austausch in der neu entstandenen Community. Es war noch nicht komplett fixiert, welche Positionen Teil des Feldes waren und wofür es anderer Nischen bedurfte; es gab viel Raum für Neues, auch für explorative und radikalere Gedanken. Gerade an dieser Phase kann man gut ablesen, wo und warum mit den HAS wissenschaftlich Resonanz erzeugt wurde. Ich denke da an drei Elemente, die je nach Disziplin sicherlich stärker oder schwächer wiegen. Die HAS konnten sich überall dort gut verbreiten, wo sie zum Ersten als innovatives Thema gelten konnten, das sich in den Themenkanon der Disziplin gut integrieren lässt, d.h. anschlussfähige Paradigmen bereits zur Verfügung stehen und tierpolitische Involviertheit keine bedeutende Rolle spielt, beispielsweise in verschiedenen Geisteswissenschaften. Zum Zweiten gilt dies wenn Überzeugungen ins Spiel kommen und anschlussfähig sind, der Gegenstand trägt hier also subkutan oder sichtbar politische Insignien, wird aber gesellschaftswissenschaftlich diskutiert. Zum Dritten gilt es in philosophischen und sozialtheoretischen Auseinandersetzungen, wenn erkenntnistheoretisch glaubhaft gemacht werden kann, wie sehr die Tiere in unseren ontologischen Überlegungen gefehlt haben.

Diese Grundmuster sind sicherlich in der einen oder anderen Form immer noch gültig. Aber wie ich bereits erwähnte, ging die erste Aufbruchsphase recht schnell über in eine Phase „fortschreitender Konsolidierung“ (Wiedemann). Häufig wird das damit gleichgesetzt, dass in den entsprechenden Disziplinen ein *Animal Turn* stattfindet, also nicht nur der Gegenstand sich etabliert, sondern auch die Konzepte und Erkenntnisweisen der HAS in die Fächer eindringen. Ob das in einer Disziplin vorliegt, ist von Fall zu Fall zu diskutieren. Was man aber mit dieser fortschreitenden Konsolidierung definitiv sagen kann ist, dass quer zu den Disziplinen Projekte an verschiedenen Orten tiefer in die Institutionen eingedrungen sind, Professuren und Stellen für wissenschaftliche Mitarbeiter:innen geschaffen wurden oder sich nun auch

mit diesen Themen beschäftigen. Studierende können in verschiedenen Fächern Seminare zum Thema besuchen und Seminar- und Abschlussarbeiten schreiben. Bedingt durch die Logiken der Forschungsförderung und der unterschiedlichen institutionellen Passfähigkeit von Debatten und Perspektiven mögen einige Themen nun im akademischen Raum weniger präsent sein als in der Aufbruchphase. Gleichwohl überwiegen die neuen Möglichkeiten der Konsolidierung der HAS, um Einzelaspekte der Mensch-Tier-Beziehungen auch mit institutioneller Unterstützung sehr differenziert analysieren und vor allem auch empirisch erforschen zu können. Ergänzt werden kann also noch ein vierter Punkt: Überall dort haben die HAS gute Anschlussmöglichkeiten, wo plausibel gemacht werden kann, wie groß die Forschungslücken bleiben, wenn in dieser Disziplin nicht empirisch zu Mensch-Tier-Verhältnissen geforscht wird. Es ist ein großer Vorteil der jetzigen Phase, dass bestimmte ‚Grundsatzdebatten‘ schon geführt wurden und differenzierter an kleinteiligeren Fragen gearbeitet werden kann, die an die grundlegenden Einsichten anschließen können (aber nicht müssen).

Zusammengefasst kann im Sinne des Ziels des Textes also gesagt werden, dass am Beispiel von Debatten um Agency und vernetztem Denken sowie aktueller empirischer Projekte Linien aufgezeigt werden konnten, wie sich die HAS verändern und dabei mit der gesellschaftlichen Diskussion und der wissenschaftlichen Erkenntnis voranschreiten. Die frühe Diskussion um die Mensch-Tier-Grenze öffnete den Blick auf feinere Binnendifferenzierungen in die Beziehungen und Verhältnisse zwischen Menschen und Tieren in verschiedenen Kontexten – mit Konsequenzen für empirische wie normative Unternehmungen.

Was kann die Theologie vor diesem Hintergrund gewinnen? Zunächst glaube ich, dass sich die Theologie in mehrere der oben genannten vier Stränge einbringen kann. Generell ist die Lage eine andere als vor zehn Jahren, als die Tierfrage noch stärker als alleinige Frage des ethisch angemessenen Umgangs mit empfindungsfähigen nichtmenschlichen Lebewesen gerahmt wurde. Einerseits hat die Frage danach was wir Tieren schulden in den letzten Jahren eine enorme Breitenwirkung entfacht. Bestimmte

politische Claims sind wissenschaftlich und gesellschaftlich legitimer und erforschbar geworden. Andererseits aber sind Mensch-Tier-Beziehungen nicht mehr zu trennen von ökologischen Fragen. Wir befinden uns planetar gesehen mitten im sechsten großen Artensterben, ein Begriff wie Anthropozän verbreitet sich im Angesicht von Klimawandel und Biodiversitätsverlust in Windeseile und neue Bewegungen und Debatten tauchen auf, die auch in der Forschung zu Mensch-Tier-Beziehungen nicht ignoriert werden können.

Wie unsere Gesellschaft theoretisch und praktisch mit unseren Mitlebewesen umgeht, das ist auch ein sehr relevantes Thema für die Theologie, denn organisierte Religion kann ein wichtiger Ort für Veränderung sein. Die Möglichkeit in gesellschaftlich breit wirksame institutionelle Bündnisse hineinzuwirken, die dichten Netzwerke der Kirchen, das transdisziplinäre Arbeiten mit Gemeinden, das sind alles Hebel, um zu thematisieren wie wir uns selbst in der Welt verstehen und welchen Platz wir Tieren darin geben. Das heißt nicht vordergründig Aktivismus, sondern die Klärung der Grundlagen, die Ausgestaltung von Debattenräumen mit Hintergrundinformationen, Wissen und Vernetzung. Zur Diskussion steht auch wie wir unser Selbstverständnis als Wissenschaftler:innen neu beleben können und weiterentwickeln wollen. Es geht in meinen Augen deshalb eben nicht um den Widerspruch zwischen nicht-akademischen ethischen oder politischen Prämissen und akademischer Erkenntnis bzw. Wissenschaft, sondern darum, offen für die einzelnen Standpunkte zu bleiben – offen den eigenen Standpunkt aufzuzeigen und zu vertreten, aber auch im Konflikt offen zu bleiben für Gegenargumente und wo immer es auch geht, den disziplinären und außerakademischen Austausch zu pflegen und daran zu wachsen und zu lernen.

Literaturverzeichnis

- Roland Borgards (Hrsg.), Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch, Stuttgart 2016.
- Leonie Bossert/Markus Kurth, Reflexionen zwischen Tierrechten, Befreiung und Dekonstruktion, in: Zeitschrift für Kritische Tierstudien, Jg. 2, H. 2 (2019), 119–126.
- Renate Brucker/Melanie Bujok/Birgit Mütterich/Martin Seeliger/Frank Thieme (Hrsg.), Das Mensch-Tier-Verhältnis. Eine sozialwissenschaftliche Einführung, Wiesbaden 2015.
- Chimaira (Hrsg.), Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen, Bielefeld 2011.
- Chimaira (Hrsg.), Tiere Bilder Ökonomien, Bielefeld 2013.
- Katharina Dornenzweig, Sprachexperimente mit nichtmenschlichen Tieren als Ausdruck von und Herausforderung für problematische Konzeptionen tierlicher Agency, in: Wirth u.a., Handeln der Tiere, 149–178.
- Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hrsg.), Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen, Bielefeld 2015.
- Forschungsschwerpunkt Tier - Mensch - Gesellschaft (Hrsg.), Vielfältig verflochten. Interdisziplinäre Beiträge zur Tier-Mensch-Relationalität, Bielefeld 2017.
- Gabriela Kompatscher, Human-Animal Studies, in: Johann S. Ach/Dagmar Borchers (Hrsg.), Handbuch Tierethik. Grundlagen - Kontexte - Perspektiven, Stuttgart/Heidelberg 2018, 316–321.
- Gabriela Kompatscher-Gufler/Reingard Spannring/Karin Schachinger, Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende, 2., überarbeitete und aktualisierte Auflage, Münster/New York 2021.
- Markus Kurth, Von mächtigen Repräsentationen und ungehörten Artikulationen, in: Chimaira (Hrsg.), Human-Animal Studies, Bielefeld 2011, 85–120.
- Markus Kurth, Ausbruch aus dem Schlachthof. Momente der Irritation in der industriellen Tierproduktion durch tierliche Agency, in: Wirth u.a., Handeln der Tiere, Bielefeld 2015, 179–202.
- Markus Kurth, Christiane Schulte gegen die Human-Animal Studies. Warum eine politische Kritik keine wissenschaftliche Auseinandersetzung ersetzt, in: Enrico Heitzer/Sven Schultze, Chimära mensura? Die Human-Animal Studies zwischen Schäferhund-Science-Hoax, kritischer Geschichtswissenschaft und akademischem Trendsurfing, Berlin 2018, 145–161.
- Markus Kurth, Verdatung als Instrument zur Befreiung?, in: Ina Bolinski/Stefan Rieger (Hrsg.), Das verdatete Tier, Stuttgart 2019, 47–62.
- Markus Kurth/Helen Keller/Aiyana Rosen, Human-Animal Studies zwischen wissenschaftlicher Distanz und politischem Engagement. Ein Gespräch über Wissenschaft, Politik und Gesellschaft mit dem Chimaira-Arbeitskreis, in: Sub\urban, Jg. 4, H. 2–3 (2016), 145–154.
- Birgit Mütterich, Die soziale Konstruktion des Anderen – Zur soziologischen Frage nach dem Tier, in: Brucker u.a., Das Mensch-Tier-Verhältnis 2015, 49–77.
- Birgit Pfau-Effinger/Sonja Buschka, Gesellschaft und Tiere. Soziologische Analysen zu einem ambivalenten Verhältnis, Wiesbaden 2013.

- Mieke Roscher, Tierschutz- und Tierrechtsbewegung – ein historischer Abriss, in: BpB (Hrsg.), *Aus Politik und Zeitgeschichte: Mensch und Tier*, Bonn 2012, 34–40.
- Christiane Schulte & Freund_innen, „Kritische Wissenschaft braucht einen Begriff von Gesellschaft.“ Interview mit Christiane Schulte & Freund_innen, in: *Sub\urban*, Jg. 4, H.2/3 (2016), 137–144.
- Kenneth Shapiro, Understanding dogs through kinesthetic empathy, social construction, and history, in: *Anthrozoös*, Jg. 3, H. 3 (1990), 184–195.
- Kenneth Shapiro, Human-Animal Studies: Remembering the Past, Celebrating the Present, Troubling the Future, in: *Society & Animals*, Jg. 28, H. 7 (2020), 797–833.
- Reingard Spanning/Karin Schachinger/Gabriela Kompatscher/Alejandro Bouca-beille (Hrsg.), *Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen*, Bielefeld 2015.
- UNEP, *Preventing the Next Pandemic: Zoonotic Diseases and How to Break the Chain of Transmission*, Nairobi 2020.
- Rainer E. Wiedenmann, Diesseits und jenseits des Animal Turn: Mensch-Tier-Verhältnisse im Spiegel kultur- und sozialwissenschaftlicher Neuerscheinungen, in: *Soziologische Revue*, Jg. 42, H. 3 (2019), 467–481.
- Sven Wirth/Anett Laue/Markus Kurth/Katharina Dornenzweig/Leonie Bossert/Karsten Balgar (Hrsg.), *Das Handeln der Tiere. Tierliche Agency im Fokus der Human-Animal Studies*, Bielefeld 2015.

Erdverbundenheit

Zur Kritik der gnostischen Struktur in Christentum und Moderne

Andreas Krebs

1. Einleitung

Wenn wir über Animate Theologies nachdenken, tun wir das zu einer spezifischen Zeit und an einem spezifischen Ort. Nicht wenige bringen die krisenhafte kulturelle, politisch-ökonomische und ökologische Konstellation, in der wir uns befinden, auf den Begriff ‚Anthropozän‘. Der erste Teil meines Beitrags (Abschnitt 2) will diesen Begriff und seine zeitdiagnostische Tauglichkeit begründen. Zugleich möchte ich meine eigene Positionalität damit offenlegen und zum Ausdruck bringen, was ich hier und heute als Aufgabe christlicher Theologie ansehe.

Dabei vertrete ich als christlicher Theologe eine selbstkritische Auffassung, nach der das Christentum und seine Theologie zur krisenhaften Konstellation, in der wir uns befinden, entscheidend beigetragen hat. In diesem Zusammenhang wäre etwa von der keineswegs biblischen, aber oft mit der Bibel begründeten Formel vom Menschen als ‚Krone der Schöpfung‘ zu sprechen. Doch hierzu habe ich an anderer Stelle bereits beigetragen.¹ Hier will ich mich einer nicht ganz so offensichtlichen, aber nicht weniger durchschlagenden Problematik des Christentums zuwenden: seiner ‚gnostischen

¹ Krebs, Anthro-Dezentrierungen, 2021, 270–286.

Struktur'. Im zweiten Teil (Abschnitt 3) möchte ich klären, was ich damit meine, und an Beispielen verdeutlichen – am Gottesbild, am Umgang mit dem Tod und an der Eschatologie. Im dritten Teil (Abschnitt 4) zeigt ich exemplarisch auf, wie das Christentum mit seiner gnostischen Struktur auch in der säkularen Moderne fortwirkt.

Der vierte Teil (Abschnitt 5) setzt dabei an, dass im Christentum auch Selbst-Korrektive gegen die gnostische Struktur verankert sind. Zu den wichtigsten zählt der kanonische Status des Alten Testaments. Gestützt auf diesen Teil des Kanons möchte ich Möglichkeiten eines nicht-gnostischen Gottes- und Naturbilds andeuten. Ausführlich wird in diesem Zusammenhang die Gottesrede besprochen, die im Buch Hiob zu finden und als ‚Antwort auf Hiob‘ bekannt ist. Nach ihr erweist sich das ordnende Handeln Gottes angesichts der friedlichen und zerstörerischen Kräfte der Natur als solches des Raum-Gebens und Grenzen-Setzens (Abschnitt 6). Hieran schließt ein Ausblick auf ein gutes menschliches Leben in Selbst-Begrenzung an (Abschnitt 7).

2. Zur Positionalität dieses Beitrags

Wenn ich all dies vortrage, so geschieht das in einer Epoche des Artensterbens und der Klimaerwärmung. Für den Horizont menschlicher Geschichte sind diese Vorgänge beispiellos. Wir müssen in erdgeschichtlichen Dimensionen denken, um Vergleichsfälle zu finden. Das ist im Kern die Bedeutung des Begriffes ‚Anthropozän‘: Die Verheerungen des Menschen haben den Horizont menschlicher Geschichte überschritten und greifen in erdgeschichtliche Dimensionen.² Was das Artensterben betrifft, so gab es Ähnliches zuletzt vor über sechzig Millionen Jahren gegen Ende der Kreidezeit. Damals führte ein katastrophales Ereignis, vermutlich der Einschlag eines riesigen Kometen, zur Auslöschung des allergrößten Teils der damals lebenden Arten. Es gibt heute wieder einen solchen Kometen, und dieser Komet sind wir. Sich das klarzumachen, verändert fundamental den Rahmen, in dem wir uns

² Horn/Bergthaller, Anthropozän zur Einführung, 2020.

über unsere Situation und über uns selbst verständigen. Deshalb ist ‚Anthropozän‘ nicht allein ein Begriff der Naturwissenschaft. ‚Anthropozän‘ bringt eine unabweisliche Voraussetzung des heutigen Selbst- und Weltverständnisses auf den Begriff. Es handelt sich um ein ‚historisches Apriori.‘ Was ist damit gemeint? Der Begriff ‚Apriori‘ stammt von Kant und besagt, dass wir Grundbegriffe unseres Wahrnehmens, Erkennens und Handelns haben, hinter die wir nicht zurückkönnen, zum Beispiel Kausalität. Kant glaubte, alle Grundbegriffe dieser Art seien überzeitlich. Hegel, Foucault und andere jedoch haben den Begriff ‚Apriori‘ historisiert.³ Die Zeit und der Ort, worin wir uns befinden, geben uns zugleich Bedingungen und Strukturen vor, in denen wir kommunizieren und begründet handeln können. Was unser ‚historisches Apriori‘ hier und heute betrifft, registriert der Ökophilosoph Timothy Morton einen Umbruch:⁴ Im Anthropozän werden die gewohnten westlichen Begriffe, die sich auf einen menschlichen Horizont beziehen, untauglich. Allerdings sind neue Begriffe noch nicht gefunden. Das ist die intellektuelle und kulturelle Herausforderung dieser Zeit. Unsere gesamte Kultur kreist um Menschen – sie ist ‚anthropozentrisch.‘ Der Mensch steht im Mittelpunkt, und es geht darum, Bedrohungen von Menschen abzuwenden. In den Begriffen dieser Kultur kann der Komet nur von außen kommen. Man muss ihn frühzeitig erkennen und Atomraketen auf ihn schießen, um ihn von der Erde abzulenken – und was dergleichen Phantasien mehr sind. Was gegenwärtig geschieht, übersteigt jedoch unsere Phantasie noch immer: Der Komet, ich sage es noch einmal, sind wir. Und das Merkwürdige ist: Wir können einen solchen Satz aussagen, aber wirklich zu Ende denken können wir ihn noch nicht.

Das ‚wir‘, das ich hier verwende, erfordert freilich einen Reflexionsgang. Aus postkolonialer und patriarchatskritischer Perspektive werden die Begriffe ‚Anthropozän‘ und ‚Anthropozentrismus‘ dafür kritisiert, dass der scheinbar allgemeine ‚Mensch‘ in Wahrheit ein weißer, heterosexueller,

3 Foucault definiert den Begriff „historisches Apriori“ wie folgt: „Ich will damit ein Apriori bezeichnen, das nicht Gültigkeitsbedingung für Urteile, sondern Realitätsbedingung für Aussagen ist.“ Foucault, *Archäologie des Wissens*, 1973, 184.

4 Morton, *Hyperobjects*, 2013.

kolonialer Mann sei.⁵ Diese Beobachtung trifft zu. Doch gerade weil sie zu- trifft, scheinen mir die Begriffe Anthropozän und Anthropozentrismus adä- quat. Denn es stimmt: Der Anthropozentrismus ist auch ein Sexismus; der ‚anthropos‘ ist in erster Linie ein heterosexueller Mann. Der Anthropozent- rismus ist auch ein Rassismus; der ‚anthropos‘ ist in erster Linie weiß. Der Anthropozentrismus ist auch ein Kolonialismus; der ‚anthropos‘ ist in erster Linie Träger der ‚westlichen‘ kapitalistischen Kultur. Die anthropozentrische Unterwerfung nicht-menschlicher Wesen unter menschliche Interessen ist Teil eines umfassenden Herrschaftsprojektes, das auch die Dominanz von Menschen über Menschen einschließt. Von Frauen sagte man bis vor gar nicht langer Zeit, sie seien dem Tierischen und Libidinösen näher als Männer und müssten daher kontrolliert werden. Noch mehr galt dies für Sklaven, die man häufig genau denselben Disziplinierungs- und Foltermethoden unter- warf wie domestizierte Tiere.⁶ Im christlichen Kontext wurden darüber hin- aus sexuelle Verhaltensweisen jenseits des heterosexuellen Vaginalverkehrs als ‚animalisch‘ qualifiziert, um deren Unterdrückung zu rechtfertigen. Das Prädikat ‚tierisch‘ fand also auch für Menschen Verwendung, und zwar für jene, die man unterjochen wollte. Doch auch der freie, männliche, heterose- xuelle ‚Mensch‘ war in diesem Herrschaftsprojekt ein schon immer Unter- worfener – nämlich unter die eigene Selbstkontrolle. Das Tier, so hieß es, sei auch in ihm, und man forderte, dass er „sich im Griff habe“.

Gegenwärtig hat die Herrschaft des ‚anthropos‘ ihren Höhepunkt erreicht, der zugleich ihr Kipppunkt ist. Frauen, als ‚nicht männlich‘ abgewertete Per- sonen oder People of Color akzeptieren nicht länger, bloß die Kulisse für das zu bilden, was bisher als Geschichte der ‚Menschheit‘ galt. Das Umstürzen von Denkmälern, die uns diese Geschichte noch erzählen wollen, ist ein handfester Protest dagegen. Solche Kämpfe öffnen die Option, nichtmännli- che und nichtweiße Personen in die Struktur des Anthropozentrismus ein- zubinden. Die radikalere Option wäre allerdings, auch den

⁵ Giuliani, *Monsters, Catastrophes and the Anthropocene*, 2022.

⁶ Eine radikale christlich-selbstkritische Reflexion dieses Zusammenhangs findet sich bei Ruster, *Das unauslöschliche Siegel der Sklaverei* [Online-Dok.].

Anthropozentrismus selbst in Frage zu stellen.

Für diese zweite Option steht Timothy Morton.⁷ Er geht davon aus, dass die Klimaerwärmung und das Artensterben in einem bestimmten Sinne das „Ende der Welt“ bedeuten. Hierbei bezieht Morton sich auf den frühen Martin Heidegger, der die „Welt“ als nach den Bedürfnissen des Menschen geformten Raum, nach den Absichten des Menschen strukturierte Zeit versteht. Die Welt ist ein Kosmos zuhandener Dinge – Werkzeuge, Autos, Smartphones –, deren Gebrauch uns selbstverständlich ist und die ihren Sinn nicht sich selbst, sondern etwas anderem verdanken, mit dem es wieder je seine eigene „Bewandtnis“ hat. Derart fügen sich die Dinge des Alltages in einen umfassenden, zutiefst vertrauten Verweisungszusammenhang. Der Anthropozentrismus möchte die gesamte Erde in „Welt“ verwandeln, die durch und durch nach menschlichen Wünschen gestaltet ist. Doch diese „Welt“ bekommt Risse. Die globalisierte menschliche Lebensweise begünstigt Pandemien,⁸ und weil die Lebensräume nicht-menschlicher Tiere immer kleiner werden und so auch Menschen und Wildtiere enger aufeinandertreffen, finden Viren günstige Gelegenheiten, sich über Artenschränken hinweg zu verbreiten. Ernteauffälle wegen extremer – zu trockener oder zu feuchter – Wetterlagen gehören mittlerweile auch hierzulande zum Alltag. Flüsse treten über die Ufer und zerstören Ortschaften, die den Boden versiegelt und dem Wasser Raum genommen haben. Insekten verschwinden und mit ihnen die ‚Arbeit‘, die sie einst auch zu menschlichem Nutzen leisteten. In den leergeräumten Agrarwüsten des ländlichen Raumes verstummt die Vogelwelt.⁹ So treten im Zeitalter ökologischer Krisen Wesen jenseits unserer ‚Welt‘ neu in den Horizont: Gewässer, Mikroorganismen, Pilze, Pflanzen, Tiere, die bis vor

⁷ Morton, *Humankind*, 2017.

⁸ Neben dem Menschen sind auch andere Tierarten von der weltweiten Ausbreitung gefährlicher Krankheitserreger betroffen, beispielsweise Amseln. Siehe Naturschutzbund Deutschland, *Usutu-Virus* [Online-Dok.].

⁹ Was aufmerksame Ohren schon seit langem bemerken, wird durch wissenschaftliche Forschung bestätigt: Vgl. Deutscher Bundestag, *Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Lemke/Ebner/Baerbock*, 6. Vom „Silent Spring“ sind wir mancherorts gar nicht mehr weit entfernt, 2017. Vgl. Carson, *Silent Spring*, 2022.

Kurzem noch fern und stumm im Hintergrund standen und nun als Bedrohte oder auch Bedrohliche in den Vordergrund drängen. Gerade die beispiellose Zerstörungskraft menschlichen Handelns katapultiert uns über den Anthropozentrismus hinaus in eine neue Phase der Geschichte, in der „Nicht-Menschen nicht länger ausgeschlossen oder bloß dekorative Eigenschaften ihres sozialen, psychischen und philosophischen Raumes sind.“¹⁰

In diesem Kontext sehe ich drei Aufgaben für eine christliche Theologie im Anthropozän. Die erste Aufgabe ist eine kritische: Es gilt zu verstehen, wie wir zum Kometen geworden sind – und was es so schwer für uns macht, das Komet-Sein zu beenden. Diese kritische Aufgabe muss für christliche Theologie immer auch eine selbstkritische sein, denn zweifellos hat das Christentum zur Entstehung der anthropozentrischen Kultur erheblich beigetragen. Die zweite Aufgabe christlicher Theologie besteht darin, in der eigenen Tradition nach alternativen Wegen und alternativen Deutungen zu suchen, die uns im Anthropozän, jenseits des Anthropozentrismus, Orientierung geben können. Die dritte Aufgabe schließlich ist eine ethische und spirituelle. Die multiplen Krisen, in denen wir uns schon befinden, werden sich verschärfen. Gefragt sind eine Spiritualität und eine Ethik, die uns in dieser Lage tragen und zur Transformation ermutigen können. Das sind sehr große Aufgaben, und natürlich kann ich nur Bausteine dazu liefern.

3. Die gnostische Struktur im Christentum

Als ein Beitrag zu christlich-theologischer Kritik und Selbstkritik ist zu verstehen, wenn ich im Folgenden nun eine ‚gnostische‘ Struktur aufdecken möchte, die das Christentum zu weiten Teilen bestimmt. Unter dem Begriff ‚Gnosis‘ werden üblicherweise christliche Strömungen zusammengefasst, die als ‚häretisch‘, das heißt: als ‚nicht-rechtgläubig‘ markiert sind. In der neueren historischen Forschung wird dieser Gnosis-Begriff als Resultat einer doppelten Konstruktion problematisiert: zum einen der Konstruktion durch die antike großkirchliche Apologetik gegen innerchristliche

¹⁰ Morton, *Hyperobjects*, 2017, 22; eigene Übersetzung.

Abweichungen, zum anderen der Konstruktion durch die Geschichtswissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts.¹¹ Auch vor diesem Hintergrund will ich den Begriff der ‚gnostischen Struktur‘ hier nicht im Sinne einer überholten Häresiologie verstanden wissen. Mit ‚gnostischer Struktur‘ möchte ich vielmehr eine bestimmte Sicht der Welt benennen, die man keineswegs nur in sogenannten Häresien findet – im Gegenteil. Meine These lautet vielmehr: Die ‚gnostische Struktur‘ hat gerade auch das Mainstream-Christentum zutiefst geprägt – und prägt bis heute auch die säkulare, global-westliche, kapitalistische Kultur.¹²

Die gnostische Struktur, wie ich sie hier definieren möchte, zeichnet sich durch drei Merkmale aus: erstens durch ein dualistisches Gottesbild, in dem ein guter Gott einer bösen Gegenmacht gegenübersteht; zweitens durch eine Leugnung des Todes – der Mensch ist in Wirklichkeit unsterblich, und diese Erde kann nicht seine wahre Heimat sein; drittens durch eine radikale Eschatologie, die das gute Ende nur als Überwindung des Bisherigen und Erschaffung einer neuen Erde denken kann.

Um zunächst die Problematik des dualistischen Gottesbildes zu verdeutlichen, will ich einen Umweg über die Psychoanalyse Melanie Kleins einschlagen.¹³ Klein wandte ab den 1920er Jahren als erste die Psychoanalyse auch auf Kinder an. Sie beobachtete, dass in Traum und Fantasie von Kindern zwei Gestalten eine große Rolle spielen, die Klein als ‚gute Mutter‘ und ‚böse Mutter‘ bezeichnete. Die „gute Mutter“ ist fürsorglich, nährend, schützend, die „böse Mutter“ dagegen verfolgend, verzehrend und zerstörend. Diese

¹¹ King, *What Is Gnosticism?*, 2003.

¹² Die These vom Zusammenhang zwischen Gnosis und Moderne wurde erstmals ausgearbeitet von Voegelin, *The New Science of Politics*, 1952. Mir scheint Voegelins These auch dann von Interesse, wenn man das historische Bild der Gnosis, auf das er zurückgreift, problematisiert. Allerdings leuchtet mir nicht ein, die Gnosis bzw. die gnostische Struktur mit einem Immanentismus in Verbindung zu bringen. Anders als Voegelin sehe ich zudem eine Wirksamkeit der gnostischen Struktur gerade auch im ‚rechtgläubigen‘ Christentum. Schließlich wird das Naturverhältnis bei Voegelin nicht zum Thema; sein Hauptaugenmerk liegt auf dem Phänomen der ‚politischen Religion.‘

¹³ Klein, *Das Seelenleben*, 1962.

Beobachtung führte Klein zu folgender Erklärung: Selbst dem bestbehüteten Kind bleibt die Erfahrung nicht erspart, dass seine Bedürfnisse nicht verstanden werden, die Mutter bedrohlich erscheint oder diese etwas zunichtemacht, das für das Kind bedeutsam ist. Weil sich das Kleinkind in totaler Abhängigkeit von der Mutter befindet, kann es diese negativen Erfahrungen nicht bewältigen; sie werden abgespalten und verdrängt. In Traum und Phantasie kehrt das Verdrängte dann als „böse Mutter“ wieder. Dafür kann die Mutter im Wachbewusstsein eine „gute Mutter“ bleiben. Melanie Klein bezeichnet die Position, die das Kleinkind damit einnimmt, als paranoid-schizoid: „paranoid“, weil der Dualismus von „guter Mutter“ und „böser Mutter“ eine Entstellung der Wirklichkeit ist, und „schizoid“, weil der Dualismus durch eine Spaltung zustande kommt. Für das Kleinkind ist die paranoid-schizoide Position unvermeidlich und funktional. Sie hilft ihm, mit etwas zurechtzukommen, das es noch nicht verarbeiten kann. Problematisch wird es, wenn diese Position sich verfestigt. Seelische Reifung besteht darin zu erkennen: Die „gute Mutter“ und die „böse Mutter“ sind eine und dieselbe Person. Die wirkliche Mutter hat immer ambivalente Züge.¹⁴ Das trifft natürlich auch dann zu, wenn die wichtigste Fürsorge-Person nicht – wie zu Melanie Kleins Zeit noch vorausgesetzt – eine Mutter, sondern ein Vater oder ein anderer Mensch ist.

Schaut man sich durch diese psychoanalytische Theorie-Brille nun das Christentum an, so stellt man fest: Der christliche Kosmos ist überwiegend paranoid-schizoid strukturiert. Es gibt den guten Gott und den bösen Teufel. Es gibt den guten Christus und den bösen Anti-Christ. Es gibt den guten Heiligen Geist und die bösen Dämonen. Es gibt die gute Jungfrau Maria und die böse „Hure“ oder „Hexe“.¹⁵ Diese paranoid-schizoide Welt ist die Welt eines

¹⁴ Klein bezeichnet die durch seelische Reifung erreichte Position als „depressive Position“. Diese ist strikt von der depressiven Neurose zu unterscheiden. Trotzdem klingt Kleins Begriffsbildung nicht gerade hoffnungsfroh. Klein stellt sich damit in die Reihe jener Fortführer:innen der Freudschen Psychoanalyse, die mit dieser nicht das Versprechen verbinden, die Widersprüche menschlicher Existenz auflösen zu können; es geht vielmehr darum, mit ihnen einen abgeklärteren und souveräneren Umgang zu finden.

¹⁵ Wenn ich diese Ausdrücke zitiere, mache ich mir die Abwertung von

dualistischen, eines gnostisch strukturierten Christentums. Wie käme man von hier zu einer reifen Weltsicht? Mit Melanie Klein gedacht: durch die Erkenntnis, dass Gott gut und zugewandt ist, aber auch unberechenbar und zerstörend sein kann.¹⁶ Auch Christus und Anti-Christ gehören zusammen, sind Licht und Schatten einer und derselben Person, eines und desselben Ereignisses.¹⁷ Heiliger Geist und Dämonie können sehr nah beieinander liegen, bis zur Ununterscheidbarkeit.¹⁸ Maria ist ebenso Jungfrau wie „Hure“ und „Hexe“. Und natürlich ist sie nichts von diesen Extremen.

Was hat das alles, könnte man nun fragen, mit unserem Verhältnis zur nicht-menschlichen Natur zu tun? Zumindest so viel, dass auch unser Verhältnis zu nicht-menschlichen Wesen paranoid-schizoide Züge aufweist. Entweder wird die nicht-menschliche Natur idealisiert – als Reich der Schönheit, der Koexistenz und der Kooperation – oder die nicht-menschliche Natur wird dämonisiert – als Reich des Fressens und Gefressenwerdens, des Überlebenskampfes, der erbarmungslosen Konkurrenz. Lynn Margulis – eine Biologin, die als Kritikerin des klassischen Darwinismus der Bedeutung symbiotischer Beziehungen nachgegangen ist – hat sich gleichwohl gegen jede Naturromantik verwahrt; einer ihrer Artikel trägt den Titel: „Gaia is a tough bitch“.¹⁹ Das Ironische an dieser Pointe ist, dass sie mit Bezug auf „Gaia“ den paranoid-schizoiden Dualismus von „guter Mutter“ und „böser Hure“ reproduziert. In Wirklichkeit ist „Gaia“ beides und keines von beidem. Die Natur

Sexarbeiterinnen und Frauen, die magische Künste praktizieren, selbstverständlich nicht zu eigen. Zur Spiegelbildlichkeit von Marienverehrung und Hexenverfolgung gibt es eine sozialpsychologische Studie, die auf den Theorierahmen Kleins zurückgreift: Heinemann, Hexen und Hexenangst, 1998.

¹⁶ Der Alttestamentler Jürgen Ebach hat wiederholt gegen eine christliche Gottesrede protestiert, die nur vom „lieben“ Gott etwas wissen will, z.B. Ebach, Schrift-Stücke, 2011, 73f.; 139–143.

¹⁷ Ich habe bislang nur einen theologischen Entwurf entdeckt, der dies zu denken wagt: MacKinnon, Atonement and Tragedy, 1968, 97–104.

¹⁸ Man kann hier an das Phänomen des geistlichen Missbrauchs denken. Eine der frühesten Publikationen zum Thema ist Johnson/VanVonderen, The Subtle Power of Spiritual Abuse, 1991.

¹⁹ Margulis, Gaia, 1968, 129–151.

ist ambivalent.

Weil die Ambivalenz der Natur für die gnostische Struktur anstößig ist, liegt es für sie nahe, die Erde zum Werk eines bösen Demiurgen zu erklären – oder wenigstens zu einem Werk, bei dem der böse Teufel dem guten Gott ins Handwerk pfuscht. Die Erde, wie wir sie kennen, ist deshalb nicht in Ordnung. Daraus ergeben sich zwei Folgerungen. Zum einen gibt es Erlösung für den Menschen nur, wenn er dieser Natur nicht wirklich angehört, wenn er auf einen über-irdischen Ursprung zurückgeht, der ambivalenzfrei, unzerstörbar und unsterblich ist. Diese Unsterblichkeit realisiert sich in einem Jenseits, das von den Grenzen und Leiden der Erde befreit. Zum anderen hat die Erde, wie wir sie kennen, keine Zukunft. Sie muss neu geschaffen werden. Wir brauchen einen neuen Himmel, eine neue Erde, ein himmlisches Jerusalem, das von Edelsteinen glitzert (vgl. Apk 21) – eine Schönheit, die von der Natur und ihren Ambivalenzen nicht befleckt ist.

4. Die gnostische Struktur in der Moderne

Es gibt gute Gründe dafür, die Moderne – mit so unterschiedlichen Denkern wie Carl Schmitt, Eric Voegelin, Ivan Illich, Giorgio Agamben oder Charles Taylor – als ein säkularisiertes Christentum zu begreifen. Das gnostisch strukturierte Christentum ist ein großes Aufbegehren gegen Ambivalenz – und die Moderne dessen säkulare Transformation. So hat Zygmunt Bauman die Verbrechen der Moderne und am äußersten Pol des Verbrechens den Holocaust aus dem Kampf gegen Ambivalenz abgeleitet.²⁰ Er unterließ es jedoch, den Ambivalenz-Hass wiederum aus dem Christentum abzuleiten. Erst dann ergibt sich aber, so scheint mir, ein vollständiges Bild. Im gnostisch imprägnierten Christentum liegt auch eine Wurzel des Versuchs, die ganze Erde zur ambivalenzfreien, menschlichen und menschengemäßen ‚Welt‘ zu machen. Dieser Versuch ist uns fast gelungen. Nur dass dieses Gelingen mit der Zerstörung der Erde identisch ist.

²⁰ Bauman, *Modernity and Ambivalence*, 1991.

Wie sehr die christlich-gnostische Struktur auch die säkulare Moderne prägt, kann man an mitunter überraschenden Details festmachen. So wertete das Christentum irdische Lebewesen radikal ab und konnte sich nicht-menschliche Intelligenz nur noch in Gestalt überirdischer Engel vorstellen.²¹ Genauso denken wir heute bei nicht-menschlicher Intelligenz zuallererst an Außerirdische – und übersehen dabei den unfassbaren Reichtum intelligenten Lebens, der uns hier auf Erden immer noch umgibt.

Auch die Rettung aus den heutigen Krisen können sich viele nur auf anderen Planeten vorstellen. Wie etwa kann die Phantasie einer beachtlichen Zahl von Menschen durch die Vorstellung bewegt werden, dass wir uns durch Flucht auf den unwirtlichen Mars dem Zusammenbruch des Ökosystems Erde entziehen könnten? Aus wissenschaftlicher Sicht entbehrt diese Idee jeglicher Plausibilität. Ihre Anziehungskraft bezieht sie aus der kulturell tief verwurzelten gnostischen Struktur, die Heil und Rettung seit jeher als Flucht in ‚überirdische‘ Welten imaginiert.

Und das himmlische Jerusalem mit seinen glänzenden Edelsteinen? Der säkularen Verwirklichung dieser Vision begegnen wir in unseren zubetonierten, von jeder unkontrollierten Lebendigkeit befreiten Metropolen mit dem Glanz ihrer Lichter, Bildschirme und Leuchtreklamen. In der Großstadt, in der wir immer jung sind und wo alles gleichzeitig geschieht, gibt es keine Ambivalenzen, keine Zeit und keine Sterblichkeit. Erst recht gilt das für den Cyberspace. Hier ist restlos alles unseren Wünschen untergeordnet. Unsterblichkeit und Erlösung hieße folglich, unsere Gehirne in Rechner zu übertragen – auch das eine verbreitete Techno-Utopie. Für die gnostisch strukturierte Weltsicht, die hier wiederkehrt, sind wir auf Erden nur zu Gast und sterblich nur zum Schein. In Wirklichkeit sind wir zeitlose Himmels- oder Cyberwesen.

Wie sähe demgegenüber so etwas wie ‚Erdverbundenheit‘ aus? Ja, diese Erde ist herrlich und hässlich, zum Teil berechenbar, zum Teil

²¹ Hafner, Angelologie, 2011. Dazu, wie radikal und brutal nicht-menschliche Tiere zugleich abgewertet wurden, siehe Steel, How to Make a Human, 2011.

unkontrollierbar, nährend und zerstörend. Aber das ist in Ordnung. Jeder Versuch, diese Ambivalenz zu überwinden, führt zu Schlimmerem. — Wenn es einen Schöpfer dieser Erde gibt oder eine Schöpferin, dann wird er oder sie neben hellen wohl auch dunkle Seiten haben. Wie sonst könnte er oder sie diese Erde geschaffen haben? — Sterblichkeit ist furchtbar, der Verlust lieber Menschen kaum zu ertragen. Andererseits: Ein Leben lang verzehren wir andere Lebewesen, und irgendwann ist es eben auch an uns, verzehrt zu werden. Jeder Versuch, diesen Zusammenhang aufzuheben, muss in die Katastrophe führen. Sterben ist schlimm, aber die Suche nach Unsterblichkeit führt zu Schlimmerem.

5. Anti-gnostische Strukturen im Christentum

Die gnostische Struktur, wie ich sie hier verstehe, ist tief mit dem Christentum verbunden. Aber das Christentum selbst hat der gnostischen Struktur in sich auch etwas entgegengesetzt. Das wirksamste Selbst-Korrektiv war und ist die Kanonizität des Alten Testaments. Dessen Gottesbild ist mit Dualismus unvereinbar. Der gute Gott hat auch den Baum der Erkenntnis gepflanzt und ihn zugleich verboten. Durch seine Bevorzugung Abels wurde der Brudermord provoziert. Und wenn Gott die Bosheit der Menschen beklagt (Gen 6,5), muss dieses Urteil wohl auch auf den Schöpfergott zurückfallen, nach dessen Bild die Menschen geschaffen wurden. Kurz: Der biblische Gott hat unübersehbar dunkle Seiten.²² Auch im Neuen Testament finden wir ihre Spuren – im Vaterunser etwa, wo davon die Rede ist, dass Gott selbst uns in Versuchung führt (Mt 6,13/Lk 11,4). Es ist bezeichnend, dass Christ:innen, von der gnostischen Struktur geprägt, mit dieser Vaterunser-Bitte große Schwierigkeiten haben. Das biblische Gottesbild ist eben nicht paranoid-schizoid, sondern komplex. Nicht allein das Lebensfördernde, auch das Zerstörerische, das wir überall beobachten, wird auf Gott zurückgeführt.

Der Gott der Hebräischen Bibel ist auch in anderen Hinsichten anti-

²² Siehe dazu die umfassende Studie von Dietrich/Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, 2009.

gnostisch. Gott verspricht hier keine Unsterblichkeit. Gott haucht uns den Atem ein, nimmt den Atem aber auch wieder zu sich zurück. Wie Kohelet feststellt, verbindet uns genau das mit den anderen Tieren (Koh 3,18). Letztlich haben wir ihnen nichts voraus. Gott schenkt uns wie allen Tieren den Atem, und wir werden irgendwann, wie alle Tiere, unseren letzten Atemzug tun. Der Gott des Alten Testaments verspricht schließlich auch keine neue Erde. Aus Wut über seine Schöpfung hat er zwar die Sintflut geschickt, aber dann von seinem Zorn doch abgesehen. Seitdem belässt es Gott bei dieser Erde, keiner anderen (Gen 8,21–22; 9,11). Nicht wenige christliche Theolog:innen halten das skizzierte, am Alten Testament orientierte Gottesbild für mythisch, primitiv und überholt. Ich will hier nicht davon sprechen, wie solche Werturteile einen christlichen Antijudaismus fortsetzen. Interessant ist freilich, dass es sehr wohl auch im Christentum einen Unterstrom gibt – die christlichen Kabbalisten, Jakob Böhme, Friedrich Schelling²³ –, der nicht an die gnostische Struktur, sondern an das komplexe Gottesbild des Alten Testaments anknüpft. Ich halte es für möglich, dass in diesem vermeintlich primitiven und bizarren Gottesbild mehr Weisheit steckt, als unsere vermeintlich fortschrittliche, ambivalenzfreie Theologie sich träumen lässt.

Um nicht missverstanden zu werden – es liegt mir fern, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Zum Kernbestand alttestamentlicher Theologie – und das ist, neben ihrem Realismus, ihre tröstliche Seite – gehört auch die Überzeugung, dass Gottes Barmherzigkeit und Güte seine dunklen Seiten überwiegen (vgl. Ex 34,6 mit Ex 20,6: nach der Krise und Moses Fürsprache steht – in Ex 34,6 – Gottes Güte und Barmherzigkeit vor Gottes Härte und Gerechtigkeit). Ebenso fern liegt mir, den christlichen Auferweckungsglauben aufzugeben. Wenn Jesus auferstanden ist, dann bedeutet dies vielleicht, dass es in Gott keinen Beziehungsabbruch gibt, auch keinen Beziehungsabbruch durch den Tod. Gott ist anders als wir der Zeit nicht unterworfen und bleibt

²³ Wie Gershom Scholem darlegt, hat einer der Haupttexte der jüdischen Kabbala, der Sohar, das Problem des Bösen im Sinne des alttestamentlich-komplexen Gottesbildes durchdacht und damit auch die christliche Kabbala sowie Jakob Böhme beeinflusst. Dieser wiederum ist von Friedrich Schelling intensiv rezipiert worden. Scholem, *Die jüdische Mystik*, 1980, 257–261; Wenz, *Metaphysik des Bösen*, 1809, 7–30.

jedem Wesen, das gelebt hat, lebt oder leben wird, zutiefst verbunden – und wir bleiben es durch Gott mit ihnen. Zu hoffen, dass der Tod keinen Beziehungsabbruch bedeutet, ist aber etwas anderes als ein Glaube an Unsterblichkeit. Und nein, wir sollten damit aufhören, eine neue Erde herbeizuwünschen. Diese Erde, keine andere, ist unser wahres Zuhause. „Von Erde bist du genommen, Erdling, und zu Erde sollst du werden“ (Gen 3,19): Aus erdverbundener Perspektive hat dieser Satz nichts Hoffnungsloses.

6. Gottes Antwort auf Hiob: Anthro-Dezentrierung

Zum Schluss dieses Beitrags soll der Gott der Hebräischen Bibel ausführlich zu Wort kommen – mit dem großartigen Schöpfungslied aus Hiob 39–41. Dabei soll es hier einmal nicht um die Theodizeefrage gehen. Der Text hat neu zu mir zu sprechen begonnen, als ich darüber nachdachte, warum eigentlich der Anthropozentrismus ein solch gestörtes Naturverhältnis mit sich bringt. Ein Grund liegt darin, dass die nicht-menschliche Natur sich um Menschen nicht kümmert. Für Menschen ist die Natur nützlich, schön und erstaunlich, aber auch bedrohlich und abgründig. Die anthropozentrische Kultur will das Bedrohliche und Abgründige der Natur beseitigen. Sie soll nützlich sein, dafür haben wir die Landwirtschaft, sie soll schön sein, dafür haben wir die Parks und Gärten, und sie soll erstaunlich sein, dafür haben wir die Zoos. Das Nutzlose, Unschöne und Gefährliche hingegen stört. Es gehört nicht zur menschlichen ‚Welt‘. Doch es gibt keine menschliche ‚Welt‘ ohne das Außer-Weltliche! Menschen können nur als Teil einer Schöpfung leben, die voller Wesen ist, die eigene, nicht-menschliche Interessen haben. Der Anthropozentrismus – nach dem menschliche Interessen den Mittelpunkt bilden sollen, um den sich alles dreht — ist im Kern eine Rebellion gegen jene Schöpfung. Vielleicht ist Hiob *auch* ein solcher Rebell; er fordert, dass die Schöpfung in seinem Sinne eingerichtet sei, nämlich so, dass seine tadellose Gerechtigkeit tadellose Belohnung finde. Was erwidert Gott darauf? Seine Antwort, gesprochen aus dem Sturm, besteht in einem atemberaubenden Schöpfungspanorama: Gott allein sei es, der vor allen Menschen, nur im Beisein der Sterne und Götter, die Erde im Unergründlichen gegründet habe; Gott habe

die Wasser ins Meer und den Himmel zurückgedrängt, gegen die Nacht und ihre Gefahren den Tag gesetzt. Gott allein kenne die Quellen des Meeres, die Tore des Todes, die Herkunft von Licht und Finsternis, von Schnee und Hagel, Regen und Tau, Eis und Reif, die Herkunft des Windes; Gott allein garantiere für die unerschütterliche Ordnung der Sterne. Daran schließt eine detaillierte Schau der Tierwelt an. Gott sagt zu Hiob:

Wer hat in den Ibis Weisheit gelegt
 oder wer hat dem Hahn Einsicht gegeben? [...]
 Er jagst du für die Löwin Beute
 und das Lebensbegehren der jungen Löwen erfüllst du? [...]
 Weißt du die Zeit des Gebärens der Steinziegen,
 das Kreißen der Hirschkühe bewachst du? [...]
 Wer hat den Halbesel freigelassen,
 die Fesseln des Wildesels – wer hat sie geöffnet –,
 dem ich zu seiner Behausung die Steppe gesetzt habe
 und zu seiner Wohnstätte das Salzland?
 Er verlacht das Gewühl der Stadt,
 das Geschrei der Treiber hört er nicht. [...]
 Der Flügel der Straußenhenne freut sich –
 ist ihre Schwinge so wie die des Storches oder eine Flugfeder?
 Sie gibt ja ihre Eier der Erde preis,
 lässt sie auf dem Sand warm werden
 und vergisst: Ein Fuß zerdrückt sie
 und Wildgetier des Feldes zertritt sie.
 Sie behandelt ihre Jungen hart, als wären es nicht ihre,
 vergebliche Mühe kümmert sie nicht.
 Die Gottheit ließ sie ja Weisheit vergessen
 und gab ihr keinen Anteil an Einsicht.
 In dem Moment aber, da sie in die Höhe schnellte,
 verlacht sie das Pferd und die auf ihm reiten.
 (Hiob 38, 36. 39–41; 39, 5–7. 13–18)²⁴

²⁴ Übersetzung nach Ebach u.a., Bibel in gerechter Sprache, 2006.

Wildtiere werden hier vorgeführt, die sich um Menschen und ihre Belange nicht kümmern. Sie sind fruchtbar und mehren sich, ohne der Hilfe von Menschen zu bedürfen. Deren Städte verlachen sie, um die Stimme eines Treibers kümmern sie sich nicht, es liegt ihnen fern, irgendwelchen Menschen zu dienen. Manches Verhalten erscheint hart oder unklug, wie das der Straußenhenne. Doch auch sie hat erstaunliche Stärken: Der Laufvogel erreicht Geschwindigkeiten von bis zu sechzig Stundenkilometern und kann jedes Pferd damit in Schranken weisen. Dieses Stichwort bringt nun erstmals ein domestiziertes Tier in den Blick:

Gibst du dem Pferd Kraft,
bekleidest du seinen Hals mit einer Mähne,
lässt du es springen wie eine Heuschrecke?
Die Hoheit seines Schnaubens ist Schrecken.
Es scharrt im Tal und freut sich,
mit Kraft zieht es dem Kampf entgegen.
Es verlacht die Furcht und erschrickt nicht,
macht vor dem Schwert nicht kehrt.
Auf ihm klirrt der Köcher,
die Flamme des Speers und der Wurfspieß.
Mit Donnern und Tosen schlürft es die Erde,
steht nicht still beim Ton des Horns.
Sooft das Horn ertönt, schnaubt es laut,
von ferne riecht es den Krieg,
den Lärm der Heerfürsten und Kriegsgeschrei.
(Hiob 39, 19–25)

Ohne Unterstützung von Pferden hätten Menschen jener Zeit kaum so grausame Kriege führen können, wie sie es taten – eine menschlich-tierliche Kooperation der abgründigen Art. Die Pferde leben darin Kraft und Kühnheit aus, so stellt es das Lied zumindest dar; von Menschen verfolgte Ziele sind ihnen gleichgültig. Dann wieder kommt Gott auf Wildtiere zu sprechen:

Schwingt von deiner Einsicht der Falke auf
 und breitet seine Flügel für den Südwind aus?
 Oder folgt auf dein Geheiß der Emporflug des Gänsegeiers
 und errichtet der Geier hoch seinen Horst?
 Felsen bewohnt er und nächtigt dort
 auf der Felszacke und an der Steilwand.
 Von dort erspäht er sein Fressen,
 von ferne her blicken seine Augen.
 Seine Jungen gieren nach Blut
 und wo Erschlagene sind, da ist er.
 (Hiob 39, 26–30)

Die Überlebenden des Krieges, von dem zuvor aus Sicht der Pferde berichtet wurde, haben das Schlachtfeld nunmehr verlassen; die Zurückbleibenden dienen den Geiern zur Nahrung. Die Aas verzehrenden Vögel sehen in Menschenleichen nicht mehr und nicht weniger als willkommene Mahlzeiten.

Anders als man bei oberflächlicher Lektüre meinen könnte, wird menschliches Handeln in dem Schöpfungslied also sehr wohl thematisiert, aber bloß indirekt – und von seiner selbst-destruktiven Seite: Menschen töten sich gegenseitig. Bemerkenswert ist zudem, wie konsequent das Lied in der tierlichen Perspektive bleibt, auch in der Darstellung des Kriegsgeschehens. Wir erfahren nicht, warum und wozu das Gemetzel stattfindet, wer gegen wen in den Kampf zieht, wer als ‚Sieger‘, wer als ‚Besiegter‘ vom Feld geht. Wir erfahren einzig, was das alles für Pferde und Geier bedeutet. Dieser erstaunliche Perspektivenwechsel verfremdet das menschliche Treiben – und stellt es in seiner Absurdität zur Schau.²⁵

Die nicht-menschlichen Tiere hingegen – harmlose und gefährliche, dumme und schlaue, starke und schwache, behutsame und kühne –,

²⁵ In der exegetischen Kommentarliteratur scheint dieser Perspektivenwechsel bislang nicht als solcher registriert zu werden; vgl. Witte, Das Buch Hiob, 633ff.

verblüffen und überwältigen mit ihrer unermesslichen Vielfalt. Die Schöpfungsvision schließt mit einem Blick auf die Urmächte der Erde, Behemot und Leviatan. Behemot trägt Züge eines gigantischen Nilpferds, ist unverletzbar und ernährt sich von Pflanzen. Demgegenüber vereint Leviatan die Eigenschaften eines Drachens mit denen eines Krokodils, ist aggressiv und grauenerregend (Hi 40,6–41,26). Beide Ungeheuer sind unendlich erhaben über alles Menschliche. Sie stehen für die friedliche und die gefährvolle Seite der Natur. Gott hat sie beide geschaffen und zugunsten der andern Wesen ihre Macht beschränkt; doch er lässt ihnen weiter ihren Platz.

Was also ist Gottes Antwort auf Hiob? Sie besteht in einer radikalen Anthro-Dezentrierung.²⁶ Hiob wird aus seiner Perspektive, Hiob als exemplarischer Mensch wird aus der menschlichen Perspektive überhaupt herausgerissen. Sein persönlicher wie sein menschlicher Narzissmus wird gesprengt. Hiob erkennt, dass er in eine unübersehbare, schwindelerregende Schöpfung geworfen ist, deren Sinn *nicht* darin besteht, seinen Wünschen dienstbar zu sein. Aus menschlicher Sicht ist diese Schöpfung voller Ambivalenzen. Sie folgt ihren eigenen Gesetzen, die menschlichen Ideen nicht entsprechen. Aber, so wird Hiob von Gott gefragt, weißt du es etwa besser? Kannst du es besser?

7. Ausblick: Ein gutes Leben in Selbstbegrenzung

Nein, wir Menschen wissen es nicht besser und können es nicht besser. Das Unternehmen der Schöpfungs-Verbesserung führt in Zerstörung und Selbstzerstörung. In Teilen dürfen wir die Schöpfung mitgestalten, aber im Ganzen müssen wir sie lassen, wie sie ist. Nicht Tun, Verändern, Umgestalten, Planieren, Betonieren, Optimieren — sondern Gelassenheit ist gefordert, ein Ambivalenzen ertragendes Sein-Lassen. Behemot und Leviatan erhalten von Gott ihren Raum, und zugleich setzt Gott ihnen Grenzen. Beides, das Raum-Geben und das Grenzen-Setzen, gehört zusammen. So steht auch uns ein Raum zu, den wir vor gefährlichen Tieren oder Coronaviren schützen dürfen.

²⁶ Zu diesem Begriff siehe Krebs, Anthro-Dezentrierungen, 2021.

So sollten aber auch wir unsere Grenzen respektieren.

Der Biologe Edward O. Wilson geht davon aus, dass mindestens die Hälfte der Erdoberfläche vom Menschen unberührt bleiben müsste, um ein stabiles globales Ökosystem zu gewährleisten.²⁷ Wir dürfen auf diesem Planeten wohnen, aber zugleich müssen wir lernen, dass es Bereiche zu geben hat, in denen Menschen nichts verloren haben. Beträchtliche Teile der Erde, nicht nur verstreute Schutzgebiete, sollten einzig nicht-menschlichen Wesen gehören dürfen. Es ist eine schreckliche Hybris, die uns dazu bringt, den Planeten restlos zum Garten unserer Wünsche machen zu wollen. Denn ein solcher Garten wäre sehr schnell tot, und wir wären es dann auch. Eine Zukunft hat menschliches Leben nur in Selbstbegrenzung.²⁸

Die Lebens-Notwendigkeit der Selbstbegrenzung wird auch früher oder später dazu führen, dass wir neue Formen des Wirtschaftens entdecken und erproben müssen. Denn der Kapitalismus ist untrennbar mit Wachstum verbunden, über jede Grenze hinaus. Nicht zuletzt deshalb ist das Anthropozän tatsächlich auch ein „Kapitalozän“.²⁹ Das kapitalistische Zeitalter war und ist durch eine beispiellose Ausweitung ökonomischer Aktivität geprägt. Im Anschluss an Karl Marx kann man dafür einen systemischen Grund ausmachen:³⁰ Der Kapitalismus ist ein dynamisches Wirtschaftssystem, das nur durch Wachstum eine prekäre Stabilität erringen kann. Denn der Wettbewerb auf dem Markt zwingt Unternehmen zur ständigen Erwirtschaftung von Profit, um ihn zwecks Optimierung und Steigerung der Produktion erneut zu investieren. Nun bedeutet in einer Wirtschaft, die in der Summe nicht

²⁷ Wilson, Half-Earth.

²⁸ Niemand hat bislang das Thema ‚Selbstbegrenzung‘ in einer solchen Stringenz durchdacht wie der Sozialphilosoph und Theologe Ivan Illich. Für einen ersten Einstieg: Illich, Selbstbegrenzung, 1998.

²⁹ Moore, Capitalism in the Web of Life, 2015.

³⁰ Mit großer Klarheit und Allgemeinverständlichkeit wird die folgende Argumentation vorgetragen von Herrmann, Kein Kapitalismus ist auch keine Lösung. Herrmann sieht im Aufweis des dargestellten Zusammenhangs eine wesentliche Leistung der Marxschen ökonomischen Theorie. Demgegenüber hätten Ansätze des wirtschaftswissenschaftlichen „Mainstreams“ keine theoretische Erklärung für die empirisch unbestreitbare kapitalistische Wachstumsdynamik.

wächst, der Profit der einen Unternehmen notwendig Verluste für die anderen. Verluste aber führen zu Unternehmensschließungen, Arbeitsplatzverlusten, Instabilität. Diese Konsequenz wird nur vermieden, so lange die Wirtschaft als Ganze wächst – nur so nämlich gibt es insgesamt *mehr* Profite als Verluste, *mehr* „erfolgreiche“ Unternehmen als „scheiternde“, *mehr* Reichtum in „innovativen“ Wirtschaftszweigen, als in „überholten“ vernichtet wird. Deshalb sind kapitalistische Gesellschaften zu endlosem Wachstum gezwungen. Ein gutes Leben in Selbstbegrenzung muss, gewollt oder ungewollt, an die Grundlagen dieser kapitalistischen Wirtschaftsweise rühren.³¹

Aber vermögen wir uns ein *gutes* Leben in notwendigen Grenzen überhaupt noch vorzustellen? An dieser Stelle gilt es, eine alte christliche Lebenspraxis wiederzuentdecken: die Askese.³² Damit bediene ich scheinbar ein Feindbild des wirtschaftsliberalen Populismus, der um Polemiken gegen sauertöpfischen Verzichts-Moralismus nicht verlegen ist. Dergleichen ist mit Askese jedoch nicht gemeint. Das Wort bedeutet ursprünglich ‚Übung‘. Als eigentlichen Sinn des Begriffs hat Michel Foucault die reflektierte Sorge für sich selbst erkannt.³³ Was bereitet mir und anderen tatsächlich Freude, was dient uns wirklich zum Guten, was ist besser zu unterlassen, weil der langfristige Schaden den schnellen Nutzen überwiegt? Werden solche Fragen ernsthaft aufgeworfen, verblasst das Schillern der Konsumversprechen rasch. Ein aufgeklärter Hedonismus – recht verstanden, ist Askese nichts anderes als das – kann in vergleichsweise Wenigem Genügen finden. Auch der Gerechtigkeit ist so gedient; in gegebenen ökologischen Grenzen kann der bisherige Wohlstand kapitalistischer Zentren unmöglich auf die ganze

³¹ An der Frage, ob Wachstum dem Kapitalismus inhärent sei, scheiden sich in der aktuellen Postwachstums-Diskussion die Geister. Eine Gegenposition zum oben vertretenen kapitalismuskritischen Standpunkt findet man bei dem Postwachstums-Ökonomen Paech, Befreiung vom Überfluss. Auch Herrmann glaubt nicht an eine Überwindbarkeit des Kapitalismus. Was uns in naher Zukunft bevorstehe, sei vielmehr ein staatlich gelenkter Kapitalismus nach dem Vorbild des Kriegskapitalismus in Großbritannien während des 2. Weltkrieges. Diese von der Autorin bislang nur am Rande vorgebrachte Prognose soll ausführlich begründet werden in Herrmann, Das Ende des Kapitalismus (im Erscheinen).

³² Troost, Theological Reflections (in Vorbereitung).

³³ Foucault, Die Sorge um sich, 1998.

Menschheit ausgeweitet werden.

Ein gutes Leben in Selbstbegrenzung verspricht freilich kein Paradies, kein Reich Gottes, kein neues Jerusalem, jedenfalls nicht in offensichtlicher und allgemein erwarteter Weise. Doch solch ein Leben zu üben, kann helfen, improvisierend, neugierig, scheiternd, wieder aufs Neue versuchend in einer von Menschen zutiefst beschädigten Welt zurechtzukommen. Ein gutes Leben in Selbstbegrenzung findet sich ab – aber es kann auch rebellieren, und es schließt sogar das Hadern und das Spiel mit Grenzen ein. Mit anderen Worten: Es hält Ambivalenzen aus, sogar die eigenen. Es genießt die Freuden, die der Tag ihm schenkt, und weiß um die Unvermeidlichkeit des Schmerzes. Es akzeptiert den Widerspruch und bleibt verwundbar. Sterblich. Erdverbunden. Schön.

Literaturverzeichnis

Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge 1991.

Deutscher Bundestag: Antwort der Bundesregierung auf die Kleine Anfrage der Abgeordneten Lemke/Ebner/Baerbock, weiterer Abgeordneter und der Fraktion BÜNDNIS 90/DIE GRÜNEN, 18. Wahlperiode (2017): Drucksache 18/11877, online verfügbar unter: <http://dip21.bundestag.de/dip21/btd/18/121/1812195.pdf> [letzter Zugriff am 14.05.2022]

Rachel Carson, *Silent Spring*, London 2022.

Walter Dietrich/Christian Link, *Die dunklen Seiten Gottes*, 2 Bd., Neukirchen-Vluyn 2009.

Jürgen Ebach u. a. (Hrsg.), *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloher Verlagshaus 2006.

Jürgen Ebach, *Schrift-Stücke. Biblische Miniaturen*, Gütersloh 2011.

Michel Foucault, *Archäologie des Wissens*, übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M. 1973.

Michel Foucault, *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt a. M. 1989.

Gaia Giuliani, *Monsters, Catastrophes and the Anthropocene. A Postcolonial Critique*, London 2022.

Johann Evangelist Hafner, *Angelologie: Die Engel im Christentum in Gegenwart und Geschichte (Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie 9)*, Paderborn 2009.

Evelyn Heinemann, *Hexen und Hexenangst. Eine psychoanalytische Studie des Hexenwahns der frühen Neuzeit*, Göttingen 1998.

Ulrike Herrmann, *Kein Kapitalismus ist auch keine Lösung: Die Krise der heutigen Ökonomie oder: Was wir von Smith, Marx und Keynes lernen können*, München 2018.

Ulrike Herrmann, *Das Ende des Kapitalismus. Warum Wachstum und Klimaschutz nicht vereinbar sind – und wie wir in Zukunft leben werden*, Köln (im Erscheinen).

Eva Horn/Hannes Bergthaller, *Anthropozän zur Einführung*, 2. ergänzte Aufl., Junius Verlag 2020.

Ivan Illich, *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*, Hamburg 1998.

David Johnson/Jeff VanVonderen, *The Subtle Power of Spiritual Abuse*, Bloomington/Minnesota 1991.

Karen L. King, *What Is Gnosticism?*, Cambridge/Mass 2003.

Melanie Klein, *Das Seelenleben des Kleinkindes und andere Beiträge zur Psychoanalyse*, Stuttgart 1962.

Andreas Krebs, *Anthropo-Dezentrierungen. Über das Miteinander-Zurechtkommen im Anthropozän*, in: *Ökumenische Rundschau* 70 (2021), 270–286.

Donald MacKinnon, *Atonement and Tragedy*, in: Ders., *Borderlands of Theology and Other Essays*, Cambridge 1968, 97–104.

Lynn Margulis, *Gaia is a tough bitch*, in: John Brockman (Hrsg.), *The Third Culture. Beyond the Scientific Revolution*, New York 1995, 129–151.

Jason Moore, *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*, London 2015.

- Timothy Morton, *Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*, Minneapolis 2013.
- Timothy Morton, *Humankind. Solidarity with Non-Human People*, London 2017.
- Naturschutzbund Deutschland, *Usutu-Virus bedroht Amseln deutschlandweit*, online verfügbar unter: <https://www.nabu.de/tiere-und-pflanzen/voegel/gefaehrdungen/krankheiten/usutu/26311.html> [letzter Zugriff am 14.05.2022]
- Niko Paech, *Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie*, München 2012.
- Thomas Ruster, *Das unauslöschliche Siegel der Sklaverei*, online verfügbar unter: <https://www.feinschwarz.net/sklaverei/> [letzter Zugriff am 14.05.2022]
- Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt a. M. 1980.
- Karl Steel, *How to Make a Human. Animals and Violence in the Middle Ages*, Columbus/Ohio 2011.
- Ari Troost, *Theological Reflections on the Ob(s)cene*, in: Andreas Krebs (Hrsg.), *Rethinking Theology in the Anthropocene*, Darmstadt (in Vorbereitung).
- Eric Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago 1952.
- Gunther Wenz, *Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit. Zur Erinnerung an eine Schrift F. W. J. Schellings aus dem Jahr 1809*, in: Ders (Hrsg.), *Das Böse und sein Grund. Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitsschrift 1809*, München 2010, 7–30.

„Unsere gemeinsame Zukunft“

Nachhaltige Entwicklung tierethisch gedacht

Leonie N. Bossert

1. Sozio-ökologische Krisen und der menschliche Umgang mit Tieren¹

„Unser Verhältnis zu den Tieren ist ein Spiegel, der uns zeigt, wozu wir in den letzten Jahrhunderten geworden sind. In diesem Spiegel sehen wir [...] das bleiche Gesicht einer Menschheit, die ihre Seele zu verlieren droht.“²

Mit diesem prägnanten Satz macht Corine Pelluchon in ihrem *Manifest für die Tiere* deutlich, wie es um das menschliche Verhältnis zu nichtmenschlichen Tieren³ steht. Dieses Verhältnis zu ändern kann die Menschheit

¹ Die Argumente, die sich im folgenden Beitrag finden, werden ausführlich (und mit zahlreichen weiteren Überlegungen) ausgearbeitet in: Bossert, *Gemeinsame Zukunft*, 2022. In diesem Werk arbeite ich mittels eines Mehr-Ebenen-Modells eine tierethische Theorie Nachhaltiger Entwicklung aus.

² Pelluchon, *Manifest*, 2020, 11.

³ Ich verwende den Begriff ‚nichtmenschliches Tier‘ um eine kategoriale Abgrenzung von Menschen und Tieren zu hinterfragen, da wir Menschen auch zu den Säugetieren zählen. Ich halte diesen Sprachgebrauch für sinnvoll, solange eine derart gravierende Macht-Asymmetrie zwischen Menschen und anderen Tieren besteht wie es gegenwärtig global der Fall ist, da Sprache unsere Wahrnehmung stark beeinflusst. Den Begriff ‚nichtmenschliches Tier‘ für alle Tiere zu verwenden, ist dabei jedoch nicht unproblematisch, da er eine begriffliche Nähe aller Tiere - zum Beispiel auch von Schwämmen und Nesseltieren - zum Menschen herstellt. Das verdeutlicht die Problematik des Begriffs ‚Tier‘, der so verschiedene Lebensformen wie Schwämme und Schimpansen zusammenfasst und

folglich davor bewahren, ihre – wie Pelluchon es ausdrückt – Seele endgültig zu verlieren. Aus theologischer Perspektive gibt es, so bin ich mir sicher, zu dieser Aussage viel zu sagen. Ich möchte im Folgenden jedoch aus der Perspektive der anwendungsbezogenen Ethik deutlich machen, warum es neben dem Aufdecken einer gewissen menschlichen Skrupellosigkeit⁴ auch weitere drängende Gründe gibt, das bestehende Mensch-Tier-Verhältnis und den mit ihm einhergehenden menschlichen Umgang mit nichtmenschlichen Tieren zu ändern. Die großen sozio-ökologische Krisen unserer Zeit hängen in der ein oder anderen Weise mit dem bestehenden Mensch-Tier-Verhältnis zusammen, welches ihre Entstehung mitverursacht. So treiben beispielsweise die Emissionen der globalen Tierhaltung den Klimawandel voran, das Roden von Waldflächen für Weidehaltung und Tiernahrungsmittelanbau trägt zum Biodiversitätsverlust bei, und das Halten vieler nichtmenschlicher Tiere auf (zu) engem Raum kann zum Ausbruch zoonotischer Infektionskrankheiten führen, die wiederum epidemisches oder pandemisches Ausmaß annehmen können. Dies gilt ebenso für den Kontakt mit Wildtieren beim Handel mit ihnen. Als negative Konsequenzen der globalen Tierhaltung - welche jede für sich die benannten Krisen ‚begünstigt‘ - wurden von zahlreichen Wissenschaftler:innen unter anderem ein extrem hoher Landverbrauch, massive Entwaldung, die Degradierung von Ackerböden, der Verbrauch sehr großer Mengen an Süßwasser, eine Verstärkung der Ozeanversauerung und die Verschmutzung von Gewässern, Luft sowie Böden durch Gülle, Hormone, Antibiotika und andere ‚Nebenprodukte‘ der Tierhaltung, herausgearbeitet.⁵ Letztere gehen mit Auswirkungen auf die globalen Stickstoff- und Phosphor-Kreisläufe einher, die mit dazu beitragen, dass diese Kreisläufe eine der beiden ‚Planetaren Grenzen‘ darstellen, die die Menschheit bereits überschritten hat.

gleichzeitig den Menschen gegenüberstellt.

- ⁴ Oder auch dem Verdeutlichen der stattfindenden, enormen Verdrängungsprozesse, vgl. Gjerris, *Willed blindness*, 2015, 517–532; Dhont/Hodson, *Why we love*, 2020, 1ff.
- ⁵ Boscardin, *Sustainable Exploitation*, 2017, 42–52; Kemmerer, *Eating Earth*, 2015, 5–42; Steinfeld u.a., *Livestock’s long shadow*; Twine, *Animals as Biotechnology*, 2010, 127–143.

Die Adressierung all dieser Herausforderungen ist – wie die benannte Gefahr eines Seelenverlusts auf Menschheitsebene – bereits aus einer ausschließlich auf Menschen bezogenen Perspektive dringlich. Im Rahmen einer solchen werden diese Herausforderungen intensiv in der Debatte um Nachhaltige Entwicklung diskutiert. Da die globale Tierindustrie jedoch auch das Leben und Wohlergehen von Milliarden Individuen nichtmenschlicher Tiere stark negativ beeinflusst, greift eine lediglich auf Menschen bezogene, also anthropozentrische, Perspektive zu kurz. Zahlreiche wichtige Beiträge der Tierethik haben überzeugend argumentiert, dass nichtmenschliche Tiere ebenso um ihrer selbst willen direkt moralisch berücksichtigungswürdig sind, dass sie über einen moralischen Selbstwert verfügen.⁶ Sie sollten als zur moralischen Gemeinschaft zugehörig angesehen werden. Die Begründung hierfür fußt häufig auf dem Argument, dass - *in a nutshell* - empfindungsfähige Individuen über Interessen verfügen, nämlich mindestens über die Interessen, keine Schmerzen zugefügt zu bekommen und positive Affekte zu erleben. Sie können also in moralisch relevantem Sinn geschädigt werden, indem man es ihnen verwehrt, diesen Interessen nachzukommen, dadurch, dass man ihnen beispielsweise Schmerzen zufügt oder das Erleben von Glücks- und Freudemomenten versagt.

Eine zentrale Aufgabe der akademischen Ethik (als Wissenschaft, die sich mit Moral auseinandersetzt) ist es, Handlungen als moralisch zulässig oder unzulässig zu bewerten, um damit Handlungsorientierungen geben zu können. Bei solch einer Bewertung von Handlungen müssen stets die Interessen aller, die über Interessen verfügen und die von der Handlung betroffen sind, einbezogen werden. Da empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere über Interessen verfügen, ist es nicht zulässig, sie auszuklammern. Empfindungsfähigkeit wird dabei als Voraussetzung für den Besitz von Interessen angenommen und somit in vielen - sogenannten sentientistischen - Tierethik-Ansätzen auch für die Zugehörigkeit zur moralischen Gemeinschaft. Dabei stellt sich die schwierige Frage, wo die Grenze zu ziehen ist. Diese kann nicht scharf gezogen werden und es ist stets eine Rückkopplung an die neuesten

⁶ Für viele: Nussbaum, Grenzen der Gerechtigkeit, 2010, Kap. VI; Palmer, Animal Ethics; Singer, Praktische Ethik, 2010, 82–114.

naturwissenschaftlich-empirischen Forschungsergebnisse zur Empfindungsfähigkeit nichtmenschlicher Tiere notwendig. Relativ sicher kann davon ausgegangen werden, dass Wirbeltiere (Säugetiere, Vögel, Reptilien, Amphibien und Fische) empfindungsfähig sind, in Bezug auf Insekten wird es gegenwärtig intensiv diskutiert und auch in Bezug auf Krebstiere argumentieren einige Zoolog:innen für deren Empfindungsfähigkeit.⁷ Das Argument, wonach der Besitz von Interessen relevant dafür ist, dass ein Individuum in einem moralisch gehaltvollen Sinn geschädigt werden kann, wird hier zugrunde gelegt und der Besitz von Interessen an Empfindungsfähigkeit geknüpft. Wenn ich im Folgenden von nichtmenschlichen Tiere spreche, sind also empfindungsfähige nichtmenschliche Tiere gemeint (sollten *alle* Tiere gemeint sein, werde ich das sprachlich zum Ausdruck bringen).⁸

Da der menschliche Umgang mit nichtmenschlichen Tieren vielfach gegen deren Interessen verstößt, indem ihnen massive Schmerzen und großes Leid zugefügt wird, ist er aus tierethischer Perspektive ethisch unzulässig. Dies gilt es auch bei der Debatte um die benannten sozio-ökologischen Krisen zu berücksichtigen und eine Adressierung der mit ihnen einhergehenden Herausforderungen aus einer rein anthropozentrischen Perspektive greift zu kurz. Das wiederum führt mich zur Ausgangsthese des restlichen Beitrags: Auch in der (bereits kurz benannten) Debatte um Nachhaltige Entwicklung sollten die stark negativen Konsequenzen der globalen Tierhaltung nicht lediglich anthropozentrisch diskutiert werden. Dies ist aber gegenwärtig der Fall. Dem möchte ich etwas entgegensetzen und plädiere dafür, Nachhaltige Entwicklung auch tierethisch zu denken und zu praktizieren. Dafür werde ich im Folgenden aufzeigen, dass die normativen Grundlagen Nachhaltiger Entwicklung (Kapitel 2) auf nichtmenschliche Tiere angewandt werden können bzw. – je nach Argumentationsgrundlage – angewandt werden sollten

⁷ Elwood, Pain and Suffering, 2011, 175–184; Elwood u.a., Pain and Stress, 2009, 128–136.

⁸ Damit sei nicht ausgedrückt, dass der Umgang mit nicht-empfindungsfähigen Lebewesen moralisch irrelevant ist. Ich halte Albert Schweitzers biozentrische Ethik eines Respekts vor allen Lebewesen für sehr bedeutend. Auf einer nicht-metaphysischen Argumentationsgrundlage scheint mir aber der Sentientismus bisweilen überzeugender begründet als der Biozentrismus.

(Kapitel 3.2). Um die Dringlichkeit dieses Vorhabens zu verdeutlichen, gibt Kapitel 3.1 einen Überblick, wie nichtmenschliche Tiere in der ‚Mainstream‘-Debatte um Nachhaltige Entwicklung repräsentiert sind und welche Lösungen für die oben genannte Herausforderung, dass die globale Tierhaltung nicht als nachhaltige Praxis gelten kann, gegenwärtig präsentiert werden. Im Anschluss daran wird in Kapitel 4 anhand eines speziellen Praxisfeldes (Naturschutz) beleuchtet, wie dieses auf tierfreundliche Weise nachhaltig gestaltet werden kann.

2. *„Unsere gemeinsame Zukunft“: Inter- und intragenerationelle Gerechtigkeit als Prinzipien Nachhaltiger Entwicklung*

Als normative Grundlagen Nachhaltiger Entwicklung gelten die Prinzipien intra- und intergenerationeller Gerechtigkeit. Hierüber besteht unter Nachhaltigkeits-Theoretiker:innen ein weitgehender Konsens. Dieser Konsens baut auf der Begriffsbestimmung von Nachhaltiger Entwicklung aus dem prominenten Brundtland-Bericht ‚Our common future‘ von 1987 auf:

„Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs. It contains within it two key concepts: the concept of ‘needs’, in particular the essential needs of the world’s poor, to which overriding priority should be given; and the idea of limitations imposed by the state of technology and social organization on the environment’s ability to meet present and future needs.“⁹

Auf Grund dieser Fokus-Setzung sind verteilungstheoretische Aspekte zentral für Fragen Nachhaltiger Entwicklung. Es gilt der Frage nachzugehen, *was in welchem Umfang an wen* verteilt (globale Gerechtigkeit) bzw. hinterlassen (zwischen-generationelle Gerechtigkeit) werden sollte, damit es als gerecht gelten kann. Um diese ‚w-Fragen‘ beantworten zu können, muss wiederum untersucht werden, was – heutige sowie zukünftige – Individuen für

⁹ WCED, Our common future, 1987.

ein gutes, gelingendes Leben benötigen. Für die ethisch-philosophische Untermauerung der Debatte um Nachhaltige Entwicklung sind entsprechend Theorien der Verteilungsgerechtigkeit sowie Theorien des Guten Lebens zentral. Beide wurden und werden in der Tierethik und den Human-Animal Studies auf nichtmenschliche Tiere angewandt und wichtige Theorien von Interspezies-Gerechtigkeit ausgearbeitet,¹⁰ wovon einige wiederum auf einem normativ gehaltvollen Verständnis vom guten tierlichen Leben aufbauen – so zum Beispiel Martha Nussbaum. Auf diese wird der übernächste Abschnitt detaillierter eingehen. Der nun folgende Abschnitt möchte die anthropozentrische Rahmung von Nachhaltiger Entwicklung (noch einmal) verdeutlichen.

3. Wessen gemeinsame Zukunft? Zur Notwendigkeit, Tiere in die Gerechtigkeitsgemeinschaft aufzunehmen

3.1 Die Modifikation nichtmenschlicher Tiere zu ‚nachhaltigen Produkten‘

Kapitel 1 hat gezeigt, dass die globale Tierindustrie stark negative Konsequenzen mit sich bringt, sowohl auf ökologischer, als auch auf gesellschaftlicher Ebene¹¹, wobei beide Ebenen ohnehin stark miteinander in Wechselwirkung stehen. Die Adressierung sozio-ökologischer Probleme ist eine zentrale Aufgabe der Nachhaltigen Entwicklung, um die Transformation hin zu nachhaltigeren Gesellschaften voranzubringen. Wie werden nun also die großen Herausforderungen, die die globale Tierhaltung mit sich bringt, in der Debatte um Nachhaltige Entwicklung verhandelt? Ein häufig

¹⁰ Garner, *Theory of Justice*, 2013; Ladwig, *Politische Philosophie*, 2013; Nussbaum, *Grenzen der Gerechtigkeit*, 2010.

¹¹ Zahlreiche Studien belegen einen engen Zusammenhang zwischen Gewalt gegenüber nichtmenschlichen Tieren und häuslicher Gewalt. Auch sind Schlachthof-Mitarbeitende mit miserablen Arbeitsbedingungen konfrontiert und stammen häufig aus marginalisierten gesellschaftlichen Gruppen, vgl. Blattner, *Just Transition*, 2020, 56.

anzutreffender ‚Lösungsvorschlag‘ im Rahmen der Nachhaltigkeitswissenschaften ist der, nichtmenschliche Tiere mit technologischen Mitteln zu ‚nachhaltigeren Produkten‘ zu gestalten.¹² Dieser Modifizierungsversuch wird vor allem auf Kühe angewandt, da diese große Mengen an Methan ausstoßen, ein Gas, welches zum Klimawandel beiträgt.¹³ Experimentiert wird unter anderem damit, der Kuh-Nahrung bestimmte Algen beizumischen, welche die Gase binden können. Solche Forschungen werden global mit steigender Tendenz durchgeführt und mit der Begründung gerechtfertigt, nachhaltigeres Fleisch bzw. eine nachhaltigere Tierwirtschaft erzeugen/betreiben zu wollen. Sie verdeutlichen dabei die anthropozentrische Ausrichtung der Debatte um Nachhaltige Entwicklung, in der nichtmenschliche Tiere vor allem als ‚nachwachsende Ressourcen‘ aufgefasst werden, die es möglichst nachhaltig zu nutzen gilt. Anstatt ernsthafte Schritte in die Richtung zu gehen, das Ausmaß der Tierindustrie zu reduzieren und Alternativen zu ihr zu erforschen und voranzubringen, werden die in dieser Industrie genutzten nichtmenschlichen Tiere so modifiziert, dass ihre Nutzung weiter bestehen bleibt und dabei möglichst ‚nachhaltig‘ funktionieren kann.

3.2 Interspezies-Gerechtigkeit

Diese Nutzung muss jedoch in Frage gestellt werden, wenn nichtmenschliche Tiere in die Gerechtigkeitsgemeinschaft aufgenommen werden, da es keinem sinnvollen Verständnis von ‚einem Individuum gerecht werden‘ entsprechen kann, wenn man dieses als Ressource bzw. Produkt auffasst. Die Gerechtigkeitsgemeinschaft ist dabei nicht gleichzusetzen mit der moralischen Gemeinschaft – da Gerechtigkeit und Moral zwar überlappende, jedoch nicht deckungsgleiche Begriffe sind –, so dass die Argumente, mittels derer nichtmenschliche Tiere in die Moralgemeinschaft inkludiert werden, alleine nicht ausreichen, um sie auch in den Umfang von

¹² Twine, *Animals as Biotechnology*, 2010.

¹³ Twine, *Emissions from Animal*, 2021, 4.

Gerechtigkeitstheorien einzuschließen.

Gegen die Inklusion nichtmenschlicher Tiere in die Gerechtigkeitsgemeinschaft werden einige Einwände vorgebracht, welche ich im Folgenden kurz umreißen und als nicht-überzeugend darstellen möchte. Ein häufiges Gegenargument besagt, dass Gerechtigkeit etwas sei, das sich vernunftbegabte Wesen gegenseitig schulden, womit sowohl Tiere als auch nicht zu Vernunft begabte Menschen ausgeschlossen sind. Da inzwischen – zurecht – ein weitgehender Konsens darüber besteht, dass keine Menschengruppen ausgeschlossen werden sollten, wird das Argument entsprechend meist auf eine Weise aufgebaut, dass es alle Menschen einschließt, nichtmenschliche Tiere jedoch exkludiert bleiben. Dies wird in der Regel mit sogenannten *kind of*-Argumenten begründet. Nach diesen Argumenten ist der durchschnittliche erwachsene Mensch rational und menschliche Individuen, die auf eine Art beschaffen sind wie dieser Prototyp der menschlichen Spezies, sollten aus Gerechtigkeitsgründen genauso behandelt werden wie er. Das gilt ebenso, wenn die Individuen bestimmte Fähigkeiten nicht aufweisen, die der menschliche Prototyp besitzt, wie beispielsweise Rationalität. *Kind of*-Argumente verweisen auf unterschiedliche Arten der Ähnlichkeit. Es kann sich auf das beziehen, was als *natürliche* Ausstattung des erwachsenen Durchschnitts-Menschen angesehen wird, als das, was als *normal* betrachtet wird oder auf *Potentialitäten* oder *Gruppenzugehörigkeit* (beispielsweise die Spezieszugehörigkeit). Diese *kind of*-Argumente sind meines Erachtens jedoch wenig überzeugend.¹⁴

Am problematischsten ist die Grundannahme eines per definitionem ‚normalen‘ Menschen, an dem andere Menschen gemessen werden. Eine Festlegung dessen vorzunehmen, was als ‚normaler‘ Mensch gilt, ist äußerst bedenklich, unter anderem weil dadurch eine Pathologisierung all derer stattfindet, die nicht in dieses Schema passen. Es wird ein bestimmter Menschentyp als normativer Standard gesetzt, anstatt den vielfältigen Ausdrucksformen des Mensch-Seins gerecht zu werden. Ein *kind of*-Argument

¹⁴ Der folgende Abschnitt findet sich auch in Bossert, Interspezies-Gerechtigkeit, 2f.

anzuwenden in Bezug auf das, was Menschen ‚natürlicherweise‘ für Fähigkeiten besitzen, ist ebenso problembehaftet, da damit zum einen eine normative Überhöhung ‚des Natürlichen‘ einhergeht und zum anderen fraglich ist, warum beispielsweise eine hohe kognitive Befähigung natürlicher sein sollte als eine sehr geringe, wo doch beides bei der unbeeinflussten menschlichen Reproduktion auftritt.

Bereits das Ausgangsargument, wonach Gerechtigkeit etwas sei, das sich vernunftbegabte Wesen gegenseitig schulden, halte ich für problematisch. Die Befähigung zur Vernunft sollte irrelevant dafür sein, ob ein Individuum aus Gerechtigkeitsperspektive berücksichtigt wird oder nicht. Daraus folgt nicht, dass Vernunft innerhalb der Gerechtigkeits-Sphäre keine Rolle spielen sollte. Um selbst gerecht handeln zu können und Verantwortung für das eigene Handeln übernehmen zu können, ist Vernunftbefähigung notwendig. Um überzeugende Gerechtigkeitsgrundsätze festlegen zu können, gilt das ebenso. Doch zur alleinigen Begründung dessen, wer Teil der Gerechtigkeitsgemeinschaft ist, ist sie nicht hinreichend. Ein wichtiges Argument, um empfindungsfähige Tiere in diese Gemeinschaft aufzunehmen, besteht daher darin, dass die gängigen Gegenargumente auf problematischen Annahmen aufbauen und folglich nicht überzeugen können.

Für Gerechtigkeitstheorien, die als sinnvolle Grundlage für die Nachhaltige Entwicklung gelten können, spielt, wie bereits erwähnt, der Fokus auf eine gerechte Verteilung eine zentrale Rolle. Eine der wirkmächtigsten Theorien von (Verteilungs-)Gerechtigkeit stellt *Eine Theorie der Gerechtigkeit* von John Rawls dar. Rawls selbst klammert nichtmenschliche Tiere zwar aus der Gerechtigkeitsgemeinschaft aus, seine Theorie wurde jedoch schon auf nichtmenschliche Tiere erweitert¹⁵ bzw. wurden jüngst wichtige an Rawls orientierte Gerechtigkeitstheorien, die nichtmenschliche Tiere inkludieren,

¹⁵ Rowlands, *Contractarianism*, 1997, 235–247; Rowlands, *Gerechtigkeit*, 2008, 92–104. Vgl. dazu, wieso Rawls‘ Ausschluss nichtmenschlicher Tiere bei gleichzeitigem Einschluss aller Menschen nicht überzeugt: Bossert, *Interspezies-Gerechtigkeit* [Online Dok.], 3f.

ausgearbeitet.¹⁶ Diese sollen hier nicht paraphrasierend rekapituliert werden, es sei aber darauf hingewiesen, dass durch diese wichtigen Beiträge nichtmenschliche Tiere auch in kontraktualistische Gerechtigkeitsansätze aufgenommen werden, die schwieriger kohärent und konsistent auf nicht-rationale Individuen anzuwenden sind als andere. An dieser Stelle soll auf eine andere wichtige Gerechtigkeitstheorie eingegangen werden, die ebenso eine Theorie des Guten Lebens darstellt und somit eine sehr geeignete Grundlage darstellt, um die normativen Grundlagen Nachhaltiger Entwicklung (die Prinzipien intra- und intergenerationeller Gerechtigkeit) zu konkretisieren: der Fähigkeitenansatz Martha Nussbaums, welchen sie auf nichtmenschliche Tiere erweitert hat.¹⁷ Wie Gerechtigkeit und Moral sind auch das Gerechte und das Gute nicht deckungsgleich, Nussbaum möchte mit ihrem Fähigkeitenansatz jedoch sowohl Aussagen darüber treffen, was es für ein gutes menschliches und tierliches Leben benötigt als auch wie gerechte Gesellschaften konstituiert sein können und arbeitet mit ihm eine (wie sie selbst schreibt unvollständige) eudaimonistisch inspirierte Gerechtigkeitstheorie aus.

Martha Nussbaums Fähigkeitenansatz erweitert auf nichtmenschliche Tiere

Um zu spezifizieren, was in welcher Weise an wen verteilt oder hinterlassen werden sollte, ist eine Vorstellung dessen notwendig, was Individuen für ein gutes Leben benötigen. Dies kann mit Nussbaums Fähigkeitenansatz auf normativ gehaltvolle Weise (vgl. unten) erörtert werden. Er bietet meines Erachtens eine sehr überzeugende Grundlage, um Aussagen über gutes menschliches wie auch tierliches Leben zu treffen.

Nussbaum zeigt auf, dass nichtmenschliche Tiere ebenso über die zehn Fähigkeiten verfügen, die sie zu einer (offenen und diskutierbaren)

¹⁶ Garner, *Theory of Justice*; Ladwig, *Politische Philosophie*; Ladwig, *Nichtideale Theorie*, 2013, 143–174.

¹⁷ Nussbaum, *Grenzen der Gerechtigkeit*, 2010.

Fähigkeiten-Liste zusammenführt, die alle Mitglieder der Gerechtigkeitsgemeinschaft in Tätigkeiten umwandeln können sollten. So sollten nichtmenschliche Tiere z.B. in der Lage sein oder in die Lage versetzt werden, ein Leben in körperlich gesunder Verfassung zu führen, was bedeutet, dass es einem guten tierlichen Leben widerspricht, sie auf eine Art und Weise zu modifizieren oder zu halten, dass dies nicht gewährleistet ist (Fähigkeit 2, körperliche Gesundheit). Auch verfügen nichtmenschliche Tiere über ein komplexes Gefühlsleben, von Angst, Wut, Verärgerung, Dankbarkeit, Trauer, Neid, Freude bis hin zu (teilweise) Mitgefühl.¹⁸ Dieses sollten sie ausleben können, damit ihnen ein gutes Leben möglich ist (Fähigkeit 5, Gefühle). Fähigkeit 7 aus Nussbaums Fähigkeiten-Liste betont zudem die Relevanz von Zugehörigkeit. „Tiere haben einen Anspruch auf Gelegenheiten, die für sie charakteristischen Arten der Bindung und der Beziehung einzugehen.“¹⁹ Für jede der zehn Fähigkeiten lassen sich naturwissenschaftlich-empirische Belege heranziehen, dass nichtmenschliche Tiere über sie verfügen. Ebenso lässt sich für jede dieser Fähigkeiten normativ argumentieren, warum sie für das Leben nichtmenschlicher Tiere bedeutsam ist. So lassen sich Aussagen über ein gutes tierliches Leben treffen, die auf einer anspruchsvollen philosophischen Theorie des Guten Lebens aufbauen und gleichzeitig naturwissenschaftlich fundiert sind, wobei sie über eine bloße Festlegung tierlichen Wohlergehens hinausgehen, welches sich ‚nur‘ physiologisch oder ökologisch messen lässt.²⁰ Diese gehaltvollen Annahmen sind wichtig, um auszuloten, was eine Form von Interspezies-Gerechtigkeit darstellen kann. Mit ihnen kann man versuchen, sich der Antwort auf die Frage anzunähern, was an wen wie verteilt und für wen wie hinterlassen werden soll, damit es als gerecht gelten kann und allen (empfindungsfähigen) Individuen – heute und in Zukunft – ein möglichst gutes Leben ermöglicht.

¹⁸ Nussbaum, Grenzen der Gerechtigkeit, 2010, 535; Bekoff/Pierce, Wild Justice, 2009.

¹⁹ Nussbaum, Grenzen der Gerechtigkeit, 2010, 536.

²⁰ Vgl. Bossert, Gemeinsame Zukunft, 2022.

4. Gemeinsame Zukunft für Mensch und Tier: Praxisbeispiel tierfreundlicher Naturschutz

Das letzte Kapitel hat gezeigt, dass nichtmenschliche Tiere – meines Erachtens überzeugend – in die normativen Grundlagen Nachhaltiger Entwicklung einbezogen werden können und auch sollten und es entsprechend zu kurz greift, Nachhaltige Entwicklung ausschließlich anthropozentrisch zu denken und zu praktizieren. Abschließend soll anhand eines konkreten Beispiels kurz angerissen werden, wie sich Praxisfelder ändern könnten bzw. müssten, um dem gerecht zu werden. Hierfür wird das Praxisfeld Naturschutz ausgewählt, welches – bereits in einer mensch-zentrierten Perspektive – wichtig ist, um einer Transformation hin zu nachhaltigeren Gesellschaften nachkommen zu können. Für nichtmenschliche Tiere stellt es jedoch ein besonders wichtiges Feld dar, da wildlebende und kulturfolgende Tiere auf den Erhalt ihrer natürlichen Lebensräume angewiesen sind, und das Praxisfeld, welches sich diesem Erhalt im Besonderen widmet, ist der Naturschutz.²¹

Die in westlich geprägten Ländern vorherrschende Naturschutzpraxis ist stark anthropozentrisch ausgerichtet. Um dies zu verdeutlichen, sei hier exemplarisch auf das Naturschutz-Teilgebiet des Artenschutzes eingegangen. In der (mindestens westlichen) Naturschutzpraxis ist nicht das Wohlergehen individueller wildlebender Tiere von Interesse, sondern der Schutz bedrohter Arten. Dabei steht folglich kein ‚Individuenschutz‘, sondern Artenschutz im Fokus, welcher in der Regel anthropozentrisch motiviert ist. Anthropozentrische Gründe für Artenschutz sind beispielsweise der Erhalt von Biodiversität, der Wunsch, auch zukünftigen Generationen das Erleben einer Spezies zu ermöglichen oder *spirituelle*, *ästhetische* oder *Biophilie-Argumente*. Diese Gründe haben, auch in einer tierethischen Position, ihre Berechtigung. Menschliche Interessen sind in tierethischen Ansätzen selbstredend eingeschlossen. Konfliktfälle entstehen jedoch dann, wenn aus Artenschutz-Gründen tierliche Individuen einer häufigen Spezies getötet werden sollen.

²¹ Dazu, wie sich die für domestizierte Tiere so wichtigen Praxisfelder Landwirtschaft und menschliche Ernährung ändern sollten, vgl. Bossert, Gemeinsame Zukunft, 2022.

Dies ist häufig im Kontext der als ‚invasiv‘ kategorisierten Arten der Fall.²²

Schaut man sich zudem die Begründungen für Artenschutz in wichtigen Naturschutzorganisationen an, wird auch deutlich, dass nicht der Schutz einzelner Individuen im Fokus steht, sondern ein direkter moralischer Selbstwert der Art als solcher – welche als schützenswerte Ganzheit im Fokus steht – angenommen wird.²³ Hierbei wird ignoriert, dass für den Schutz tierlicher Individuen bzw. einem respektvollen Umgang mit ihnen überzeugende, kohärente und konsistente ethische Argumentationslinien existieren, für einen angeblichen moralischen Selbstwert von Ganzheiten hingegen meines Erachtens nicht. Letztere gehen, zumindest bei ökozentrischen Positionen, eher mit der Gefahr totalitärer Denkmuster einher.²⁴ Der Schutz individueller nichtmenschlicher Tiere kann sich entsprechend auf eine valide tier- und umweltethische Grundlage berufen, der Schutz von Arten ‚um ihrer selbst willen‘ hingegen nicht (jedenfalls nicht losgelöst von metaphysischen Annahmen). In ökozentrischen Perspektiven wird der Wert einzelner Individuen ignoriert oder abgelehnt. Das ist aus tierethischer Perspektive nicht haltbar und manifestiert sich in der Praxis dadurch, dass die Tötung tierlicher Individuen nicht als Problem angesehen wird. Stattdessen wird sie oft als Lösung eines Problems präsentiert, wenn durch das Töten von Individuen häufiger Arten seltene oder bedrohte Arten geschützt werden.²⁵

Diese Ausführungen sollen verdeutlichen, dass eine Tierindividuenfreundliche Naturschutzpraxis (mindestens in westlich geprägten Ländern) bisweilen nicht existiert. Damit soll nicht ausgedrückt werden, dass die bestehenden Naturschutzbemühungen verfehlt wären. Im Gegenteil, sie werden als bedeutend für eine Transformation hin zu nachhaltigeren Gesellschaften angesehen. Der Erhalt von Ökosystemen stellt eine äußerst

²² Bossert, Von Hirschkühen, 2018.

²³ NABU BW, Was ist Artenschutz [Online Dok.]; Gorke, Vom Eigenwert, für den NABU Schleswig-Holstein [Online Dok.].

²⁴ Aitken, A New Approach, 2014, Kap. 6; Dierks, Ökozentrik, 2016. Für den Holismus trifft dies nicht zu, in diesem kommt auch den einzelnen Individuen ein moralischer Selbstwert zu.

²⁵ Aitken, A New Approach, 2014.

relevante gesamtgesellschaftliche Aufgabe dar und die Existenz naturnaher Gebiete ist wichtig für die Ermöglichung eines guten menschlichen und tierlichen Lebens. Dennoch besteht aus tierethischer Perspektive Änderungsbedarf. Zum einen, da eine rein anthropozentrische Sichtweise nicht genügt, um die Interessen nichtmenschlicher Tiere ernsthaft und zur Gänze zu inkludieren und zum anderen, weil die gegenwärtige Naturschutzpraxis in einigen Fällen konträr zu tierethischen Forderungen steht, vor allem wenn das Töten tierlicher Individuen als Lösung präsentiert wird. Dadurch werden im Naturschutz die Interessen tierlicher Individuen gegenwärtig häufig verletzt. Die Etablierung einer tierfreundlichen Naturschutzpraxis ist entsprechend ein dringendes Desiderat. Um jedoch nicht nur aufzuzeigen, was gegenwärtig verfehlt ist, sollen hier abschließend ein paar Überlegungen angerissen werden, wie eine solche tierfreundliche Naturschutzpraxis aussehen kann.

In dieser ist ein Perspektivenwechsel notwendig, wie es auch Gill Aitken (2004, 132) formuliert: „There should be a shift in conservation thinking. What is needed is a new emphasis that acknowledges the importance of the individual.“ Anstatt Artenschutz auf eine Weise zu praktizieren, die abstrakte Ganzheiten in den Mittelpunkt stellt, ist es sinnvoll, bei den Individuen anzusetzen, die die Arten konstituieren. Wie in vielen anderen Kontexten ist es auch im Naturschutz erstrebenswert, Individuen als konkrete, schützenswerte Einheiten anzusehen. Dies ist zudem nicht arbiträr, da (empfindungsfähige) Individuen Interessen besitzen, die verletzt werden können, was auf Spezies als Ganzheiten nicht zutrifft. Damit kann die gängige Methode, störende Individuen zu töten, nicht mehr als unproblematische Lösung gelten.

Sollen individuelle wildlebende – und auch kulturfolgende – Tiere geschützt werden, ist der Schutz ihres Lebensraums und ihrer Lebensgrundlagen zentral. Habitatschutz sowie Wildtierkorridore spielen für eine tierfreundliche Naturschutzpraxis entsprechend eine große Rolle. Eine solche spielen sie bereits in der gegenwärtigen Naturschutzpraxis und sie werden gegen andere Interessensverbände ‚verteidigt‘ bzw. wird versucht, möglichst zahlreiche Habitate unter Schutz zu stellen und weitere Wildtierkorridore (d.h. Landschaftsstrukturen, die verschiedene Habitate miteinander

verbinden, so dass wildlebende Tiere zwischen ihnen migrieren können) zu errichten. Durch einen Einbezug tierlicher Interessen werden sie noch zentraler, da sie für das Wohlergehen wildlebender und kulturfolgender Tiere sehr bedeutend sind.

Wird die Landschaftsentwicklung gemanagt, wie es in Naturschutzgebieten klassischerweise der Fall ist, muss ein tierfreundliches Management etabliert werden. Wenn nach einem sorgfältigen Abwägen also der Schluss gezogen wird, dass ein Populations-Management notwendig ist, sollten entsprechend nicht-letale Methoden angewandt werden. Die Nutzung nicht-menschlicher Tiere ist aufzugeben. Wichtige Naturschutzmaßnahmen können dennoch nach wie vor mit der Hilfe nichtmenschlicher Tiere durchgeführt werden, sofern diese Maßnahmen gewissermaßen als Dienstleistungen der nichtmenschlichen Tiere²⁶ betrachtet werden, für die sie auf eine Weise entlohnt werden, die für sie sinnvoll ist (z.B. mit Nahrung, Schutz und Lebensraum). So halten beispielsweise sogenannte Weidetiere Offenlandschaften frei von Verbuschung und leisten damit einen Beitrag zum Erhalt bestimmter Landschaftstypen. Fokussiert man auf Individuen- statt auf Artenschutz, führt das auch dazu, dass die Individuen häufiger Arten mit in den Blick genommen werden sollten und in Naturschutzbemühungen nicht ignoriert werden können. Da Naturschutz zudem nicht nur den Schutz (primärer oder sekundärer) Wildnis zum Ziel hat, sondern ebenso den Schutz kulturlandschaftlicher Ökosysteme und wichtiger kleinmaßstäblicher Naturgebiete, können auch naturnahe Flächen in Städten in den Blick fallen. Dies ist wichtig, da eine Mitgestaltung des urbanen Raums bisweilen nicht als Aufgabe des Naturschutzes angesehen wird, er für kulturfolgende Tiere jedoch wichtigen Lebensraum darstellt. Hier können Zusammenschlüsse von Naturschutz und Landschaftsplanung zielführend sein. So wurde in der Landschaftsplanung z.B. das Konzept des *Animal Aided Design* ausgearbeitet, mithilfe dessen die Interessen der in Städten lebenden nichtmenschlichen Tiere von Anfang an in die Stadtplanung integriert werden sollen.²⁷

²⁶ Dazu Blattner/Bossert, Tierliche Arbeit, 2022.

²⁷ Hauck/Weisser, Animal Aided, 2015.

Zusammenfassend ist für die Etablierung einer tierfreundlichen Naturschutzpraxis notwendig, dass *erstens* ein Paradigmenwechsel stattfindet vom Fokussieren auf Arten als schützenswerte Ganzheiten auch auf Individuen als schützenswerte Einheiten, die eine Art konstituieren, *zweitens* Habitatschutz, der tierlichen Individuen das Überleben sichert, (noch) verstärkt(er) in den Blick genommen wird und (noch) mehr Schutzgebiete und Wildtierkorridore ausgewiesen werden, *drittens* Managementmaßnahmen die Interessen nichtmenschlicher Tiere ernsthaft berücksichtigen und *viertens* auch die Individuen häufiger Tierarten als schützenswert erachtet werden, ebenso wie kleinmaßstäbliche Naturgebiete in z.B. Städten.

Der Beitrag hat gezeigt, dass – und inwiefern – das bestehende Mensch-Tier-Verhältnis die drängenden sozio-ökologischen Krisen unserer Zeit mitverursacht und dass dieses Verhältnis entsprechend ein wichtiges Thema in der Nachhaltigen Entwicklung sein sollte. Dabei sollten nicht ausschließlich menschliche Interessen eine Rolle spielen, da auch nichtmenschliche Tiere über Interessen verfügen. Nachhaltige Entwicklung wird bisweilen rein anthropozentrisch diskutiert und praktiziert. Die normativen Grundlagen Nachhaltiger Entwicklung (die Prinzipien intra- und intergenerationelle Gerechtigkeit und entsprechende Theorien, welche sie konkretisieren) lassen sich jedoch überzeugend auf nichtmenschliche Tiere anwenden, so dass ihr Ignoriert-Werden die gängige Debatte um Nachhaltige Entwicklung als zu kurz greifend dekuviert. Nimmt man die Interessen nichtmenschlicher Tiere ernst, so kann auch der in den Nachhaltigkeitswissenschaften häufig anzutreffende Lösungsvorschlag, nichtmenschliche Tiere mittels Technologien zu ‚nachhaltigeren Produkten‘ zu gestalten um den negativen Konsequenzen der globalen Tierhaltung etwas entgegenzusetzen zu können, nicht mehr als ethisch vertretbare Lösung angesehen werden. Darüber hinaus bringt der Einbezug nichtmenschlicher Tiere in die Nachhaltige Entwicklung selbstredend zahlreiche Modifizierungs-Notwendigkeiten bestehender Denk- und Praxistraditionen mit sich. Exemplarisch wurde im Beitrag gezeigt, wie sich die Naturschutzpraxis ändern könnte und sollte, um Tierindividuen-freundlicher zu werden. Dies – sowie die notwendigen großmaßstäblichen Änderungen in nahezu allen anderen gesellschaftlichen Bereichen –

wird kein einfacher Weg sein. Ihn zu beschreiten wird sich aber, so bin ich mir sicher, lohnen um eine lebenswerte Zukunft für alle Menschen sowie alle nichtmenschlichen Tiere zu ermöglichen und um eine vollumfängliche Menschlichkeit ‚zurückzugewinnen‘, die wir nach Pelluchon im Stande sind, zu verlieren.

Literaturverzeichnis

- Gill Aitken, *A New Approach to Conservation. The Importance of the Individual through Wildlife Rehabilitation*, Hants 2004.
- Mark Bekoff/Jessica Pierce, *Wild Justice. The Moral Lives of Animals*, Chicago 2009.
- Charlotte E. Blattner, Just Transition for agriculture? A critical step tackling climate change, in: *Journal of Agriculture, Food Systems, and Community Development* 9/3 (2020), 53–58.
- Charlotte E. Blattner/Leonie N. Bossert, Tierliche Arbeit – Animal Labour – Der Versuch einer Einordnung, in: *TIERethik* 14. Jahrgang, 1/24 (2022), im Erscheinen.
- Livia Boscardin, *Sustainable exploitation. The political ecology of the Livestock Revolution*, Basel 2017.
- Leonie Bossert, Von Hirschkühen, „Milchkühen“ und Waschbären: Begründung unterschiedlich bestehender Hilfspflichten und ihre Anwendung auf „invasive“ Arten, in: *TIERethik* 10. Jahrgang, 2 (2018), 58–84.
- Leonie N. Bossert, *Gemeinsame Zukunft für Mensch und Tier. Tiere in der Nachhaltigen Entwicklung*, Baden-Baden 2022.
- Leonie N. Bossert, Interspezies-Gerechtigkeit: „Nachhaltiges Fleisch“ als Oxymoron, online verfügbar unter: <https://www.praefaktisch.de/ethik-der-ernaehrung/interspezies-gerechtigkeit-nachhaltiges-fleisch-als-oxymoron/> (letzter Zugriff am 05.03.2022)
- Kristof Dhont/Gordon Hodson (Hrsg.), *Why we Love and Exploit Animals: Bridging Insights from Academia and Advocacy*, New York 2020.
- Jan Dierks, Ökozentrismus, in: Konrad Ott u.a. (Hrsg.): *Handbuch Umweltethik*. Stuttgart: Metzler, 2016, 169–176.
- Robert W. Elwood, Pain and Suffering in Invertebrates?, in: *ILAR Journal* 52/2 (2011), 175–184.
- Robert W. Elwood, u.a., Pain and stress in crustaceans?, in: *Applied Animal Behaviour Science* 118 (2009), 128–136.
- Robert Garner, *A Theory of Justice for Animals. Animal Rights in a Nonideal World*, Oxford 2013.
- Mickey Gjerris, Willed Blindness: A Discussion of Our Moral Shortcomings in Relations to Animals, in: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 28 (2015), 517–532.
- Martin Gorke, Vom Eigenwert der Natur. Grundzüge einer Naturschutzethik, online verfügbar unter: <https://schleswig-holstein.nabu.de/imperia/md/content/schleswig-holstein/gutachtenstellungen/umweltethika.pdf> (letzter Zugriff am 05.03.2022).
- Thomas Hauck/Wolfgang Weisser, *Animal Aided Design*, Freising/Kassel 2015.
- Lisa Kemmerer, *Eating Earth. Environmental Ethics and Dietary Choice*, New York 2015.
- Bernd Ladwig, *Politische Philosophie der Tierrechte*, Berlin 2020.
- Bernd Ladwig, Nichtideale Theorie der Gerechtigkeit für Tiere, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 8/2 (2021), 143–174.

- NABU Baden-Württemberg, Was ist Artenschutz und wozu brauchen wir ihn?, online verfügbar unter: <https://baden-wuerttemberg.nabu.de/tiere-und-pflanzen/artenschutz/26008.html> (letzter Zugriff am 05.03.2022).
- Martha C. Nussbaum, Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Berlin 2010.
- Clare Palmer, Animal Ethics in Context, New York 2010.
- Corine Pelluchon, Manifest für die Tiere, München 2020.
- John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 1979.
- Mark Rowlands, Contractarianism and animal rights, in: Journal of Applied Philosophy 14 (1997), 235–247.
- Mark Rowlands, Gerechtigkeit für alle, in: Ursula Wolf (Hrsg.), Texte zur Tierethik, Stuttgart 2008, 92– 104.
- Peter Singer, Praktische Ethik, Stuttgart 1994.
- Richard Twine, Animals as Biotechnology. Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies, London 2010.
- Richard Twine, Emissions from Animal Agriculture – 16,5% Is the New Minimum Figure, in: Sustainability 13/6276 (2021), 1–8.
- WCED (World Commission on Environment and Development), Our Common Future, New York 1987.

Kampf gegen das Tier

Über ein epistemo-politisches Prinzip abendländischer Zivilisation und theologische Ressourcen seiner Kritik

Christian Kern

Der *Kampf gegen das Tier* ist ein Motiv, das in zentralen politiktheoretischen Texten der europäischen Neuzeit thematisiert wird und eine Realität darstellt, die viele politische Praktiken und Organisationsformen prägt. Tiere werden von Menschen geschieden, das Tierische wird diskursiv als roh, wild, gefährlich qualifiziert und als etwas bestimmt, das vom Menschen zu zähmen, zu disziplinieren, zu zivilisieren sei. Dabei lebt das Tierische nicht nur außerhalb der Menschen in Gestalt von konkreten Tieren, sondern auch im menschlichen Inneren, wo es als Wildheit zum Problem wird. Der *Kampf gegen das Tier* bildet in diesem Sinn ein modernes Leitmotiv, er ist ein epistemo-politisches Prinzip¹, mit dem sich moderne Gesellschaften als politische Gemeinwesen denken und gestalten.

Der folgende Beitrag geht diesem Kampf als Prinzip der Bildung und Reflexion westlicher politischer Gemeinwesen nach. Ziel ist es, die Unterwerfung von Tieren im modernen Rahmen in ihrer Verflechtung mit der Unterwerfung von Menschen systematisch zu rekonstruieren und anschließend zu

¹ Den Begriff „epistemo-politisch“ greife ich auf von Gruber, Heilungs- oder Geistergeschichten?, 2020, 56, modifiziere ihn aber in einer bio-politischen Perspektive.

fragen, welche anderen Formen von Mensch-Tier-Interaktionen geeignet und ethisch geboten wären, um eine kritische, transformative Gegenkultur zu entwickeln. Der Beitrag entwickelt vor diesem Hintergrund mit Bezug zu Jacques Derrida und Donna Haraway eine Theorie responsiver Beziehungen zwischen Menschen und Tieren, die von einem ko-kreativen Ethos geprägt sind und dem Anderen in offenen Beziehungen Raum und Gestalt geben. Theologie kann dafür ein Repertoire, Sprech- und Interaktionsweisen bereitstellen, die einer entsprechenden ko-kreativen Kultur menschlich-tierlicher Ko-habitation zuspielden.

1. Kampf gegen das Tier bei Olympia 2021

Bei den Olympischen Sommerspielen 2021 in Tokio kam es beim Springreiten im Rahmen des Modernen Fünfkampfs zu einem Vorfall, der für weltweites Aufsehen sorgte.² Der deutschen Fünfkämpferin Annika Schleu war das Pferd *Saint Boy* zugelost worden, mit dem sie den 400-Meter-Parcours absolvieren sollte. Zu Beginn des vorgesehenen Parcours-Ritts lag Schleu noch auf Goldkurs, doch der Ritt scheiterte, sodass sie am Ende weit abgeschlagen auf einem hinteren Rang landete. Dazu kam es, weil es ihr nicht gelang, das Pferd erfolgreich durch den Parcours zu lotsen und ihn zu beenden. Gleich zu Beginn des Ritts tänzelte *Saint Boy*, enorm gestresst durch die Wettkampfsituation, nervös hin und her und ließ sich kaum Richtung Parcours bewegen. Im Laufe des Ritts verweigerte er später mehrfach, Hindernisse zu überspringen, einmal so abrupt, dass die Reiterin beinahe nach vorn über abgeworfen worden wäre. Nach der vierten Verweigerung wurde Schleus Ritt vom Ringrichter abgeläutet, und die Reiterin verließ unter Tränen das Gelände.

Was weltweit Aufsehen und Kritik hervorrief, war die Reaktion der Sportlerin und ihrer Trainerin auf die Weigerung des Tieres während des Wettkampfes: In verschiedenen Weisen wendeten sie physische Gewalt zur Disziplinierung des Tieres an. Zu Beginn hatte Schleu mehrfach intensiv Gerte

² Eurosport, Olympia 2021 [Online Dok.].

und Fersen zum Antreiben des Tieres eingesetzt. Als sich das Pferd dem Parcours-Zaun näherte, wo die Nationaltrainerin stand, rief diese Schleu zu „Hau mal richtig drauf!“ und versetzte dem Pferd einen Faustschlag auf den oberen Hinterlauf. Die öffentliche Debatte kritisierte den Einsatz von Gewalt scharf und führte später dazu, dass sich Reiterin und Trainerin rechtfertigen und entschuldigen mussten.

Innerhalb der Dynamik, die hier im Springreiten in Tokio 2021 sichtbar wurde, lassen sich näher betrachtet drei wesentliche Aspekte rekonstruieren. Im Rahmen des Wettkampfs gibt es erstens die Wettkampfordnung, eine spezifische, wettkampfbezogene Ordnung der Dinge. Sie ist konkret gestaltet in Form eines Parcours, der geordnet und gemäß gewisser Regeln durchlaufen werden soll. Das zweite Element ist die Reiterin selbst. Als Person auf dem Pferd hat sie die zentrale Rolle inne und erscheint als Protagonistin des Wettkampfs; als lenkende und leitende Person, die die Zügel im wahrsten Sinne des Wortes fest in der Hand hält. Das Pferd stellt den dritten Akteur dar. Als weiterer Protagonist hat es den Anweisungen der Reiterin zu folgen. *Saint Boy* allerdings bricht ängstlich-nervös aus der vorgesehenen Ordnung aus und verweigert. Was dann einsetzt, ist ein zunehmender Zugriff auf das Pferd innerhalb der Disziplinarstruktur des Parcours. Die Reiterin sowie die Trainerin versuchen, das Pferd zu disziplinieren, es zu züchtigen sowie seine Kraft im eigenen Sinne zu lenken. In dem Maße, wie sich das Tier der Einordnung in den Parcours widersetzt, wird gegen es angegangen. Wir werden Zeug:innen eines *Kampfes gegen das Tier*, in dem es diszipliniert, gezüchtigt und abgerichtet werden soll, wobei die zum Einsatz kommende physische Gewalt als legitimes Mittel zur erfolgreichen Realisierung der Ordnung der Dinge angesehen wird. Dabei ist die Reiterin selbst keine Souveränitätsfigur, auch wenn sie im *setting* diese Rolle zu spielen hat. Denn auch sie ist der Wettkampfordnung unterworfen; wie auch das Pferd ist sie dem Erfolgsdruck und -anspruch des Feldes insgesamt ausgesetzt, der sich in der körperlichen *performance* realisieren soll.

Der hier sichtbar werdende Kampf gegen das Tier, die Bändigung der ungestümen, rohen Kraft, die als Anderes der Ordnung des Parcours zutage

tritt, ist etwas, das nicht nur hier im Wettkampf sichtbar wird. Er spielt nicht nur im Sport eine Rolle, vielmehr stellt er eine Metonymie dar für viele andere kulturelle Felder. Dies betrifft besonders auch die Art und Weise, wie Menschen, besonders in Europa, für lange Zeit ihr politisches Gemeinwesen gedacht und gestaltet haben. Ein Gewährsmann für diese These ist Thomas Hobbes.

2. Ein Prinzip moderner Organisation

Im Kapitel 17 seines politiktheoretischen Hauptwerks *Leviathan* (1651) entfaltet Hobbes sein zentrales Argument zur Begründung des modernen Staatswesens.³ Seine Darstellung setzt bei Tieren an, die in komplexen Gemeinschaften leben, wie etwa Ameisen oder Bienen, die von Natur aus als Gemeinschaftswesen organisiert sind. In Unterscheidung von dieser natürlichen Staatlichkeit mancher Tiere bestimmt Hobbes den Menschen als spezifisches Wesen: Der Mensch sei zwar ebenfalls ein *zoon politikon*, aber anders als Tiere nicht von Natur aus, nicht selbstverständlicher Weise. Vielmehr müssten Menschen das Staatswesen erst in einem abgeklärten Schritt bilden und hervorbringen. Der Staat der Tiere ist natürlich, der Staat der Menschen ist künstlich.⁴

Solange der Staat nicht als künstliches Produkt, als Artefakt, erzeugt wird, befinden sich Menschen im sog. ‚Naturzustand‘, der zutiefst von Konflikt, Gewalt und Furcht geprägt ist. Es herrscht Krieg aller gegen alle – *bellum omnium contra omnes* –, wobei dieser Zustand wiederum in der menschlichen Natur und dem Bestreben, vor allem dem eigenen Interesse zu folgen, begründet sei.

Allerdings kann es in dieser Erfahrung bzw. im Erleiden des Kriegszustandes aller gegen alle zu einer Art Umdenken kommen, zu einem Übergang:

³ Hobbes, *Leviathan*, 2020, 151–156.

⁴ Ebd., 154: „Endlich ist die Eintracht unter jenen Tieren ein Werk der Natur, unter den Menschen aber ist sie ein Werk der Kunst und eine Folge der Verträge.“

vom Naturzustand zum Vertragszustand, der den Staat als Ordnungs-, Rechts- und Sicherheitsinstanz einsetzt und legitimiert. Dieser Übergang erfolgt nicht aus Harmoniesehe, sondern aus individueller Nutzenkalkulation. Denn Menschen stoßen im gegenseitigen Streit auf die Frage, ob es nicht sinnvoll wäre, dass sich alle einer gemeinsamen Ordnung bzw. Macht inklusive Regeln unterwerfen, die für Ausgleich in Konfliktfällen sorgen, die Verhältnisse allgemeinverbindlich ordnen und dadurch Sicherheit herbeiführen würde. Dies wiederum würde es ermöglichen, dass alle gemeinsam sowie individuell ihren eigenen Interessen in einem reguliert-befriedeten Zustand nachgehen könnten. Aus individuellem Nutzenkalkül entsteht so Plausibilität für ein gemeinsames Staatswesen sowie die Motivation, sich auf reziprok verpflichtende Regeln bzw. Gesetze einzulassen.⁵

Dabei braucht es Hobbes zufolge über eine reine Nutzenkalkulation hinaus etwas, das die Menschen dauerhaft an das vereinbarte Staatswesen bindet, eine spezifische affektive Komponente: die Furcht. Der Staat hat Gewalt inne, er kann mit legitimen Mitteln auch körperlich/physisch sanktionieren und herrscht dadurch auch mittels Furcht. In einer Art *double bind* – durch Vernunft sowie durch Furcht – bindet der Staat Menschen dauerhaft an sich.

Innerhalb dieser politischen Legitimationsstrategie des Staatswesens gibt es verschiedene Bezugnahmen auf Tiere und wird ‚das Tierische‘ in einer spezifischen Weise diskursiv konstruiert. Der Naturzustand ist ein Zustand der Rohheit, der Wildheit, der Bedrohung. In diesem Sinne gilt er als animalisch. Das Tierische wird mit der zerstörerischen Gewaltsamkeit des Krieges verbunden, vor der man sich fürchten muss. Ein doppeltes Gleichheitszeichen lässt sich ziehen zwischen Naturzustand, Kriegszustand und Tierzustand; es herrscht hier „die beständige Furcht eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, *tierisch* und kurz“⁶. In

⁵ Ebd., 155: „Auf diese Weise werden alle einzelnen eine Person und heißen Staat oder Gemeinwesen. So entsteht der große Leviathan oder, wenn man lieber will, der sterbliche Gott, dem wir unter dem ewigen Gott allein Frieden und Schutz zu verdanken haben.“

⁶ Hobbes, Leviathan, 2020. Siehe auch Kling, Die Tiere der Politischen Theorie, 2016, 102.

der Figur des Wolfes, der ein Sinnbild des Menschen wird, ist dieses Tierisch-Tödliche zusammengefasst, *homo homini lupus*.

Gegen dieses Tier, das der Mensch ist, wird nun gewissermaßen vorgegangen, das Tierische wird bekämpft, es findet ein Kampf gegen das Tier statt, der als Disziplinierungs- bzw. Zähmungsprozess durchgeführt wird: Menschen sollen dazu gebracht werden, ihre eigene tierische Wildheit zu beherrschen. Dieser Zähmungsprozess des menschlichen Tieres findet statt, *indem* sie den Staat zu bilden beginnen, sich seiner Autorität unterwerfen und darin befriedet ein eigeninteressiertes Leben führen; indem sie zu *cives* werden.

Diese Konzeption des Staates hat einen doppelten Effekt auf nicht-menschliche Tiere sowie grundsätzlich auf das Mensch-Tier-Verhältnis. Das Tier bzw. das Tierische wird in der hobbes'schen Staatstheorie mit Wildheit, Rohheit, Gewalttätigkeit gleichgestellt. Zwar nennt Hobbes punktuell Beispiele für friedlich zusammenlebende Tiere (etwa Bienen oder Ameisen) und lässt eine gewisse Wertschätzung ihnen gegenüber anklingen, aber im Rahmen seiner Bestimmung des Naturzustandes wird das Tierische mit Gewalttätigkeit negativ assoziiert. In diesem Kontext greift Hobbes außerdem eine seit der griechischen Antike bestehende Differenzierung von Menschen und Tieren anhand der Grenze Vernunft/Unvernunft auf. Denn die reziproke Bindung aneinander im Staat wird von Menschen aus Vernunftgründen eingegangen und mittels Worten verhandelt, Tiere aber gelten für Hobbes im Anschluss an die aristotelische Naturtheorie als nicht *logos*-fähig, ihnen sei weder Vernunft noch Sprache eigen.⁷ Was dadurch erfolgt, ist eine diskursive (Re-)Produktion und zugleich doppelte Abqualifizierung des Tierischen bzw. des Tiers als gewaltsam und unvernünftig.

Zugleich aber führt Hobbes *keine* klare Trennung zwischen dem Menschlichen und dem Tierischen durch. Sein Leviathan ist eine hybride Figur.⁸ Das Tier/das Tierische bleibt vielmehr in der Figur des Menschen und im System seiner Zivilisierung, im Staatszustand, weiter vorhanden und wirksam. Es ist

⁷ Hobbes, Vom Menschen. Vom Bürger, 1994, 92.

⁸ Kling, Die Tiere der Politischen Theorie, 2016, 103.

mit dem Menschen sowie seinem Staatswesen verwoben und nicht davon zu trennen. Der Leviathan ist einerseits *menschlich*, insofern in ihm die Übertragung von Macht durch Menschen auf eine zentrale Instanz durchgeführt wird, auf einen einzelnen Herrscher oder auf eine entsprechende Gruppe. Die Wolfsnatur wird dabei gezähmt bzw. zivilisiert, allerdings bleibt eine maßgebliche Charakteristik des Tierischen, wie es vorher bestimmt war, erhalten: furchteinflößend zu sein. Die Furcht vor der unbändigen, rohen Kraft und potentiellen Gewaltausübung wird auf das Staatswesen übertragen und bleibt in ihm präsent. Der Staat, aus Menschen gebildet, ist deshalb zugleich *tierisch*, insofern er gewaltig, potentiell gewaltsam und furchteinflößend ist. Der hobbes'sche Leviathan ist deshalb eine paradoxe Gestalt, in der sich eine Art Aporie der Staatsgründung im modernen Rahmen zeigt – die Struktur einer ausschließenden Einschließung bzw. einer einschließenden Ausschließung.⁹ Das Tierische wird bekämpft, zurückgedrängt, aus dem menschlichen Lebensbereich ausgeschlossen. Zugleich aber wird es neu gefasst und inklusive seiner Bestimmung als gefährlich, potentiell gewaltsam, furchteinflößend, wieder hineingenommen, konkret ins Staatswesen selbst.

Neben dem Menschlichen und dem Tierischen wird in Hobbes' Theorie eine dritte Komponente eingeflochten: das Göttliche. Das berühmte Titelbild des Leviathan¹⁰ inszeniert den Staat entsprechend. Dort ist eine menschliche Figur mit ausgebreiteten Armen zu sehen, die sich mächtig über eine Landschaft erhebt und bis in den Himmel ragt, mit einer Krone auf dem Haupt, wie ein Gott. Näher betrachtet zeigt sich, dass diese Herrscherfigur im Torso aus vielen kleinen Menschenfiguren besteht, die ihn zusammensetzen und in ihm wie in einem Körper – *unum corpus* – verschmelzen. Sie sehen zugleich wie ein Schuppenpanzer aus, wie die Haut eines Reptils oder Krokodils, das sich am Horizont, aus einem hinter den abgebildeten Bergen liegenden Meer oder Abgrund erhebt. Hier erscheint jener *mortal God*, als den Hobbes den Leviathan in Kap 17 mit Bezug auf Hiob 40,25 bezeichnet, der sich in Größe und Macht, mit den entsprechenden Insignien des Schwertes und des Hirtenstabs, über die Welt der Menschen zu deren Schutz ausbreitet.

⁹ Kling, Die Tiere der Politischen Theorie, 2016, 103.

¹⁰ Vgl. Bernhard, Das Titelblatt des Leviathan, 2008.

Über die Inszenierung des Leviathans auf dem Titelblatt hinaus führt Hobbes besonders auch in seinem Begründungsargument der Staatstheorie einen entscheidenden theologischen *move* durch. Seine Staatstheorie lässt sich aus theologischer Perspektive als eine Art transzendenz-kritische Schöpfungstheologie lesen, die sich von bisherigen Schöpfungstheologien in Form eines *immanence turns*¹¹ absetzt. Was Hobbes ad acta legt ist die Vorstellung von Schöpfung, der zufolge eine souveräne, außerweltliche Instanz – Gott – die Welt schafft und darin eine natürliche Ordnung anlegt, an der sich dann auch menschliche Staatswesen auszurichten hätten. Für Hobbes ist dieser Gott nicht (mehr) Begründer des menschlichen Staatswesens, sondern es sind die Menschen selbst, die dieses in einem eigenständigen, vernünftigen Schöpfungsakt herstellen und erzeugen. Der Urheber/die Urheberin, der Ordnung des Friedens und des Schutzes nach innen und außen herstellt, wird im Menschen selbst gesehen, der im reziprok verpflichtenden Zusammenschluss den Kriegszustand überwindet und den Wolf zähmt. Das theologische Moment besteht in der Zuschreibung von und im Glauben an diese Selbst-Ursprünglichkeit, die den Menschen als Urheber*in des friedensbringenden Staatswesens gewissermaßen vergöttlicht. Der Staat ist ein *mortal god*, die Menschen sind füreinander, wie Hobbes explizit sagt, Götter: *homo homini deus*.¹²

3. Die nachhaltigen Wirkungen dieses epistemo-politischen Prinzips

Die hobbes'sche Staatstheorie lässt sich vor diesem Hintergrund als ein Zusammenspiel aus vier Polen charakterisieren und systematisieren: staatliche Ordnung – Mensch – Tier – Gott. Aus individuellem Nutzenkalkül und um der Furcht des Naturzustandes zu entkommen, gehen Menschen die Bindung an eine staatliche Ordnung ein. Dieser Mensch, der im Staatswesen

¹¹ Vgl. analog mit Bezug auf Spinoza: Saar, *Die Immanenz der Macht*, 2013, besonders 22–32. Zur politischen Theologie bei Hobbes vgl. Ottmann, *Thomas Hobbes*, 2006, 298ff. sowie 311ff.

¹² Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger*, 1994, 59.

zusammenwächst, ist im Grunde ein Tier, das im Staat gezähmt, diszipliniert bzw. zivilisiert wird. Aus der Tiernatur und ohne ihr Potenzial der rohen Gewaltbarkeit völlig ablegen zu können, bildet sich der Staats-Mensch heraus, der in seiner ehrfurchtgebietenden Größe etwas Göttliches gewinnt.

‚Tier‘ wird vor dem Theoriehorizont des Leviathans dabei doppelt konstruiert: Gemeint ist damit das Tierische, die rohe, gewaltsame, animalische Seite am Menschen; das Tier, das der Mensch selber ist. Gemeint sind ebenso die anderen Tiere, mit denen Menschen umgehen und die Funktionen bzw. Instrumente zum Aufbau der Leistungsfähigkeit des Staates darstellen. Im Prozess der Staatsbildung bzw. Zivilisierung wird das Tierische bzw. das Tier, bekämpft, in Form gebracht, diszipliniert. Der Disziplinierungsprozess des Tieres, das der Mensch ist, besteht dabei gerade darin, den Staatskörper inklusive seiner Ordnung zu bilden und ihm aus Vernunft und Furcht anzuhängen.

Innerhalb dieser Prozesse greift eine doppelte Unterwerfung: Das Tier wird dem Menschen unterworfen (bekämpft, gezähmt, diszipliniert), wobei der Mensch sich der staatlichen Ordnung unterwirft, die wiederum Instrument und Vollzug der Zähmung des Menschen selbst ist. Die Staatsstruktur konstituiert sich in der Zähmung von Tieren als Unterwerfung von Menschen.

Diese Struktur gibt es nicht nur bei Hobbes, es gibt sie auch in vielen anderen politischen Theorien und Strukturen später, sowie in den Praktiken, die sie begleiten. Ein *Kampf gegen das Tier* findet vielfältig statt, Lebewesen werden ‚auf Spur gebracht‘, ‚im Zaum gehalten‘, um mittels ihrer Unterwerfung eine spezifische Ordnung der Dinge erfolgreich aufzubauen und darin Souveränität zu gewinnen. Der *Kampf gegen das Tier* bildet ein epistemo-politisches Prinzip abendländischer Gesellschaftsorganisation und -gestaltung. Dieses Prinzip ist ‚epistemisch‘, weil Menschen sich angesichts des Anderen des Tieres erkennen und fassen, ohne es loswerden zu können; und es ist ‚politisch‘, weil aus dem Kampf gegen das Tierische politisch geordnete Gesellschaft hervorgeht.

Diese biopolitische Systematik klingt auch 100 Jahre nach Hobbes bei Jean-Jacques Rousseau weiter. 1762 veröffentlicht dieser sein Hauptwerk *Vom Gesellschaftsvertrag – Über Prinzipien des Rechts* und stellt den Bildungsprozess des menschlichen Staatswesens mit Bezug auf das Tierische dar.

„Wie ein ungezähmtes Roß beim bloßen Herannahen des Zaumzeugs seine Mähne sträubt, mit den Hufen auf die Erde stampft und ungestüm ausschlägt, während ein zugerittenes Pferd die Gerte und die Sporen geduldig erträgt, so beugt der barbarische Mensch sein Haupt nicht unter das Joch, das der zivilisierte Mensch ohne Murren trägt, und er zieht die stürmische Freiheit einer ruhigen Unterwerfung vor.“¹³

Der Mensch als unzivilisiert und wild wird hier metaphorisch mit einem ungezähmten Tier verglichen, dessen Wildheit und Gefährlichkeit (Hufschlag) in einen Zustand der Unterwerfung gebracht, darin bekämpft und diszipliniert werden muss. Weit weniger metaphorisch äußert sich ca. 30 Jahre später Immanuel Kant. Auch der Königsberger Philosoph sieht in der Frage nach dem Verhältnis des Menschen zum Tier eine Schlüsselfrage der Aufklärung und der Formung einer aufgeklärten Gesellschaft.¹⁴ Ähnlich wie Hobbes geht auch Kant davon aus, dass Menschen miteinander von Natur aus im Streit, Konflikt, Kampf liegen, aufgrund ihrer „selbstsüchtigen Neigungen.“¹⁵ Aus Vernunftgründen aber schließen sie sich dann zu einem Staatswesen zusammen und übertragen dem Souverän Herrschaftsgewalt, kraft der er für Frieden und Sicherheit sorgt.

Kant sieht dabei Menschen ebenso wie andere Tiere als Lebewesen an, die in unterschiedlicher, aber miteinander verwobener Weise gezähmt bzw. zivilisiert werden. Zivilisierung verläuft mittels der Domestikation der nicht-

¹³ Rousseau, Diskurs über die Ungleichheit, zitiert nach Kling, Die Tiere der Politischen Theorie, 2016, 106.

¹⁴ Kant, Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre, 2011, 37. Dort spricht Kant auch vom „Kriege gegen die Tiere“.

¹⁵ Ebd., 40.

menschlichen Tiere¹⁶, die dem menschlichen Nutzen unterworfen werden; sie verläuft aber ebenso über die Disziplinierung der Menschen selbst, die ebenso als Tiere angesehen werden. Diese Disziplinierung wird durchgeführt, indem die menschlichen Tiere zu selbstdenkenden, zugleich dem Staat gegenüber aus Vernunftgründen gehorsamen Bürger*innen geformt werden. Im Ideen-Text bleibt Kant dabei durchaus skeptisch, ob diese Zivilisierung/Zähmung des Menschen wirklich erfolgreich realisiert werden kann, weil Menschen paradoxerweise in der Zivilisierung ihrer Tiernatur verhaftet bleiben.

„Dieses Problem [die Bildung eines gerechten Staatswesens] ist zugleich das, was von der Menschengattung am spätesten aufgelöst wird. Die Schwierigkeit... ist diese: *Der Mensch ist ein Thier*, das, wenn es unter andern seiner Gattung lebt, einen Herrn nöthig hat. Er bedarf also einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche und ihn nöthige, einem allgemeinen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen. Wo nimmt er aber diesen her? Nirgends anders als aus der Menschengattung. Aber dieser ist eben so wohl ein Thier, das einen Herrn nöthig hat. Er mag es also anfangen, wie er will; so ist nicht abzusehen, wie er sich ein Oberhaupt der öffentlichen Gerechtigkeit verschaffen könne, das selber gerecht sei...“¹⁷

¹⁶ Vgl. ebd., 37.

¹⁷ Kant, Ideen zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1923, 23. Die Zähmung des inneren Tieres findet sich später auch bei Freud, der das Unterbewusste bzw. „Es“ mit der Kraft eines Pferdes vergleicht, das vom „Ich“ des Reiters/der Reiterin gezähmt und gelenkt werden soll. Vgl. Freud, Das Ich und das Es, 2009.

4. *Vom Kampf gegen das Tier zu responsiven Beziehungen zwischen Tieren und Menschen*

Die vorausgehenden ideengeschichtlichen Rekonstruktionen führen zu einem dreifachen Befund. Im Rahmen moderner Staatstheorie und entsprechender Praktiken kommt es erstens zu einer Konstruktion des Tierischen bzw. des Tiers als Rohheit, Wildheit, Gewaltsamkeit. Zweitens gibt es dabei *keine* völlig klare Trennlinie zwischen Mensch und Tier. Sowohl bei Hobbes, bei Rousseau als auch bei Kant ist das Tierische mit dem Menschen verschränkt und bleibt auch in Zivilisierungszuständen der Menschen innerlich erhalten; individuell als innere, triebhafte, rohe Kraft, die gezähmt werden muss, sowie soziopolitisch in Form des Staatswesens, in das hinein das Tierische als furchteinflößend transferiert wird. Der dritte Aspekt, der im Rahmen der Überlegungen hier entscheidend ist, besteht in dem spezifischen Verhältnis, das dadurch zwischen Menschen und Tieren entsteht: eine Beziehung des Kampfes. Das Tierische als rohe Kraft, die aus der vorgegebenen, zu durchlaufenden Ordnung ausbrechen will, den Parcours des selbstbestimmten Lebens nicht nehmen will, muss bekämpft, diszipliniert, auf Linie gebracht werden. Dies betrifft einerseits das Tier, das der Mensch neuzeitlich selbst ist, sowie die nicht-menschlichen Tiere. Menschliche und nicht-menschliche Tiere sind in einem doppelten Unterwerfungsverhältnis im Rahmen staatlicher Ordnungen miteinander verbunden. Das nicht-menschliche Tier ist auf das menschliche Tier hingeordnet, von ihm gezähmt, wodurch es zu einem Mittel von dessen eigener Zählung innerhalb eines befriedeten Staatswesens wird, welches die individuelle Lebensgestaltung rahmt und sichert. In diesem Prozess bildet sich eine doppelte Souveränität heraus: der Staat als übergreifende Relationsinstanz sowie die individuelle Souveränität der Einzelnen, die durch die Zählung des inneren und äußeren Tieres geschieht und den erfolgreichen Parcours-Ritt des Lebens ermöglichen sollen.

An diesem Punkt werden nun aber auch Kritik und Umdenken möglich. Denn je mehr der *Kampf gegen das Tier* als epistemo-politisches Prinzip sichtbar und aufgrund seines Gewaltgehalts problematisch wird, desto mehr

tritt eine andere Frage auf: Wie wäre es möglich ihn zu überschreiten? Wo bieten sich Ansatzpunkte für Veränderungen? In welcher Weise wären kritische Intervention und kreative Transformationen möglich? Einen solchen Ansatzpunkt möchte ich im Folgenden nachzeichnen und der Spur für einen Paradigmenwechsel nachgehen. Er führt weg vom *Kampf gegen das Tier*, durch den Souveränität aufgebaut wird, hin zu einem anderen Modus der Beziehung zwischen Menschen und Tieren, die ich mit Donna Haraway als „responsive Beziehung“¹⁸ bezeichne. Diese gewinnt in offenen Interaktionsformen Gestalt, für die ein Moment der Insouveränität konstitutiv ist.

Auch für solche heteromorphen, andersförmigen Arten der Beziehung lässt sich innerhalb der politischen Ideen- und Kulturgeschichte einiges Material finden, etwa bei Michel de Montaigne, in dessen Apologie de Raymond Sebond (1580)¹⁹. Dort beschreibt Montaigne eine besondere Situation, in der sich ein anderer Beziehungs- und Interaktionsmodus abzeichnet: das Spiel mit einer Katze. Ein Mensch adressiert diese als ein Spielzeug, mit dem spielerisch zur Freude des spielenden Menschen umgegangen wird. In dieser Situation bricht nun aber eine Frage auf: Wäre es nicht möglich, dass auch die Katze ihrerseits mit dem Menschen spielt, auf eine ganz eigene Weise? In der Beziehung zu/mit der Katze dreht sich etwas um: Indem die Katze als eigenständige Akteurin in den Blick kommt, verliert sie den Status eines bloßen Objekts, wird zur Koproduzentin der Situation, wobei darin das bisherige Spiel des Menschen relativiert und aufgebrochen wird. Die Situation wird für den menschlichen *part* weniger durchschaubar, denn nun wird ihre eigene Intention von etwas unbekanntem Anderen durchkreuzt, das im Spiel ist. Die Situation kann auch nicht ohne Weiteres versprachlicht werden, wobei dennoch eine intensive Form der Interaktion stattfindet. Bei Montaigne zeichnet sich so eine andersartige Sensibilität für eine Art der Inter-Aktion zwischen Wesen verschiedener Art ab, in der etwas wechselseitig hin und her geht, in der es eine ‚Resonanz‘ oder ‚Respons‘ gibt.

¹⁸ Haraway, *Begegnung der Arten*, 2015, 321.

¹⁹ Montaigne, *Apologie für Raymond Sebond*, 2015, 39.

Innerhalb der Kulturgeschichte lassen sich weitere Momente markieren, wo diese Beziehungsweise anderer Art berührt wird, wo man ihr auf die Spur kommt; später etwa beim englischen Liberalisten Jeremy Bentham. Ende des 19. Jahrhunderts wirft er in einer moralphilosophischen Schrift eine nachhaltige Frage auf, in Bezug auf Mensch-Tier-Interaktionen: Können Tiere leiden, *can they suffer?* Benthams leidsensible Argumentation plädiert indirekt für Beziehungen, in denen die Situation sowie die jeweiligen Interessen von Tieren Resonanz finden. Eine Haltung der (Be-)Achtung ihrer Bedürfnisse beginnt sich zu entwickeln. Philosophisch, politiktheoretisch einschlägig wird diese Frage und Sensibilität mit dem Erstarken der Tierphilosophie ab den 2000er Jahren, etwa bei Jacques Derrida und Donna Haraway.

Wie Montaigne setzt auch Derrida bei der Begegnung mit einer Katze an.²⁰ Seine Katze folgt ihm morgens ins Bad, beginnt, seine Aktivitäten anzusehen und hält den Blick auf ihn gerichtet; für Derrida eine unbehagliche Situation, die einen eigenen Wahrnehmungs- und Denkprozess anstößt. Denn der Blick der Katze ist nicht bestimmbar. Ich werde hier angeschaut, aber als wer oder was? Der Blick der Katze ist auf ihn gerichtet, ohne dass darin genau erkennbar oder sagbar wird, wie er gesehen und adressiert wird. Eine Alterität taucht auf, in einem „bodenlosen Blick“²¹, welche die Szenerie irritiert; eine „verwirrenden Erfahrung“²².

Gewissermaßen zersplittert, relativiert und pluralisiert sich das Gesichtsfeld hier im Blick des Anderen; eine prekäre Erfahrung, weil dieses Andere eben unfassbar, unergründbar ist. Es widerfährt der menschlichen Figur vor dem Spiegel. In einer späteren Passage bezeichnet Derrida diese Erfahrung als *Passion für das Tier*, wobei Passion hier neben der Leidenschaft auch auf dieses Widerfahrnis, das Erleiden der Irritation des nicht-ergründbaren Anderen, bezogen wird.

²⁰ Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 2015, 262f.

²¹ Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, 2015, 265.

²² Ebd., 269.

„[Dies ist] meine Passion *für* das Tier, meine Passion für den tierlichen Anderen/das andere Tier (*l'autre animal*): sich nackt erblickt sehen in einem Blick, dessen Grund bodenlos bleibt, der vielleicht unschuldig und grausam zugleich ist, empfindlich und unempfindlich (*impas-sible*) gut und böse, unausdeutbar, unlesbar, unentscheidbar, abgründig und geheim: ganz anders, der ganz Andere, der ganz anders ist, doch da, wo ich in seiner unhaltbaren Nähe das Gefühl habe, noch keinerlei Recht und keinerlei Rechtstitel zu besitzen, ihn meinen Nächsten oder noch weniger meinen Bruder zu nennen.“²³

In der Situation gewinnt eine responsive Beziehung zwischen einem Menschen und einem Anderen, einem Tier, Gestalt, die von Unbestimmtheit (Alterität) und Insouveränität geprägt ist. Dabei handelt es sich nicht mehr um eine Einbahnstraße: Nicht nur wird ein Tier bzw. ein anderes Wesen gesehen, sondern zugleich sieht sich der Seher bzw. die Seherin als selbst gesehen und in einer eigen-sinnigen Weise perspektiviert, die nicht völlig ergründbar ist. Blicke verschränken sich in einem differenziellen Raum.

An diesem Punkt nun gäbe es die Möglichkeit, diesen Raum des Anderen in den gekreuzten Blicken gleich wieder zu schließen – oder aber ihn offen zu halten, sich ihm auszusetzen, das Andere zu wahren. Die Begegnung mit dem anderen Blick wird zum ethischen Anspruch: zur *Responsibilität*; *responsibility*. Übernimmst du Verantwortung, den Blick dieses Anderen nicht auszulöschen? Gehst du zugleich das Wagnis ein, in einer unergründlichen Weise als Sehende(r) gesehen zu sein?

Donna Haraway hat diese Erfahrung einer responsiven Beziehung aufgegriffen und über Derrida hinaus²⁴ kritisch weitergeführt. Sie fragt danach, was in und durch diese Begegnungen konkret entstehen, *werden* kann. Aus der Befremdung in den sich kreuzenden Blicken kann eine kreative Irritation werden, die etwas Schöpferisches hat bzw. schöpferisch *ist*; eine

²³ Ebd., 263f.

²⁴ Vgl. Haraway, Und hat der Philosoph respondierrt?, 2009, 64–76.

„schöpferische Störung“²⁵. Denn gerade im Aufbruch des Anderen öffnet sich ein Begegnungs- und Interaktionsraum, der in den verschiedenen, nicht aufeinander zurückführbaren, wechselseitig nicht definierbaren Perspektiven besteht. Dieser Raum ist prekär und unbehaglich, weil er mit etwas Fremdem konfrontiert. In ihm ist aber auch eine Einladung ausgesprochen, sich aufeinander einzulassen, und in der Begegnung *anders zu werden*.

Diese Begegnung der Arten hat konkrete Gestalt, sie gewinnt sozusagen fleischliche Realität in Interaktionspraktiken, in denen Heterogenes miteinander in kreative Interaktion tritt. Responsive Beziehungen gewinnen Gestalt

„in emergent practices, i.e., in vulnerable, on-the-ground work that cobbles together non-harmonious agencies and ways of living that are accountable both to their disparate inherited histories and to their barely possible but absolutely necessary joint futures. For me, that is what significant otherness signifies“.²⁶

In solchen Praktiken wird kein vorgegebenes Programm abgespult oder ein a priori geplantes Projekt realisiert. Das was ist, entsteht in der Interaktion und bleibt darin im Werden – eine prozessuale Form des Da-Seins und Interagierens. Es verkörpern sich „co-constitutive relationships on which none of the partners pre-exists the relating, and the relating is never done once and for all“.²⁷

Derrida und Haraway liefern mit diesen Gedanken Impulse für Arten und Weisen, wie wir gesellschaftliches Leben, besonders auch Mensch-Tier-Beziehungen, gestalten und verkörpern können, die sich modernen Unterwerfungslogiken versagen und sich stattdessen auf einen kreativen Begegnungsraum einlassen. Ansatzpunkt dabei wäre, eine Art der Beziehung zwischen Menschen und Tieren zu gestalten, die nicht mehr einfach disziplinierend

²⁵ Haraway, *Die Begegnung der Arten*, 2015, 309.

²⁶ Haraway, *The companion species manifesto*, 2003, 7.

²⁷ Ebd., 12.

und direktiv ist, sondern in der beschriebenen Weise responsiv, explorativ, ko-kreativ. Die Kernerfahrung besteht darin, ein anderes Verhältnis zum Anderen einzugehen, sich davon angehen zu lassen. Die irritierende, befremdende Erfahrung in der Begegnung mit dem bodenlosen Blick, dem unergründlichen Anderen bleibt. Aber es ist nicht mehr a priori als bedrohlich, wild, als Gefahr identifiziert. Es gibt stattdessen eine Art Zurückhaltung gegenüber der Auslöschung und Ausgrenzung dieses Anderen, eine nicht unrisikante Bereitschaft, sich in einen Entdeckungsprozess hineinzubegeben. Die Konstruktion des Tierischen als dasjenige, was bekämpft, gefügig, gezüchtigt gemacht werden soll, wird ausgesetzt. Nicht-menschlichem Leben wird demgegenüber eine Eigensinnigkeit und Eigenwertigkeit zuerkannt. Es kann einen aktiven *part* in der Gestaltung von sozialen Strukturen, Kulturen und politischen Gemeinwesen spielen. Hier ist dann auch der Punkt erreicht, vom „Tierischen“ zum „Tierlichen“²⁸ überzugehen und die speziesistische Abwertung von Tieren als *per se* wild, impulsgesteuert, roh, gewaltsam zurückzuweisen.

Ist dies nur ein idealistischer Traum? Eine lieb gemeinte Utopie? Oder könnten wir nicht tatsächlich innerhalb unserer mensch-tierlichen Sozialwelten, in den kleinen alltäglichen Begegnungen ebenso wie in den grundlegenden Organisationsformen unserer Staatswesen solchen responsiven Beziehungen Raum und Gestalt geben? Diese hätten etwas Kreatives, weil sie anders-möglichem Leben, das aus offenen, nicht-voll-ergründbaren Interaktionen hervorgeht, Gestalt verleihen würden. Sie hätten etwas Widerständig-Kritisches, weil sie dem planifikatorischen, disziplinierenden, gouvernementalen Zugriffen politischer Organisation eine Kultur offener Begegnungen entgegensetzen würden. Die Vertierlichung unserer Lebenswelten würde so ihrer Vermenschlichung zuspielden, weil einem Anderen Raum und Glauben geschenkt wird.

²⁸ Vgl. Kompatscher-Gufler u.a., *Human-Animal Studies*, 2017, 223.

5. Schöpfungstheologisches Repertoire

Theologie bietet ein Repertoire für diese schöpferischen Beziehungsformen, für ko-kreatürliche Existenzweisen. Wiederholt werden etwa in biblischen Texten, oft in Form von Miniaturen, kleine Szenen dargestellt, in denen mensch-tierliche Interaktionen beschrieben sind, in denen sich etwas überraschend Schöpferisches zwischen den beteiligten Akteur*innen ereignet (der Rat der Eselin Bileams in Num 22–24, die Gefährtenschaft des Hundes des Tobias in Tob 5,17).

Ein signifikantes Beispiel stellt Psalm 104 dar. Darin wird einerseits eine Schöpfungsordnung abgebildet: Es geht um die Ordnung der Zeit, des Landes und seiner Bewohner*innen. Aber im Psalm klingt nicht nur theologisch die Ordnung der Welt an, die Unterschiedenheit ihrer Elemente. Der Psalm gibt vielmehr ihren mannigfaltigen, wechselseitigen Bezugnahmen, ihrer kreativen Interaktion Ausdruck. Es ist ein Psalm voll von *responsiven Beziehungen*. Quellen im Tal und Flüsse verbinden Berge und tränken die Tiere, die Bäume des Libanon sind Raststatt für Vögel; die Höhen der Berge sind Zuflucht für Wildtiere wie den Klippdachs; im Meer tummeln sich unüberschaubare Mengen von Lebewesen; Löwen kommen bei Nacht aus ihren Höhlen und fordern selbstbewusst von Gott Nahrung. Am Ende schwenkt der Psalm auch auf Menschen, die ein Teil dieses Netzes sind und ein Loblied des Schöpfers anstimmen, das als Respons auf das mannigfaltige Leben entsteht, das ihnen begegnet und dessen innerer Klang geteilte Freude ist.

Dieser Psalm ist ein Beispiel dafür, dass und wie die Suche nach responsiven Beziehungen in Theologie Resonanz und Inspiration finden kann. Wo dies geschieht, wird ein schöpfungstheologischer Orts- und Formenwechsel angestoßen. In Zeiten (neu-) scholastischer Prägung war die Schöpfungstheologie eine Lehre über die Ordnung der Welt und bot theologische Argumente für die naturrechtliche Fundierung von Herrschaftsordnungen. Im Kontext politischer Theorien der Neuzeit wie etwa bei Hobbes wurde diese theonome Begründung von Ordnungen ausgebootet und ersetzt. Im Rahmen eines *immanence turn* trat der Mensch als Staatstier an die Stelle des

göttlichen Souveräns, der sich die Ordnung des Gemeinwesens selbst in einem schöpferischen Akt gab. Dabei blieb eine theologische Komponente erhalten, insofern der Mensch als Staatsgebilde zum *mortal God* aufsteigt.²⁹ Theologien der Neuzeit rangen in der Folge wiederholt damit, die in diesem Akt zum Ausdruck kommende emanzipatorische Freiheit wieder mit einer anders gelagerten Schöpfungstheologie zu verbinden. Wie lassen sich individuelle und kollektive Autonomie mit der Vorstellung eines alles schöpfenden Gottes verbinden?

Darin aber bleiben bis heute implizit Herrschaftsverhältnisse enthalten, die Menschen und Tiere in verschiedener Weise unterwerfen und die nicht frei von Gewalt sind. Je mehr dies zutage tritt – sei es im *Kampf gegen das Tier* in den Formierungsprozessen neuzeitlicher Staatlichkeit oder im Parcours der olympischen Disziplinen – steht ein theologischer Orts- und Formwechsel an: Schöpfungstheologie wird von einem Konsolidierungsdiskurs, der theologische oder anthropologische Souveränität markiert und begründet, zu einer Reflexions- und Gestaltungspraxis responsiver Beziehungen, für die ein Moment der Insouveränität maßgeblich wird. Gefragt sind Formen der Mensch-Tier-Beziehungen, in denen *responsiveness* bzw. *significant otherness* Raum gewinnen und Gestalt finden kann. Der neue Bezugspunkt, der eingeführt wird, ist nicht mehr Souveränität, sondern Responsivität; und damit ein Moment der Insouveränität, weil in der offenen Begegnung ein unbestimmter Raum aufgeht, in dem Fremdheit bleibt und zugleich ko-kreativ neue Daseinsweisen emergieren können.

Die entscheidende theoretische wie praktische Frage lautet dann: Inwiefern erlauben uns Schöpfungstheologien, Beziehungs- und Existenzweisen zwischen Lebewesen zu denken und zu gestalten, die von unverfügbarer Offenheit durchdrungen sind? Wo dies geschieht, wird das Schöpferische von einer externen Souveränitätsposition weg mitten in unsere mensch-tierlichen Beziehungen hineinverlegt. Es wird mit der Verantwortung verbunden, den offenen Raum der Begegnung der Arten soweit möglich nicht zu

²⁹ Balibar, *Secularism and Cosmopolitanism*, 2018, 136.

verschließen, sondern darin schöpferisch mitzuwirken. Wie ließe sich dies konkret gestalten und umsetzen, in welchen zwischenmenschlichen und zwischen-mensch-tierlichen Beziehungen im Alltag ebenso wie in den politischen Organisationsformen unserer heutigen Gesellschaft?

Gegenüber gewaltgeprägten Menschen-Tiere-Verhältnissen inklusive der jeweiligen Anthropozentrismen ist es möglich und notwendig, eine Gegenkultur zu gestalten, die responsiven Beziehungen Raum gibt. Diese Beziehungen sind, wenn sie mit unbestimmter Alterität, dem bodenlosen Blick des Anderen zu tun bekommen, niemals definitorisch abschließbar. Daher können sie auch nicht ausschließlich in Fragen des Rechts oder der Tierpolitik³⁰ übersetzt werden, da hier gerade die Definition und klare Artikulation des Interesses sowie dessen konsensuelle Akzeptanz in einem politischen Gemeinwesen wesentlich ist. Tierrechte sind notwendig, sollten aber begleitet werden durch eine vor-politische Kultur responsiver Beziehungen, in denen tierisch-menschliches Leben inklusive seiner ko-kreativen Kraft lebbar wird. Eben dazu kann Theologie Beiträge bringen und Repertoires anbieten; nicht, indem sie utopische Bilder vervielfältigt über all-harmonisches Leben zwischen Menschen und Tieren, sondern indem sie bei der Gestaltung von Kulturen responsiver Beziehungen und Interaktionen mitwirkt, in denen Ko-Kreativität Gestalt und der Glaube an eine unverfügbar, überraschen-vitalisierende Alterität Raum gewinnt.

³⁰ Donaldson/Kymlicka, *Animals in Political Theory*, 2017.

Literaturverzeichnis

- Étienne Balibar, *Secularism and Cosmopolitanism. Critical Hypotheses on Religion and Politics*, New York 2018.
- Jacques Derrida, *Das Tier, das ich also bin*, in: Roland Bogards/Esther Köhring/Alexander Kling (Hrsg.), *Texte zur Tiertheorie*, Stuttgart 2015, 262–289.
- Sue Donaldson/Will Kymlicka, *Animals in Political Theory*, in: Linda Kalof (Hrsg.), *The Oxford handbook of animal studies*, New York 2017, 42–64.
- Eurosport, *Olympia 2021*, online verfügbar unter https://www.eurosport.de/moderner-funfkampf/olympia-moderner-funfkampf/2021/olympia-2021-annika-schleu-verliert-fast-schon-sicher-geglaubtes-gold-im-springreiten_vid1523286/video.shtml [letzter Zugriff am 5.2.2022]
- Sigmund Freud, *Das Ich und das Es*, in: ders., *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt am Main 2009, 251–296.
- Judith Gruber, *Heilungs- oder Geistergeschichten?* In: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaft* 61 (2020), 49–61.
- Donna Haraway, *Und hat der Philosoph respondiert?*, in: Verena Hochleitner (Hrsg.), *Tier-Werden, Mensch-Werden. [Anlässlich der Ausstellung „Tier-Werden, Mensch-Werden“ in der Neuen Gesellschaft für Bildende Kunst vom 9.5. – 14.6.2009]*, Berlin 2009, 64–76.
- Donna Haraway, *The companion species manifesto. Dogs, people, and significant otherness*, Chicago 2003.
- Donna Haraway, *Die Begegnung der Arten*, in: Roland Bogards/Esther Köhring/Alexander Kling (Hrsg.), *Texte zur Tiertheorie*, Stuttgart 2015, 290–325.
- Thomas Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*, 3. Aufl. Hamburg 1994.
- Thomas Hobbes, *Leviathan. Erster und zweiter Teil*, Stuttgart 2020.
- Immanuel Kant, *Ideen zu einer Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 8. Neudr. Hg. v. Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1932, 15–32.
- Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden und Auszüge aus der Rechtslehre*, Berlin 2011.
- Alexander Kling, *Die Tiere der Politischen Theorie*, in: Roland Bogards (Hrsg.), *Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart 2016, 97–110.
- Gabriela Kompatscher-Gufler/Karin Schachinger/Reingard Spannring, *Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende*, Münster 2017.
- Bernhard Ludwig, *Das Titelblatt des Leviathan*, in: Wolfgang Kersting (Hrsg.), *Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Berlin 2008, 47–68.
- Michel de Montaigne, *Apologie für Raymond Sebond*, in: Roland Bogards/Esther Köhring/Alexander Kling (Hrsg.), *Texte zur Tiertheorie*, Stuttgart 2015, 38–54.
- Henning Ottmann, *Thomas Hobbes (1588–1679)*, in: ders., *Geschichte des politischen Denkens - Die Neuzeit. Teilband 1: Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, Stuttgart 2006, 265–321.
- Martin Saar, *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin 2013.

Kaltblütig

Warum der Fisch zum Christussymbol und zur Fastenspeise wurde und wie sein konkretes Leben und anthropogenes Leiden bis heute ausgeblendet bleiben

Kurt Remele

Neben Almosengeben und Gebet nimmt das Fasten in der asketischen Tradition des Christentums eine zentrale Rolle ein. Fasten als Bußdisziplin bedeutet, aus spirituellen Gründen keine oder nur eine geringe Menge von Nahrung zu sich zu nehmen. In der Regel ist das Fasten mit Abstinenz, dem Verzicht auf bestimmte Nahrungs- und Genussmittel, verbunden.¹

Fasten und Abstinenz wurden bereits im Urchristentum geübt. Die Didache oder Zwölfapostellehre², eine Kirchenordnung aus dem 1. Jahrhundert, rief die frühen Christinnen und Christen dazu auf, an Mittwochen (in Erinnerung an Jesu Verrat) und Freitagen (in Erinnerung an Jesu Kreuzigung) zu fasten. In den orthodoxen Kirchen sind Mittwoch und Freitag auch heute noch Fasttage, an denen weder Tiere noch Tierprodukte gegessen werden sollen. Im Vergleich zur Kirche des Westens hat sich in der Orthodoxie überhaupt ein stärker monastisch geprägtes, „asketisches Verständnis der Fastenregeln erhalten“, obwohl auch dort gegenwärtig „nur noch eine kleine

¹ Codex des Kanonischen Rechtes, 1983, Cann. 1249–1253.

² Didache, 1918, 8. Kapitel.

Minderheit [...] die Fastenregeln strikt und komplett beachtet.“³

1. Buße: Fisch am Freitag und qualvoller Tod

In der römisch-katholischen Kirche wurden die Fastenregeln über die Jahrhunderte hinweg zunehmend gelockert. Der Mittwoch wurde als Fasttag fallengelassen, die kulinarischen Einschränkungen für Freitage und sonstige Fastenzeiten reduziert.⁴ Zentrale Bedeutung erlangte jenes Kirchengebot, das den Gläubigen an Freitagen die Enthaltung von Fleischspeisen, also den Verzicht auf das Essen von Säugetieren und Geflügel, als ‚Freitagsopfer‘ vorschrieb. Das Essen von Fischen und von vielen anderen im (und nicht selten auch am) Wasser lebenden Tieren war an Freitagen jedoch gestattet. In katholischen Gegenden und Milieus wurde der Freitag zum ‚Fischtag‘. Nach dem US-amerikanischen Religionssoziologen Andrew Greeley wurde „Fisch am Freitag“ zu „einem der bedeutsamsten Kennzeichen katholischer Identität“⁵. Selbstverständlich waren kein Katholik und keine Katholikin verpflichtet, am Freitag Fisch zu essen. Doch gebackener Emmentaler, Spaghetti al pomodoro und Macaroni and Cheese entwickelten sich niemals zu ernsthaften identitätsstiftenden Konkurrenten für den freitägigen Fisch.

Im Februar 1966 veröffentlichte Papst Paul VI. die Apostolische Konstitution *Paenitemini* („Tut Buße“) über eine erneuerte kirchliche Fasten- und Bußdisziplin. Darin erklärte der Papst, dass es in den Zuständigkeitsbereich von Bischofskonferenzen fielen, „Fasten und Abstinenz ganz oder teilweise durch andere Formen der Buße zu ersetzen, insbesondere durch Werke der Liebe und Frömmigkeitsübungen.“⁶ Damit beseitigte Paul VI. die bisher für die gesamte katholische Kirche verpflichtende allfreitägliche Fleischabstinenz. Seit *Paenitemini* ist Fasten und Abstinenz nur für den Aschermittwoch und Karfreitag vorgeschrieben, wobei es Ausnahmeregelungen für Kranke,

³ Zimija, Wissenswertes, o.J.

⁴ Schlemmer/Kirchgessner, Freitag/Abstinenz, 1992, 406.

⁵ Greeley, Revolution, 2004, 137.

⁶ Paul VI., *Paenitemini*, 1966.

Junge und Alte gibt. Über Sechzigjährige etwa sind vom Fasten befreit, selbst wenn es sich um gesunde und rüstige „junge Alte“ handeln sollte. Trotz der kirchenamtlichen Individualisierung des Freitagsopfers hat sich der „Fisch am Freitag“-Brauch als katholische Minimalvariante des Pescetarismus bis heute in stark katholisch geprägten Regionen und Milieus als Identitätsmerkmal erhalten.

Für Katholikinnen und Katholiken ist vor allem der Karfreitag ein strenger Fast- und Abstinenztag, an dem man nur *eine* volle Mahlzeit zu sich nehmen darf und an dem traditionell Fische verspeist werden. Betroffen gedenken die Gläubigen des qualvollen Todes Jesu. Der qualvolle Tod der Fische bleibt kaltblütig ausgeblendet. Und doch hängt beides zusammen. Worin dieser Konnex genau besteht und welche theologischen und ethischen Folgen sich daraus ergeben, soll in diesem Beitrag aufgezeigt werden. Dabei muss gleich zu Beginn darauf hingewiesen werden, dass Mitgefühl mit (nichtmenschlichen) Tieren in der traditionellen christlichen Buß- und Fastenpraxis keine Rolle spielt: „Es ist offenbar nicht Ziel [christlicher] Spiritualität, das Leben von Tieren um ihrer selbst willen wertzuschätzen. Der Verzicht auf Fleisch sollte dem Menschen zu einem tugendhaften Leben verhelfen. Es ging nicht darum, Mitgefühl mit Tieren zu entwickeln.“⁷

2. Bibel: Große Flut und reicher Fischfang

Warum Fische bis heute als klassische christliche Fastenspeise gelten, hat mehrere Gründe. Aus der Perspektive des *Ersten Testaments* nehmen Fische unter den Tieren insofern eine Sonderstellung ein, als sie die als Strafe Gottes verhängte Sintflut offenbar weitgehend schadlos überstanden. Bisweilen wird dies als Hinweis auf ihr Freisein von Sünde interpretiert. Nach dem Ende der Sintflut wurden die Fische Noah und seinen Söhnen zusammen mit den Tieren der Erde, den Vögeln des Himmels, und den grünen Pflanzen, die im prälapsarischen Paradieseszustand noch die einzige Nahrungsquelle für Mensch und Tier darstellten, zum Verzehr in die „Hand ... gegeben“ (Gen 9,2).

⁷ Frayne, *Imitating*, 2016, 200.

Wie Leviticus ausführt, waren allerdings nur solche Fische „rein“ und zur Speise geeignet, die Flossen und Schuppen hatten. (Lev 11,9–12) Aus dem Ersten Testament ist noch die Legende des Propheten Jona zu erwähnen, der drei Tage und drei Nächte im Bauche eines großen Fisches verbrachte, ehe Gott dem Tier befahl, Jona an Land zu speien. Aus neutestamentlicher Perspektive wurde Jona damit zum Typus für Jesus, der drei Tage lang in das Reich des Todes (Scheol) hinabstieg, ehe er von Gott auferweckt wurde. (Jona 2, 1–11)

Das *Neue Testament* berichtet, dass Jesus ein Nahverhältnis zu den Fischern am See Genezareth hatte. Vier von ihnen berief er in seinen Jüngerkreis und machte sie so zu „Menschenfischern“ (Mk 1,17). Fische galten zur Zeit Jesu in Palästina als Grundnahrungsmittel, sie wurden wesentlich häufiger konsumiert als Fleisch von Landtieren, das nur selten gegessen wurde. In allen Evangelien wird berichtet, dass Jesus fünf Brote und zwei Fische vermehrte, um eine riesige Menschenmenge zu speisen. (Mt 14,13–16 parr) In zwei Evangelien wird berichtet, dass Jesus seinen Jüngern den wunderbaren Fang einer unerwartet großen Menge an Fischen bescherte, nachdem sie die ganze Nacht nichts gefangen hatten. Im Lukasevangelium (Lk 5,1–11) findet dieses Wunder vor Jesu Tod und Auferstehung statt. Im Johannesevangelium wird es im von einem Redaktor angefügten Kapitel 21 geschildert, als der Auferstandene den Seinen am See Genezareth erschienen ist.⁸

In beiden Evangelien verhilft Jesus seinen Jüngern zu einem gewaltigen Fischfang. Die Menge der Fische war so groß und so schwer, „dass ihre Netze zu reißen drohten“ (Lk 5,6). Im Johannesevangelium, das die Zahl von „hundertdreiundfünfzig großen Fischen“ (Joh 21,11) nennt, folgt auf den Fischfang ein Fischessen am Ufer des Sees. Für den Nestor der modernen christlichen Tierethik, den anglikanischen Theologen Andrew Linzey, ist es naheliegend, dass sich auch Jesus selbst daran beteiligte.⁹

⁸ Brown, *Gospel*, 1970, 1063–1100.

⁹ Linzey, *Animal Theology*, 1994, 86.

3. Theologie: Christussymbol und Keuschheitsideal

Nach einer verbreiteten Interpretation verweist sowohl die lukanische als auch die johanneische Erzählung vom reichen Fischfang auf die apostolische Mission, die Jesus seinen Jüngern aufgetragen hat: Menschen für den Dienst am Reich Gottes zu gewinnen. Bei Johannes ist zudem eine eucharistische Komponente vorhanden: Als die Jünger an Land gegangen waren, sahen sie ein Kohlenfeuer und darauf Fisch und Brot. Jesus forderte sie auf, einige von den Fischen zu bringen, die sie gerade gefangen hatten und lud sie zum Essen ein: „Kommt her und esst!“ (Joh 21,12). In einem seiner Vorträge über das Johannesevangelium bezeichnet Augustinus das auf dem Feuer liegende Brot als Zeichen für den vom Himmel herabgekommenen Jesus, er erkannte jedoch auch im Fisch ein Symbol für Christus: „Der gebratene Fisch ist der leidende Christus.“¹⁰

Im frühen Christentum wurde der Fisch als Christussymbol verwendet.¹¹ Einerseits deshalb, weil damit an Jesu Speisung der Fünftausend mit Brot und Fisch erinnert wurde, andererseits deshalb, weil die griechischen Anfangsbuchstaben der Wortfolge „Jesus Christus, Gottes Sohn, Erlöser“ den Begriff „Ichthys“, das griechische Wort für „Fisch“, ergeben (Akronym oder Akrostichon). Den verfolgten Urchristen diente das Fischsymbol als geheimes Erkennungszeichen. Es findet heute vor allem in evangelikalischen Kreisen als bekennnisthafter Autoaufkleber Verwendung.

Von Kirchenvätern, Mönchen und Nonnen verbreitete Ideale sexueller Reinheit sind ein weiterer Grund dafür, dass der Verzehr von Fischen an Fasten- und Abstinenztagen gestattet war. In der Spätantike herrschte die Meinung vor, als kaltblütige bzw. wechselwarme Tiere¹² würden Fische den

¹⁰ Augustinus von Hippo, Vorträge, 1914, 123. Vortrag, 372.

¹¹ Engemann, Fisch, 1995, 1306; Kaiser, Zeichen, 2010.

¹² ‚Wechselwarme Tiere‘, die früher als ‚Kaltblüter‘ bezeichnet wurden, besitzen eine schwankende Körpertemperatur, die sich an die Umgebungstemperatur anpasst. Fische z.B. haben die Temperatur des sie umgebenden Wassers. Zu „kaltblütig“ als Adjektiv, das ein besonders skrupelloses Verbrechen beschreibt, vgl. Capote, Kaltblütig, 1975.

menschlichen Organismus nicht so stark „erhitzen und erregen“¹³ wie das Fleisch von Warmblütern. Aus der irrtümlichen biologischen Annahme, dass sich Fische ungeschlechtlich, ohne männliche Befruchtung des weiblichen Eies, fortpflanzen würden, schloss man, dass Fische „reine“ Tiere seien.¹⁴

All die Theologen und Heiligen, Einsiedler und Jungfrauen, die Fische für Vorbilder und Symbole sexueller Reinheit hielten, irrten sich gewaltig. Fische haben Sex und das in vielen Varianten. In seinem ungemein informativen Buch „Was Fische wissen“ stellt der US-amerikanische Verhaltensbiologe Jonathan Balcombe fest: „Es gibt promiskuitive Fische, polygame und monogame.“¹⁵ Es gibt Fischarten, bei denen die Männchen die Eier des Weibchens mittels Penetration befruchten und andere, die Eier und Spermien zur sogenannten äußeren Befruchtung ins Wasser abgeben. Die meisten Fische sind ihre Leben lang entweder männlich oder weiblich. Es gibt aber auch Fische, die ihr Geschlecht wechseln und solche, die sowohl Eier als auch Samen produzieren und sich somit selbst befruchten können. Was die Kinderbetreuung und -aufzucht betrifft, so übernehmen übrigens die Väter die meiste Arbeit.

4. Biographie: Bunt es Leben und anthropogenes Leiden

Weit fataler als die Behauptung, Fische pflanzten sich asexuell fort, ist die bis heute anzutreffende Auffassung, Fische seien unintelligente, empfindungslose Wesen, eine undifferenzierte Masse, die in Kilogramm und Tonnen gewogen wird. Wahr ist vielmehr das Gegenteil: Was Erinnerungs- und Empfindungsvermögen, Selbstbewusstsein und Erkenntnisfähigkeit betrifft, stehen Fische den landlebenden Wirbeltieren in nichts nach. Fische können hören und erzeugen Töne, sie planen und kooperieren, sie fürchten sich und empfinden Schmerz. Um nochmals Balcombe zu zitieren:

¹³ Zitiert bei: Fastenspeisen, 1886.

¹⁴ Grumett/Muers, *Theology*, 2010, 85.

¹⁵ Balcombe, *Fish*, 2016, 181.

„Fische sind nicht bloß am Leben, sondern führen ein eigenes Leben. Sie sind keine Sachen, sondern Lebewesen. Ein Fisch ist ein Individuum mit Persönlichkeit und Beziehungen. Er oder sie kann planen und lernen, wahrnehmen und Neues entdecken, andere trösten oder ihnen etwas vortäuschen, Augenblicke des Vergnügens, der Angst, der Verspieltheit, des Schmerzes und – wie ich vermute – der Freude erleben. Ein Fisch hat Gefühle und Wissen. [...] Ein Fisch hat eine Biografie, nicht bloß eine Biologie.“¹⁶

Die falsche Annahme, dass Fische simple, gefühllose Kreaturen seien, führte zur völligen Missachtung ihres Wohlergehens: Kein Wirbeltier wurde und wird vom Menschen so ausgebeutet wie Fische. Fische, die mit Schleppnetzen gefangen werden, landen auf Schiffdecks, werden erdrückt, ersticken oder werden ohne Betäubung entblutet, indem man ihnen mit einem scharfen Messer die Kiemen aufschneidet. Jene, die aus größerer Tiefe geholt werden, sterben qualvoll auf dem Weg an die Oberfläche, weil ihre Körper die Druckveränderungen nicht aushalten. Die industrielle Fischerei plündert die Ozeane, vernichtet die sich als ‚Beifang‘ in Netzen verstrickenden Delphine, Haie und Schildkröten, erzeugt unvorstellbares Leid und richtet immense ökologische Schäden an.¹⁷

Wie aber steht es um das friedlich anmutende Freizeitvergnügen des Angelns? Für die Fische ist das Angeln jedenfalls kein Vergnügen: „Sich an der Lippe (oder einer empfindlicheren Stelle) mit einem Haken durchbohren [...] zu lassen, [...] klingt natürlich nicht nach einem erholsamen, friedlichen Nachmittag. [...] Augenverletzungen durch die Haken sind überraschend häufig.“¹⁸

¹⁶ Balcombe, Fish, 2016, 207; ebd., 8.

¹⁷ Ebd., 211–229; Singer, Fish, 2010; Verein gegen Tierfabriken, Fische, 2015.

¹⁸ Balcombe, Fish, 2016, 225; Sneddon, Evidence, 2021.

5. Freilassung: Pythagoras und Swaminarayan

Wie wir gesehen haben, wird „der Fischfang [...] in der Bibel als etwas ganz Normales und Unproblematisches geschildert.“¹⁹ Im Gegensatz zu Jesus Christus betrachteten der griechische Philosoph Pythagoras und der hinduistische Reformler Swaminarayan den Fischfang jedoch als ethisch höchst bedenklich. Sie forderten Fischer dezidiert dazu auf, die von ihnen gefangenen Fische wieder ins Wasser zurückzulassen.

Pythagoras von Samos, der ein halbes Jahrtausend vor Christus lebte, war ein bekannter Mathematiker und Philosoph. Von ihm wird erzählt, dass er nahe Kroton in Süditalien am Strand Fischern begegnete, „gerade als das Netz beuteschwer aus der Meerestiefe herausgeholt wurde.“²⁰ Pythagoras teilte den Fischern mit, er könne ihnen die exakte Zahl der Fische nennen, die sie eben gefangen hatten. Diese antworteten, dass sie jedwede seine Anordnungen ausführen würden, sollte die Zahl tatsächlich stimmen. Pythagoras behielt recht und trug den Fischern auf, die gefangenen Fische leben zu lassen und ihnen die Freiheit zurückzugeben. In seiner legendenreichen Darstellung von Leben und Lehre Pythagoras' fügt sein Biograf Iamblichos hinzu: „Und – noch ein größeres Wunder! – keiner der Fische, die doch während der langen Zeit des Zählens außerhalb des Wassers bleiben mussten, verendete [und dies] nur weil Pythagoras dabeistand. Er bezahlte den Fischern auch noch die Fische und kehrte nach Kroton zurück.“²¹

Eine andere Erzählung, bei der ein weiser und heiliger Mann das Leben von Fischen rettet, findet sich über zwei Jahrtausende später im Hinduismus. Der Reformler Swaminarayan (1781–1830) begründete eine Form des Hinduismus, die sich gegen traditionelle Praktiken wie Witwenverbrennungen (Sati) ausspricht, Armenspeisungen durchführt und für eine vegetarische Ernährungsweise eintritt. Es wird berichtet, dass Swaminarayan im Kindesalter mit seinen Freunden zum Dorfteich seines Geburtsortes Chhapaiya in

¹⁹ Drewermann, Fortschritt, 1981, 204.

²⁰ Iamblichos, Pythagoras, 1963, 43.

²¹ Ebd., 43ff.; Drewermann, Fortschritt, 1981, 204f.

Nordindien ging, um dort zu baden. Am Ufer erblickte Swaminarayan einen Fischer, der seinen Fang in einen Weidenkorb schüttete: „Er [Swaminarayan] wurde traurig und dachte: ‚Wie kann ein Mensch so grausam und herzlos sein, eine solche Sünde zu begehen.‘ Ihm blutete wegen der unschuldigen Fische das Herz. Er erkannte, dass solche Taten aus Unwissenheit darüber begangen werden, was gut und böse ist, was Wahrheit ist und was Unwahrheit, was Gewalt ist und was Gewaltfreiheit.“²² Der junge Swaminarayan erweckte die Fische wieder zum Leben und einer nach dem anderen sprang zurück in das Wasser. Der Fischer war erwartungsgemäß wenig erfreut und stürmte erbost auf Swaminarayan und seine Freunde zu. Daraufhin erschien ihm Yam, der furchterregende Hindu-Gott des Meeres und anderer Gewässer, und brachte ihn zur Einsicht. Und der junge Swaminarayan ermahnte ihn: „Genauso wie Du haben auch die Fische ein Recht zu leben.“²³ Der Fischer versprach daraufhin, sich zu bekehren und in Zukunft weder Fische noch irgendwelche anderen Tiere zu töten.

Offensichtlich ist es für jene Philosophien und Religionen, die an eine Seelenwanderung (auch: Metempsychose, Transmigration oder Reinkarnation) glauben, naheliegender, eine „Kontinuität von Bewusstsein“²⁴ zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Wesen anzunehmen als für jene Philosophien und Religionen, die an einer von Gott geschaffenen strikten hierarchischen Trennung zwischen Mensch und Tier festhalten. Eine Religion, nach welcher die unsterbliche Seele eines Menschen sich bei der Wiedergeburt auch in einem Tier verkörpern kann, steht den Erkenntnissen der gegenwärtigen Biologie und kognitiven Ethologie, nach der es zwischen Menschen und Tieren nur graduelle Unterschiede gibt, weltanschaulich näher als eine, in der der Mensch als Krone der Schöpfung und singuläres Vernunftwesen weit über die übrige Natur gestellt wird. Im Hinduismus, Buddhismus und Jainismus beziehen sich die Haltungen von *Ahimsa* (Gewaltlosigkeit, Nicht-Verletzen) und *Karuna* (Mitgefühl) deshalb nicht nur auf Menschen, sondern auch auf nichtmenschliche Lebewesen, auch wenn die alltägliche Umsetzung

²² Vivekjivandas, Swaminarayan, 2005, 5.

²³ Ebd., 5.

²⁴ Balluch, Kontinuität, 2005.

dieser hochethischen Forderung in die Praxis defizitär bleibt.²⁵

6. *Biblische Ethik: historisch geprägt und kontextuell begrenzt*

In seinem grundlegenden Werk *Animal Theology* schreibt Andrew Linzey: „Jesus war – soweit wir wissen – kein kämpferischer Vegetarier. Während es keine eindeutigen biblischen Berichte darüber gibt, dass er Fleisch gegessen hat, lassen die kanonischen Evangelien keinen Zweifel daran, dass er Fisch gegessen hat.“²⁶ Ich bin diesbezüglich skeptischer, denn der nur im Schlusskapitel des Johannesevangeliums geschilderte Fischverzehr fand nach Jesu Auferstehung statt. Und es erscheint mir naheliegend, dass Jesu Auferstehungsleib irdische Nahrung weder benötigte noch verdauen konnte. Aus Sicht einer historisch-kritischen Exegese sind die Worte Jesu in den Erzählungen vom reichen Fischfang zudem nicht als authentisch zu werten, sondern Zuschreibungen, die aus der Vorstellungswelt des Autors stammen: „Jesus werden Worte in den Mund gelegt, von denen der Erzähler annimmt, dass er sie bei so einer Gelegenheit gesagt haben könnte.“²⁷

Wie auch immer. Vielleicht hat Andrew Linzey recht. Es wäre wenig überraschend, wenn Jesus tatsächlich Fische gegessen hat. Denn der Jude Jesus gehörte einer Religion an, die den Menschen als Gottes Ebenbild sieht, die Tiere dagegen als dem Menschen untergeordnete Kreaturen, über die der Mensch nach Gottes Auftrag herrschen soll. (Gen 1,28) Die überwältigende Mehrheit der gläubigen Jüdinnen und Juden war und ist davon überzeugt, dass der Verzehr von (koscheren) Tieren in der jüdischen Bibel „explizit erlaubt“²⁸ sei. Jesu ethische Ansichten über Wert und Würde der Tiere im Allgemeinen, der Fische im Besonderen waren notwendigerweise kontextuell begrenzt und historisch-partikular geprägt. Weder Jesus Christus selbst

²⁵ Remele, Tiere, 2018, 136ff.

²⁶ Linzey, *Animal Theology*, 1994, 86.

²⁷ Funk/Hoover/Jesus Seminar, *Gospels*, 1997, 468. Zur Frage, ob die Bibel eine weitgehende Lizenz zum Töten von Tieren erteilt, vgl. Remele, *Würde*, 2019, 51–86.

²⁸ Weisz, *Dimension*, 2012, 167.

noch die Autoren der Bibel verfügten über heutige naturwissenschaftliche Erkenntnisse in den Bereichen der Zoologie und der kognitiven Ethologie (Verhaltensbiologie), der Neurowissenschaften und der Ernährungsmedizin. Ihre Kenntnis über Tiere und deren Intelligenz und Empfindungsvermögen entsprach nicht der unseren. Der niederländische Theologe Edward Schillebeeckx hat diesen theologischen Sachverhalt präzise beschrieben: „Jesus *offenbart* Gott nicht nur, er *verhüllt* ihn auch, da er in nicht-göttlicher, geschöpflicher Menschlichkeit erscheint.“²⁹ Schillebeeckx fügt hinzu, dass Jesus Christus trotz seiner einzigartigen Beziehung zu Gott „als geschichtliche Erscheinung ein ‚kontingenter‘, begrenzter Vorgang ist, der andere Wege zu Gott nicht verschließen oder negieren und somit auch die Ethik nicht exklusiv für sich annectieren kann.“³⁰

Die Frage, ob man sich aus Sicht einer normativen Ethik vegetarisch oder vegan ernähren und deshalb auch keine Fische essen sollte, ist durch den Rekurs auf einen eventuellen Fischkonsum Jesu nicht zu beantworten. In dieser wie auch in manchen anderen ethischen Fragen ist es sinnvoll, die historische Bedingtheit der Bibel, ihre „pastness“³¹, wie es der britische Bibelwissenschaftler Dennis Nineham treffend nennt, ernst zu nehmen. Auch als Christ und Christin darf man deshalb davon überzeugt sein, dass Pythagoras und Swaminarayan in Bezug auf das Fangen von Fischen aus der Sicht heutiger Tierethik empathischer und tiergerechter gehandelt haben als der Jesus Christus des Lukas- und des Johannes-Evangeliums.

7. John Henry Newman: Misshandlung von Tieren und Kreuzigung Jesu

In einem Interview mit der österreichischen Tageszeitung *Die Presse* erklärte die bekannte deutsche Publizistin Beatrice von Weizsäcker, warum sie sich

²⁹ Schillebeeckx, *Menschen*, 1990, 31.

³⁰ Ebd., 32.

³¹ Nineham, *Use*, 1976, 196.

2020 entschlossen habe, von der evangelischen in die katholische Kirche überzutreten. Nicht die Gründe für ihre Konversion waren es jedoch, die meine Aufmerksamkeit weckten, sondern eine Textpassage, in der Weizsäcker über eine Situation in ihrem Leben berichtete, in der sie sich Jesus besonders nahe fühlte. „Auf einer Pilgerreise in Israel“, führte sie aus, „habe ich das besonders stark erlebt, auf dem See Genezareth. Wir saßen in einem kleinen Holzboot, und es war ganz still, und ein Priester las die Bibelstelle vom Fischfang vor. Das ist mir richtig ins Herz gegangen.“³²

Man kann sich Beatrice von Weizsäckers Ergriffenheit gut vorstellen und sie unschwer nachvollziehen. Man kann auch davon ausgehen, dass es nicht Schmerz, Leid und Tod der Fische waren, die Frau von Weizsäckers Herz berührten. An einem Ort, an dem der Sohn Gottes gewirkt hat, von Fischen und ihrer Befindlichkeit zu sprechen, erschiene vielen Christinnen und Christen in höchstem Maße deplatziert, denn „die biblisch-christliche Tradition hat Gott aus seiner Nachbarschaft mit der Tierwelt gelöst.“³³ Und doch: Warum sollte man nicht gerade hier über das konkrete Leben und anthropogene Leiden des Christussymbols Fisch nachdenken? Man könnte sich etwa Gedanken darüber machen, worauf eine theologische Ethik zurückgreifen kann, die das Leben und Wohlergehen unserer kaltblütigen Verwandten unter Wasser nicht mehr kaltblütig ignorieren will? Eine Möglichkeit wäre, die Bemerkung des heiligen Augustinus, wonach der gebratene Fisch im Johannesevangelium der leidende Christus sei, im Sinne des heiligen John Henry Newman zu interpretieren. Damit sind wir bei jener Predigt, die der damalige anglikanische Geistliche und späterer Kardinal am Karfreitag des Jahres 1842 in der Universitätskirche St. Mary the Virgin in Oxford gehalten hat.

In seiner Predigt stellte Newman eine Verbindung zwischen dem Schmerz und dem Leid unschuldiger Tiere und dem Schmerz und dem Leid des unschuldigen Gotteslammes Jesus Christus her: „Denkt daran [...], was ihr fühlt, wenn Tiere gequält werden. Damit gewinnt ihr einen Zugang zu jenen Gefühlen, die auch die Geschichte von Jesu Kreuz und Leiden in Euch hervorrufen

³² Weizsäcker, Herz, 2022, 48.

³³ Ruster, Tiere, 2018, 129.

sollte.“ Newman fährt fort: „Es ist etwas so furchtbar Schreckliches und Satanisches, jene Lebewesen zu quälen, die uns niemals einen Schaden zugefügt haben und die sich nicht verteidigen können [...], sodass niemand außer einigen hartgesottenen Individuen den Gedanken daran überhaupt ertragen kann.“ Die Grausamkeit, die sich in Tiermisshandlungen manifestiere, ist laut Newman „genau dieselbe Grausamkeit, die auch unserem Herrn zugefügt wurde.“³⁴

Jene, die Tiere persönlich quälen oder – so ist aus heutiger Sicht zu ergänzen – dazu beitragen, dass sie um menschlicher Vorlieben willen durch Mechanismen struktureller Gewalt gequält werden, gleichen nach Newman jenen, die Jesus folterten. Nimmt man die Predigt des heiligen John Henry Newman ernst, wird sie zur theologischen und ethischen Gräte: Sie bleibt im Hals stecken und unterbindet den weiteren Fischverzehr. Des qualvollen Todes Jesu zu gedenken, in dem man Fische verspeist, deren qualvoller Tod ausgeblendet bleibt, wird als gefühllos, kaltblütig und ethisch defizitär entlarvt. Wer jedoch an katholischen Fasttagen keine Fische isst, dem oder der vergeht bald auch die Lust, an katholischen Festtagen Schweine und Rinder, Hühner und Gänse zu verspeisen.

³⁴ Vgl. Auch Newman, *Sermons*, 1908, 136–137. Zit. nach Linzey, *Animal Suffering*, 2009, 38f.

Literaturverzeichnis

Die Übersetzungen aus englischen und US-amerikanischen Publikationen stammen vom Autor dieses Beitrages.

- Augustinus von Hippo, Vorträge über das Evangelium des Johannes (Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung 19), Kempten 1914.
- Jonathan Balcombe, Fishes have feelings, too, in: International New York Times, May 17, 2016, 8.
- Jonathan Balcombe, What a Fish Knows: The Inner Lives of Our Underwater Cousins, New York 2016.
- Martin Balluch, Die Kontinuität von Bewusstsein. Das naturwissenschaftliche Argument für Tierrechte, Wien 2005.
- Raymond E. Brown, The Gospel According to John XIII-XXI (The Anchor Bible 29A), New York 1970.
- Truman Capote, Kaltblütig. Wahrheitsgemäßer Bericht über einen mehrfachen Mord und seine Folgen, Reinbek bei Hamburg 1975.
- Codex des Kanonischen Rechtes (1983), online verfügbar unter Codex des Kanonischen Rechtes - Inhalt (vatican.va) [letzter Zugriff am 11.04.2022].
- Didache – Lehre der zwölf Apostel (Bibliothek der Kirchenväter 1/35), München 1918.
- Eugen Drewermann, Der tödliche Fortschritt: Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg 1981.
- Josef Engemann, Fisch, in: Walter Kasper u. a. (Hrsg.), Lexikon für Theologie und Kirche 3, Freiburg im Breisgau 1995, 1306–1307.
- Fastenspeisen, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften, Freiburg im Breisgau, 1886, 1253–1255, online verfügbar unter Monumenta Germaniae Historica: Digitale Bibliothek (mgh-bibliothek.de) [letzter Zugriff am 11.04.2022].
- Carl Frayne, On Imitating the Regimen of Immortality or Facing the Diet of Mortal Reality: A Brief History of Abstinence from Flesh-Eating in Christianity, in: Journal of Animal Ethics 6, (2016), 188–212.
- Robert W. Funk/Roy W. Hoover/The Jesus Seminar, The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus, San Francisco 1997.
- Andrew Greeley, The Catholic Revolution: New Wine, Old Wineskins, and the Second Vatican Council, Berkeley 2004.
- David Grumett/Rachel Muers, Theology on the Menu: Ascetism, Meat and Christian Diet, London 2010.
- Iamblichos, Pythagoras. Legende. Lehre. Lebensgestaltung. Griechisch und Deutsch, Zürich 1963.

- Peter Kaiser, Ein Zeichen mit Tiefe und Widersprüchen. Das Fischsymbol in der christlichen Tradition (Deutschlandfunk. Religionen. Archiv), 2010, online verfügbar unter Ein Zeichen mit Tiefe und Widersprüchen (Archiv) (deutschlandfunkkultur.de) [letzter Zugriff am 11.04.2022].
- Andrew Linzey, *Animal Theology*, London 1994.
- Andrew Linzey, *Why Animal Suffering Matters*, New York 2009.
- John Henry Newman, *Parochial and Plain Sermons*, Bd. 7, London 1908, online verfügbar unter Newman Reader - Parochial & Plain Sermons 7 - Sermon 10 [letzter Zugriff am 05.08.2022].
- Dennis Nineham, *The Use and Abuse of the Bible. A study of the Bible in an age of rapid cultural change*, London 1976.
- Paul VI., *Paenitemini. Apostolische Konstitution über die kirchliche Fasten- und Bußdisziplin*, 1966, online verfügbar unter Paenitemini | Paulus PP. VI (vatican.va) [letzter Zugriff am 11.04.2022].
- Kurt Remele, Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine zeitgemäße christliche Tierethik, *Kevelaer* 2019.
- Kurt Remele, Tiere in den Religionen, in: Johann S. Ach/Dagmar Borchers (Hrsg.), *Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven*, Stuttgart 2018, 134–139.
- Thomas Ruster, Tiere – Sakramente der Transzendenz. Auf der Suche nach dem lebendigen Gott, in: Simone Horstmann u.a. (Hrsg.), *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg 2018, 117–135.
- Edward Schillebeeckx, *Menschen: Eine Geschichte von Gott*. Freiburg im Breisgau 1990.
- Karl Schlemmer/Bernhard Kirchgessner, Freitag/Abstinenz, in: Christian Schütz, *Praktisches Lexikon der Christlichen Spiritualität*, Freiburg im Breisgau 1992, 405–406.
- Peter Singer, Fish: The Forgotten Victims on our Plate, in: *The Guardian*, September 14, 2010, online verfügbar unter www.theguardian.com/commentisfree/cif-green/2010/sep/14/fish-forgotten-victims [letzter Zugriff am 11.04.2022].
- Lynn Sneddon, There is ample evidence that fish feel pain, in: *The Guardian*, 12. April 2021, online verfügbar unter [There is ample evidence that fish feel pain | Fish | The Guardian](http://www.theguardian.com/animals/2021/apr/12/fish-feel-pain) [letzter Zugriff am 11.04.2022].
- Verein gegen Tierfabriken (Hrsg.), *Fische – die unterschätzten Lebewesen*, Wien, 2015, online verfügbar unter [Fische- die unterschätzten Lebewesen \(vgt.at\)](http://www.vgt.at) [letzter Zugriff am 11.04.2022].
- Sadhu Vivekivandas, *Baghwan Swaminarayan: Life and Work*, Gujarat, India 2005.
- Willy Weisz, Die ethische Dimension der Mensch-Tier-Beziehung im Judentum, in: Edith Riether, Michael Noah Weiss (Hrsg.), *Tier–Mensch–Ethik*, Wien 2012, 159–167.
- Beatrice von Weizsäcker, „Mein Herz hat seinen Platz gefunden“, in: *Die Presse*, 20.03.2022, 48.
- Thomas Zimija, Wissenswertes über das Fasten und die Fastenzeiten in der orthodoxen Kirche, o.J., online verfügbar unter [Über das Fasten in der orthodoxen Kirche - orthodoxe-ikones Webseite!](http://www.orthodoxe-ikones.de) [letzter Zugriff am 11.04.2022].

Göttlich-kreatürliche Begegnungen und ihr Potenzial für einen *Animal Turn* in der Theologie

Julia Enxing

Der Titel benennt bereits die beiden zentralen Themen des Beitrags: Begegnungen und *Animal Turn*.¹ Im Folgenden werde ich fragen, inwiefern Begegnungen Ausgangspunkt, Initiation für eine theologische Wende sein können – und zwar sowohl in erkenntnistheoretischer, hermeneutischer als auch ethischer Sicht. Diese ‚Wende‘, engl. ‚turn‘, beschreibt einen ‚Paradigmenwechsel‘, insofern nicht zwangsläufig die theologischen Quellen andere sein sollten, jedoch die aus ihnen bisher abgeleiteten Annahmen andere sein können. Dieser Gedanke ist anschlussfähig an die von Simone Paganini und Gabriela Kompatscher vorgestellte „empathische Hermeneutik der Diskontinuität“². Unter einem ‚Paradigma‘ versteht man im klassischen Sinne des Wortes ein ‚Muster‘. Solche ‚Muster‘ oder auch ‚Mustererzählungen‘ gibt es in der Theologie zuhauf. Meist sind diese Muster jedoch zu schnell als ‚mustergültig‘ und damit bindend für die theologische Lehre interpretiert worden, wodurch ein anderes Verständnis oder gar eine flexible, den Zeichen der Zeit

¹ Meinen Mitarbeiter:innen Philipp Räubig und Hannah Janczek danke ich für ihre Unterstützung beim Korrekturlesen und Formatieren des Beitrag sowie für die inhaltlich weiterführenden Hinweise.

² Vgl. dazu den Beitrag von Simone Paganini und Gabriela Kompatscher: hier: 1.2 Eine empathische Hermeneutik der Diskontinuität.

und der Vielfalt des Lebens angemessene Interpretation gar nicht mehr als Denkmöglichkeit aufscheinen konnte.

Die Vorstellung, Gott sei Mensch (Mann?) geworden, habe sich im und für den Menschen offenbart, ist eine davon – eine folgenreiche. Anhand des theologischen Topos der Inkarnation frage ich deshalb, wie eine inkarnations- und schöpfungstheologische Revision der biblischen und offenbarungstheologischen Quellen einen Beitrag zu einem *Animal Turn* in der Theologie leisten können.

1. Wendepunkte sind wissenschaftsimmanent

Bevor ich allerdings den offenbarungstheologischen Beitrag erkunde, möchte ich zunächst den Terminus *Animal Turn* erläutern: ‚Turns‘ also ‚Wenden‘ sind das Kerngeschäft von Wissenschaft und Forschung. Diese zielt auf einen Erkenntnisfortschritt ab, kurzum: darauf, etwas zu erfahren und zu erkennen, das bisher so nicht erfahren oder erkannt wurde oder werden konnte. Theologie als Wissenschaft verortet sich demnach in genau jenem Programm: Auf dem Boden bisher anerkannten Wissens stehend, nach neuen Erkenntnismöglichkeiten suchend, neue, weitere und somit ggf. auch alternative Erkenntnisquellen erkundend und das dort Entdeckte für die Theologie – also für ein vernunftgeleitetes Fragen und Suchen nach Gott und einer Rede von Gott – fruchtbar zu machen. Diese Aufgabe und diesen Auftrag der Theologie formuliert Michael Seewald – hier spezifisch auf ihr Verhältnis zum Lehramt – wie folgt:

„Damit geht eine kritische Distanz gegenüber der Glaubenslehre, ihren institutionellen Trägern und amtlichen Bewahrern einher. Das Verhältnis zwischen der Theologenschaft und der hierarchisch verfassten Kirche ist notwendigerweise spannungsvoll und konfliktbeladen. Wäre es das nicht, müsste sich die Theologie fragen, ob sie ihrer Aufgabe noch gerecht wird. Damit klingt aber schon an, dass die christliche Theologie gerade in ihrer Kirchenkritik auch einen kirchlichen

Auftrag erfüllt.“³

Im besten Sinne von Wissenschaft kann Theologie als eine fortwährend revisionistische Weiterentwicklung der Rede von Gott und der Suche nach Gott in der Welt sowie nach dem Ort, den wir hierin einnehmen, verstanden werden.

2. *Animal Turn*

Nach dem *Linguistic Turn* und dem *Iconic Turn*, haben renommierte Theolog:innen im vergangenen Jahrzehnt den *Cultural Turn* in der Theologie thematisiert – also die Frage, inwiefern sich offensichtlich ständig verändernde Kulturen in unmittelbarer Wechselwirkung zu religiösen Wissensformen stehen und damit selbstverständlich auch die Theologie verändern.⁴ Vergleichbar nehmen einige Wissenschaftler:innen – und dies über alle Disziplinen hinweg – mittlerweile die Veränderungen in Umwelt, Natur und Schöpfung als Anlass zur Reflexion. Einige von ihnen lassen sich von einer Aufmerksamkeit für Mensch-Tier-Beziehungen und -Verhältnisse leiten. Ein zunehmendes Gewahrwerden von Unrecht und eine tiefe Überzeugung, dass ‚irgendetwas nicht stimmt‘, dass Gewalt, Ausbeutung sowie das Sechste Artensterben weder gewollt noch geisteswissenschaftlich unkommentiert stengelassen werden können, führt – analog zu bisherigen für die Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften prägenden ‚turns‘ – dazu, dass das nicht-menschliche Tier in den Fokus der Aufmerksamkeit gerät. Während ein solcher *Animal Turn* in den Geschichtswissenschaften⁵, Literaturwissenschaften⁶, Soziologie⁷ und Nachhaltigkeitswissenschaften⁸ längst Einzug gehal-

³ Seewald, Einführung in die Systematische Theologie, 2018, 17.

⁴ Vgl. z.B. Gruber, Theologie im Cultural Turn, 2013; vgl. Gruber, Theologie nach dem Cultural Turn, 2013.

⁵ Vgl. z.B. Roscher/Krebber/Mizelle (Hrsg.), Handbook of Historical Animal Studies, 2021.

⁶ Vgl. z.B. Borgards, Introduction, 2015.

⁷ Vgl. z.B. Sebastian, Tier und Gesellschaft, 2015.

⁸ Vgl. dazu den Beitrag von Leonie Bossert in diesem Band.

ten hat, steht er in der Theologie noch in den Kinderschuhen. Anfänge sind selbstverständlich gemacht, ich möchte an dieser Stelle exemplarisch auf den Beitrag von der leider bereits verstorbenen Julia Eva Wannemacher *Ambivalenzen einer Beziehung: Das Tier in der Theologie* im Standardwerk: *Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen*⁹ hinweisen sowie auf die in diesem Band repräsentierten Beiträge und die Forschungsleistungen der hier repräsentierten Kolleg:innen – nicht zuletzt im Rahmen des European Research Networks „Transcending Species – Transforming Religion“¹⁰ (ohne damit zu behaupten, dass das deutschsprachige Feld damit abgedeckt wäre).

Was aber könnte unter *Animal Turn* zu verstehen sein?

Die Juristinnen Anne Peters¹¹, Anne Stucki und Livia Boscardin definieren Animal Turn wie folgt:

„What do we mean by animal turn? We mean an increasing scholarly interest in animals, in the relationships between humans and other animals, and in the role and status of animals in (human) society. The animal turn is an academic focus on animals in new terms and under new premises.“¹²

Und auf die Frage, weshalb gerade jetzt eine solche Wende beginnt, heißt es:

„Why now? Because many people know more about animals, and many also mind more. Overall, due to economic development and increasing demand for animal products, the use of animals is being industrialised, and concomitantly, the sheer number of animals exploited and killed worldwide is continuously rising. [...] It also seems that at least some

⁹ Vgl. Wannemacher, *Ambivalenzen einer Beziehung: Das Tier in der Theologie*, 2015.

¹⁰ European Research Networks, *Transcending Species – Transforming Religion*.

¹¹ Anne Peters, *Zur Person*.

¹² Peters/Stuckin/Boscardin, *The Animal Turn*, 2014.

parts of the public do not only *know* more, but also *care* more – for animals but also for their own health and fitness. Food scandals ranging from the mad cow disease over salmonella in eggs to rotten meat are publicised and engender public debate on the use of animals for food.“¹³

Ich komme am Schluss meiner Ausführungen noch einmal auf die Forderung eines *Animal Turn* in der Theologie zurück, zuvor bedarf es allerdings einiger theologischer Explorationen, die ich – hier beispielhaft am Thema Inkarnation und Schöpfung – in gebotener Kürze aufzeigen möchte.

3. *Gott materialisiert sich*

Das erste Kapitel des Johannesevangeliums, der sogenannte Johannesprolog, gilt als eine der theologischen Hauptquellen für eine Begegnung von Gott und Mensch. Zwar enthält die Heilige Schrift vielfältige Zeugnisse für die Interaktion von Gott und Mensch, meist wird bezeugt, dass Gott Menschen (im Alten Testament werden uns diese als Prophet:innen vorgestellt) begegnet ist (im Traum, in einer Wolke, in einem Dornbusch), Gott sich selbst oder eine Weissung offenbart hat, der Höhepunkt der Selbstmitteilung Gottes ist für das Christentum allerdings die Inkarnation,¹⁴ d.h. die Überzeugung, dass Gott – ja, was nun – Mensch wurde? Fleisch wurde? Inkarnation wird gemeinhin als Menschwerdung Gottes bezeichnet und meint die Offenbarung in Jesus

¹³ Peters/Stuckin/Boscardin, *The Animal Turn*, 2014.

¹⁴ Den von Thomas Ruster und Gregor Taxacher im Anschluss an die Präsentation meiner Gedanken in der Ringvorlesung geäußerten Vorbehalt gegenüber der christlichen Inkarnationslehre und der mit ihr verbundenen Gefahr einer antisemitischen Deutung, möchte ich an dieser Stelle insofern entkräften, als dass ich davon überzeugt bin, dass nicht die Inkarnation Gottes in Jesus bereits antijüdisch ist, sondern ein damit – bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil – verbundener exklusiver Heilsanspruch. Mit *Nostra aetate* et al. sind wir mittlerweile allerdings auch in der christlichen Theologie weiter; was nicht bedeutet, dass wir nicht stets achtsam sein müssen, dass unsere christliche Theologie nicht antijüdische Strömungen legitimiert. Insofern danke ich den Kollegen für den wichtigen Hinweis und Christian Kern für den konstruktiven Hinweis auf die Problematik der Heilsexklusivität.

Christus¹⁵: In Jesus Christus wurde Gott Mensch. So far so good. Diese theologische Grundaussage möchte ich keinesfalls infrage stellen. Ich möchte jedoch prüfen, ob ein Bezug auf das erste Kapitel des Johannesevangeliums nicht auch eine andere, erweiterte Hermeneutik zulässt, die sowohl eine erkenntnistheoretische als auch eine offenbarungstheologische Wende bedeuten würden.

Mögliche deutsche Übersetzungen von Johannes 1:1–4.14 lauten:

1 Am Anfang war die Weisheit und die Weisheit war bei Gott und die Weisheit war wie Gott.	1 Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott.
2 Diese war am Anfang bei Gott.	2 Dieses war im Anfang bei Gott.
3 Alles ist durch sie entstanden und ohne sie ist nichts entstanden. Was in ihr entstanden ist,	3 Alles ist durch das Wort geworden und ohne es wurde nichts, was geworden ist.
4 war Leben, und das Leben war das Licht für die Menschen.	4 In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen
14 Und die Weisheit wurde Materie und wohnte unter uns [...].	14 Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt [...].
<i>Quelle: Bibel in gerechter Sprache</i>	<i>Quelle: Einheitsübersetzung</i>

„Und die Weisheit wurde Materie“ oder auch „Und das Wort ist Fleisch geworden.“ Fleisch steht hier, im Griechischen „sarx“, nicht Mensch und erst recht nicht Mann. Der dänische Theologe Niels Henrik Gregersen weist darauf hin, dass der Evangelist Johannes hier auf das hebräische kol-basar

¹⁵ Vgl. Dockter/Dürnberger/Langenfeld (Hrsg.), Theologische Grundbegriffe, 2021, 85f.

(alles Fleisch) rekurriert, eine Begriffswendung, die im Alten Testament um die 40 Mal vorkommt und dabei sowohl für Menschen als auch für andere Tiere verwendet wird.¹⁶ Wenn Gott aber nicht nur Mensch geworden ist, sondern ‚in-carnatio‘ ‚In-Fleischwerdung‘ ‚Materie-Werdung‘ ‚sich-materialisieren‘ bedeutet, dann wird hier der theologische Moment der ‚In-Welt-Werdung‘ Gottes beschrieben. Die Interaktion von Transzendenz und Immanenz, das Durchwirken der Materie mit der Transzendenz Gottes. Die göttliche Wirklichkeit ist damit eine transzendent-immanente, sie geht nicht im Materiellen auf, ist dort aber präsent, realiter. Das Wort Gottes wird also Materie, verwirklicht sich in Materie, offenbart sich in Materie. Die Naturwissenschaftler:innen unter den Leser:innen werden zurecht einfordern, dass hier eine nähere Erläuterung von ‚Materie‘ notwendig wäre und die Biblikler:innen würden antworten, ‚Ja genau und vor allem müsste man wissen, was Johannes im Jahr 100 bis 110 n. Chr. unter ‚Materie‘ verstand‘. Für mich als Systematische Theologin ist an dieser Stelle aber primär Folgendes interessant: Gott ist nicht nur Mensch geworden. Gregersen hat für den sich aus dieser Erkenntnis anschließenden Interpretationsrahmen den Terminus „deep incarnation“¹⁷ geprägt. Gregersen definiert ‚Deep Incarnation‘ folgendermaßen:

„Deep Incarnation‘ is the view that God’s own Logos (Wisdom and Word) was made flesh in Jesus the Christ in such a comprehensive manner that God, by assuming the particular life story of Jesus the Jew from Nazareth, also conjoined the material conditions of creaturely existence (‘all flesh‘), shared and ennobled the fate of all biological life forms (‘grass‘ and ‘lilies‘), and experienced the pains of sensitive creatures (‘sparrows‘ and ‘foxes‘) from within. Deep incarnation thus presupposes a radical embodiment that reaches into in [sic!, J.E.] the roots (radices) of material and biological existence as well as into the darker

¹⁶ Vgl. Gregersen, *The Extended Body of Christ*, 2015, 228. Bibelstellen wären Ps 65:2; 145:21 (hier Mensch); Gen 6:17, 19; 9:16–17; Ijob 34:15 (hier alle).

¹⁷ Zur Abgrenzung von „deep incarnation“ und „deep ecology“, vgl. Fußnote 11 in: Deane-Drummond, *The Wisdom of Fools?*, 2015, 180.

sides of creation: the tenebrae creationis.“¹⁸

Und an anderer Stelle heißt es:

„[...] the divine Logos genuinely ‚became flesh‘ and was present in Jesus as flesh, with the flesh of others, and for all flesh.“¹⁹

Und wiederum:

„For as we have seen, the point of incarnation is that the eternal God in Christ has so conjoined himself to the material world that the bodiliness of Jesus (and in him all material life forms) will forever be united with God.“²⁰

Mit einer solchen Inkarnationstheologie tragen Gregersen et al. der Verbundenheit aller Kreaturen – der menschlichen wie der nichtmenschlichen – sowie der tiefen Abhängigkeit gerade des Menschen von anderen Lebensformen und -kontexten Rechnung.

Auch der australische Theologe Denis Edwards sieht hierin ein Indiz für eine inklusive und expansive Christologie und Inkarnationstheologie. Ich zitiere:

„Biology does not allow us to see human flesh as an isolated entity. Human beings can only be understood as interrelated with other life-forms of our planet and interconnected with the atmosphere, the land, and the seas that sustain life. [...] the Immanuel-perspective of God-with-us in Christ must be understood ,in the sense of God-with-all-

¹⁸ Gregersen, *The Extended Body of Christ*, 2015, 225f.

¹⁹ Gregersen, *The Extended Body of Christ*, 2015, 231.

²⁰ Ebd., 250.

living-things.“²¹

Die bei Johannes so prominent dargelegte Fleischwerdung des Logos verknüpft die englische Theologin Celia Deane-Drummond mit der alttestamentlichen Weisheitstheologie. Wenn auch bekanntlich Kritik an der sinn-gemäßen Bibelübersetzung der Bibel in gerechter Sprache besteht, so wird diese jüdisch-christliche Verknüpfung in dieser Übersetzung von Johannes 1,14 besonders deutlich. Hier nimmt Johannes Bezug auf die göttliche Herrlichkeit/Leuchtkraft/den Glanz (doxa):

14 Und die Weisheit wurde Materie
und wohnte unter uns,
und wir sahen ihren Glanz,
einen Glanz wie den eines einzigen Kindes von Mutter und Vater
voller Gnade und Wahrheit.

Die göttliche Lehre der Weisheit / Sophia, die in der feministischen Tradition eine sehr große Bedeutung erlangte, ist im vorliegenden Text eingebettet in eine johanneische Kosmologie. So, wie das Alte Testament (Bar 3)²² Zeugnis darüber ablegt, dass Sophia in die Welt gesandt wurde, um unter allem, was lebt, den göttlichen Willen zu wirken, so wurde Jesus im Neuen Testament in die Welt gesandt. Sophia ist die Weisheit Gottes, welche Logos, d.h. Wort, wurde und dieses Wort wurde Fleisch.²³ Während Sophia auf die Erde kam und mit den Menschen lebte (Bar 3,38), wurde Jesus-Sophia Fleisch.²⁴ Deane-Drummond sieht es deshalb als durchaus legitim an zu

²¹ Zitiert nach: Gregersen, *Deep Incarnation*, 2015, 372. Original: Edwards, *Ecology*, 2006, 60.

²² Maier, *Art. Weisheit (Personifikation, AT)*.

²³ Vgl. Deane-Drummond, *The Wisdom of Fools?*, 2015, 179, 183. Vgl. Deane-Drummond, *Creation Through Wisdom*, 2000, 49ff.

²⁴ Vgl. Deane-Drummond, *The Wisdom of Fools?*, 2015, 181. Gregersen macht deutlich, dass Logos und Sophia eine Einheit sind: „Since there cannot be two agents who come forth from divine life as the Word of God and ‚alone‘ span from the heavens to the depths of reality, Logos and Sophia must be one.“ Gregersen, *Deep Incarnation*, 2015, 362.

behaupten, dass Jesus sowohl die Inkarnation des Logos also auch der Weisheit ist.²⁵

Die Parallelen zwischen dem Johannesprolog und der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung in Gen 1 sind frappierend²⁶:

1 Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde.	1 Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott .
2 Die Erde war wüst und wirr und Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.	2 Dieses war im Anfang bei Gott .
3 Gott sprach: Es werde Licht. Und es wurde Licht.	3 Alles ist durch das Wort geworden und ohne es wurde nichts, was geworden ist.
4 Gott sah, dass das Licht gut war. Und Gott schied das Licht von der Finsternis.	4 In ihm war Leben und das Leben war das Licht der Menschen.
	5 Und das Licht leuchtet in der Finsternis und die Finsternis hat es nicht erfasst.
<i>Quelle: Einheitsübersetzung</i>	<i>Quelle: Einheitsübersetzung</i>

Licht und Dunkelheit am Beginn: Johannes erinnert hier also an die bereits im Alten Testament ausgedrückte Überzeugung, dass Gott ein Gott in und nicht über der Geschichte ist. Ein geschichtsmächtiger Gott, ein Gott nicht

²⁵ Vgl. Insg. Zur Rolle der Weisheit für die Schöpfungstheologie: Deane-Drummond, *The Wisdom of Fools?*, 2015, 181; Deane-Drummond, *Christ and Evolution*, 2009, 159–226.

²⁶ Vgl. Gregersen, *The Extended Body of Christ*, 2015, 239.

nur des Wortes (Logos), sondern der Tat (deed).²⁷

Johannes schrieb sein Evangelium im Lichte des ‚christologischen Dramas‘, wie Deane-Drummond es in Anlehnung an Hans Urs von Balthasar nennt. Geprägt von Leben, Tod und Auferstehung Jesu, in Naherwartung seiner Wiederkunft. In diese Zeit hinein also verkündete Johannes seine Überzeugung, dass Gott Materie wurde, das heißt sterblich oder sterbliches Fleisch. Materie oder Fleisch zu werden bedeutet verwundbar zu sein, zu leiden; leidend zu sein bedeutet, den Niederungen des Alltags ausgesetzt zu sein, am eigenen Fleisch zu merken, dass die Welt eine Welt von Ungerechtigkeit und Gewalt ist und dass sich dieses Unrecht oft genug genau ‚am Fleische‘ zeigt.

Hierzu ein äußerst interessanter Gedanke von Marilyn McCord Adams, erwähnt bei Gregersen:

„She [Marilyn McCord Adams, J. E.] argues that Christ as the defeater of horror must first ‚establish a relation of organic unity‘ between a person’s horror-participation and his or her intimate relationship with God. This requires that Christ is not a perfect being hovering over the troubles of humankind but that he himself is vulnerable to horrors. In other words, Jesus ‚must be driven by the opposing forces of metabolism (that builds up) and catabolism (that tears down). Like ours, His body must be mortal, tending towards death in such a way that it is not within his *human* powers to lay down His life and to take it up again. He must be urged on by life instincts of hunger, thirst, and sex, and threatened by the built-in-seeds of its own demise.“²⁸

²⁷ Vgl. Deane-Drummond, *The Wisdom of Fools?*, 2015, 180.

²⁸ Zitiert nach Gregersen, *The Extended Body of Christ*, 2015, 245. Binnenzitate von Marilyn McCord Adams, *Christ and Horrors*, 2006, 67. Vgl. Gregersen, *Introduction*, 2015, 17f.

„Incarnation signifies the coming-into-flesh of God’s eternal Logos. In and through the process of incarnation, God the creator and the world of the flesh are conjoined in such depth that God links up with all vulnerable creatures, with the sparrows in their flight as well as in their fall (cf. Matt. 10:29) and with the grass

Die Kreuzigung Christi steht damit für das ultimative Drama, insofern sie Sinnbild und Exempel für Gottes Solidarität mit den Sterblichen und Sterbenden ist. Die Bedeutung einer tiefen Inkarnation als Solidarität mit den Sterbenden ist eine Solidarität, die weit über unsere eigene Sterblichkeit hinausgeht, insofern hiermit nicht bloß Gottes unmittelbare, immanente Nähe mit den Sterblichen, sondern auch mit den Sterbenden vorausgesetzt werden kann. Gott solidarisiert sich, stellt sich an die Seite derer, die zu Unrecht, d.h. auch vorzeitig, zum Sterben bestimmt wurden. Denn, wie Gunda Werner in Rekurs auf Elizabeth Johnson festhält, geht es beim aktuellen Sterben der Arten ja gerade nicht um einen ins allgemeine evolutive Weltgeschehen einbettendes Sterben im Sinne von Anpassung, sondern um „Mord“²⁹. All jene Lebewesen also, deren Tod wir beschließen und umsetzen, jene ans Kreuz genagelten, jene, die wir verdursten und verhungern lassen, deren Tod wir akzeptieren, nicht verhindern oder gar als ihre Bestimmung deuten. Sie sind die vornehmlichen Gefährt:innen der göttlichen Solidarität. Gott verursacht nicht eine leidende Welt, sondern ist mit ihr verbunden. Der Gedanke, dass sich Gott mit dieser Verwundbarkeit und Sterblichkeit identifiziert, bezeichnet den Grundgedanken einer Deep Incarnation.³⁰

Wenn das Göttliche in allem, was Materie ist, in allem was ist, präsent ist, dann verbindet sich der Gedanke der universellen Liebe und Nähe Gottes mit dem Partikularen. Dann ist das Universelle im Partikularen, die Transzendenz in der Immanenz. Deane-Drummond sagt, dass Gott mit der

that comes into being one day and ceases to exist the next day. In Christ, God enters into the biological tissue of creation in order to share the fate of biological existence. In the incarnate One, God becomes Jesus, and in him God becomes human, sharing (by implication) the life conditions of foxes and sparrows, grass and trees, soil and moisture. The most high (the eternal thought and power of God) and the very lowest (the flesh that comes into being and decays) are united in the process of incarnation.“

²⁹ Werner, Gottes Liebe gilt nicht nur uns Menschen, 2020, 16. Zurecht kann hier kritisiert werden, dass beim Blick auf das ‚große Streben‘ übersehen wird, dass wir hier nicht ‚Arten‘ ermorden, sondern Individuen. Der Bezug auf ‚Arten‘ ist an sich bereits ein anthropozentrischer Blick von durch uns Menschen entwickelten Schemata und Kategorien („Arten‘/ ‚Spezies‘ etc.).

³⁰ Vgl. Deane-Drummond, *The Wisdom of Fools?*, 2015, 184.

Inkarnation „in die Tiefe alles geschaffenen Fleisches eingeht“, sich „mit der creatürlichen Sterblichkeit identifiziert.“³¹

Sie verknüpft ihre Theologie einer Deep Incarnation mit dem Gedanken von Balthasars sogenannter „Theodramatik“³². Ich möchte an dieser Stelle nicht näher auf Hans Urs von Balthasars Theodramatik eingehen, jedoch einige mir als besonders relevant erscheinende Gedanken erwähnen: Nach Deane-Drummond ließe sich das Offenbarwerden Gottes als ‚Drama‘ bezeichnen. Man könnte also vom ‚Drama der Inkarnation‘ sprechen, wobei es entscheidend darauf ankommt, dass wir Teil des Dramas sind. Sich auf die Position der teilnehmenden Beobachterin zurückzuziehen, ist ausgeschlossen: „Drama invites participation by all of us, we cannot be simply external observers.“³³

Die Vorstellung der Inkarnation als Deep Incarnation beugt einer gottlosen Ontologie vor. Wenn Gott nicht nur Mensch, sondern Materie wurde, dann ist das Göttliche in Materie und zwar durch die gesamte Geschichte. Die Liebe von Gott Vater wird somit ausgeschüttet und formiert sich in einer sterblichen, verwundbaren und leidenden Weltgeschichte. Die besondere, i.S. eines Heilsereignisses, Inkarnation Gottes in Christus lässt sich damit weder auf eine raum-zeitliche Komponente beschränken noch wäre es legitim, die Liebe Gottes in Christus – als ganz Gott und ganz Mensch – als exakt jene in

³¹ Deane-Drummond, *Christ and Ecology*, 2012, (Minute 25:55–25:58), Übersetzung J. E.

³² Vgl. Deane-Drummond, *The Wisdom of Fools?*, 2015, 183–192, 200f. Deane-Drummond adaptiert von Balthasars Theodramatik dabei nicht gänzlich, sondern kritisiert dezidiert das Verkennen der Rolle der nichtmenschlichen Akteure/Akteurinnen auf der Bühne des Lebens, vgl. FN 36 sowie Deane-Drummond, *Christ and Ecology*, 2012. (Minute 34:38–35:04) sowie Deane-Drummond, *Wisdom*, 2014, 48:

„While the concept of theo-drama is integral to the approach I am developing in this book, my own theological anthropology ends up being very different from that of Hans Urs von Balthasar, who inspired my interest in theo-dramatics. This is because of his constriction of theo-drama to human agents, and his relative lack of attention to scientific, bodily, and evolutionary aspects of human beings.“

³³ Deane-Drummond, *Christ and Ecology*, 2012 (Minute 29:16–29:22).

alle andere Kreaturen auszudehnen. Transzendenz und Immanenz zusammen zu denken ist nicht gleichbedeutend mit der Vorstellung der Expansion einer Zwei-Naturen-Lehre auf alle Lebewesen. Jesus als der Christus ist einmalig und doch weist dieses Inkarnationsereignis über sich selbst hinaus. Deane-Drummond formuliert es wie folgt:

„Deep Incarnation then is a transformative and dramatic movement of God in Christ that includes other creaturely kind. So it’s not a spatial descent of God into creation nor is it simply an extension of Christ into creation. It’s something else entirely in the way I’m understanding it. It’s one which invites us all to take part and that challenges us to situate ourselves in relation to the dramatic events of the life, death and resurrection of Jesus Christ.“³⁴

Die Rolle von Christus in einer Theologie der Deep Incarnation, stützt demnach nicht die Vorstellung von Christus als ‚super-human‘, sondern als radikale Wende. Dort, wo von Schöpfung und Neuschöpfung die Rede ist, ist damit gemeint, dass Inkarnation einen schöpfungstheologischen *turn* impliziert. Andreas Leinhäupl formuliert:

„Die neutestamentlichen Texte reagieren mit ihrer Schöpfungsspiritualität nicht nach unseren heutigen Vorstellungen von ‚Apokalypse‘. Es geht nicht um das Erhalten oder das Bewahren der Schöpfung, sondern tatsächlich um einen kompletten Neuanfang der Welt, der durch das rettende Eingreifen Gottes initiiert wird. Im Hintergrund steht die frühjüdische Weisheitstheologie“.³⁵

Das Eintauchen Gottes in Materie, die Identifikation Gottes mit Sterblichkeit und Schmerz verändert unsere Vorstellung von Schöpfung, verortet Gott nicht als ihr Gegenüber, sondern als in der Schöpfung und macht uns selbst zu Akteur:innen dieses ‚Dramas‘. Neuschöpfung begreift Schöpfung also im

³⁴ Deane-Drummond, *Christ and Ecology*, 2012 (Minute 39:24–40:01). Vgl. Deane-Drummond, *The Wisdom of Fools?*, 2015, 196.

³⁵ Leinhäupl, *Leben inmitten einer heillosen Welt*, 2020, 13.

Licht von Tod und Auferstehung (und damit Hoffnung) Jesu Christi – auch im Hinblick auf den neu geschaffenen Körper Jesu Christi, jener, den die Jünger zunächst nicht wiedererkannten. Wenn Gott jedoch nicht nur in Christus Materie wurde, sondern die Fleischwerdung Gottes in Christus uns eine Neuwerdung von Schöpfung insgesamt verdeutlicht, dann geht diese nicht an den Tieren vorbei. Dann gilt das Neu-Machen von Himmel und Erde für alle Geschöpfe: „[Incarnation means, J. E.] that things are different than they would have been otherwise.“³⁶ Deane-Drummond verbindet damit ebenso einen ethischen Anspruch an uns: Als Akteur:innen dieses Dramas bestimmen wir die Dramaturgie mit. Andere Lebewesen interagieren entsprechend unserer Aktionen und umgekehrt. Ein Nicht-Mitspielen ist dabei keine Option:

„[...] our particular action and reaction is crucial to what is going to happen to other creaturely kinds. So the vocation of humanity is a responsible action on the world's stage and not simply passive non-interference. It is an ethical mandate then in building a community of justice which includes not just justice for human beings, but justice for other creatures on Earth who share our creaturely home.“³⁷

³⁶ Deane-Drummond, *Christ and Ecology*, 2012 (56:39–56:42).

³⁷ Deane-Drummond, *Christ and Ecology*, 2012 (43:29–44:00). Vgl. auch Deane-Dummonds Hinweis auf die katholische Soziallehre: „The intense problems within human communities and the injustices therein are sometimes viewed as being in tension with responsibility toward the earth; deep incarnation resists this false choice of acting in favor of either people or planet. It calls instead for a holistic approach to issues that draws on the practical wisdom that is tempered by knowledge of the limitations of human reasoning. Such practical wisdom recognizes the close dependence of human being on the natural world and understand how peace between peoples presupposes peace within the natural order. The call for human action evoked by deep incarnation is therefore no less than the radical call of the prophet to ‚do justice, and to love kindness, and to walk humbly with your God‘ (Mic. 6.8).“ Deane-Drummond, *The Wisdom of Fools?*, 2015, 199f. Vgl. auch Deane-Dummonds pneumatologischer Hinweis in Anlehnung an Röm 8,3–5: „Denn was der Tora nicht möglich war, weil sie sich auf Grund der Begrenzungen menschlicher Existenz als ohnmächtig erwies, tat Gott mit der Sendung des eigenen Sohnes, der unter den gleichen von der

4. *Herrschen bleibt Herrschen*

„Da sprach Gott: ‚Wir wollen Menschen machen – als unser Bild, etwa in unserer Gestalt. Sie sollen niederzwingen die Fische des Meeres, die Flugtiere des Himmels, das Vieh, die ganze Erde, alle Kriechtiere, die auf dem Boden kriechen.“³⁸ Dieser als ‚Dominium terrae‘ in die Geschichte eingegangene, so genannte ‚biblische Herrschaftsauftrag‘, auch bekannt als ‚Macht Euch die Erde untertan‘ steht im ersten Buch der Bibel in Gen 1,28. In den letzten Jahren wurde – wie im Folgenden anhand der Ausführungen Ilse Müllners deutlich wird – versucht, ihn als ‚Verwaltungsauftrag‘ oder ‚Hüte-Auftrag‘ zu verstehen. Nicht so Deane-Drummond: Sie schlussfolgert aus all dem Gesagten, dass es besser wäre, statt von „dominion“, „stewardship“ oder auch „walten“³⁹, Begriffe, die jeweils hierarchische Verhältnisse bedeuten, von einer „shared creaturely existence“⁴⁰ zu sprechen. Anders die Alttestamentlerin Ilse Müllner; sie sieht den unmittelbaren Zusammenhang von kosmischer und sozialer Ordnung durchaus in der Schöpfungserzählung der Genesis repräsentiert. Nicht unbedingt im sogenannten ‚Dominium terrae‘, sondern im Gedanken der Gottebenbildlichkeit des Menschen: Säläm (Zaelaem). Abbild oder Statue Gottes zu sein, erinnert an die Statue der Könige, der Repräsentanten im Alten Orient. So, wie gute Herrscher zur damaligen Zeit ihren göttlichen Repräsentationsauftrag als Verantwortung für Recht und Gerechtigkeit verstanden wissen, so, wie also schon damals soziale und kosmische Ordnung zusammenhingen, so müssen auch wir unsere Gott-Ebenbildlichkeit als verantwortungsvolles Einstehen für soziale und kosmische Gerechtigkeit verstehen:

Sündenmacht beherrschten Bedingungen lebte. In der Mitte menschlichen Daseins verurteilte Gott die Sünde, um ihre Macht zu brechen, damit das Recht der Tora durch uns erfüllt werden kann. Das heißt, dass wir nicht nach menschlich begrenzten Maßstäben leben, sondern uns an der Geistkraft orientieren. Diejenigen, die sich durch menschliche Begrenztheit bestimmen lassen, bleiben in ihren Vorstellungen begrenzt. Jene aber, die sich an der Geistkraft orientieren, gewinnen Einsicht in das Wirken der Geistkraft.“ (BigS) – sowie Röm 8, 21–22.

³⁸ Übersetzung: BigS.

³⁹ So die Übersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig.

⁴⁰ Deane-Drummond, *Theological Ethics Through a Multispecies Lens*, 2019, 134.

„Mit der sozialen hängt eine kosmische Ordnungsfunktion zusammen, weil die soziale Gerechtigkeit und das Wohlergehen der gesamten Schöpfung aufs engste miteinander verbunden sind (vgl. Jes 11, Hos 4,1–3). Der König ist also vor allem dazu da, um sein Volk weise, das heißt in Recht und Gerechtigkeit zu regieren, damit die Stabilität der gesamten menschlichen und nichtmenschlichen Welt gewährleistet ist.“⁴¹

Dass eine so gerechte Königsherrschaft auch in damaligen Zeiten ein Wunschdenken war, bestreitet Müllner nicht. Hier wird ein Idealbild eines gerechten Königs beschrieben und an diesem Bild gelte es sich zu orientieren, nicht an der unheilvollen Realisierung der Königsherrschaften, wie sie in den biblischen Büchern Samuel und Könige beschrieben werden. Für Müllner bedeutet die

„Herrschaft des Menschen [...] die ordnende Sorge um das Gebiet, das uns anvertraut ist. Als Mitschöpfer und Mitschöpferinnen setzen wir mit unserer fürsorglichen Herrschaft Gottes Schöpfungshandeln fort und sind auf diese Weise Gottes Ebenbild – so ist der Gedanke eigentlich zu verstehen. Die Ausbeutung der Welt bis zum Kollaps lässt sich damit in keiner Weise rechtfertigen.“⁴²

Mir stellt sich an dieser Stelle die Frage, was denn ‚das Gebiet‘ sein soll, das ‚uns anvertraut‘ ist? Diese gesamte Erde? Auch andere Planeten? Unser Grundstück? Deutschland? Unsere Tiere oder auch Pflanzen? Und was, wenn wir als späte Produkte der Evolution anderes Leben schon vorfinden, ja gerade nur aufgrund des Anderen werden konnten und leben können? Was kann es dann bedeuten, dass uns dieses anvertraut sei? Auch die Formation von Religionen ist selbst ein evolutiv recht spätes Produkt der Menschheitsgeschichte. Man kann doch nicht den Gründungsmythos, den sich diese

⁴¹ Müllner, *So wichtig sind wir nicht*, 2020, 10. Sie fügt an „Dass die Könige Israels und Judas zuallermeist dieser Maßgabe nicht gefolgt sind, zeigen die Samuel- und Königsbücher eindrücklich.“

⁴² Müllner, *So wichtig sind wir nicht*, 2020, 10.

Religionen geben, als tatsächlichen Handlungsauftrag über alles, was ist, verstehen. Obgleich Müllners Re-Vision des Herrschaftsauftrags ein kritisches Moment umfasst und Herrschaft einschränkt bzw. näher qualifiziert, wird auch in dieser Interpretation nicht problematisiert, dass Herrschaft – und auch noch so gut gemeinte – immer Herrschaft *über etwas* bedeutet, womit jeweils die Vorstellung einer ‚Hierarchie des Lebens‘ normativ leitend ist.⁴³ Allein der Gedanke, die nichtmenschliche Welt wäre eine uns anvertraute lässt sich meines Erachtens schon deshalb nicht halten, weil wir das Vertrauen der uns gegebenenfalls einst Anvertrauten längst verspielt haben. Die uns Anvertrauten haben erfahren, dass ein Sich-uns-Anvertrauen für sie der Anfang vom Ende ist.⁴⁴ Sollte es ein ursprüngliches Vertrauensverhältnis gegeben haben, so hat unser Herrschaftsdenken dies bestenfalls zu einem Verhältnis existenzieller Abhängigkeiten gemacht. Wir haben es als Herrschaftsauftrag verstanden, andere Lebewesen in eine Abhängigkeit von uns zu bringen. Sie sind deshalb angewiesen auf unser Einlenken und unser Umdenken. Unser Herrschaftsdenken hat längst jede Vorstellung einer Verantwortungsgemeinschaft überlagert.⁴⁵ Ich gebe Deane-Drummond also recht, dass kein Herrschaftsauftrag dazu taugt, eine ‚shared creaturely existence‘, unsere Egalität im Kreatur-Sein, in einer von allen Kreaturen geteilten Lebenswirklichkeit, gerecht zu werden.⁴⁶ Genau dies gesteht auch Müllner zu, die dennoch an einem so positiv verstandenen Herrschaftsauftrag festhalten will, obgleich sie eingesteht, dass dieser vielen als ‚zynisch‘ erscheinen mag, angesichts der katastrophalen Ausbeutungsverhältnisse unserer Zeit. Müllner plädiert deshalb dafür, Schöpfungstheologie nicht ausschließlich aus den beiden Schöpfungserzählungen im Buch Genesis zu betreiben, sondern weitere schöpfungstheologisch relevante biblische Texte als Quellen eines Verständnisses heranzuziehen, jene auch, die weniger anthropozentrisch sind, wie z.B. Ps 8; 19; 104; Spr 8; Jes 44–45; oder Ijob 38–42.

⁴³ Vgl. Enxing, *Andersartigkeit und Gewalt*, 2021.

⁴⁴ Vgl. Soentgen, *Ökologie der Angst*, 2018.

⁴⁵ Philipp Räubig danke ich für diesen Hinweis.

⁴⁶ Vgl. Enxing, *Schöpfungstheologie im Anthropozän*, 2021.

5. Und wo warst Du? Anthropo-de-zentrierende Maßnahmen im Alten Testament

Nachdem die Genesis-Texte rezeptions- und theologiegeschichtlich lange Zeit überstrapaziert wurden, votiert Müllner dafür, auch in Kinder- und Schulbüchern einen religiösen Zugang zur Schöpfung beispielsweise mit Psalm 104 zu eröffnen.⁴⁷ In Psalm 104 wird der Mensch zwar erwähnt, aber erstens eher beiläufig und zweitens als eine Kreatur unter vielen; in diesen Text ist die folgenreiche Dichotomie von Natur und Kultur noch nicht eingetragen. Die Werke der Tiere beispielsweise stehen hier auf gleicher Ebene wie die Werke des Menschen. Ein weiterer schöpfungstheologisch relevanter Gedanke ist in Psalm 104 ausgedrückt: Schöpfungstheologie will nicht erklären, wie die Welt entstanden ist, sondern Schöpfungstheologie ist Gotteslob. „Preise den Herrn, meine Seele“ / „Lobe JHWH, meine Kehle“ / „Segne die Eine, du meine Lebenskraft“ (Ps 104,1).⁴⁸ Und dann wird alles aufgezählt, was Teil dieser göttlichen Lebenskraft ist, alles, durch das die göttliche Geistkraft, die Lebenskraft, fließt: Lebewesen der Wildnis, Wildesel, Vögel des Himmels und im Gebüsch, Vieh, Störche, Steinböcke, Klippdachse, Junglöwen, ...

„Voll ist die Erde von Deinen Geschöpfen. Da ist das Meer, groß und weit nach allen Seiten, da tummeln sich ohne Zahl kleine Lebewesen mit großen. [...] Du (Geistkraft) nimmst ihre Geistkraft zurück – sie sterben, werden wieder zu Staub. Du schickst Deine Geistkraft – sie werden geschaffen“.⁴⁹

Deutlich wird hier, dass Gottes Geistkraft, Odem, Ruach in jedem einzelnen Lebewesen, in jeder Kreatur ist und damit jede einzelne Kreatur Gott in ihrem Dasein lobt und Gottes Präsenz atmet. In Papst Franziskus' Enzyklika *Laudato si'* heißt es:

⁴⁷ Vgl. zu Ps 104 auch den Beitrag von Christian Kern in diesem Band.

⁴⁸ Müllner, *So wichtig sind wir nicht*, 2020, 10f.

⁴⁹ Ps 104, 24b–25; 29b–30; Übersetzung: BigS.

„Gott hat ein kostbares Buch geschrieben, dessen ‚Buchstaben von der Vielzahl der im Universum vertretenen Geschöpfe gebildet werden‘. Gut haben die Bischöfe von Kanada zum Ausdruck gebracht, dass kein Geschöpf von diesem Sich-Kundtun Gottes ausgeschlossen ist: ‚Von den weitesten Panoramablickten bis zur winzigsten Lebensform ist die Natur eine ständige Quelle für Verwunderung und Ehrfurcht. Sie ist auch eine fortwährende Offenbarung des Göttlichen.‘ Die Bischöfe von Japan äußerten ihrerseits einen sehr reizvollen Gedanken: ‚Wahrzunehmen, wie jedes Geschöpf den Hymnus seiner Existenz singt, bedeutet, freudig in der Liebe Gottes und in der Hoffnung zu leben.‘“⁵⁰

Und in Psalm 150,6 heißt es: „Alle, die ihr Atem zum Leben habt, lobt Jah!“⁵¹ Das Auslöschen der Geschöpfe bedeutet deshalb immer auch ein Auslöschen vom Lobpreis Gottes.⁵²

Eine so verstandene Theologie, die behauptet, dass Gott sich fortwährend in allen Geschöpfen offenbart, uns also in allen Geschöpfen begegnen kann, hat unmittelbar Auswirkungen auf unsere Weltwahrnehmung (bezugnehmend auf den Auftaktvortrag zu dieser Ringvorlesung von Hilal Sezgin möchte ich sagen: man muss nicht religiös sein, um nichtmenschliches Leben in die eigene Ethik einzubeziehen. Ist man es, so kann man sich diesem Anspruch m. A. n. nicht entziehen)⁵³. Wenn wir davon ausgehen, dass Gott in allem, was atmet,⁵⁴ in aller Materie inkarniert ist, d.h. präsent ist, gegenwärtig ist, verwirklicht ist, dann birgt jede Begegnung mit dem atmenden Leben, dem Materiellen, das Potenzial einer Begegnung mit Gott. Anders formuliert: Dann kann uns Gott im Tier begegnen und dann hat die Begegnung mit dem Tier etwas Göttliches, etwas Gott-immanentes.⁵⁵ Es wäre interessant zu

⁵⁰ Papst Franziskus, *Laudato si'*, 2015, Nr. 85. Vgl. auch die theologischen Ausführungen zu *Laudato si'* in: Julia Enxing, *Wer Ohren hat, höre!* (Mt 11,15), 2022. (im Erscheinen).

⁵¹ Übersetzung: BigS.

⁵² Vgl. Werner, *Gottes Liebe gilt nicht nur uns Menschen*, 2020, 16.

⁵³ Vgl. Enxing, *Und Gott sah, dass es schlecht war*, 2022.

⁵⁴ Vgl. Horstmann/Ruster/Taxacher, *Alles was atmet*, 2018.

⁵⁵ Theologische Fragen etwa wie jene, ob man Tiere segnen dürfe, da ja nicht klar

eruiieren, ob diese Vorstellung auch in der von Asmaa El Maaroufi vorgestellten islamischen Offenbarungstheologie denkbar ist, d.h. ob sich Gott nicht nur den Tieren, sondern auch in den Tieren offenbart? Offenbarung kommunikationstheoretisch gedacht, würde in meiner Perspektive bedeuten, dass nicht nur Inter- sondern auch Transspeziesbegegnungen selbstverständlich als Selbstmitteilung der Liebe Gottes verstanden werden können. Warum auch nicht? Weshalb sollte es uns überraschen, dass ein Gott, der sich im Busch offenbart, uns auch im Tier begegnet?⁵⁶ Wer kann es schon wagen, die Wohn- oder Zeltstätte Gottes einzugrenzen? Das Auslöschen der Möglichkeit solcher Erfahrungen, das Auslöschen von Materie und von atmendem Leben bedeutet damit zugleich ein Auslöschen von Offenbarungsmöglichkeiten. Es bedeutet auch: Eine Theologie, die die Inkarnation nur als Menschwerdung Gottes versteht, die nichtmenschliche Materie als nicht-beseelte begreift, trägt das Risiko, die Vielfalt der göttlichen Offenbarungsmöglichkeiten auf ein (Erfahrungs-)Minimum zu beschränken. Eine Deep Incarnation-Theologie ist hingegen überzeugt: Die Schönheit, Vielfalt, der Reichtum dieser wunderschönen Erde legen Zeugnis ab von der Vielfalt und Diversität der Liebe Gottes.⁵⁷ Sie erteilt der Vorstellung, dass ausschließlich der Mensch die einzig von Gott bestimmte Art wäre, die von der Vielfalt der Liebe Gottes Zeugnis ablegen können, eine Absage. Ein Aufbrechen einer derart beschränkten theologischen Lehre, eine expansive Vorstellung der göttlichen Liebe, die nicht an den Grenzen der Spezies Mensch halt macht, haben bereits zahlreiche Mystiker:innen und Heilige bezeugt, wie etwa Franz von Assisi, der Freundschaften mit nichtmenschlichen Tieren pflegte und die Begegnung mit ihnen selbstverständlich als göttliche Begegnung verstand. Er war fest davon überzeugt, dass eine Verständigung selbst mit den kleinsten Lebewesen möglich ist und sie ebenfalls des Lobes Gottes befähigt sind. Im

sei, ob sie eine Seele hätten, muten angesichts dieser Feststellung als theologisch kaum ernstzunehmende an. Dann ist die Erfahrung, die wir (und das Tier) in dieser Begegnung machen, eine Erfahrung, die nicht aus der Sphäre des Göttlichen herausfällt, sondern in der uns Gott begegnet.

⁵⁶ Vgl. Enxing/Scheidig, „...sie hat gemerkt, dass etwas mit mir nicht stimmt...“, 2022.

⁵⁷ Ja, es gibt auch Grausamkeiten. Andreas Krebs geht auf diese Ambivalenzen und ihr herausforderndes Potenzial in seinem Beitrag ein.

Werk von Gabriela Kompatscher *Tiere als Freunde im Mittelalter* befindet sich eine Überlieferung über den Heiligen Franziskus, in der beschrieben wird, wie er den Vögeln predigte, sie ihm zuhörten; er mit seiner „Schwester Zikade“ spricht, die mit ihren Gesängen den Herrn lobt und der Würmchen von der Straße aufhob, „damit sie von den Füßen Vorübergehender nicht zertreten würden“.⁵⁸

Gehen wir jedoch, wie der eben erwähnte Heilige Franz von Assisi davon aus, dass Gott uns im Tier begegnet und im Tier etwas mitteilt, dann ist damit nicht nur eine ethische, sondern auch eine theologische Pflicht zur Kritik der Auslöschung dieser Gott-Offenbarenden angebracht; dann ist hiermit auch eine erkenntnistheoretisch und theologisch-hermeneutische Frage impliziert: Wie lässt sich das Göttliche im Leben der Tiere beschreiben? Sehen wir etwas von Gott, wenn wir in die Augen eines Schweines schauen? Können wir es zulassen, dass uns Gott in einer Ziege begegnet? Welche Rolle spielt das nichtmenschliche Leben für unsere Theologie? Religion? Unseren

⁵⁸ Kompatscher, *Tiere als Freunde im Mittelalter*, 2010, 199f.

„[...] Franziskus war von einfachem Gemüt, wie eine Taube; er ermahnte alle Geschöpfe, ihren Schöpfer zu lieben, er predigte den Vögeln, die ihm zuhörten und sich von ihm berühren ließen; sie flogen erst fort, wenn er es erlaubte; als einmal Schwalben während seiner Predigt zwitscherten, verstummten sie bei seinem Befehl sofort.

Bei der Portiuncula-Kapelle neben seiner Zelle saß eine Zikade auf einem Feigenbaum und zirpte. Der Mann Gottes streckte ihr die Hand entgegen und rief sie mit folgenden Worten: „Meine Schwester Zikade, komm zu mir.“ Sie gehorchte augenblicklich und ließ sich auf seiner Hand nieder. Er sprach zu ihr: „Singe, Schwester Zikade, und lobe deinen Herrn.“ Sofort begann sie zu zirpen und sprang erst weg, als er es ihr erlaubte.

Er schonte Laternen, Lampen und Kerzen, da er mit seiner Hand den Glanz nicht beeinträchtigen wollte. Ehrfürchtig wandelte er über Felsen, auf den bedacht, der sich Felsen nennt.

Von der Straße hob er Würmchen auf, damit sie von den Füßen Vorübergehender nicht zertreten würden, und Bienen ließ er Honig und besten Wein hinstellen, damit sie im winterlichen Frost nicht durch Hunger zugrunde gingen. Alle Tiere nannte er Brüder. Von wunderbarer und unbeschreiblicher Freude über die Liebe des Schöpfers wurde er erfüllt, wenn er die Sonne, den Mond und die Sterne ansah, und er lud sie ein, den Schöpfer zu lieben. Eine Tonsur ließ er sich nicht schneiden, mit folgender Begründung: „Ich will, dass meine einfachen Brüder ihren Platz auf meinem Kopf haben.““

Glauben, unsere Religiosität, unsere Spiritualität?⁵⁹

Damit wäre aber auch die Behauptung aus *Gaudium et spes* 24, „dass der Mensch, [... die, J.E.] auf Erden [...] einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur ist“ theologisch nicht mehr haltbar. Wenn Gott sich in allem Leben, allem Fleisch inkarniert, dann trägt sich die Liebe Gottes auf diese Weise in die Welt, dann ist jedes Geschöpf, weil sich in ihm die Liebe Gottes verwirklicht, um seiner selbst willen zu lieben.⁶⁰ Alles andere wäre eine Theologie, die sich nicht nur gegen das biblische Zeugnis stellt, sondern auch die Theologiegeschichte, bes. die Mystik, theologisch missachtet und zugunsten eines starken Anthropozentrismus, der die menschliche Sonderstellung um jeden Preis aufrechterhalten will, ihre theologische Redlichkeit preisgibt. Ich meine hier nicht nur die menschliche Sonderstellung als eine Spezies mit besonderen Fähigkeiten (auch hierüber streiten wir trefflich), ich meine hier eine Sonderstellung im Sinne von „besonders und mehr als die nichtmenschliche Schöpfung“ geliebter Kreatur.⁶¹

Ich möchte nun auf ein weiteres höchst spannendes und aufbrechendes biblisches Zeugnis gott-creatürlicher Begegnungen eingehen – das teils wortwörtliche Parallelen zum oben erwähnten Psalm 104 zeigt: Das Buch Ijob. Damit knüpfe ich an Überlegungen aus dem Beitrag von Andreas Krebs an. Ijob, der vom Leben gebeutelte, wirklich am Boden liegende Mann, dem

⁵⁹ Um Missverständnisse vorzubeugen: Es ist etwas anderes davon auszugehen, dass Gott uns im Tier begegnet als zu sagen, dass Gott uns als Tier begegnet. Zu sagen, wir können Gott im Menschen oder im Tier begegnen, ist etwas anderes als zu sagen, wir können Gott als Mensch oder als Tier begegnen (das wäre ein pan-incarnationalism). „We agreed that the focus of our attention should instead be on the relationship between the incarnation in Christ and wider concerns of a theology of creation. It is one thing to say that the incarnate Christ is present *in, with, and for* all created beings (in particular the victims of creation and creativity); it is quite another thing to say that God is incarnate *as* a terrorist attack, *as* a rape, or *as* a natural disaster.“ (Gregersen, Introduction, 2015, 2, vgl. auch Gregersen, *The Extended Body of Christ*, 2015, 235).

⁶⁰ Woraus ein Selbstwert – in Abgrenzung zu einem Eigenwert – jedes Geschöpfes abgeleitet werden kann.

⁶¹ Vgl. Enxing, *Entschieden anders?!*, 2021; vgl. Enxing, *Andersartigkeit und Gewalt*, 2021; vgl. Enxing, *Schöpfungstheologie im Anthropozän*, 2021.

alles genommen wurde und dessen ‚Freunde‘ ihn daher des mangelnden Gottesglaubens bezichtigen und sich sicher sind, er müsse doch irgendetwas falsch gemacht haben, wenn er derart bestraft wird, diesem Ijob begegnet Gott mit einer Reihe zunächst sehr harsch und unwirsch klingender rhetorischer Fragen wie etwa:

„Wo bist du gewesen, als ich die Erde gründete? Erzähle es mir, wenn Du Einsicht weißt!“ (38,4)

„Wer setzte ihre Maße – du weißt es ja offenbar?!“ (38,5a)⁶²

Bevor ich nun noch einige weitere Fragen Gottes an Ijob anführe, möchte ich zunächst – in der Spur von Ilse Müllner – die Deutung derselben vorschieben: Gott greift Ijob mit diesen provokanten Fragen nicht an, sondern verdeutlicht ihm, dass er sich selbst nicht derart wichtig zu nehmen braucht. Damit wird Ijobs Vorstellung, er selbst sei es, der für sein gesamtes Schicksal und das seiner Familie die Verantwortung (und Schuld) trage, torpediert. Ijob brauche nicht glauben, dass sein Einfluss derart groß sei. Er brauche sich nicht selbst zu kasteien in der Vorstellung, er halte das Rad der Welt in seiner Hand. Gott verdeutlicht Ijob dies, indem Gott ihn einer radikalen Relativierungsrede aussetzt. Ijob solle bloß nicht glauben, alles was sei, existiere für ihn, zu seiner Kontrolle; solle nicht glauben, er sei der ‚Nabel der Welt‘. Diese Begegnung zwischen Gott und dem menschlichen Geschöpf Ijob wird durch eine Konfrontation mit der Beziehung zwischen Gott und den nichtmenschlichen Geschöpfen infrage gestellt und in ein neues Licht gerückt. So fragt Gott weiter:

„Hast du an einem deiner Tage dem Morgen befohlen, der Morgenröte ihren Ort angewiesen?“ (38, 12)

„Bist du bis zu den Quellen des Meeres gekommen und auf dem Urgrund des Meeres herumgegangen?“ (38,16)

„Führst du ein bestimmtes Sternbild zu seiner Zeit heraus, die Große Bä-rin samt ihren Kindern – hütetest du sie?“ (38, 32)

⁶² Übersetzung: BigS.

„Wer hat in den Ibis Weisheit gelegt oder wer hat dem Hahn Einsicht gegeben?“ (38,36)

„Erjagst du für die Löwin Beute und das Lebensbegehren der jungen Löwen erfüllst du?“ (38,39)

„Wer bereitet den Raben ihre Nahrung? Ihre Jungen schreien ja zu Gott, irren umher ohne Speise.“ (38,41)

„Weißt du die Zeit des Gebärens der Steinziegen, das Kreißen der Hirschkühe bewachst du?“ (39,1)

„Zählst du die Monate, die sie trächtig sind, und kennst die Zeit ihres Wurfens?“ (39,2)

„Wer hat den Onager freigelassen, die Fesseln des Wildesels – wer hat sie geöffnet –, dem ich zu seiner Behausung die Steppe gesetzt habe und zu seiner Wohnstätte das Salzland?“ (39,5–6)

„Wird dir der Wildstier dienen wollen und übernachtet er an deiner Futterkrippe?“ (39, 9)⁶³

Was Gott hier tut, so Müllner, ist Ijob „die Grenzen seiner Erkenntnismöglichkeiten“⁶⁴ vor Augen zu führen. Müllner spricht von einer „Positionsverschiebung“⁶⁵, die diese gott-kreatürliche Begegnung im Ijobbuch bewirkt. Indem Gott selbst Gottes Nähe und Unmittelbarkeit mit den nichtmenschlichen Geschöpfen dem zerstreuten Ijob so plastisch vor Augen führt, versteht dieser, dass Gottes Kommunikation, Interaktion, Liebe, Nähe und Begleitung nicht auf den Menschen beschränkt ist, erst recht nicht im Menschen aufgeht.⁶⁶ Der Mensch wird in dieser Quelle aus dem Zentrum der göttlichen Liebe gerückt und stattdessen wird das Wunder des interagierenden und sich aufeinander beziehenden, durchaus aber auch konkurrierenden Schöpfungszusammenhangs, das Co-Habitat und dessen Komplexität ins Zentrum der Aufmerksamkeit gestellt. Auf den ersten Blick wirkt diese Konfrontation

⁶³ Übersetzung: BigS.

⁶⁴ Müllner, *So wichtig sind wir nicht*, 2020, 11.

⁶⁵ Müllner, *So wichtig sind wir nicht*, 2020, 11.

⁶⁶ Vgl. zur Anthropodezentrierung im Ijobbuch den Beitrag von Andreas Krebs in diesem Band.

mit der Realität schmerzhaft, zeigt sich dann aber als heilender Schlüssel für Ijobs Begreifen seiner eigenen Existenz. Müllner formuliert:

„Diese Positionsverschiebung funktioniert im Ijobbuch auf der Ebene der Kommunikation zwischen Gott und Ijob. Es könnte gut sein, dass sie auch eine Perspektive darstellt für eine Menschheit, die viel zu lange so gelebt hat, als sei die Welt um ihretwillen erschaffen worden, die von Umwelt spricht und sich immer noch als Krönung des Ganzen versteht. Eine solche Dezentrierung des Menschen könnte neue Begegnungen möglich machen und vielleicht noch rechtzeitig kommen, um Gott wieder die Möglichkeit zu geben, ‚das Meer mit Toren zu verschließen und der Morgenröte ihren Ort zu bestimmen‘.“⁶⁷

Anders als Müllner es andeutet, stellen die sogenannten Gottesreden (Ijob 38–42) im Ijobbuch für mich allerdings keine befriedigende Antwort auf das Leid Ijobs dar. Denn: Es mag tröstlich sein, dass Ijob nicht allein verantwortlich für sein Leben ist, ihm deshalb auch nicht die Schuld für seine Situation zukommt. Die Frage wäre dann aber durchaus: Wer trägt die Verantwortung? Ein Gott, der sich als derart potent, geradezu omnipotent darstellt, müsste ein solcher Gott sich nicht selbst in die Verantwortung nehmen? Denn wenn Ijob versteht, dass er als Geschöpf eines von vielen und längst nicht das wichtigste ist, dann bleibt dennoch jene Gottheit, die sogar ‚auf dem Urgrund des Meeres umhergegangen‘ ist, die Antwort auf die Frage schuldig, warum diese Gottheit es dann nicht wenigstens war, die Ijob vor seinem Leid bewahrt hat.

Aus schöpfungstheologischer Perspektive ist die Bedeutung der Gottesreden dennoch nicht zu unterschätzen, ist sie doch ein nicht zu verachtendes biblisches Zeugnis, das eine radikale Relativierung des Menschen darstellt und damit der in Genesis vermittelten Vorstellung widerspricht, dass der Mensch es sei, der Macht und Herrschaft über alle auszuüben habe. Allerdings bräuchten wir für diese Erkenntnis nicht unbedingt das Buch Ijob.

⁶⁷ Müllner, *So wichtig sind wir nicht*, 2020, 11.

Meines Erachtens ließe sich die Frage „Und wo warst Du als ich das alles ins Dasein gelockt habe?“ auch auf die erste Schöpfungserzählung anwenden: Die Autor:innen von Genesis 1 komponierten hier Ätiologien – ‚Stories‘ vom Anfang aller Dinge – und setzten sich selbst als Mit-Akteur:innen der Geschichte – im Fall von Gen 1 – erst am sechsten von sieben Tagen in den Plot. Sie sind sich ihrer faktischen Unkenntnis über das Ins-Dasein-Kommen von Licht und Finsternis, Himmel und Erde, Gewächsen und Bäumen, Sonne, Mond und Sternen, Wassertieren, Flugtieren, Landtieren, Vieh, Kriechtieren, Wildtieren aller Art also durchaus bewusst. Vor ihnen, den Menschen, wurde alles andere Leben erschaffen, erhielt alles andere Leben den Auftrag fruchtbar zu sein und sich zu vermehren und wurde alles andere Leben für gut befunden. Die Erschaffung des Menschen am sechsten Tag ist übrigens der einzige Schöpfungsakt, nach dem Gott nicht sagte „und siehe, es war gut“. ⁶⁸ Erst in Gen 1,31 – wo Gott das Schöpfungskollektiv in Gänze betrachtet, heißt es: „Und Gott sah *alles*, was Gott gemacht hatte: Sieh hin, es ist sehr gut. Es wurde Abend, es wurde Morgen: der sechste Tag.“ ⁶⁹ Sollte uns dies nicht zu denken geben? Und auch im zweiten Schöpfungsnarrativ in Genesis 2,21 versetzt der Autor bzw. das Autorenkollektiv sich selbst in einen Tiefschlaf und sagt damit aus, dass ihm selbst die Entstehung seiner eigenen Art schleierhaft ist. Eine Kenntnis über die Genese der Dinge, den Zusammenhang des Lebens, die Entstehung aller Verwandten, maßt der Mensch sich hier gerade nicht an. Sollten wir dem Spät-Erschaffenen, dem jungen Gewächs der Evolution, ⁷⁰ dem, der die Dinge gar nicht so richtig versteht, wirklich die Deutungshoheit und Herrschaft über alles Leben überlassen? Ist diese Vorstellung hier ausgedrückt oder ließe sich nicht schon aus den sogenannten Ursprungserzählungen ein wesentlich demütigeres und dezentriertes Bild des Menschen begründen?

⁶⁸ Vgl. Fuchs, Gott, die Welt, mein Kater und ich, 2021, 50.

⁶⁹ Übersetzung: BigS.

⁷⁰ Vermutlich entstand das Leben in einem Milieu, wie es vor etwa 3,8 Mrd. Jahren auf der Erde herrschte; erste primitive Wirbeltiere vor ca. 540 Millionen Jahren; erster homo sapiens vor ca. 300.000 Jahren; die biblischen Schöpfungserzählungen (Gen 1 und 2) 900–600 v. Chr.

6. *Animate Theologies – Animal Turn: ein zu ermöglichendes Projekt*

Bei meiner mehrfach als begründet und notwendig dargelegten Wende der theologischen Aufmerksamkeit hin zur nichtmenschlichen Schöpfung handelt es sich wirklich um einen ‚Turn‘, um einen Paradigmenwechsel, bei dem die großen Master-Narrative der Moderne überwunden werden. Eine *Entwicklung* theologischer Schöpfungslehre im wahrsten Sinne des Wortes. Man wickelt ihre Kerngedanken heraus aus einem jahrhundertealten patriarchalen, rassistischen, spezieisistischen Gemisch, entwirrt sie, wickelt sie heraus aus der normativen und binären Vorstellung von hier Mensch – dort Tiere und Pflanzen / hier beseelt – dort unbeseelt / hier gefeiert – dort beherrscht / hier Intellekt – dort Instinkt / hier Ratio – dort Emotio. Es geht um eine Destabilisierung der manifesten Doktrin – nicht aus Gründen des Machtkampfes, sondern aus prophetischen Gründen. Es geht um eine Theologie, die Intellekt, Ethik und Emotion nicht separiert, sondern reflektiert. Das bedeutet auch, dass eine Systematische Theologie ohne ethische Reflexion und Ansprüche leer ist, ebenso wie eine Ethik ohne Systematik leer ist. Nehmen wir es ernst, dass ein Herzstück der christlichen Theologie – in der jüdischen Weisheitstheologie und Pneumatologie stehend – das Paradox Christus ist, dann sollte uns dies bereits vor Festlegungen bewahren. Christus als Mensch-Nichtmensch / diesseitig-jenseitig. Ein Paradox. Queerer geht es nicht.

Solange es nicht zu einer Resurrektion kommt, ist unsere Aufgabe die Insurrektion, eine Irritation. Wir könnten uns einander verpflichten, eine Interdeterminiertheit wachzuhalten.

Tiere und nichtmenschliches Leben sind in dieser Perspektive als *loci proprii* (nicht mal mehr als *loci alieni*) zu bewerten bzw. aufzuwerten, d.h. als jene theologischen Orte, die im Theologietreiben nicht mehr vernachlässigt und auch nicht als sekundär betrachtet werden können. Theologie darf nicht zur Grenzpatrouille werden, die die Grenzen der menschlichen Spezies theologisch davor bewahren will, überwunden, relativiert und eingebettet

zu werden in das, was sie – biologisch, naturwissenschaftlich – längst ist: Eine unter vielen – Lebewesen.

Wenn ich in diesem Beitrag theologisch begründet habe, weshalb und inwiefern Offenbarung, d.h. die Selbstmitteilung Gottes, eine göttlich-kreatürlich und nicht nur eine göttlich-menschliche Begegnung ist, und sich vor diesem Hintergrund der Inkarnationsbegriff ausweiten lässt, da sich Gottes Liebe in jeder Existenz zeigt und jede Existenz von der Liebe Gottes Zeugnis ablegen kann, dann ist damit das interventionistische und wunderbare Ereignis der Menschwerdung Gottes in einem nackten menschlichen Wesen einerseits einmalig und von seiner Bedeutung keineswegs geschmälert, dann haben wir andererseits darüber hinaus aber Anlass, uns auch über die weiteren Ereignisse zu freuen, in denen Gott uns in den Kreaturen begegnet.

Literaturverzeichnis

- Roland Borgards, Introduction: Cultural and Literary Animal Studies, in: *Journal of Literary Theory* 9/2 (2015), 155–160.
- Celia Deane-Drummond, *Creation Through Wisdom. Theology and New Biology*, Edinburgh 2000.
- Celia Deane-Drummond, *Christ and Evolution. Wonder and Wisdom*, Minneapolis 2009.
- Celia Deane-Drummond, *The Wisdom of the Liminal. Evolution and Other Animals in Human Becoming*, Grand Rapids 2014.
- Celia Deane-Drummond, *The Wisdom of Fools? A Theo-Dramatic Interpretation of Deep Incarnation*, in: Niels Henrik Gregersen (Hrsg.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015, 177–201.
- Celia Deane-Drummond, *Theological Ethics Through a Multispecies Lens. The Evolution of Wisdom, Vol. I*, Oxford 2019.
- Cornelia Dockter/Martin Dürnberger/Aaron Langenfeld (Hrsg.), *Theologische Grundbegriffe. Ein Handbuch*, Paderborn 2021.
- Denis Edwards, *Ecology at the Heart of Faith*, Maryknoll 2006.
- Julia Enxing, *Und Gott sah, dass es schlecht war. Warum uns der christliche Glaube verpflichtet, die Schöpfung zu bewahren*, München 2022.
- Julia Enxing, *Der Zusammenhang von konstruierter Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös legitimierte Abwertungen des Nicht-Menschlichen und Nicht-Männlichen*, in: Simone Horstmann (Hrsg.), *Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt*, Bielefeld 2021, 77–106.
- Julia Enxing, *Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz*, in: Martin Lintner (Hrsg.), *Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik*, Baden-Baden 2021, 161–180.
- Julia Enxing, *Entschieden anders?! Anthropozentrismus-kritische Impulse für eine multispeziessensible Schöpfungstheologie*, in: *Ökumenische Rundschau* 70/3 (2021), 300–317.
- Julia Enxing/Lena Scheidig, „...sie hat gemerkt, dass etwas mit mir nicht stimmt...“. Sozialwissenschaftliche und theologische Zugänge zu Mensch-Tier-Begegnungen, in: *PTh* 111 (2022/1), 5–20.
- Julia Enxing, *Wer Ohren hat, höre! (Mt 11,15) Über taube Ohren und wache Geister in der aktuellen Schöpfungstheologie*, in: Magdalene L. Frettlöh/Matthias Zeindler (Hrsg.), *„Offener nichts als das geöffnete Ohr“*. Motive einer Theologie des Hörens, Zürich 2023. (im Erscheinen)
- Ottmar Fuchs, *Gott, die Welt, mein Kater und ich*, Würzburg 2021, 50.
- Niels Henrik Gregersen, Introduction, in: Niels Henrik Gregersen (Hrsg.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015, 1–21.
- Niels Henrik Gregersen, *The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation*, in: Niels Henrik Gregersen (Hrsg.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015, 225–251.

- Niels Henrik Gregersen, *Deep Incarnation: Opportunities and Challenges*, in: Niels Henrik Gregersen (Hrsg.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015, 361–379.
- Judith Gruber, *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*. Unter Mitarbeit von Verena Bull, Salzburg 2013.
- Judith Gruber, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013.
- Simone Horstmann/Thomas Ruster/Gregor Taxacher, *Alles was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg 2018.
- Gabriela Kompatscher, *Tiere als Freunde im Mittelalter. Eine Anthologie*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Gabriela Kompatscher, zusammen mit Albrecht Classen und Peter Dinzelbacher, Badenweiler 2010.
- Andreas Leinhäupl, *Leben inmitten einer heillosen Welt. Neutestamentliche Impulse für eine biblische Schöpfungsspiritualität*, in: HerKorr Spezial: *Verlorenes Paradies? Wie viel Religion die Rettung der Schöpfung braucht* (2020), 12–14.
- Marilyn McCord Adams, *Christ and Horrors: The Coherence of Christology*, Cambridge 2006.
- Ilse Müllner, *So wichtig sind wir nicht. Mitgeschöpflichkeit im Alten Testament*, in: HerKorr Spezial: *Verlorenes Paradies? Wie viel Religion die Rettung der Schöpfung braucht* (2020), 9–11.
- Mieke Roscher/André Krebber/Brett Mizelle (Hrsg.), *Handbook of Historical Animal Studies*, Berlin/Boston 2021.
- Marcel Sebastian, *Tier und Gesellschaft*, in: Borgards, Roland (Hrsg.), *Tiere. Ein kulturwissenschaftliches Handbuch*, Stuttgart 2015, 16–24.
- Michael Seewald, *Einführung in die Systematische Theologie*, Darmstadt 2018.
- Jens Soentgen, *Ökologie der Angst*, Berlin 2018.
- Julia Eva Wannenmacher, *Ambivalenzen einer Beziehung: Das Tier in der Theologie*, in: Reingard Spannring/Karin Schachinger/Gabriela Kompatscher/Alejandro Boucabeille (Hrsg.), *Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen*, Bielefeld 2015, 287–319.
- Gunda Werner, *Gottes Liebe gilt nicht nur uns Menschen. Warum wir eine neue christliche Anthropologie und Schöpfungslehre brauchen*, in: HerKorr Spezial: *Verlorenes Paradies? Wie viel Religion die Rettung der Schöpfung braucht* (2020), 15–17.

Bibelübersetzungen:

- Ulrike Bail u.a. (Hrsg.): *Bibel in gerechter Sprache*, Gütersloh 2006. (BigS)
- Die Schrift*. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Stuttgart 1992.
- Die Bibel*. Einheitsübersetzung, Stuttgart 2016.

Internetquellen:

- European Research Network „Transcending Species – Transforming Religion“, online verfügbar unter: <https://ts-tr.eu/> [letzter Zugriff am 30.12.2021]

Celia Deane-Drummond, *Christ and Ecology: Deep Incarnation*, Vortrag am Institute for Religion and Science am Chestnut Hill College, 25.10.2012, online verfügbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=L_14VlfzKA [letzter Zugriff am 19.11.2021]

Papst Franziskus, *Laudato si'*, online verfügbar unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html [letzter Zugriff am 30.12.2021]

Christl M. Maier, *Art. Weisheit (Personifikation, AT)*, online verfügbar unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/weisheit-personifikation-at/ch/02a86446b7df69f8b0a32639fd4fde61/> [letzter Zugriff am 02.11.2021]

Anne Peters, online verfügbar unter: <https://www.mpil.de/de/pub/institut/personen/institutsleitung/direktoren/peters.cfm> (zuletzt abgerufen am 30.12.2021)

Verfassungsblog, online verfügbar unter: <https://verfassungsblog.de/the-animal-turn-what-is-it-and-why-now/> [letzter Zugriff am 19.11.2021]

Zur Unmöglichkeit einer religiösen Tiertheologie

Fundamentaltheologische Erkundigungen ausgehend von Kant, Benjamin und Bonhoeffer

Simone Horstmann

1. Einleitung

Während frühere Ausläufer tiertheologischen Nachdenkens vielfach dazu tendiert haben, die ‚Tierfrage‘ etwa in Form einer Tierethik zu einer weiteren Binnenethik zu stilisieren oder sie zu einer wenngleich nicht unwichtigen, so doch nachrangigen Angelegenheit zu erklären, so zeigt sich heute vielfach ein anderes Bild: Viele aktuelle Diskussionsbeiträge, die sich mit der Beziehung der Theologie(n) zu den nichtmenschlichen Tieren befassen, verstehen dieses Verhältnis zunehmend als eine Grundsatz-, womöglich gar als eine Schicksalsfrage der Theologie. Die ernsthafte Auseinandersetzung mit den Ansprüchen anderer, nichtmenschlicher Tiere scheint die streng anthropozentrisch verfassten Theoriegebäude der Theologien in der Tat zu sprengen. Auch diesem Beitrag geht es darum, die Veränderungen genauer in den Blick zu nehmen, die offenkundig werden, wenn ursprünglich streng anthropozentrische Denkmodelle, Texte und Weltzugänge nun plötzlich als womöglich unzulässige Blickverengung erkennbar werden. Ich möchte daher versuchen, diese Grundsatzfrage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer postanthropozentrischen Theologie zu erörtern. Die hier vorgestellte These geht dabei davon aus, dass wesentliche Schwierigkeiten auf Seiten der Theologie und insbesondere des Christentums, die sie bis heute sehr erfolgreich

davon abhalten, anderen Tieren gerecht zu werden, mit ihrer Ausdrucksge-
stalt als *Religion* zu tun haben. Zunächst skizziere ich dazu drei inhaltlich auf-
einander aufbauende Widerständigkeiten, die ausgehend von zentralen
Denkfiguren bei Immanuel Kant, Walter Benjamin und Dietrich Bonhoeffer
den Blick auf die Bruchstellen einer ‚Tiertheologie‘ werfen und fragen, inwie-
fern das Kompositum ‚Tiertheologie‘ also tatsächlich eine Melange aus zwei
Elementen darstellt, die bestenfalls künstlich zusammengehalten werden,
zumindest insofern Theologie immer schon als religiöses Unterfangen in dem
später noch näher zu erläuternden Sinne begriffen wird. Konkretisiert wird
dieses Problem schließlich in Form von drei Thesen, die für eine nicht-apo-
logetische und religionskritische Theologie votieren: Entscheidend für die
Beziehung der Theologie(n) zu den nichtmenschlichen Tieren ist demnach
ihre (bis dato eher gering einzuschätzende) Fähigkeit, tierliche wie mensch-
liche Säkularität tatsächlich wertzuschätzen und bisherige Muster religiöser
Inklusion theologisch kritisieren zu lernen.

2. Widerständigkeiten: Zur Inkompatibilität von Tieren und Reli- gion

2.1 Logische Widerständigkeiten

Womöglich lässt sich das Problem, das mit einem Paradigmenwechsel hin zu
einer postanthropozentrischen Theologie aufgerufen ist, zunächst in Form
einer Antinomie beschreiben:

(Christliche) Theologie ist radikal tierfeindlich.

(Christliche) Theologie ist radikal tierfreundlich.

Oft reagieren Theolog:innen auf die damit ausgedrückte Diskrepanz, in-
dem eine der beiden Seiten als die richtige verteidigt und die andere als
falsch zurückgewiesen wird. Eine solche Diskurskonstellation kann immer

dann beobachtet werden, wenn beispielsweise Debatten über Schriftzitate oder Traditionsbestände geführt werden: Dann gibt es diejenigen, die sagen: ‚Überall, wo ich hinschaue, trieft die Bibel bzw. die Tradition von Gewalt an Tieren – die wenigen Passagen, in denen das nicht der Fall ist, können demgegenüber eigentlich vernachlässigt werden oder sie haben im schlimmsten Fall eine kompensatorische Funktion, sollen also über den gewalthaltigen Mainstream hinwegtrösten.‘ Und es gibt andere, die dem entgegenhalten: ‚Nein, das stimmt so nicht – diese Texte haben einen historischen Ort und können heute anders, nämlich tierfreundlich interpretiert werden.‘¹ Ebenso häufig dürfte es neben dieser Auflösung der Antinomie zugunsten einer der beiden Aussagen dann auch passieren, dass diese Entscheidung in Form einer Positionierung als Erwartungshaltung an Theolog:innen herangetragen wird – etwa dann, wenn sie in Diskussionen mit der Frage konfrontiert werden, ob das, was im tierindustriellen Komplex passiert, denn christlich sei? Hinter solchen Fragen steht die Erwartungshaltung, sich mit Blick auf die Antinomie ganz klar positionieren zu können, um dann entrüstet zu antworten: ‚Nein, auf keinen Fall – was dort passiert, ist zutiefst unchristlich!‘.

Nun lehrt bereits Kants Umgang mit Antinomien², dass deren Auflösung zugunsten einer der beiden Seiten keine zielführende Strategie darstellt, dass Antinomien allerdings von einer höheren erkenntnistheoretischen Warte aus reflektiert und womöglich synthetisiert werden können (was für Kant mit dem Notwendigkeitserweis einer Transzendentalphilosophie einherging). Dass es sich auch in diesem Fall tatsächlich um eine Antinomie handelt, zeigt sich ja überhaupt erst daran, dass für beide Seiten der Antinomie

¹ Diesem Ansatz ist beispielsweise auch der von Thomas Ruster, Gregor Taxacher und mir gemeinsam verfasste Band „Alles, was atmet“ weitestgehend gefolgt: Hier ging es fast ausnahmslos darum, christliche Tradition auf produktive Anschlussstellen hin zu durchforsten, die eine Nähe von modernen Tierethiken und der Theologie nahelegten (Heiligenlegenden, dogmatische Diskurse, ...) Davon ausgehend schien dann die Aussage möglich: Die religiöse Tradition sei zumindest anders lesbar; die These von der Tierfeindlichkeit der Theologie könne damit zurückgewiesen werden. Horstmann/Ruster/Taxacher, *Alles, was atmet*, 2018.

² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AA III, 1974, 281–382.

gute Gründe angeführt werden können, obgleich sie sich gegenseitig auszuschließen scheinen. Schon ein Blick in den Katechismus oder ein Rundgang über die jährlichen Festivitäten christlicher Gemeinden belegt die These von der christlichen Tierfeindlichkeit: Christ:innen scheinen dem obligatorischen Schwenkgrill ja durchaus ein hohes Identifikationspotential zuzumessen; Gewalt an Tieren gehört also unbestreitbar dazu, wie könnte man dem grundsätzlich widersprechen? Kaum ein Weg führt an der Erkenntnis vorbei, dass christliches Leben in vielfältigster Weise durchaus tierfeindlich ist, und das nicht nur im Sinne eines bloßen Oberflächenphänomens, das sich durch den beherzten Griff ins theologische Schminkköffchen schnell retuschieren ließe – es geht um grundlegende Strukturen, in denen diese Tierfeindlichkeit verankert ist.³ Und wenn man demgegenüber nur die Tierfreundlichkeit des Christentums betonen will – deren Faktizität im Übrigen wesentlich unselbstverständlicher und begründungsbedürftiger scheint –, gibt man die beinahe tragische Figur des einsamen Predigers in der Wüste ab.

Es geht also möglicherweise auch hier um die Anerkennung der tatsächlich irritierenden Beobachtung, dass die Tierfreundlichkeit der Theologie nur möglich und zu verteidigen ist, wenn *zugleich* an der Tierfeindlichkeit der Theologie festgehalten wird, wenn also auch christliche (und grundsätzlich: religiöse) Gewalt an Tieren als Faktum anerkannt, sogar sichtbar gehalten, betont und womöglich überbetont, vor allem aber: in seinen genuin theologischen Ermöglichungsstrukturen bedacht wird. Gewalt kann m.a.W. nur unschädlich gemacht werden, wenn sie zunächst anerkannt wird, und wenn die Theologien selbst ein vitales Eigeninteresse an der Aufdeckung ihrer gewalthaltigen Anteile entwickeln. Ein angemessener Umgang mit der Antinomie bestünde daher vorrangig in der dialektischen Anerkennung, dass beide Aussagen *zugleich* wahr sind. Und damit ist nicht gemeint, dass sich jeweils klar unterscheiden ließe zwischen jenen Traditionsbeständen, die tierfreundlich und deswegen aktualisierungswürdig seien und anderen Traditionslinien, deren Tierfeindlichkeit den Grund zu liefern scheint, sie theologisch zu verdammen. Es geht m.a.W. bei der Anerkennung der Antinomie *nicht* um eine

³ Horstmann, Religiöse Gewalt an Tieren, 2021.

Purifikationsbewegung, die die Antinomie als solche eigentlich gar nicht anerkennt. Darin unterscheidet sich der hier vorgeschlagene Umgang mit der Antinomie gleichwohl vom Kantischen Paradigma, das noch davon ausging, Antinomien durch die selektive Zuordnung der jeweiligen Aussagen zu intelligiblen bzw. empirischen Quellen zu klären.

2.2 *Geschichtstheologische Widerständigkeiten*

Was aber bedeutet es für eine solche, die Antinomie dialektisch synthetisierende Theologie, wenn sie ihre eigene, vielfach strukturelle Gewaltförmigkeit gegenüber nichtmenschlichen Tieren anerkennt? Zumindest *eine* denkbare Folge möchte ich ausgehend von Walter Benjamins *Engel der Geschichte* andeuten, der sich als Topos gerade in geisteswissenschaftlichen Kreisen großer Beliebtheit erfreut. In seinen Thesen über den ‚Begriff der Geschichte‘ bezieht sich Benjamin auf diesen Engel bzw. auf ein Gemälde von Paul Klee, das sich zeitweise auch im Besitz von Benjamin befand:

„Es gibt ein Bild von Klee, das *Angelus Novus* heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgestreckt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“⁴

⁴ Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, 1980, 697f.

Es geht mir weniger um die gleichwohl interessante Lesart dieses Engels als Tierwesen⁵, sondern eher darum, dass Benjamin mit dem Engel der Geschichte die Personifizierung eines Blicks auf die eigene Tradition beschreibt, der in dem Maße, in dem er an einen Ursprung erinnert und mit einem Ursprung verbindet, zugleich aber auch zur Entfernung von diesem Ursprung nötigt. Das Paradies selbst ist ja in diesem Bild Ausgangspunkt des Sturms, der von ihm wegführt. In gewisser Weise spiegelt sich darin die Situation heutiger Tiertheologie, wie sie sich von der zuvor beschriebenen Antinomie her nahelegt: Der beständige, orientierende Blick auf die eigene Tradition (und insofern auch: die Verbundenheit mit ihr) führt notwendig von ihr fort; und es ist gerade der Rekurs auf die Tradition, der die Erfahrung des historischen Trümmerbergs nur noch stärker anwachsen lässt. Der Blick auf den religiösen Ursprung produziert Verbundenheit und Distanz in mindestens *gleichem* Maße. Das Erschrecken der aufgerissenen Augen gilt dann womöglich auch dem Entsetzen über das Ausmaß der Gewalt an anderen Tieren, die die eigene religiöse Tradition überhaupt erst zu dem gemacht hat, was sie bis heute ist.

Methodisch stellt sich gleichwohl die Frage, welcher theologische Wert diesem Gestus der gewollten oder erzwungenen Distanzierung zukommt. Theologien neigen meist dazu, darin sehr heikle Phänomene zu erkennen: Säkularisierung, Glaubensabfall, Atheismus usw.. Trotzdem scheint es aber auch so zu sein, dass gerade tierethische und tierphilosophische Erkenntnisse ja nahezu ausschließlich aus eben diesem „Außen“, d.h. aus säkularen Kontexten stammen und meist erst von dort einen Weg in die Theologien finden. Gemessen an modernen Tierrechtstheorien etwa wird man wohl sagen müssen, dass die Theologien selbst es *nicht* geschafft haben, wirklich bedeutsame Formen der Anerkennung von Tieren zu finden. Bestenfalls haben säkulare Diskurse Resonanzen innerhalb der Religionen gefunden, die es religiösen Menschen dann ermöglicht haben, in ihren Traditionen Anknüpfungspunkte zu diesen zunächst säkularen Impulsen herzustellen. Umgekehrt gilt aber auch, dass Theologie und Religion von diesen säkularen

⁵ Haselberg, Benjamins Engel, 2016.

Akteur:innen zumeist eher als Teil des Problems denn als Teil der Lösung wahrgenommen werden, und das durchaus nicht unbegründet. In gewisser Weise führt bereits schon Benjamins „Engel der Geschichte“ zu der Frage nach dem Stellenwert von Säkularität, sofern man darunter eine sehr weite Distanz zu religiösen Ursprungserzählungen verstehen will.

2.3 Religiöse Widerständigkeiten

Um dieses zentrale Verhältnis von Religion und Säkularität geht es in einer dritten Beobachtung, die sich an Dietrich Bonhoeffers Briefen aus der Haft orientiert. Bonhoeffer hat darin klarsichtig und ungeschönt über die Zukunft christlicher Theologie nachgedacht; und insofern man die ‚Tierfrage‘ üblicherweise als eine Zukunftsfrage der Theologie betrachten kann, wird man hier eine solide theologische Basis dafür vermuten dürfen. Bonhoeffer schreibt in einem Brief an seinen Freund Eberhard Bethge:

„Was mich unablässig bewegt, ist die Frage, was das Christentum oder auch wer Christus heute für uns ist. Die Zeit, in der man das den Menschen durch Worte [...] sagen konnte, ist vorüber; ebenso die Zeit der Innerlichkeit und des Gewissens, und d.h. eben die Zeit der Religion überhaupt. Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein. Auch diejenigen, die sich ehrlich als „religiös“ bezeichnen, praktizieren das in keiner Weise; sie meinen also vermutlich mit „religiös“ etwas ganz anderes. Unsere ganze 1900jährige christliche Verkündigung und Theologie aber baut auf dem „religiösen Apriori“ des Menschen auf. [...] Wenn nun aber eines Tages deutlich wird, dass dieses „Apriori“ gar nicht existiert, sondern dass es eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen gewesen ist, wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden, [...] was bedeutet das dann für das Christentum?“⁶

⁶ Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 2008, 140.

Bonhoeffer beobachtet eine Erosion von Religion, und er schafft es, darin kein unbedingt abzuwehrendes Säkularisationsphänomen zu sehen. Bonhoeffer fragt vielmehr, was die erfahrene Religionslosigkeit und die Entscheidung zum Abschied von der Religion seitens vieler Christ:innen eigentlich für das Christentum bedeutet bzw. bedeuten kann, ob in der Religionslosigkeit nicht auch etwas Entscheidendes beschlossen liegt: Die Erkenntnis beispielsweise, dass ‚Religion‘ über lange Jahrhunderte eine Form war, in der das Christentum Bestand hatte, von der es sich heute aber zu verabschieden gilt – und nicht wehmütig und anklagend, sondern durchaus befreit im Angesicht der verheerenden Folgen dieser Form der Religion. Die Zukunft des Christentums liegt für Bonhoeffer also in der Transformation zu einem nachreligiösen, religionslosen Christentum, für das die Säkularisierung demnach nichts Fremdes darstellt, sondern eine beinahe natürliche, inkarnatorische Entwicklung in die Welt hinein. Dass die Ausdrucksform ‚Religion‘, wie sie für das Christentum zuvor prägend war, nicht mehr zu denken bzw. zu leben ist, geschehe also nicht aus Unwillen oder böser Absicht, sondern weil das Christentum als Religion schlichtweg nicht mehr glaubwürdig ist: Weder können spekulativ-metaphysische Fragen ohne Weiteres reaktiviert werden, noch die für Religion so typischen Innerlichkeitsdiskurse. Dies gilt auch deswegen, weil der Anspruch, der üblicherweise mit dem Begriff ‚Religion‘ verbunden ist, heute nicht mehr vom Christentum eingelöst wird, wie Thomas Ruster betont hat, der von der Entflechtung von Christentum und Religion spricht:

„Nach Jahrhunderten der Verflechtung von Christentum und Religion [...] stehen wir in der Theologie heute vor der Aufgabe ihrer Entflechtung. Theologie, die diese Entflechtung nicht leistet, bezieht sich auf etwas, das es nicht mehr gibt (auf das Christentum als Religion) und wird dementsprechend nichtssagend. Die Entflechtung von Christentum und Religion ist eine Aufgabe, die theologisch nachgeholt werden muss, denn in Wirklichkeit ist sie längst geschehen.“⁷

⁷ Ruster, *Der verwechselbare Gott*, 2001, 193.

Eine vergleichbare Entflechtung scheint also auch Bonhoeffer im Sinn zu haben. In diesem Versuch, ein weltliches, religionsloses Christentum zu denken, tun sich für Bonhoeffer gleichwohl ungewohnte Allianzen auf:

„Oft frage ich mich, warum mich ein „christlicher Instinkt“ häufig mehr zu den Religionslosen als zu den Religiösen zieht, und zwar durchaus nicht in der Absicht der Missionierung, sondern ich möchte fast sagen „brüderlich“. Während ich mich den Religiösen gegenüber oft scheue, den Namen Gottes zu nennen, - weil er mir hier irgendwie falsch zu klingen scheint und ich mir selbst etwas unehrlich vorkomme, (besonders schlimm ist es, wenn die anderen in religiöser Terminologie zu reden anfangen, dann verstumme ich fast völlig, und es wird mir irgendwie schwül und unbehaglich) – kann ich den Religionslosen gegenüber gelegentlich ganz ruhig und wie selbstverständlich Gott nennen. Die Religiösen sprechen von Gott, wenn menschliche Erkenntnis (manchmal schon aus Denkfaulheit) zu Ende ist oder wenn menschliche Kräfte versagen – es ist eigentlich immer der deus ex machina, den sie aufmarschieren lassen, entweder zur Scheinlösung unlösbarer Probleme oder als Kraft bei menschlichem Versagen, immer also in Ausnutzung menschlicher Schwäche bzw. an den menschlichen Grenzen.“⁸

Mit seiner erklärten Sympathie gegenüber dem Atheismus, gegenüber den Religionslosen und der gleichzeitigen Distanznahme gegenüber ‚den Religiösen‘ vollzieht Bonhoeffer eine Wende, die gleichwohl typisch für zentrale Strömungen moderner Theologie sein dürfte: In deren Begriffe sind Religion und Religionskritik immer schon zugleich eingeschrieben, weil sie als moderne Begriffsbildungen einem Kontext entstammen, in dem Religionsdiskurse Religionskritik von Anfang an rezipiert haben. Religionskritik hat also mindestens seit der Moderne immer schon mitgeprägt, was Religion jeweils bedeutet; davon geht bspw. der Bochumer Historiker Lucian Hölscher aus. Hölscher betont auch: Die Säkularisierung brachte die Möglichkeit einer

⁸ Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 2008, 141f.

doppelten Übersetzung mit sich – nicht nur religiöse Akteur:innen konnten sich nun säkular artikulieren, auch säkulare Akteur:innen konnten religiöse Begriffe aufgreifen und neu verständlich machen, indem sie aktuelle Fragen im Medium einer anderen Reflexionskultur aufgriffen und verfremdeten (ohne dadurch notwendigerweise selbst religiös zu werden).⁹

Für die hier verhandelte Tier-Frage ist diese Einschätzung interessant, weil viele Begriffe, auf die ursprünglich mal ein religiöses Monopol zu bestehen schien, mittlerweile von gänzlich säkularen Akteur:innen aufgegriffen und auf Tiere bezogen werden: Begriffe ‚Rettung‘, ‚Erlösung‘ und ‚Befreiung‘ waren lange exklusiv religiös gefärbt; heute führen säkulare Akteur:innen Tierrettungen und Tierbefreiungen durch, heute gibt es ‚Gnadenhöfe‘ und Tierärzte, die Tiere ‚erlösen‘ – damit kompensieren sie also möglicherweise auch ein Defizit, einen blinden Fleck der Theologien.

Bonhoeffers Vision eines religionslosen, säkularisierten Christentums hat aber mindestens noch einen weiteren wichtigen Fokus: Seine Kritik am *deus ex machina* zielt auf das Ende einer Religion, die ihre Kräfte in den verzweifelten Versuch investiert, Menschen ins Infantile zurückzudrängen und über die Suggestion angeblicher Einsichtsprivilegien und über die Unterstellung eines religiösen Geheimwissens neue Vormundschaften einzusetzen. Diese Kritik zielt auf das Ende einer Religion, die menschliche Schwächen ausnutzen muss. Solche Religion funktioniert stets, indem sie insbesondere säkulare Menschen immer wieder Defizite unterstellt. Eine Religion, die so funktioniert, die also religiöse Fragen immer an Momenten der (realen oder unterstellten) Schwäche, Ohnmacht oder in Situationen des Unwissens bzw. an den Grenzen des Erkenntnisvermögens festmacht und sie dort wie eine ‚Arbeitshypothese‘ und damit in einer Lückenbüßerrolle einsetzt, entwickelt in ihrem psychosozialen Druck eine fast schon kriminelle Energie, wie Bonhoeffer hier nahezulegen scheint. Deswegen entzieht er dem autoritären Gebaren einer solchen Religion jegliche theologische Legitimation: Wenn Religion darin besteht, Menschen kleinzuhalten und ihre Schwächen auszunutzen,

⁹ Hölscher, *Jenseits der Kirche*, 2013, 7–28.

dann ist Religionsfreiheit in der Tat das Beste, was allen Beteiligten passieren kann. Religion kann nicht alles Unwissen ist mystisch-verklärtes Halbwissen umkehren und unermüdlich Sinnangebote unterbreiten, auch wenn es schmerzhaft und unbefriedigend ist.¹⁰

An den Grenzen scheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen. Der Auferstehungsglaube ist nicht die „Lösung“ des Todesproblems. Das „Jenseits“ Gottes ist nicht das Jenseits unseres Erkenntnisvermögens! Die erkenntnistheoretische Transzendenz hat mit der Transzendenz Gottes nichts zu tun. Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“¹¹

Es wäre sicher verheißungsvoll, von der hier angelegten Theologie, die nicht an der Schwäche oder Unwissenheit, sondern an der Fülle des Lebens, der Mitte des Lebens ansetzt, neu über Tiere nachzudenken: Etwa danach zu fragen, wie aus Momenten geteilter Lebendigkeit, aus gelingenden Interspezies-Beziehungen theologische Aussagen möglich werden. Oder danach zu fragen, wie es kommt, dass etwa die Bilder von Hartmut Kiewert (dem ich nun, hoffentlich in seinem Sinne, keine großen religiösen Ambitionen unterstellen möchte) doch solch eine große Ähnlichkeit zu manchem Paradiesgemälde der Alten Meister haben?

¹⁰ Ruster, *Der verwechselbare Gott*, 2001, 20f.: „Der biblische Gott muss aus der Unklammerung gelöst werden, in der ihn die Zuordnung des Attributs ‚christlich‘ zum Hauptwort ‚Religion‘ lange Zeit hielt.“ Die Abkehr von der religiösen Gestalt des Christentums ist dann vor allem eine Absage an eine natürliche Theologie, so Ruster. Dabei reiche die christliche Tradition natürlicher Theologie weit über die Scholastik hinaus in die Geschichte: „Das Bemühen, das Besondere des christlichen Glaubens als Allgemeines auszulegen, datiert aber bereits von den ersten Anfängen der Theologie.“ (ebd., 16)

¹¹ Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 2008, 142.

3. Zur Unmöglichkeit einer religiösen Tiertheologie: Drei Thesen

3.1 Die religiöse Stilisierung von Tieren als Konkurrenten

Das ist aber eine Spur, die an dieser Stelle nicht weiterverfolgt werden soll – stattdessen geht es um die Frage nach der Möglichkeit eines nachreligiösen und tierfähigen Christentums. Der Grundgedanke ist dabei, dass ein Christentum, dass Tieren wirklich gerecht werden kann und das sich auf Augenhöhe mit der modernen Tierethik bewegt, nur unter nachreligiösen Vorzeichen möglich ist. Das möchte ich anhand von drei Thesen darlegen – die erste These lautet:

Eine Tiertheologie ist keine Marginalie oder ein ‚bloß‘ ethisches Nischenthema, sondern mit Blick auf die Fragen der Zeit der vielleicht wichtigste Brennpunkt christlicher Theologie/Dogmatik, insofern die Auseinandersetzung mit Tieren immer wieder die Unmöglichkeit (und wohl auch: das faktische Ende) eines religiösen Christentums aufzeigt: Wer mit den Augen der Tiere auf die Religion schaut, erkennt darin (fast) immer eine akute, meist tödliche und notorisch unterschätzte Gefahr für Tiere – insofern Religionen einen Vorrang des Menschen vor allen anderen Tieren kennen und verkündigen, spricht aus ihnen ein heute mehr und mehr zum Problem werdender Speziesismus. Eine solche Religion erweckt dann in der Tat den Eindruck, dass sie die Gewalt an Tieren in einem strukturellen Sinne braucht.

In dieser These kommen verschiedene Beobachtungen zusammen: Einerseits die Beobachtung, dass es möglicherweise kein Zufall ist, dass Phänomene einer zunehmenden Säkularisierung einerseits und die in den vergangenen Jahren steil ansteigende ernsthafte theologische Beschäftigung mit Tieren andererseits historisch derart offensichtlich koinzidieren. Etwas simpel formuliert könnte man also sagen: Je mehr Bereitschaft, sich ernsthaft und hierarchiefrei auf Tiere einzulassen, desto weniger Religion bzw. zumindest: desto mehr Kritik an Religion im oben genannten Sinn wird man finden. Meinem Eindruck nach dürfte dies viel damit zu tun haben, dass eine

tatsächliche und egalitäre Anerkennung anderer Tiere grundlegende Strukturen bisheriger Theologie(n) infrage stellt und mit ihnen in irreversibler Weise inkompatibel ist. Auch das teilweise zu beobachtende Desinteresse an den Ergebnissen moderner Tierethik in den religiösen Binnendiskursen dürfte diese Situation noch verschärfen: So ist es auch hier erneut die Vorstellung von der Getrenntheit bzw. Trennbarkeit von religiösen und säkularen Diskursen, die diese Abschottung vor den tierethischen Anfragen erst möglich werden lässt.

Zu dieser These gäbe es noch vieles weitere zu sagen. Ich möchte es auf eine Beobachtung hinzuspitzen, die die Inkompatibilität von Religion im bonhoefferschen Sinne und Tieren m.E. deutlich aufzeigt. Das, was christliche Theologie lange Zeit ausgemacht hat, ist der Theismus, also eine Gotteslehre, die in Gott ein allmächtiges, allwissendes, ewiges Wesen erkennen wollte, das die Welt durch einen Schöpfungsakt ins Werden gebracht habe. Gott ist – in der Terminologie der Scholastik – *prima causa* und *actus purus*, also erste kausale Ursache und reine, d.h. kontingenzfreie, potentialitätsfreie Wirklichkeit. Die moderne Theologie hat gleichwohl schmerzhaft erfahren müssen, dass der Theismus, gerade in dem Versuch, groß von Gott zu sprechen, ein regelrecht totes Gottesbild entworfen hat. Der moderne Atheismus „ratifizierte nur, was der Theismus längst zustande gebracht hatte“¹². Mit seinem Satz, dass es einen Gott, den es gibt, nicht gibt, hat ja auch Bonhoeffer in gewisser Weise Nietzsches Diktum, dass Gott tot ist, bekräftigt. So besehen stellt sich dann in der Tat die Frage, wie eine theistische Theologie Tieren gerecht werden will – wie man mit anderen Worten von einem Gottesbild, das in vielerlei Hinsichten die Züge eines Toten trägt, Antworten auf die Probleme von Lebewesen erhalten will?¹³

Und nicht zuletzt deswegen, weil der Theismus in aller Regel quasi-mechanistische, kausale Denkmodelle für das Zueinander von Gott und Wirklichkeit vorschlägt, wird er für Tiere zu einem Problem: Nicht selten dürfte die menschliche Macht über andere Tiere, so prekär sie an sich bereits ist,

¹² Ruster, Kontingent und eschatologisch, 2019, 425.

¹³ Horstmann, Der Gott der Tiere, 2018.

dadurch verschärft worden sein, dass sie mitunter in Analogie zum theistischen Modell göttlicher Allmacht verstanden wurde. Basierend auf dem Bild eines übermächtigen Souveräns, der seine Macht dadurch erweist, dass er andere vielleicht nicht notwendig klein hält, aber doch zumindest potentiell klein zu halten vermag, und der in der Wirkmächtigkeit des jeweiligen Gegenübers eine potentielle Gefahr erkennen muss. Die Kompatibilität des Theismus mit autoritären Herrschaftsformen lässt sich wohl auch an den üblichen religiös goutierten Mensch-Tier-Beziehungen ablesen; nicht selten nämlich brauchen die an theistischen Theologien geschärften Anthropologien dann ein Gegenüber, an dem sich die eigene Macht stets aufs Neue erweisen konnte: Und Tiere kamen da zumindest lange Zeit wie gerufen.

Nun ist der Theismus sicher nur eine Bruchstelle zwischen der klassisch christlichen Religion und der Frage nach den Tieren, und man wird darüber nachdenken können, ob es noch andere Indizien dafür gibt, dass und wie Religion für Tiere zum Problem wird. Interessant ist möglicherweise, dass dieser Blick von Tieren auf Religion als Gefahr für Leib und Leben in gewisser Weise von der Religion erwidert wird: Auch das klassisch-religiös verfasste Christentum erkennt in Tieren und vor allem in friedlichen Mensch-Tier-Beziehungen eine strukturgefährdende Bedrohung! Auch Tiere werden also für eine Religion im bonhoefferschen Sinne durchaus zur tödlichen Gefahr. Wann immer sich friedliche Mensch-Tier-Verhältnisse gesellschaftlich realisieren, scheint das für eine solche Religion höchst suspekt zu sein: Sie reagiert dann so, als ob man ihr ein ureigenes Monopol abspenstig macht. Beobachten kann man das beispielsweise in einigen Arbeiten des evangelischen Theologen von Kai Funkschmidt, der einer veganen Ernährung unterstellt, sie sei „Ersatzreligion“¹⁴ und vertrete einen Erlösungsanspruch. Man wird wohl an der Massivität dieses Vorwurfs die Bedrohungslage erahnen können, die der Veganismus für Menschen wie Funkschmidt darstellt. Gänzlich blind ist Funkschmidt gleichwohl für die strukturanalogen Ansprüche einer Ernährung, die die Gewalt an Tieren zum Programm erhebt, die also Erlösung durch Gewalt an Tieren propagiert. Gegen einen solchen

¹⁴ Funkschmidt, Erlösung durch Ernährung, 2015.

Erlösungsanspruch scheint Funkschmidt offenkundig keine Einwände zu erheben, weil er um die ja in der Tat vorhandenen Kompatibilitäten zwischen dieser Gewalt an Tieren und einer traditionell verfassten Religion weiß: Gewalt an Tieren gehört nun einmal zum klassischen Programm (nicht nur, aber auch) christlicher Theologie. Man darf ihm durchaus dankbar sein, derart freizügig über den eigenen Gewaltbedarf Auskunft zu geben – sprechen dürfte er hier gleichwohl für viele Gleichgesinnte, die in einem reaktionär verfassten Christentum durchaus nicht zu Unrecht die Legitimationsfolie für eine beinahe totalitäre Gewalt an Tieren erkennen. Was sich an diesen und vergleichbaren Beispielen sehr schön zeigen lässt, ist wohl die Tatsache, dass bestimmte Formen der friedlichen Koexistenz von Menschen und anderen Tieren in der Tat als Frontalangriff auf das religiöse Christentum gedeutet werden. Wer sich vegan ernährt, macht einer solchen Religion also augenscheinlich Konkurrenz. Und aus eben solchen – wenn auch nur empfundenen – Bedrohungen erwächst naturgemäß das größte Aggressions- und Gewaltpotential von Religion.

Bemerkenswert ist in diesem Kontext auch eine Äußerung von Papst Franziskus, der in einer Generalaudienz im Januar 2022 eine durchaus gewagte Kritik an kinderlosen Paaren geäußert hat, in deren Leben Hunde und Katzen den Platz der Kinder einnehmen. Auch hier wird offenkundig ein Bedrohungsszenario aufgebaut, dessen Begründungszusammenhang erschreckend, aber mittlerweile nicht unvertraut ist: „Viele Paare“, so heißt es im Wortlaut der Generalaudienz, „haben keine Kinder, weil sie dies nicht wollen, oder sie haben lediglich eins – aber zwei Hunde, zwei Katzen ... Ja, Hunde und Katzen nehmen den Platz von Kindern ein. Ja, das ist lustig, aber es ist die Realität. Und diese Verleugnung von Vater- und Mutterschaft vermindert uns, sie nimmt unsere Menschlichkeit hinfort.“¹⁵ Ein religiöses, und wohl auch: zutiefst reaktionäres Menschenbild erkennt in Tieren hier und an vielen, vielen anderen Stellen eine handfeste Bedrohung.

Eine bewusste Reflexion über diesen Zusammenhang findet sich

¹⁵ Papst Franziskus, Generalaudienz 05. Januar 2021 (eig. Übers. aus dem Englischen).

demgegenüber etwa bei Christoph Ammann, der den von Funkschmidt u.a. heraufbeschworene Konflikt wie folgt entlarvt:

„In Wahrheit ist es aber so, dass viele Christenmenschen, die extrem sensibilisiert sind für Rechte und deren Missachtung im zwischenmenschlichen Bereich [...] für die Ansprüche von Tieren komplett unempänglich sind. [...] Auch das Gebaren vieler Theolog*innen deutet in diese Richtung, wenn sie nichts mehr zu fürchten scheinen als die Untergrabung der Idee der Menschenwürde, sobald auch Tieren eine Würde zugeschrieben wird. Mich hat schon immer irritiert, dass der menschliche Status von Embryonen die christliche Ethik weit mehr zu kümmern scheint als jede Form von Tierquälerei und Verdinglichung von Tieren. Die besondere Fixierung auf die unantastbare Würde des Menschen – die ich übrigens sehr wichtig finde – erweist sich tierethisch quasi als Bumerang. [...] „Im Vorwort [von H. Bedford-Strom] zum EKD-Impulspapier ‚Nutztier und Mitgeschöpf!‘ bin ich jüngst über folgendes Beispiel gestolpert: *‚Bilder von Tieren, die in Massentierhaltung Qualen leiden oder massenweise getötet werden (zum Beispiel beim Vorgang des Kükenschredderns)‘, wecken starke Emotionen. Sachliche Diskussionen werden dadurch eher schwerer.*‘ [...] Ich wage zu behaupten, dass es Bedford-Strom nie in den Sinn käme zu behaupten, Bilder von Menschen auf dem Mittelmeer, die auf völlig überfüllten Booten versuchen, Not und Gewalt zu entkommen, stünden einer sachlichen ethischen Diskussion im Wege. Es stimmt auch schlicht und einfach nicht.“

Bei Ammann ist es also die treffende Metapher des Bumerangs, die das Problem auf den Punkt bringt: Christliche Theologie scheint, was die Mensch-Tier-Beziehung angeht, vielfach in einer Entweder-Oder-Logik gefangen zu sein, die von der Angst getrieben ist, dass jede Form der Aufmerksamkeit, die Tiere erfahren, irgendwie auf Kosten von Menschen gehen müsse.

3.2 Zu den Möglichkeiten einer nachreligiösen Tiertheologie

Die vorherigen Überlegungen haben an die These von der strukturellen Inkompatibilität von moderner Tierethik und ‚Religion‘ im Bonhoefferschen Sinne angeschlossen; nun möchte ich diese Überlegung nochmal unter umgekehrten Vorzeichen formulieren. Die entsprechende zweite These lautet:

Eine Tiertheologie, die sich mit den Erkenntnissen moderner Tierethik solidarisiert, ist idealerweise der Brückenkopf einer nachtheistischen und nachreligiösen christlichen Theologie, die dem Atheismus in vielerlei Hinsichten näher ist als theistischen Religionen. Eine nach wie vor ‚religiöse Tiertheologie‘ bewegt sich demgegenüber in den engen Grenzen von Religion i.S. Bonhoeffers.

Die moderne Tierethik verdankt der Philosophin Friederike Schmitz den Begriff der ‚Käfigethiken‘: Eine Käfigethik wäre also eine Ethik, die ihre eigene Voraussetzungshaftigkeit nicht selbst problematisiert und die insbesondere die Legitimität der Tiernutzung nicht grundlegend infrage stellt, sondern schlicht versucht, gutgemeinten ‚Tierschutz‘ zu betreiben.¹⁶ Eine solche Ethik bewegt sich also in einem Käfig von Voraussetzungen, die selbst nicht mehr thematisiert werden. Auch das Schicksal der allermeisten theologischen Tierethiken dürfte mit dem Label ‚Käfigethik‘ durchaus treffend beschrieben sein: Auch sie verfehlen allzu oft das Ziel, bestimmte Voraussetzungen zu hinterfragen, die aufgrund ihres Status als religiös dann einfach nicht mehr zur Disposition zu stehen scheinen. Das bedeutet auch, dass theologischen Tierethiken, die die Strukturprobleme von Religion nicht anerkennen, nur ein sehr enger Bewegungsradius bleibt; sie produzieren der Sache nach bestenfalls sehr diffuse Tierschutznormen. Und das ist, gemessen an den Standards moderner Tierethik, einfach viel zu wenig.

Was also naheliegender Weise kein guter Weg sein dürfte, um den jeweiligen Käfig zu verlassen, ist das Modell der Einpassung von Tieren in die bestehenden theologischen Strukturen. Trotzdem funktionieren viele theologische Tierethiken nach eben diesem Muster: Sie suchen nach einem *Ort für*

¹⁶ Schmitz, Tierethik, 2014, 27.

Tiere. Der heißeste Kandidat für eine solche Einordnung von Tieren in die christliche Theologie war über lange Zeit hinweg die Schöpfungstheologie. Sie war für Generationen von Theolog:innen über lange Zeit Anlass für die erleichternde Erkenntnis: Eben dort, in der Schöpfungstheologie, scheint glücklicherweise noch ein Plätzchen für die Tiere frei zu sein (wer dann die Register heutiger Schöpfungstheologien aufschlägt, wird schnell merken, dass auch das oftmals nur Wunschdenken ist). Eine solche Harry-Potter-Theologie, die immer noch nach dem unbelegten Abstellraum unter der Treppe sucht, um dort die ungeliebten Tiere einzuquartieren um sie damit zugleich ruhigzustellen, ist aus Sicht eines nachreligiösen Christentums allerdings defizitär, weil sie stets strukturaffirmierend und reaktionär funktioniert.

Deswegen ist schon die so harmlos daherkommende quasi-topografische Frage nach einem ‚Ort‘ für Tiere, nach dem Platz der Tiere ‚in der Theologie‘ so entlarvend. Gerettet wird auf diesem Weg nämlich einzig der Status quo eines theologischen Denkgebäudes. Eine solche Theologie erkennt ihr vorrangiges Ziel also in der eigenen Selbsterhaltung – und sie reaktiviert, ob bewusst oder unbewusst, immer noch den von Bonhoeffer zurückgewiesenen Lückenbüßer-Mechanismus, wenn sie nämlich versucht, Tiere überschussfrei und glatt, wie in einem Puzzle, in die bestehenden Systematiken und Selbstverständlichkeiten einzupassen.

3.3 Zur theologischen Wertschätzung von Säkularität

Diese Überlegung führt mich zu einer dritten und letzten These. Diese setzt bei der Frage nach dem theologischen Status von Tieren an: Was sind Tiere eigentlich unter religiösen Vorzeichen? Was berechtigt die Theologien, Tiere überhaupt religiös zu adressieren? Sind Tiere nicht eigentlich atheistische, zumindest areligiöse, religionsneutrale Wesen, die ein Recht auf Freiheit von Religion beanspruchen können?

Die allermeisten Religionen hatten in ihren Traditionen wenig Probleme

damit, Menschen, die sich der jeweiligen Religion nicht zugehörig fühlen, auch als Außenstehende zu behandeln (dies geschah oftmals abwertend, aber nicht immer). Diese Unterscheidung zwischen religiöser In- und Outgroup scheint bei den Tieren eigenartigerweise außer Kraft gesetzt zu sein: Wenn ich es richtig überblicke, dann sind sich mindestens Judentum, Islam und Christentum weitestgehend einig darin, Tiere als Mitgeschaffene, Mitgeschöpfe und als Wesen zu betrachten, die Menschen hinsichtlich ihrer Kreativlichkeit mindestens sehr ähnlich sind. Darin liegt zugegebenermaßen noch keine vollständige religiöse Vereinnahmung – Tiere werden nicht getauft, nicht beerdigt, sie gehören in religiösen Klassifikationen nicht zum *Inner Circle*, aber sie werden über die Semantik der Mitgeschöpflichkeit doch fast immer religiös adressiert. Womöglich wäre es aber sinnvoll theologisch danach zu fragen, ob in dieser inkludierenden Geste nicht auch ein entscheidendes Problem liegt. Ob der ungefragte Einschluss anderer Tiere in religiöse Klassifikationen m.a.W. nicht vielleicht schon in einer diskussionswürdigen Weise darüber hinweggeht, dass Tiere aus mindestens ebenso guten Gründen als atheistische oder zumindest als gänzlich säkulare, religionsneutrale Wesen betrachtet werden könnten. Auch die so großzügig wirkenden Versuche, in bestimmten Verhaltensweisen von Tieren quasi-religiöse Züge oder in den Tieren selbst „religiöse Subjekte“¹⁷ zu erkennen, scheint dann zunehmend fragwürdiger. Der *Elefantenfriedhof* hat als Modell einer unterstellten tierlichen Religiosität sicherlich einige fragwürdige Analogien erzeugt. Wenn etwa andächtig in der Morgensonne beieinandersitzende Makaken aufgrund solcher Verhaltensweisen als *religiöse* Wesen interpretiert werden, dann scheint diese Deutung mindestens ebenso (un-)plausibel wie die Annahme, dass die Tiere geheime telepathische Nachrichten miteinander austauschten. Auch hier sollte also Bonhoeffers Hinweis gelten, der die erkenntnistheoretische und theologische Transzendenz unbedingt getrennt wissen wollte. Die Folge aus der Anerkennung tierlicher Säkularität wäre jedenfalls, Tiere von Religion zu verschonen und theologische Plausibilitäten zu schaffen, die diesen Schutz vor Religion bzw. religiösen Adressierungen auch theologisch begründbar werden lassen. Ich merke durchaus an mir

¹⁷ Deane-Drummond, *Animals as Religious Subjects*, 2014.

selbst, wie schwer der Abschied von solchen Klassifikationen fällt – was aber auch daran liegen dürfte, dass Säkularität und Weltlichkeit aus theologischer Sicht häufig noch immer merkwürdig defizitär erscheinen, zumindest als etwas, das es zu überwinden gilt. Auch deswegen wird gerade die Schöpfungs-theologie und die Rede von den „Mitgeschöpfen“ in ihrem universal-inklusiven Gestus zu einem bislang weitestgehend unreflektierten Problem. Aufgabe von Theologie sollte es umso dringender sein, diese Differenzierung und den Wert von Säkularität als ein genuin theologisches Anliegen plausibel machen zu können. In einem vergleichbaren Sinne hat bereits Sally McFague in den 1980er Jahren darauf hingewiesen, dass eine religiöse Variante des Speziesismus gerade darin besteht, die Andersheiten anderer Wesen nicht anerkennen, geradezu jovial egalitär über sie hinweggehen zu wollen, unter Maßgabe eines einheitlichen, allgöttlichen Blicks auf die Welt alles und jeden einem Maßstab unterordnen zu können. Ein solcher religiöser Speziesismus bestünde also in der Weigerung, andere Wesen gerade in ihrer Andersartigkeit, in ihren Bedürfnissen und Gewohnheiten wahrzunehmen – und das heißt mitunter auch in ihrer Säkularität.¹⁸

Und natürlich wird man bei der Einordnung von Tieren in die Riege der ‚Mitgeschöpfe‘ weitere Rückfragen anmelden müssen: Hat denn die Rede von der ‚Verantwortung für die Mitgeschöpfe‘ oder von der ‚Bewahrung der Schöpfung‘ nicht überwiegend Leid über die Tiere gebracht oder zumindest nicht erkennbar dazu beigetragen, Leid zu verhindern? Ist es nicht gerade die sagenhafte Unwirksamkeit dieser Formeln, die sie bis heute so ungebrochen populär machen? Die Rede von der ‚Verantwortung für die Mitgeschöpfe‘ etwa ist im besten Fall inhaltsleer, oder sie ist paradoxal und daher sachlich unwirksam, weil sie Egalität und Hierarchie zugleich suggeriert, oder sie steht im Dienst eines politischen Konservatismus, wie sich ja immer wieder aufs Neue an der Vereinnahmung dieser Formel durch konservative Parteipolitik zeigt.¹⁹ Fast immer also ist sie fatal für Tiere. Die letzte These lautet daher:

¹⁸ McFague, *The Body of God*, 1993, 121.

¹⁹ So geht etwa Constantin Gröhn davon aus, dass die Rede von der Schöpfungsbe-wahrung „heute eher dazu dient, Entwicklungen auszubremsen statt voranzubringen.“ Gröhn, *Schöpfungsbewahrung*, 2021, 38.

Eine gute Tiertheologie bemisst sich auch daran, ob sie im Bewusstsein dieser Abbruchkanten argumentiert und ein kritisches Bewusstsein über die (faktische oder potentielle) Gewalthaltigkeit ihrer Tradition produktiv in ihr Selbstverständnis einbeziehen kann – und sie nicht schambehaftet unter den Tisch kehrt: Sie muss m.a.W. strukturell religionskritisch sein und aus der Kenntnis ihrer vielfach gewalthaltigen Tradition (und Gegenwart) heraus ein Bewusstsein für religiöse Pathologien schärfen, vor denen zu warnen ihre ureigenste Aufgabe wäre.

Was mir also als Ideal einer Tiertheologie vorschwebt, ist eine nicht apologetische Theologie: Eine Theologie, die ihre Aufgabe nicht oder zumindest nicht vorrangig darin sieht, bisherige Strukturen zu verteidigen, zu erklären oder sie vor den vermeintlich böswilligen Anfragen aus dem säkularen Bereich in Schutz zu nehmen. Eine nicht-apologetische Tiertheologie wäre demgegenüber eine Theologie, die diese Anfragen und Kritiken unbedingt ernstnimmt. Eine Theologie, die nicht ohne Weiteres behauptet, es gäbe eine Kontinuität zwischen vormodernen, religiösen Tierschutznormen und den modernen Tierrechtsdiskursen, sondern die sich auf die Brüche zwischen ihrer eigenen Tradition und den modernen Ansprüchen einlässt. Zumindest wird man fragen müssen, ob diese gerade auch im christlichen Kontext beliebten Kontinuitäts-Argumente nicht zu gerne übersehen, wie schwer sich die Religionen oftmals schon mit der bloßen Anerkennung fundamentaler Menschenrechte getan haben und immer noch tun, von Tierrechten ganz zu schweigen?

Ich möchte hingegen dafür plädieren, dass auch ein theologischer Standpunkt davon profitieren kann, eine nicht-apologetische Haltung einzunehmen, sich also nicht vorschnell auf die vermeintlich produktiven Schnittmengen von Religion und Tierrechtsdiskursen zu beziehen, sondern vielmehr die Probleme zu benennen und aufzuarbeiten, die die eigene Tradition gestiftet hat. Wer das für unmöglich hält, übersieht, dass es – soweit ich es überblicke – in allen Glaubensrichtungen Traditionen gab und gibt, die die Aufgabe der Theologie in einer binnenreligiös zu leistenden Religionskritik verortet

haben. Eine nicht-apologetische Theologie hätte systematisch danach zu fragen, wie und wo ihre eigene Tradition zur Legitimation von Gewalt an (nicht-menschlichen) Tieren herangezogen wurde und wird: Und in vielen Fällen gilt Religion ja durchaus immer noch als willkommener Legitimationsdiskurs für Gewalt an Tieren.²⁰

Dies insbesondere, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass Religionen oftmals medial so rezipiert werden, dass sie die willkommene Legitimation für nahezu jede Form der Gewalt an Tieren frei Haus und quasi mit göttlichem Segen liefern. Ich hatte eingangs angedeutet, dass der bloße Widerspruch zu solchen Vereinnahmungen wenig aussichtsreich scheint. Vielleicht also wäre es sinnfälliger, die theologische Aufgabe eher darin zu sehen, jene religiösen Muster aufzudecken, mit denen innerhalb und außerhalb der jeweiligen Religion Gewalt und eine spezieisistische Grundhaltung zur flächendeckenden Norm werden konnten. Die Strategie einer solchen nicht-apologetischen Theologie bestünde dann darin, die Gewalt in den jeweiligen Texten und Traditionen möglichst klar zu benennen, sie nicht kleinzureden, zu relativieren oder wegzu erklären, sondern sie sichtbar zu halten, sie mitunter sogar überzubetonen als Teil des eigenen Erbes, das nicht schöngeredet, sondern das theologisch ausgehalten und erinnert werden muss, damit es sich nicht wiederholen kann. In einer solchen Theologie spiegelte sich dann wahrhaftig eine *kenotische* Praxis: Sie wäre um der anderen Wesen Willen und insofern aus einer christlichen Überzeugung dazu befähigt, sich selbst als Theologie, als theoretisches Konstrukt, auszuliefern.

Eine solche nicht-apologetische Theologie wäre zudem – und hier denke ich nochmal an die soeben angesprochene Problematik einer die Tiere möglicherweise unzulässig vereinnahmenden Schöpfungstheologie – sensibel für die religiösen Mechanismen von Einschließungen und Ausschließungen, von Inklusion und Exklusion. Der Linzer Dogmatiker Gottfried Bachl etwa hat immer wieder daran erinnert, dass das Unbehagen, das aufgrund religiöser Einschließungen empfunden wird, durchaus nicht böswillig erfunden,

²⁰ Horstmann, Die Paternoster-Frage, 2022.

sondern berechtigt ist – er zitiert eine, wohl nicht ganz ernstgemeinte Frage an den ‚Kummerkasten‘ einer Zeitschrift, die geeignet ist, auch die Auswege aus den ungefragten Einschlüssen durch Religion zu problematisieren: „Der Pfarrer“, heißt es dort, „schloss mich in sein Gebet ein – wie komme ich da wieder heraus?“²¹

²¹ Bachl, Gott bewegt, 2012, 35.

Literaturverzeichnis

- Gottfried Bachl, *Gott bewegt*, Würzburg: echter 2012.
- Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, Frankfurt/M. 1980.
- Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hrsg. von Eberhard Bethge, 19. Aufl., Gütersloh 2008.
- Celia Deane-Drummond (Hrsg.), *Animals as Religious Subjects: Transdisciplinary Perspectives*, London 2014.
- Kai Funkschmidt, Erlösung durch Ernährung. Veganismus als Ersatzreligion, in: *Materialdienst der EZW* 11 (2015), 403–455.
- Constantin Gröhn, Die „Schöpfungsbewahrung“ im umweltpolitischen Diskurs, in: *Junge Kirche* 3,2 (2021), 38–39.
- Papst Franziskus, Generalaudienz vom 05. Januar 2021, online verfügbar unter: <https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2022/documents/20220105-udienza-generale.html> [letzter Zugriff am 25.02.2022]
- Peter von Haselberg, Benjamins Engel, in: Peter Bulthaup (Hrsg.), *Materialien zu Benjamins Thesen ‚Über den Begriff der Geschichte‘. Beiträge und Interpretationen*, 2. Aufl., Frankfurt/M. 2016, 337–356.
- Lucian Hölscher, Jenseits der Kirche. Raum und Religion in der Moderne, in: Ders./Frank Bösch (Hrsg.), *Jenseits der Kirche: Die Öffnung religiöser Räume seit den 1950er Jahren (=Geschichte der Religion in der Neuzeit 5)*, Göttingen 2013, 7–28.
- Simone Horstmann/Thomas Ruster/Gregor Taxacher, *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg 2018.
- Simone Horstmann, Der Gott der Tiere. Über Tierleid, -angst und -schmerz, in: Ders./Thomas Ruster/Gregor Taxacher, *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg 2018, 184–203.
- Simone Horstmann (Hrsg.), *Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt*, Bielefeld 2021.
- Simone Horstmann, Die Paternoster-Frage. Zum schwierigen Verhältnis von Religionen und Tierrechten, online verfügbar unter: <https://tierrechtsblog.de/weltweit/paternoster-verhaeltnis-religionen-tierrechte> [letzter Zugriff am 25.02.2022]
- Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke Bd. 3, hrsg. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1974 [1787].
- Sally McFague, *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993.
- Thomas Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion (QD 181)*, 3. Aufl., Freiburg/Br. 2001 [2000].
- Thomas Ruster, Kontingent und eschatologisch. Elemente einer nachtheistischen Trinitätslehre, in: Thomas Marschler/Thomas Schaertl (Hrsg.), *Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus (STEP 16)*, Münster 2019, 417–454.

Friederike Schmitz, Tierethik – eine Einführung, in: Dies. (Hrsg.), Tierethik. Grundlagentexte, Berlin 2014, 13–73.

„Er war mit den Tieren“ (Mk 1,13)

Hermeneutische und geschichts-theologische Überlegungen zur Anthro-De-Zentrierung¹ biblischen Glaubens

Gregor Taxacher

1. Unter Tieren sein – eine abwesende Erfahrung

Wir haben das gemeinsame Unternehmen der Ringvorlesung, aus welcher dieses Buch hervorging, bewusst als unentschiedene Frage bezeichnet: Ist eine *animate theology*, eine nicht mehr anthropozentrische Theologie allen Lebens, oder auch: eine Theologie der beseelten Geschöpfe ‚(un)möglich‘? Der Zweifel an dieser Möglichkeit bezieht sich dabei vor allem auf die anthropozentrische, nicht-menschliches Leben theo-logisch degradierende, ausschließende Tradition christlicher Theologie, welche in der Bibel schon angelegt ist und damit mit unserer theologischen Tradition wie verschweift erscheint. Um diesen grundstürzenden Selbstzweifel soll es auch in meinem Beitrag gehen.

Zuvor möchte ich aber auf eine andere Seite des Zweifels an der Möglichkeit einer *animate theology* aufmerksam machen: Was wir hier, fast möchte ich sagen: beschwören, bezieht sich auf eine abwesende Erfahrung. Der Anthropozentrismus ist eben nicht nur Tradition – er ist gesellschaftliche Lebensrealität.

¹ Den Begriff übernehme ich von Andreas Krebs. Vgl. Krebs, *Anthro-Dezentrierungen*, 2021, 270–286.

Diese Vorlesung umkreist einen unscheinbaren Vers des Markusevangeliums: „Er war mit den Tieren“, heißt es dort (Mk 1,13) von Jesus. „μετα των θηριων“ heißt es im Griechischen: er war unter ihnen bzw. mit ihnen zusammen, und zwar nicht mit Schafen oder Ziegen, sondern den wilden Tieren, den Tieren der Wildnis, der ερημος, der Einöde, in welcher diese Szene spielt.² Vor allen Überlegungen, was dies für das Evangelium bedeutet, müssen wir nüchtern feststellen: Dies ist eine inzwischen bis auf Ausnahmen, in die sich etwa Verhaltensforscher:innen mit großem Aufwand begeben, unmögliche, eine mit dem Aussterben der wilden Tiere selbst aussterbende Erfahrung. Menschen des Anthropozän leben nicht mit und unter den wilden Tieren, und wo sie dies tun – sozusagen an den letzten frontiers des Anthropozän - zeigt dies zugleich schon die beginnende Vernichtung solcher Reste von Wildnis an.

Dass die Fernsehprogramme voll sind mit Tierfilmen, dass nature writing in den letzten Jahren zu einer florierenden Literaturgattung wurde, dass Vogelbeobachtung und Safari angesagt sind – all dies kennzeichnet die Verarbeitung eines Abschieds, eines Verlustes. Was wir Artensterben nennen, ist bei allen großen Unsicherheiten in der statistischen Abschätzung, wohl der größte evolutionäre Abbruch in der Geschichte des Lebens auf diesem Planeten, einschneidender als die großen Aussterbewellen zuvor.³ Wer hätte noch vor wenigen Jahrzehnten daran gedacht, dass wir hier nicht nur von Walen oder Pandabären reden, sondern etwa auch von Insekten, Würmern, Schnecken, Muscheln?

Gewiss werden auch nicht domestizierte Tiere diese Katastrophe überleben. Die Welt wird nicht ohne solche Tiere sein. Aber es werden Tiere von des Menschen Gnaden sein, eingehegt und geschützt, überwacht und immer wieder neu künstlich in ein ‚ökologisches Gleichgewicht‘ gebracht, das wegen des fehlenden Lebensraums, der ausgedünnten Vielfalt ständig

² Vgl. zur Stelle: Pesch, Das Markusevangelium I, 1980, 88 und 95f. sowie: Guttenberger, Evangelium, 2017, 32 und 43.

³ In: Taxacher, Apokalypse ist jetzt, 2012, 33ff. habe ich die Eckdaten zusammengefasst, die knapp zehn Jahre später keineswegs moderater ausfallen.

„umzukippen“ droht.

Die Geschichte der Menschheit müsste sich gegenüber ihren gegenwärtigen Trends revolutionär ändern, um ein anderes Szenario zu ermöglichen. Und doch bemerken wir die Radikalität dieses Abschieds immer noch wenig. „Indem diese Subtraktion leise vor sich geht und gleichzeitig ein Gefühl der Kontinuität aufrechterhält“, schreibt die US-amerikanische Autorin Alexandra Kleeman, täuschen wir uns über seine Endgültigkeit hinweg: „Indem wir uns an den allmählichen Verlust gewöhnen, wird er erst normal und dann unsichtbar.“⁴

Wenn wir also über eine post-anthropozentrische Theologie nachdenken, müssen wir uns über den gewissermaßen kontra-faktischen Charakter dieses Unternehmens bewusst sein. Leonie Bossert hat in ihrer Vorlesung zum Leben mit nicht-menschlichen Tieren formuliert, dass sie lieber einfach von ‚umfassender Gerechtigkeit‘ sprechen möchte als von ‚Interspezies-Ethik‘, um den Speziesismus nicht in der überschreitenden Formulierung doch wieder begrifflich zu festigen. Ich vermute, dass dieser ethische Ansatz unseren gemeinsamen theologischen Bemühungen in dieser Runde entspricht, dass wir ihn teilen. Und doch kann ich mich der bedrückenden Beobachtung nicht entziehen, dass das Momentum, in neutestamentlicher Sprache: der Kairos dieser abendländisch bisher unerhörten Ethik im Vergehen solchen umfassenden Lebens miteinander besteht.

Wir versuchen den Raum der ethischen Sensibilität auszuweiten, während sich der Raum unseres konkreten Mitlebens radikal verengt. Theologisch gesprochen: Wir richten unsere Ethik in dem Moment auf den eschatologischen Tierfrieden der Propheten aus, in dem dieser sich als deutlich u-topischer uns entzieht als in biblischen Zeiten. Solche Ethik, zu deren unabweisbarer Wahrheit ich mich ausdrücklich bekenne, gleicht ein wenig der tragischen Erkenntnis eines Sterbenden, was er im Leben alles falsch gemacht hat.

⁴ Kleeman, Die schrumpfende Welt, in: Süddeutsche Zeitung 17. Dez. 2021.

2. Unter Tieren sein – als biblische Erfahrung

Droht also gegenwärtig eine animate theology zu spät zu kommen, so war es in biblischen Zeiten für sie wohl zu früh. Die Gesellschaft, in welcher die biblischen Schriften entstanden, ist eine post-neolithische. „μετα των θηριων“ zu leben heißt hier zweierlei:

- einerseits im Sinne des ‚mit‘ ein bäuerliches Leben, in dem Tiere, überwiegend sogenanntes ‚Kleinvieh‘, zum Besitzstand gehören und zur Subsistenz notwendig sind. Diese neolithische Lebensweise hat den homo sapiens jedenfalls in der Entstehungsregion der Bibel – und weit darüber hinaus – so tief geprägt, dass diese Prägung sogar in seine ‚erste‘, also genetische Natur eingeschrieben ist, etwa in der erworbenen Laktose-Toleranz des Verdauungssystems neolithisch lebender Menschen. Für die Tiere bedeutet dies kein Idyll: Sie stehen noch unter den Sklaven und sie sind essbar.⁵ Aber sie sind keine reinen Produkte, keine Gegenstände des Massenkonsums wie in der industriellen Landwirtschaft. Sie gehören zum Hausstand – was sich in den Tierschutzbestimmungen der Thora niederschlägt, insbesondere in dem Einbezug der ‚Nutztiere‘ in die Sabbatruhe (Ex 20,10).⁶ Dem von Thomas Ruster im angemerktten Aufsatz zitierten Spruch „Futter, Stock und Last für den Esel“ (Sir 33,25) steht gegenüber: „Der Gerechte weiß um die Seele seines Viehs.“ (Sprüche 12,10)
- andererseits im Sinne des ‚unter‘ die Selbstverständlichkeit einer nicht durch-zivilisierten Umwelt, in der gerade Tiere eine konkrete Bedrohung darstellen. Jenseits des Hausstandes, des Dorfes, der Stadtgrenze gibt es eben die ερημος, die Einöde, Wildnis, Wüste. In der post-neolithischen Gesellschaft entsteht jene Spaltung zwischen dem menschlichen Bereich, der Kultur, und der – biblisch noch keineswegs in einem solchen Begriff abstrahierten – Natur, die zugleich religiös aufgeladen wird. „In Israel und im gesamten Alten Orient gehören Wüste, wilde

⁵ Ruster, „Die menschliche Sklaverei wurde abgeschafft, die tierische geht weiter.“, in: Simone Horstmann (Hrsg.), Religiöse Gewalt an Tieren, 2021, 251–302.

⁶ Hier steht „dein Tier“ zwischen Knecht und Magd und dem zugezogenen Fremden. Der Vers markiert die zentrale Stelle des Dekalogs, seine Mitte, in der sich eine soziale Utopie in a nutshell verbirgt: „Durch die gemeinsame Ruhe entsteht zumindest für diesen Tag eine Gleichwertigkeit der Personen, eine *egalitäre Gesellschaft*“ (Fischer; Markl, Das Buch Exodus, Stuttgart 2009, 228), und zu den Personen gehören dann eben auch die Tiere des Hausstandes.

Tiere und Dämonen eng zusammen und bilden gemeinsam eine bedrohliche und feindliche Szenerie.“⁷

Die Spannung entsteht oft gerade an der Schnittstelle dieses Lebens ‚mit‘ und ‚unter‘ Tieren: Zahlreich sind die biblischen Geschichten, in denen Hirten mit ihren Herden von wilden Tieren bedroht werden. Die Söhne Jakobs wollen dem Vater mit einem blutgetränkten Gewand weißmachen, ihr Bruder Josef sei von einem wilden Tier gerissen worden (Gen 38,29–34). David hat sein Geschick im Umgang mit der Steinschleuder beim Schafehüten gelernt (1 Sam 17). Und im Johannesevangelium, wo sich Jesus als „guter Hirte“ bezeichnet, der sogar „sein Leben für die Schafe einsetzt“ (Joh 10,11), steht für den negativen Gegensatz der Lohnknecht, dem „nichts an den Schafen liegt“:

„Der Lohnknecht, der ja kein Hirte ist und dem die Schafe nicht zu eigen sind, sieht den Wolf kommen, lässt die Schafe im Stich und flieht und der Wolf reißt und zerstreut sie.“ (Joh 10,12)

Das ist an dieser Stelle natürlich metaphorisch gemeint, aber der Vergleichshintergrund ist sehr real. Im Talmud findet sich die Regelung, nach welcher ein Lohnhüter bei einer Wolfsplage die Schafe auch bei Erscheinen nur eines einzelnen Wolfes im Stich lassen darf, ohne sich schuldig zu machen, weil er ja nicht wissen kann, ob noch mehr Wölfe kommen und deshalb das Recht hat, sich in Sicherheit zu bringen.⁸ Die Logik von Tieren als Eigentum und als Bedrohung, von Leben ‚mit‘ und ‚unter‘ Tieren ist im Johanneswort also kompakt zusammengefasst.

Ich skizziere diese grundlegende kulturelle Situation, weil sie den Horizont – und damit auch die Grenze – darstellt, innerhalb derer Tiere biblisch in den Blick kommen können. Dies zeigt sich auch in der prophetischen Vision vom endzeitlichen Tierfrieden, die wir Tier-Theolog:innen so gern heranziehen,

⁷ Guttenberger, Evangelium, 2017, 43.

⁸ Wengst, Das Johannesevangelium, 2019, 317.

belegt sie doch: „Ein Reich Gottes ohne Tiere wird es nicht geben.“⁹ Das ist gewiss wahr; doch der Fokus des berühmten Textes bei Jesaja liegt bei genauerem Hinsehen wo anders. Ich zitiere die schöne Übersetzung von Buber/Rosenzweig:

„Dann gastet der Wolf beim Lamm, der Pardel lagert beim Böcklein, Kalb und Jungfrau mästen sich vereint, ein kleiner Knabe treibt sie einher, Kuh und Bärin sind Weidegenossen, ihre Jungen lagern mitsammen, der Löwe frisst Stroh wie das Rind. Der Säugling erlustigt sich an der Höhle der Viper, nach dem Lichtloch der Kreuzotter patscht mit seiner Hand ein Entwöhntes.“ (Jesaja 11,4–9)

Paarweise werden hier jeweils ein wildes und ein domestiziertes Tier genannt. Gleich zu Anfang taucht die im Johannes-Gleichnis vom guten Hirten angesprochene Problemsituation nun gelöst auf: Der Wolf ist keine Bedrohung mehr für die Schafe – und so sind es auch Löwe und Bär nicht mehr für die Rinder. Weil die Beutegreifer offenbar Vegetarier geworden sind, kann die Trennung zwischen Tieren, ‚unter‘ und solchen ‚mit‘ denen man lebt, aufgehoben werden. Das macht die Idylle dieser Vision aus. Der Mensch taucht darin interessanter Weise nur in Gestalt kleiner Kinder auf, welche Löwen und Kälber hüten oder schon als Babys gefahrlos mit Giftschlangen spielen. Wozu brauchen die Menschen dieser messianischen Zeit noch Rinder und Schafe? Sind sie auch zu Vegetariern geworden? Davon sagt der Text nichts. Die Heilserwartung liegt offenbar in der Befriedung der bedrohlichen Wildnis. Ob auch der Mensch, das gewalttätigste unter den Tieren, von seiner bisherigen Praxis Abstand nimmt – so wie es in der Schöpfungs-Utopie von Gen 1,29 f. ja vorgesehen war – kommt nicht in den Blick.

⁹ Schroer, Tiere in der Bibel 2013, 11.

3. Metaüberlegung 1: Speziesismus und theologische Hermeneutik

Damit habe ich das anfangs angedeutete Grundproblem einer christlichen animate theology eingeholt: Die Bibel als kanonisches Grunddokument des in dieser Theologie bedachten Glaubens post-anthropozentrisch und nicht speziesistisch auszulegen, heißt sie zu lesen von einer Warte aus, die so nicht die ihre war. Das hermeneutische Problem ist grundsätzlich nicht neu: Auch die feministische Theologie muss mit einer Bibel umgehen, die im Horizont einer patriarchalen Gesellschaft spricht und diese keineswegs fundamental durchbricht. Und es zeigen sich in der Tier-Theologie ja auch ähnliche Versuche wie in der feministischen Theologie: Nach den ‚starken Frauen in der Bibel‘ werden jetzt ihre ‚schönsten Tiergeschichten‘ aufgesucht. Und so wie es nicht falsch ist, zu zeigen, wieviel Emanzipatives im Buch Rut, im Hohelied, in Evangelien oder in Paulusbriefen mindestens ‚zwischen den Zeilen‘ steckt, so ist es wichtig, gegen eine weitgehend die Tiere ignorierende Auslegungstradition die Bandbreite tiertheologischer Ansätze von Gen 1 über den Tierschutz in der Tora, über die Psalmen bis zu den Gottesreden im Buch Hiob, Jesaja 11 und dem Lamm der Apokalypse geradezu ‚auszugraben‘. Aber meine etwas ironische Formulierung soll doch besagen, dass es nicht gelingen wird, die Bibel apologetisch aus ihrer eigenen Blindheit für die Rahmenbedingungen ihres Denkens und Sprechens lösen zu wollen.

Den in der Bibel bezeugten Gott und das biblische Evangelium nicht-patriarchal und nun auch post-anthropozentrisch zu denken, muss also tiefer ansetzen als bei der Frage, was die Bibel über Frauen oder über Tiere sagt. Formal stehen wir damit vor dem grundlegenden hermeneutischen Problem, das sich seit der Aufklärung aufgetan hat, also seit die historische Differenz wissenschaftlicher, kultureller und auch religiöser Koordinaten zwischen der Zeit der Bibel und der jeweiligen Gegenwart der Ausleger:innen bewusst wurde. Den theologischen Kern dieses hermeneutischen Problems bildet die Inspirationslehre.: In welcher Weise ist die Bibel Gottes Wort? Nachdem jede Form von Verbalinspiration obsolet geworden und dem Fundamentalismus zu überlassen ist, hat sich die Theologie meist mit Variationen der Formel

‚Gotteswort im Menschenwort‘ beholfen, die doch stets etwas nebulös bleibt und zudem suggeriert, man könne in einer hermeneutischen Operation das erste jeweils aus dem zweiten herausdestillieren.

Um hier vielleicht etwas weiter zu kommen, gehe ich zunächst zurück auf zwei Klassiker der katholischen und protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, die beiden großen Karls, Rahner und Barth. Erstaunlicherweise zeigt sich in der Frage der Bibelinspiration zwischen dem transzendentaltheologischen Weg ‚von unten‘ und der dialektischen Offenbarungstheologie ‚von oben‘ eine, wenn auch erst auf den zweiten Blick einleuchtende Konvergenz:

- Karl Rahner legte 1958, noch vorkonziliar – also vor *Dei verbum* – eine These zur Inspirationstheorie vor¹⁰, welche diese vordergründig auf die Ekklesiologie, letztlich aber auf die Heilsgeschichte zurückführt. „Die Schriftinspiration ist nur [...] einfach die Kirchenurheberschaft Gottes, insofern diese sich gerade auf jenes konstitutive Element der Urkirche als solcher bezieht, das eben die Schrift ist.“¹¹ Mit diesem ‚move‘, wie man heute wohl sagen würde, entzieht Rahner das Thema den Schwierigkeiten, welche die historisch kritische Erforschung der Schriftentstehung der traditionellen Vorstellung von Verbalinspiration machte. Die Schrift bezeugt das „geschichtliche Handeln Gottes“¹², sie ist so „die schriftliche Konkretisierung dessen [...], was die Urkirche glaubte“¹³. Die Schrift hat also die Funktion, Kirche und ihren Glauben an deren apostolischen Ursprung zurückzubinden, sie ermöglicht ihr die „Bewahrung

¹⁰ Es handelt sich um den Eröffnungsband der Reihe *Quaestiones Disputatae*: Rahner, Über die Schriftinspiration, 1958.

¹¹ Ebd., 58.

¹² Ebd., 49. Nicht weiter diskutieren kann ich hier die Problematik, dass Rahner dieses Handeln Gottes christozentrisch so auf „seinen einmaligen Höhepunkt in Christus und der Kirche“ konzentriert, dass das Alte Testament demgegenüber nur als „Vorgeschichte“ erscheint und zudem noch in einer angeblichen „Negativität“, weil „vor Christus der endgültige Ausgang des Dialogs zwischen Gott und Mensch [...] offen, noch ungewiss, [...] nicht entschieden“ gewesen sei (ebd. - Weiter zum Alten Testament ebd. 58–62). Dies wird weder einer gesamtbiblischen Theologie noch einer christlichen Theologie des Judentums gerecht.

¹³ Ebd., 56.

des Früheren, das Vermögen des Beharrens in der Lehre der Apostel“¹⁴ bzw. an den Inhalt des „Heilsgeschehens, deren Gegenstand und Zeuge sie waren“¹⁵.

Der eigentliche, in Rahners These ein wenig verborgene ‚Clou‘ dieser These besteht aber darin, dass die Bedeutung der Schrift damit umgekehrt erst in der Geschichte der Kirche entdeckt, festgestellt und entfaltet werden kann: Denn woran der Glaube der Kirche sich konkret rückbindet, steht ja nicht bei der Entstehung der biblischen Schriften fest, sondern ergibt sich erst durch die Kanonbildung: „Inspiration ist erst in ihrem Wesen völlig da [...], wenn [...] die Kanonizität erkannt wird.“ Dass sich hier ein hermeneutischer Zirkel zwischen kirchlicher Erkenntnis der Schrift und kirchlicher Bindung an die Schrift auftut, wird von Rahner nur ansatzweise reflektiert.¹⁶ Dafür wird aber eine noch deutlich weiter ausgreifende Folgerung angedeutet: Inspiriert ist nach diesem Verständnis der Bibel als Buch der Kirche „die Schrift als geschriebene *und* immer schon gelesene und in ihrem Leben vollzogene, als Schrift, die immer aufs neue im Lauf der Jahrhunderte von ihr gelesen wurde“.¹⁷ Damit verlagert sich die Erkenntnis von Inspiration, also vom ‚Gotteswort im Menschenwort‘ in die Rezeption, welche keineswegs auf die historische Phase der Kanonbildung begrenzt bleibt. Die Schrift ist inspiriert, insofern sie inspiriert – insofern sie nämlich die Erkenntnis des Evangeliums im Leben der Glaubensgemeinschaft, in deren Gegenwart bewirkt und an die Zeugnisse der Heilsgeschichte rückbindet.

- Diese Hineinnahme der Rezeption in das theologische Schriftverständnis findet sich nun auch neben der zweifellos typisch katholischen Variante bei Karl Rahner in protestantischer Fassung bei Karl Barth. Dieser eröffnete seine *Kirchliche Dogmatik* 1932 mit der Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes.¹⁸ Dabei geht er gerade nicht von der

¹⁴ Ebd., 79.

¹⁵ Ebd., 77. Mit der heilgeschichtlichen und nicht isoliert ‚pneumatologischen‘ Sicht der Inspiration nimmt Rahner tatsächlich Grundzüge der Offenbarungslehre des II. Vatikanischen Konzils vorweg, wie sie die Konstitution *Die Verbum* sieben Jahre später vorlegte.

¹⁶ In diesem Aufsatz ist das traditionelle katholische Bild von Sukzession und unfehlbarem Lehramt noch so fest formiert, dass die komplizierteren Fragen gewissermaßen erst im Hintergrund lauern.

¹⁷ Ebd., 81.

¹⁸ Zum Folgenden: Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* I,1, 1932, 89–128 (§ 4: Das Wort Gottes i seiner dreifachen Gestalt).

Schrift aus, sondern von der aktuellen Verkündigung in der Kirche, welche ja das Evangelium weitersagen möchte. Die Schrift ist als kanonisches Zeugnis dieses Evangeliums deren Kriterium, aber sie ist selbst nicht mit dem Wort Gottes, mit der Offenbarung identisch – weil diese das nicht fest-stellbare, nicht zu vergegenständlichende Ereignis des Handelns und Sich-Zeigens Gottes in der Welt ist. (In Rahnerscher Terminologie würde es heißen: streng transzendental, nicht kategorial zu denken!)

In der Konkretion dieses Rahmens für eine Lehre von der Schrift formuliert Barth dann einen Leitsatz, in dem die beiden bei Rahner auftauchenden Grundgedanken: Kanon und Rezeption eng zusammengespannt werden: „Die Schrift ist heilig und Gottes Wort, indem sie der Kirche durch den Heiligen Geist zum Zeugnis von Gottes Offenbarung wurde und werden wird.“¹⁹ Dass die Schrift in der Kirche als Offenbarungszeugnis (an)erkannt wird, bezeichnet die Kanonwerdung²⁰ - die eigentliche Pointe liegt aber auf dem futurischen Schluss des Satzes: Es wird sich also in ihrer Rezeption jeweils wieder neu zeigen, dass und wie die Schrift Gottes Wort bezeugt. Das reformatorische Schriftprinzip hält Barth hoch, um in der Bindung an das kontingente Wort eine Art Gnosis der Offenbarung, eine theo-sophische Rekonstruktion des Wortes Gottes ‚hinter‘ seinem Zeugnis auszuschließen – also die Destillation eines reinen Gotteswortes aus dem Menschenwort der Schrift. Diese Orientierung am kanonischen Zeugnis bindet die konkrete theologische Arbeit, aber sie garantiert keineswegs, dass die Schrift jeweils aktuell konkret Wort Gottes werde. „Daß [sic] sie von Gottes Offenbarung zeugt, das bedeutet ja nicht, daß [sic] Gottes Offenbarung nun in irgend einer göttlichen Offenbarkeit vor uns läge. Die Bibel ist kein Orakelbuch; sie ist kein Organ direkter Mitteilung.“²¹

Die eigentliche Pointe dieser Schriftlehre liegt also im pneumatologischen, jeweils futurischen Charakter der Inspiration, welche nicht die Schrift ‚ist‘, sondern welche sie bewirkt. „Die Gegenwart des Wortes Gottes selber aber, sein wirkliches, gegenwärtiges Geredet- und Gehörtwerden ist nicht identisch mit der Existenz des Buches als solcher. [...] Es ereignet sich dann, daß [sic] die Bibel, und zwar in concreto: dieser und

¹⁹ Barth, Die Kirchliche Dogmatik I,2,1940, 505.

²⁰ Welche Barth ebd., 527ff. allerdings im Unterschied zu Rahner als grundsätzlich offen, also nie völlig klar definierbar ansieht.

²¹ Ebd., 562. – Zu den Grenzen der Barth'schen Bibelhermeneutik habe ich mich in meiner Dissertation geäußert; vgl.: Taxacher, Trinität und Sprache, 1994, 345f.

dieser biblische Zusammenhang, d.h. die in dieser und dieser bestimmten Breite auf uns zukommende Bibel ... als authentisches Zeugnis von Gottes Offenbarung zu uns redet und von uns gehört wird und also als Gottes Wort gegenwärtig ist.“²²

Erinnere ich an allzu Bekanntes? Man mag in dieser einerseits sehr ekklesiozentrischen, andererseits recht aktualistischen Version der Inspirationslehre apologetische und unzureichende Versuche sehen, modern oder gar post-modern die theologische Bedeutung des Schriftbezugs zu sichern. Ich lese die beiden Ansätze mit ihrer Pointe bei der Rezeption jedoch nach vorn als einen Auftrag, die Formel vom ‚Gotteswort in Menschenwort‘ zugleich klar entmythologisierend und entschieden theologisch aufzulösen.

Gotteswort in Menschenwort heißt, dass alle Worte, auch die, welche behaupten, von oben zu sein, von unten sind, wie der niederländische Theologe Harry Kuitert formulierte²³. Die heilsgeschichtliche bzw. inkarnierende Sicht von Inspiration oder Kanonizität bedeutet, dass wir Gottes Spuren aufsuchen in der Bezeugung seiner Wahrnehmung auf dem Weg biblischer Geschichte, weil er hier unterscheidbar, be- und erfragbar wird. Das schließt aber ein, dass er hier auch verwechselbar, missbraucht, funktionalisiert wird, auch schon im Text selbst, nicht erst in der Rezeption. Gott geht auch unter im Menschwort, so wie er vordergründig scheitert in der Fleischwerdung. Deshalb ist auch die Gestalt Jesu Christi selbst nicht dem Eingehen Gottes in die Kontingenz der Geschichte enthoben, sind auch angebliche ipsissima verbi Jesu keine Instanz über der kontingenten Textgestalt der biblischen Schriften, Jesusüberlieferung kein positivistisch zu handhabender christlicher „Kanon im Kanon.“²⁴

Aber offenbar ist es das Spezifikum des Gottes biblischen Glaubens, nur so ununterscheidbar inkarniert unterschieden werden zu wollen, weil er nur so wirklich in der Welt wird, sich einmischt, ver-antwortet werden muss – in

²² Barth, Kirchliche Dogmatik I,2, 589.

²³ Gefunden in: Publik Forum 23, 2021, 32.

²⁴ Darauf verweist Kurt Remele in diesem Band mit dem einem Zitat von Edward Schillebeeckx.

einem unauflöselichen hermeneutischen Zirkel. Inkarnation, Fleischwerdung bedeutet: Verkörperung. Auch die Bezeugung Gottes in schriftlichem Wort – ohne welche wir auch von der christo-logischen Inkarnation nichts wüssten – stellt eine Materialisierung, eine Verkörperung dar. Und die Rezeption der Heiligen Schrift als Wort Gottes bedeutet eine immer neue, Generationen vermittelnde Verkörperung dieser Schrift im Auslegen, Glauben, Leben der Beteiligten.²⁵

Carel van Schaik und Kai Michels, welche die Bibel als Dokument kultureller Evolution lesen, sehen die Kanonbildung als einen Abbruch ihrer Lebendigkeit an, weil der Prozess ihrer ständigen Fortschreibung damit unmöglich gemacht wird; die Bibel wird ‚schockgefroren‘ zur Heiligen Schrift.²⁶ In einer auf die Rezeption zielenden Inspirationslehre findet hier gewiss auch ein Aggregatwechsel statt, jedoch nicht zum gefrorenen Zustand, sondern zu dem einer immer neuen Verflüssigung der Schrift – in Theologie und Frömmigkeit und Praxis. Auch mit der ‚abgeschlossenen‘ Bibel bleibt die Suche nach dem, was sie uns sagt, unabschließbar und fängt stets neu an.

4. Metaüberlegung 2: Neolithikum, Anthropozän und Kairos

Damit habe ich den theologischen Umgang mit dem biblischen Text zwangsläufig geschichtstheologisch situiert. Es gibt keinen geschichtsenthobenen Standort biblisch orientierter – jüdischer, christlicher, wohl auch: islamischer – Theologie, so wie die Texte selbst einen solchen Standpunkt nicht haben. „Exegese ist nicht kontextfrei; Schriftauslegung findet nicht im leeren Raum statt [...] sondern immer im Horizont der jeweiligen Gegenwart und ihres eigenen kulturellen Kontextes.“²⁷ Die Enttäuschungen, die wir auf der Suche nach biblischer animate theology immer wieder erleben und die uns

²⁵ Ich verdanke die Rede von Verkörperung in diesem Kontext der Anregung von Christian Kern in der Diskussion dieses Beitrags zur Ringvorlesung, aus der dieser Band hervorging.

²⁶ Schaik und Michels, Tagebuch der Menschheit, 2006, 457.

²⁷ Ballhorn, Lesen!, 2021, 233.

mitunter in die für Theolog:innen natürlich missliche Richtung drängt, biblische Orientierung für unser Thema beiseite zu lassen, scheint mir einer hermeneutisch immer noch nicht wirklich verarbeiteten, überwundenen Erwartung geschuldet, in der ‚Heiligen Schrift‘ eben doch eine überzeitliche Instanz zu haben, Anker zu finden, die man nur auswerfen müsste, um damit auch unser schwankendes Schiff festlegen zu können. Diese Erwartung ist jedoch (geschichts-)theologisch unterkomplex – sie ist der in bibeltheologischen Ausführungen allermeist einfach überschwiegene mythologische Rest der Vorstellung von ‚Wort Gottes‘.

Wirklich theologisch mit der Bibel umzugehen, ist mehr als eine Frage historisch bewusster Hermeneutik. Es ist eine Frage nach dem geschichtlichen Ort unserer Theologie im Verhältnis zu der sie in Gang setzenden, auf ihren Weg schickenden Herkunft. Sie bedeutet die Frage danach, worin ihr Gott ‚gerade heute Gott‘ sein will (Bonhoeffer).²⁸ Worin ist dieses ‚Heute‘ bestimmt im Unterschied zum ‚Heute‘ der biblischen Entstehungsepoche? Ganz grob gesagt: Wir treiben Theologie nicht mehr in der post-neolithischen Epoche, sondern im Anthropozän. Dies ist, mit Andreas Krebs zu sprechen, das „historische Apriori“ für eine animate theology²⁹. Das Anthropozän kennzeichnet die Grenzen des Wachstums, das Ende also der neolithischen Lebensweise der Menschheit, die sich in das industrielle Kapitalozän³⁰ gesteigert hat. Es ist also die Transformation auch unserer Theologie auf ein Jenseits gerade jener Epoche hin gefordert, die sie doch zutiefst geprägt, ja hergebracht hat.

Das macht das Prekäre unserer Situation aus. Wir sind mit unserer biblischen und christlichen Gottes-Geschichte alles andere als unbeteiligt an den Aporien unserer Situation. Das wird an wenigen Stellen so deutlich wie in

²⁸ Das viel strapazierte Zitat findet sich in: Bonhoeffer, Werke, 1994, 332.

²⁹ Andreas Krebs hat den Begriff in seinem Beitrag – auch in Auseinandersetzung mit dessen Kritik – ganz in dem Sinne bestimmt, in dem ich ihn hier gebrauche. Vgl. außerdem: Taxacher, Apokalypse ist jetzt, 2012, 110–132.

³⁰ Zu diesem Begriff: Moore, Kapitalismus im Lebensnetz, 2020, 261–296; außerdem: Haraway, Unruhig bleiben, 2018, 66–75. Beide haben den Begriff wohl von Andreas Malm übernommen und jeweils eigen ausgestaltet.

der Diskussion des sogenannten Herrschaftsauftrags aus Gen 1,28: Über die Frage hinaus, wie er exegetisch genau zu übersetzen und im Kontext auszulegen ist, können wir ihn theologisch nicht mehr rezipieren, ohne seine fatale Wirkungsgeschichte und unsere gegenüber den biblischen Menschen ganz andere Position in ‚der Natur‘ zu reflektieren³¹: Für die Hirten und Bauern des alten Orient war nicht auszudenken, was dieses ‚Herrschen‘ in einer industrialisierten Welt mit bald zehn Milliarden *homines sapiens* bedeutet.

Die Herausforderung ist wohl wirklich so radikal neu wie die Formulierung eines neuen Erdzeitalters nach dem die Menschheit prägenden Holozän es bezeichnet. Deshalb ist so ungewiss, ob die Spezies Mensch diese Revolution ihrer selbst kulturell, politisch, ökonomisch, ethisch, spirituell erleben kann.³²

Die Frage unseres Buches ist somit zugleich eine These: Als bange Frage nach der (Un)Möglichkeit einer ‚animate theology‘ vertreten wir offensichtlich mit diesem kleinen Projekt die These, dass aufgrund der ethischen, der ökologischen, der politischen Herausforderungen unserer Gegenwart eine post-anthropozentrische Theologie, eine dem Zusammenleben allen Lebens auf Erden – Bruno Latours „Terra“³³ – dienende Theologie notwendig ist.³⁴

³¹ Vgl. dazu Julia Enxing in diesem Band. Diese hermeneutische Problematik lässt sich etwa vergleichen mit den in späteren Augen anti-jüdischen, im damaligen Kontext jedoch inner-jüdischen Debatten im Neuen Testament, die wir heute nicht mehr ‚unschuldig‘ ohne das Wissen um den Antijudaismus in der christlichen Geschichte und seine Auswirkungen rezipieren dürfen.

³² Deshalb habe ich die Situation in den Büchern *Apokalyptische Vernunft und Apokalypse ist jetzt* auch als eine tatsächlich apokalyptische analysiert, was hier nicht weiter thematisiert werden soll. Aber auch diese Bezeichnung ist ein Beispiel dafür, die Spur des biblischen Gottes selbst in das Problem zu verwickeln: Die Apokalypse ist dann auch seine, die Apokalyptik keine vom rettenden höheren Ufer aus verkündbare.

³³ Vgl. Latour, *Das terrestrische Manifest*, 2018, 49–56.

³⁴ Vgl. auch den Beitrag von Gabriele Kompatscher-Gufler und Simone Paganini in diesem Band, besonders die hermeneutischen Eingangsüberlegungen: Eine animate theology hat auch gegenüber den biblischen Texten keine besondere Methodik, vielmehr bringt sie ihren Ausgangspunkt der Notwendigkeit einer post-anthropozentrischen Fragehaltung in die Diskussion der Texte ein.

Diese ‚Terra‘ ist in Gen 1 durchaus großartig zutreffend beschrieben: eine dünne Kruste Erde und belebten Wassers über und unter, besser: inmitten eines chaotischen, für uns und alle unsere Mitbewohner lebendfeindlichen Alls. Unsere Frage nach dem biblischen Gott, nach seiner dieses Chaos bebrütenden Ruach (Gen 1,2) hat notwendig diesen Kontext, diese Dringlichkeit.

Deshalb hat für mich die Kategorie des Kairos eine geschichts-theologische und hermeneutische Dimension: Unser Heute zu bestimmen und in ihm nach Gott zu fragen, bedeutet danach zu fragen, ob und wie die biblischen Texte heute Wort Gottes werden können. Weil unsere Situation eine so grundlegend, auch theo-logisch grundlegend andere ist als die der biblischen Epoche, sind wir hier sehr auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen. Aber im Sinne der futurischen Bedeutung der Inspirationslehre bedeutet dies auch, dass der Kairos unserer Fragesituation die Möglichkeit eröffnet, dass die Schrift neu und anders zu uns spricht, dass wir wirklich Neues in ihrem Zeugnis für uns entdecken, das bisher hinter dem kulturellen Horizont lag, verdeckt wurde von den herrschenden Plausibilitäten. „Vielleicht haben wir die Chance, (...) Texte besser zu verstehen als eine frühere Generation?“³⁵

Ich meine, dass Dietrich Bonhoeffer dies geahnt hat, als er die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe als zukünftige Aufgabe bezeichnete³⁶ – eine Aufgabe, die m.E. theologisch noch kaum bewältigt wurde.³⁷ Bonhoeffer fasst dabei die in seinen Augen vergangene oder doch im Vergehen begriffene Religion vornehmlich geistesgeschichtlich auf, identifiziert sie mit einer bestimmten Formation von Metaphysik, Innerlichkeit, Erkenntnislehre.³⁸ Wir müssen dies m.E. ausweiten hin zur Diagnose der post-

³⁵ Ballhorn, Lesen!, 2021, 236. Ballhorn bezieht diese allgemeine Formulierung ausdrücklich auf prophetische Unheilsansagen, die wir im Kontext der Erfahrung „kollektiven Verstoßes gegen die Schöpfungsordnung“ (Kippen des Klimas) lesen (ebd.).

³⁶ Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 1954, 260.

³⁷ Auch Simone Horstmann bezieht sich in ihrem Beitrag in diesem Band auf Bonhoeffers Religionskritik; deshalb kann ich für seinen Religions-Begriff auf ihren Beitrag querverweisen.

³⁸ Vgl. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 178f. und 215–221.

neolithischen Formation mit ihrem Weltbild, ihren Hierarchien (patriarchal wie spezieistisch) und ihrer Zuordnung Gottes zu dieser Formation. Wir sollten Bonhoeffers Diagnose gewissermaßen erden, also den Unterbau zu den von ihm benannten religiösen und theologischen Phänomenen in den Blick nehmen – also etwas materialistischer verfahren als er es tut.

Es ist ja auch keine Neuigkeit mehr, dass die vormodernen religiös geprägten Weltbilder stets auch eine gesellschaftliche Funktion wahrnehmen, die im allgemeinen als Ordnung stabilisierend, als Kontingenz bannend beschrieben wird. Darin spielt dann der strukturelle Anthropozentrismus im Verbund, gewissermaßen unterhalb des Theismus eine bestimmte Rolle: Einem selbst von Gott her heteronom, abhängig vorgestellten Menschen verleiht seine exklusive Beziehung zum Schöpfer – die er mit keinem Geschöpf sonst teilen muss – seine besondere Würde, seine besondere Hoffnung – und dies in einer Erfahrungswelt, in der ihm seine Endlichkeit, Zerbrechlichkeit, geradezu sein Elend weitaus präsenter ist als heute. (Man denke nur an Lebenserwartung und Kindersterblichkeit, an Seuchen und Hunger, an Rechtlosigkeit, Unfreiheit.) Auf dieser Erfahrungsebene ist den Menschen ihre Nähe zu aller Kreatur weit alltäglicher, selbstverständlicher, greifbarer als im Zeitalter trans-humanistischer Träume. Der Anthropozentrismus der post-neolithischen Religion ist stets äußerst prekär, ein Anthropozentrismus unter Gott und unter Tieren – und vielleicht gerade dadurch auch hart, gewalthaltig, gewaltbereit.

Das Anthropozän ist nun gewissermaßen die Apokalypse dieser Formation: In ihm geht sie unter, wird sie gesprengt, wird aber zugleich offenbar, ansichtig, wie die Aporien unserer Situation in ihr vorgestaltet, angelegt waren. Das ist ein nur dialektisch beschreibbarer Vorgang: Einerseits steigert ja das moderne Selbstverständnis des autonomen Menschseins, die Zentralperspektive des Subjekts den Anthropozentrismus bis in Allmachts- und Unsterblichkeitsphantasien – und das Anthropozän, das Zeitalter des Menschen (in dem das Tun und Lassen unserer Spezies selbst für das Weltklima verantwortlich ist), ist die Außenseite dieser Subjektivität. Andererseits begreift sich dieses religionslose oder nach-religiöse Subjekt als Natur in Natur, Tier

unter Tieren – und das Anthropozän ist dann die monströse Falle, in der die Spezies sich (und die anderen mit) verfangen hat und aus der wir verzweifelt den Ausgang suchen.

Die nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe bedeutet also eine Interpretation jenseits bzw. in Kritik jener post-neolithischen Kategorien, von denen sie doch selbst geprägt ist. Es macht die bestürzende Verunsicherung für eine Theologie aus biblischem Glauben aus, dass sie sich nur in dieser Form tiefgreifender Selbstkritik vollziehen kann.³⁹ Ich bin allerdings immer noch überzeugt, dass es gerade die biblische Weise der Bezeugung Gottes ist, welche auch die Kritik und Transzendierung der ihre Schriften prägenden blinden Flecken ermöglicht. Denn es macht wohl doch das Besondere dieser Überlieferung aus, dass sie innerhalb der post-neolithischen Formation deren theologische Kritik stets in sich trägt. Dies dürfte nicht erst heute, aber heute in ganz neuer Weise ihren inspirierenden Charakter ausmachen.

5. Mit den Tieren sein. Der Messianismus von Mk 1,13

Ich kehre zurück zum Markusevangelium. Das Wort vom Leben Jesu ‚unter den Tieren‘ steht dort im Zusammenhang mit der Versuchungserzählung. Nach seiner Taufe im Jordan und der damit verbundenen Offenbarung seiner messianischen Erwählung durch Gott („Du bist mein geliebter Sohn!“, Mk 1,11) zieht sich Jesus zurück. Markus kennt im Gegensatz zu Matthäus und Lukas keine mehrfachen Dialoge und Abweisungen des Satans. Bei ihm besteht die gesamte Perikope nur aus zwei Versen:

„Und sofort treibt ihn der Geist hinaus in die Wüste. Und er war in der Wüste vierzig Tage, versucht durch den Satan; und er war mit den wilden Tieren zusammen, und die Engel dienten ihm.“ (Mk 1,12 f.)

³⁹ Auch hier darf ich nochmal auf die Nähe zu Simone Horstmanns Überlegungen hinweisen.

Die wenigen Worte sind hoch anspielungsreich und aufgeladen. Die Ausleger:innen sind sich einig⁴⁰, dass der Text im Zusammenhang mit der vorausgegangenen Szene am Jordan apokalyptischen Charakter hat: Jesus wird als messianische Figur offenbar – und mit ihr bricht die messianische Heilszeit an, wie Jesus sie gleich im Anschluss an die Versuchsnotiz proklamieren wird: „Erfüllt ist die Zeit und nahe herbeigekommen die Königsherrschaft Gottes.“ (Mk 1,15) Im Grunde gehört unsere Szene bis zu diesem Kernvers noch zur Ausführung der Überschrift des wohl ältesten Evangeliums: „Anfang des Evangeliums von Jesus Christus“ (Mk 1,1). Erst danach geht es los mit der Handlung im einzelnen, mit den Jesus-Geschichten. Die Einleitungsszenen sind gewissermaßen vor-chronologisch und beleuchten das Ganze vom Ende, von Passion und Auferweckung her. Das zeigt sich auch am deutlich mythischen Charakter der zwei kurzen Sätze, in denen der Geist, der Satan, die wilden Tiere und die Engel eng zusammenkommen.

Jesus ist in dieser apokalyptischen Symbolik Gegen-Typos zu Adam und die Einöde wird zum neuen Paradies: Der neue, messianische Adam, der Sohn, ist vom Geist erfüllt, er widersteht im Gegensatz zu den Ureltern der Versuchung und er stellt dadurch den paradiesischen Frieden endzeitlich wieder her, zu dem auch der Frieden unter und mit den Tieren und die in den Engeln angezeigte Harmonie mit Gott gehören. Das *μετα των θηριων* ist dabei wohl wirklich emphatisch gemeint: als Zusammenleben, als „Gemeinschaft mit den Tieren“⁴¹ Damit wird die Jesaja-Vision vom Tierfrieden apokalyptisch verstärkt. Auch dort werden nach exegetischer Einschätzung die Tiere nicht nur metaphorisch eingeführt: In Jesaja 11 geht es ebenfalls schon um einen davidischen Messias, um sein Reich sozialer Gerechtigkeit, welches auch den

⁴⁰ Vgl. Pesch, Markusevangelium I, 87–98 und Guttenberger, Evangelium 2017, 32–43.

⁴¹ So ausdrücklich Pesch, Markusevangelium I, 95f.; Guttenberger spricht immerhin von „Zusammensein mit den wilden Tieren“ (Guttenberger, Evangelium 2017, 43).

Schöpfungsfrieden über die Menschen hinaus mit einbezieht.⁴² Im Jesus-Evangelium erscheint statt den Kindern nun aber der Messias selbst unter den Tieren – und in seiner Verweigerung gegenüber dem Satan zieht er die Engel in diese Szenerie mit hinein.

Das Bestehen der Versuchung während 40 Tagen – entsprechend den vierzig Jahren der Väter und Mütter Israels in der Wüste, in denen sie den Versuchungen nicht widerstanden und so gewissermaßen schon proleptisch zur späteren Geschichte im gelobten Land scheiterten – darf man wohl von Jesu weiterer Geschichte im Markusevangelium her lesen: Es ist die Versuchung zur Fehlinterpretation der Messianität. Noch einmal wird Jesus ja dem Satan widerstehen, der dann in Gestalt des Petrus auftritt und ihn vom Leidensweg abhalten möchte (Mk 8,33). Es ist der Weg des leidenden Gottesknechtes, den Jesus gehen wird, und der die Durchbrechung des Kreislaufs irdischer Gewalt, die Befreiung eines von dämonischen und irdischen, imperialen Mächten beherrschten Israels bedeutet.

Wenn das Zusammenleben mit den Tieren zu dieser Sendung gehört, dann muss auch das Leben in der messianischen Zeit, in der Spur Jesu, ein befreiendes Zusammenleben mit Tieren sein. Die frühen christlichen Asketen haben das durchaus gesehen. Während etwa Franz von Assisi und seine Gefährt:innen – in tier-theologischen Zusammenhängen zu Recht oft genannt – Jesu Bergpredigt und Aussendung der Jünger wörtlich nachzuleben versuchten, kann man die Lebensform der ägyptischen Wüstenväter als eine Art Ausgestaltung von Mk 1,12 f. verstehen: Sie gingen in die ερημος, wurden zu Eremiten, sie kämpften dort gegen die Dämonen und ihre Versuchungen – man denke nur an die aufregenden Legenden um den heiligen Antonius!⁴³ -, und sie suchten das friedliche Zusammenleben mit wilden Tieren. Selbst Vegetarier, versuchen sie den anekdotischen Überlieferungen nach immer

⁴² Vgl. Höffken, *Das Buch Jesaja*, Stuttgart 1993, 120–125 sowie Schmid, *Jesaja 1–23*, Zürich 2011, 123f.

⁴³ Meine Deutung dazu: Horstmann/Ruster/Taxacher, *Alles was atmet*, 2016, 292–306 (*Christlicher Animismus? Zur Theologie der franziskanischen Tierbeziehung*).

wieder auch „Raubtiere“ zu befrieden, mitunter teilen sie sich die Nahrung sogar mit einem Drachen oder suchen sich Kräuter unter einer Herde von Gazellen.⁴⁴

Im bedrängenden Kairos des Anthropozän gelesen, bedeutet es viel, dass diese beiden Verse zur Überschrift, zur Präambel oder zum Pro-gramm des Evangeliums gehören. Damit wird das Reich Gottes, um das es biblischem Glauben insgesamt geht, grundlegend anthropo-de-zentriert: Es bricht nur auf, wo alle unsere abschließenden, einkapselnden Zentrismen ‚nach oben‘ aufgesprengt sind und die guten Engel einlassen.⁴⁵ Es bricht aber auch nur an, wo Menschen unter den nicht-menschlichen Tieren, mit ihnen zusammen friedlich zu leben vermögen. Und es gehört zur Versuchung des Satans, sich eben von solch einem messianischen Aufbruch der gewohnten Anthropo-Zentrierung abhalten zu lassen- aus den in den beiden anderen synoptischen Evangelien (Mt 4,1-11 und Lk 4,1-13) ausgeführten Gründen: aus Angst, nicht mehr genug zu essen zu haben, aus Machtgier, aus Allmachtsphantasie.

Wenn dies also zur Präambel des Evangeliums gehört, wie wir es im Kairos des Anthropozän hören müssen, dann müssen sich von da aus auch die späteren ‚Gedankenlosigkeiten‘ der Evangelientexte kritisieren lassen: etwa jene, in denen (in durchaus deutlicher anti-römischer Metaphorik, also von der Sinnspitze her nicht gegen die Tiere gerichtet) massenhaft Schweine als Sitz von „Legionen Dämonen“ ertrinken (Mk 5,1-13)⁴⁶ oder verendende Fische als Symbole der Ausbreitung des Reiches Gottes herhalten (Joh 21,11)⁴⁷ - oder auch die Ignoranz des hellenistisch-städtisch geprägten Apostels Paulus, der (entgegen dem Literalsinn der Thora) meint, Gott sorge sich nicht um Ochsen (1 Kor 9,9). Laut Jesus sorgt er sich sehr wohl auch um

⁴⁴ Dazu meine Arbeiten in ebd., 168–183 (Nackt unter Antilopen) und 226–240 (Die Mücken des Makarios). Außerdem: Taxacher, Pause von der Entfremdung, 2020, 116–125.

⁴⁵ Was das heißt, mag man bei Ruster, Von Menschen, Mächten und Gewalten, Ostfildern 2005, nachlesen!

⁴⁶ Zur politisch-theologischen Deutung: Pesch, Markusevangelium I, 288 (mit Verweis auf G. Theissen) und Guttenberger, Evangelium, 2017, 122ff.

⁴⁷ Dazu den Beitrag von Kurt Remele in diesem Band.

die Sperlinge (Mt 10, 29–31). Aber warum stellt er dann nicht die Praxis von deren Verkauf für ein oder zwei As in Frage? Konnte er es in seiner kulturellen und ökonomischen Lebenswirklichkeit?

Wir jedenfalls können und müssen es aus unserer Lebenswirklichkeit heraus – und gerade im Hören seines Evangeliums! Lebenswirklichkeit ist dabei das entscheidende, aber auch das schmerzhafteste Stichwort: Denn die Verkörperung des Gotteswortes im Menschwort in der Rezeption des Evangeliums kann niemals durch gelehrte Exegese, durch Theologie im isolierten Raum geschehen. Die Schrift ist Niederschlag, kritische Reflexion der Praxis Israels und der Jesus-Gemeinde(n) im Hören auf den biblischen Gott. Inspiration geschieht immer nur im Kontext dieser Praxis, in der Verkörperung des Evangeliums in Lebenswirklichkeiten. Wo aber findet sich eine solche in den heutigen Kirchen, wenn es um den Einbezug der Tiere in die Reich-Gottes-Botschaft, um eine Anthro-Dezentrierung des Christlichen geht? Sind Christ:innen hier nicht weitgehend auf die ‚Fremdprophetie‘ aus Tierrechtsbewegung und Kreisen ernsthafter ökologischer Transformation angewiesen? Wo sind die Wüsten-Radikalen oder Assisi-Gefähr:innen des Anthropozän?

Als die evangelische Pfarrerin Christa Blanke in ihrer Kirche mehr Unverständnis als Unterstützung für ihr Engagement für Tiere und ihren Kampf gegen deren industrielle Ausbeutung erntete⁴⁸, gründete sie die Organisation „Animals Angels“, welche insbesondere Tiere auf Transporten beisteht. Als Motto ihres Engagements formulierte sie: „Wir sind bei den Tieren“⁴⁹. Dieses Bei-den-Tieren sein zusammen mit der ‚Anrufung‘ von Engeln ist nun tatsächlich eine Verkörperung von Markus 1,13. Ob sich Christ:innen von solcher Prophetie treffen lassen, davon wird abhängen, ob eine ‚animate the-ology‘ künftig möglich wird.

⁴⁸ Blanke, Da krächte der Hahn, 1995.

⁴⁹ Blanke, Mit den Augen der Liebe, 2011.

Literaturverzeichnis

- Egbert Ballhorn, Lesen! Lektüre als Grundhaltung von Bibelpastoral, in: BiKi 76, 2021, 231–237.
- Karl Barth, Die Kirchliche Dogmatik I,1: Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Erster Halbband, München 1932.
- Karl Barth, Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik, Zweiter Halbband, Zürich 1940.
- Christa Blanke, Da krächte der Hahn – Eine Streitschrift, Eschbach 1995.
- Christa Blanke, Mit den Augen der Liebe. Wir sind bei den Tieren. Ein Tagebuch der Hoffnung, Frankfurt/M. 2011.
- Dietrich Bonhoeffer, Werke. Elfter Band – Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932 (Hg. von Eberhard Amelung und Christoph Strohm) Gütersloh 1994.
- Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (Hg. von Eberhard Bethge), München 1954.
- Gudrun Guttenberger, Das Evangelium nach Markus, Zürich 2017.
- Donna Haraway, Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chtuluzän, Frankfurt/M. 2018.
- Simone Horstmann/Thomas Ruster/Gregor Taxacher, Alles was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2016.
- Simone Horstmann (Hrsg.), Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, Bielefeld 2021.
- Andreas Krebs, Anthro-po-Dezentrierungen. Über das Miteinander-Zurechtkommen im Anthropozän, in: Ökumenische Rundschau 70 (3/2021), 270–286.
- Bruno Latour, Das terrestrische Manifest, Berlin 2018.
- Jason W. Moore, Kapitalismus im Lebensnetz. Ökologie und die Akkumulation des Kapitals, Berlin 2020.
- Rudolf Pesch, Das Markusevangelium, 1. Teil, Freiburg 3 Aufl., 1980.
- Karl Rahner, Über die Schriftinspiration (QD 1), Freiburg 1958.
- Carel van Schaik und Kai Michels, Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät, Reinbek 2016.
- Silvia Schroer, Tiere in der Bibel, Freiburg 2013.
- Gregor Taxacher, Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie angesichts der Endzeit, Gütersloh 2012.
- Gregor Taxacher, „Apokalyptische Vernunft“. Das biblische Geschichtsd Denken und seine Konsequenzen, Darmstadt 2010.
- Gregor Taxacher, Pause von der Entfremdung. Anapausis und die Erlösungssehnsucht der Wüstenväter, in: Geist und Leben 93 (2/2020) 116–125.
- Klaus Wengst, Das Johannesevangelium, Stuttgart 2019.

ÜberLeben

Reflexionen aus fundamentaltheologischer Perspektive

Philipp Räubig, Julia Enxing und Eva Mariann Karwowski

Seit ein Wildtiermarkt im chinesischen Wuhan Weltgeschichte geschrieben hat, wird wieder deutlich: Wir leben in einer Multispezies-Gesellschaft.¹ Die wechselseitig je von Menschen und anderen Tieren übertragenen Viren erinnern daran, dass eben auch Menschen Tiere sind und mit anderen Tieren zusammenleben. Auch jenseits der Corona-Pandemie wächst die Einsicht, dass die Menschheit und »die Umwelt« respektive »die Tiere« auf der Erde voneinander abhängen: Denn die Überfischung der Weltmeere und das Wald- und Insektensterben betreffen auch den Menschen. Doch insbesondere die »Zivilisation« der Industrienationen ist im friedlichen Zusammenleben mit anderen Tieren und der Umwelt wenig geübt.

1. Die Relevanz des Nicht-Menschlichen für Schöpfungstheologien und Anthropologien – eine Problemanzeige

Die speziesübergreifenden Verhältnisse werden in deutschsprachigen systematischen Schöpfungstheologien und theologischen Anthropologien bislang zu selten thematisiert. Einer Erklärung für diese Ausparung kommt man durch Sichtung jener Stellen näher, an denen Tiere dann doch Erwähnung

¹ Vgl. Bossert in diesem Band.

finden: Es besteht nahezu Einigkeit darüber, dass Menschen Verantwortung für »die Umwelt« und damit auch für »die Tiere« zukommt.² Mit Blick auf die Schöpfung als Ganzes erkenne man, dass der Mensch in Verbundenheit und Abhängigkeit zur Umwelt stehe.³ Der Schöpfung – und damit auch den Tieren – würde so ein Eigenwert⁴ (im Sinne eines spezifischen – eigenen – Wertes, der aber immer in Abhängigkeit vom Menschen bestimmt wird) zugesprochen. Diesem Zuspruch folgt dabei stets die Ergänzung, dass Eigenwertigkeit und Gleichwertigkeit nicht dasselbe sei, da der Mensch ganz besondere Eigenschaften im Unterschied zum Tier habe: Einzig er wäre eine Person⁵, verfüge über kognitive Fähigkeiten wie Vernunft und Selbstreflexion und nur er wäre frei.⁶ In der Schöpfungsordnung stehe ihm ein besonderer Platz zu.⁷ Dieser leite sich aus der Bestimmung des Menschen als Ebenbild Gottes sowie dem biblischen Herrschaftsauftrag ab.⁸ Durch diese Sonderstellung begründe sich auch die Verantwortung des Menschen für die Umwelt.⁹ Herrschaft sei in diesem Zusammenhang (bestenfalls) wie die

² So hält der Katechismus der Katholischen Kirche fest, dass Tiere Gott „preisen und verherrlichen“ und der Mensch dies würdigen muss (vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Katechismus der Katholischen Kirche, 2005, 2416). Auch die Deutsche Bischofskonferenz betont den Wert der Tiere „in ihrem bloßen Dasein, ihrer Schönheit und ihrem Reichtum.“ (Die deutschen Bischöfe, Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Handeln für die Zukunft der Schöpfung, 1998, 53). Auch die Enzyklika *Laudato si'* sieht Tiere nicht prinzipiell als Ressourcen, sondern gesteht ihnen einen Eigenwert zu (vgl. Papst Franziskus, *Laudato si'*, 2015, 33).

³ Vgl. Papst Franziskus, *Laudato si'*, 2015, 89; Ansoerge/Kehl, *Und Gott sah*, 2018, 283ff.

⁴ In der Auseinandersetzung mit ethischen Debatten der Human-Animal Studies hat sich gezeigt, dass die deutschsprachige Theologie an diesem Punkt von einer Differenzierung von Eigen- und Selbstwert profitieren könnte (siehe weiter unten).

⁵ Vgl. Stock, *Einleitung Systematische Theologie*, 2011, 79.

⁶ Vgl. Moltmann, *Mensch* 1979, 19; Ansoerge/Kehl, *Und Gott sah*, 2018, 298.

⁷ Vgl. Rosenau, *Ordnungen der Schöpfung*, 1997, 107; Stinglhammer, *Schöpfungstheologie*, 2011, 32.

⁸ Vgl. Klaiber, *Schöpfung*, 2005, 29f; Schmid, *Schöpfung*, 2012, 99f., latent auch bei Ansoerge/Kehl, *Und Gott sah*, 2018, 303.

⁹ Vgl. Ansoerge/Kehl, *Und Gott sah*, 2018, 296.

Beziehung von Hirten zu ihren Schafen zu verstehen.¹⁰

Obwohl Verbundenheit und Abhängigkeit zunächst Ausgangspunkte der Verhältnisbestimmung von menschlicher zu nicht-menschlicher Schöpfung sind, läuft das theologische Nachdenken über Tiere immer wieder auf die Frage hinaus: Was unterscheidet den Menschen von dem Anderen – dem Tierlichen?¹¹ Das Primat dieser Frage führt zu erheblichen Verneblungen und Einschränkungen der vorgeblichen Ausgangspunkte von Verbundenheit sowie Eigenwert der Schöpfung.¹² Es stellt sich die Frage, ob sich das Konzept des Eigenwertes für eine Schöpfungstheologie der Verbundenheit eignet, denn der Mensch bleibt in diesen Theologien für die Bestimmung des Verhältnisses von Menschen zu anderen Tieren immer der letzte Maßstab – mehr dazu später.¹³ Die scheinbar deskriptive Unterscheidung erweist sich so meist als eine normative. Selbst jüngst veröffentlichte Anthropologien zeigen: Tiere haben auch für die Artikulation theologischer Anthropologien entweder keine Bedeutung¹⁴ oder folgen genau der skizzierten Logik.¹⁵ So bestärken sich aktuelle Schöpfungstheologien und theologische Anthropologien gegenseitig in ihrer »Konzeption« des Menschlichen in klarer und scheinbar unumgänglicher Unterscheidung zu »dem Tier«: Der Mensch wird

¹⁰ Vgl. Klaiber, *Schöpfung*, 2005, 30.

¹¹ Vgl. hierzu auch die kritische Position von Bossert in diesem Band.

¹² Siehe bspw. die bedenkliche Formulierung des Eigenwertes von Tieren als Nahrungsmittel bei Ansorge/Kehl, *Und Gott sah*, 2018, 300 oder zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse bei Deutsche Bischofskonferenz, *Katechismus der Katholischen Kirche*, 2005, 2457.

¹³ Ausnahmen wie Hagencord, *Diesseits von Eden*, 2005; Remele, *Die Würde des Tieres*, 2016; Keel/Schroer, *Schöpfung*, 2002 finden keine angemessene Repräsentation in den Schöpfungstheologien und Anthropologien der letzten Jahre. In diesem Band stellt Horstmann darüber hinaus infrage, ob „die Tierfrage“ innerhalb eines einzelnen theologischen Feldes wie der Schöpfungstheologie angemessen verhandelt werden kann, oder es nicht vielmehr ein theologisches Querschnittsthema ist.

¹⁴ Vgl. Dirscherl/Dohmen/Englert/Laux, *In Beziehung leben*, 2008; Schoberth/Hamilton, *Welt als Schöpfung*, 2017; Langenfeld/Lerch, *Theologische Anthropologie*, 2018.

¹⁵ Vgl. Kubsch/Schirmacher, *Natürliche Theologie*, 2005, 128; van Oorschot, *Mensch*, 2018, 42ff.

hier als Höhepunkt der Schöpfung (miss-)verstanden, wodurch sich Abwertungslogiken des nicht-menschlichen Lebens ableiten lassen. Diese verhindern eine kritische Reflexion der eigenen (Schreckens-)Herrschaft über andere Spezies, wie sie Krebs auf den Punkt bringt, wenn er die Menschheit als den Kometen des sechsten Artensterbens beschreibt.¹⁶ Der Verweis auf die ganzheitliche Betrachtung der Schöpfung erscheint vor diesem Hintergrund – den Auswirkungen des Primates der menschlichen Sonderstellung – als geradezu grotesk.

Theologischen Anthropologien und Schöpfungstheologien im deutschsprachigen Raum fehlt es somit an geeigneten Paradigmen, um sich den aktuellen Krisen (Artensterben, Klimawandel, Ressourcenverschwendung, Zusammenbruch von Ökosystemen, Rassismus, Sexismus, Speziesismus etc.) systematisch-theologisch zu stellen.¹⁷ Dieser blinde Fleck liegt weder am Mangel an Erkenntnissen noch am Mangel an Material – wie andere Disziplinen und nicht-deutschsprachige Theologien zeigen konnten.¹⁸ Hier zeigt sich für uns eine Aufgabe für eine zukunftsfähige Theologie.

2. Ein Paradigmenwechsel und seine machtkritischen Implikationen

Eine Schöpfungstheologie, die auf die Herausforderungen der Zeit antworten möchte und den manifesten Dualismus von menschlicher zu nicht-menschlicher Schöpfung infrage stellt, kommt nicht umhin, sich selbstkritisch zur

¹⁶ Vgl. Krebs in diesem Band.

¹⁷ Selbst dort, wo sozial- und naturwissenschaftliche Erkenntnisse theologisch wahrgenommen werden, lassen sich die Theologien davon zu selten herausfordern und verändern; mit wenigen Ausnahmen wie bspw. Beuttler/Hemminger/Mühling/Rothgangel, *Geschaffen nach ihrer Art*, 2017; Link, *Schöpfung*, 2012; Mühling, *Resonanzen*, 2016; Horstmann/Ruster/Taxacher, *Alles, was atmet*, 2018; Wustmans/Peuckmann, *Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en)*, 2020.

¹⁸ Vgl. Enxing, *Schöpfungstheologie im Anthropozän*, 2021 sowie Kurth in diesem Band.

eigenen Geschichte zu verhalten.¹⁹ Denn: die Verzweckung von Tieren hat im Christentum eine lange Tradition.²⁰ Dabei würde einer solchen schöpfungstheologischen Revision eine hohe gesellschaftliche Brisanz und Relevanz zukommen: Es gibt einen Zusammenhang zwischen der Vorstellung eines „human exceptionalism“²¹ und Abwertungstendenzen gegenüber nicht-menschlichem Leben.²²

Schöpfungstheologien und theologische Anthropologien, denen es nach wie vor um die Betonung (statt Dekonstruktion) der Alleinstellungsmerkmale des Menschen geht und die das Selbstverständnis des Menschen hauptsächlich aus dem Gedanken der Ebenbildlichkeit (Gen 1,26–27) ableiten möchten, laufen demnach Gefahr, einem Speziesismus Vorschub zu leisten. Unter Speziesismus versteht man die Abwertung einer Spezies aufgrund von Eigenschaften, die ihr zuvor zugeschrieben wurden.²³ Durch diese Abwertung wird die »Nutzung« des Anderen als Mittel zum Erreichen eines Zweckes gerechtfertigt, ein Wert an sich wird ihnen dabei abgesprochen.²⁴ Dieser Befund spricht dafür, dass die Abwertung von Tieren nicht einfach aus deren Eigenschaften ableitbar ist, sondern etwas mit bestehenden und

¹⁹ Vgl. Horstmann in diesem Band.

²⁰ Vgl. Kompatscher-Gufler/Schachinger/Spanring/Heuberger/Margreiter, *Human-Animal Studies*, 2017, 33f.

²¹ Deane-Drummond, *Deep History*, 2015, 263.

²² In *Laudato si'* wird die Grausamkeit gegenüber anderen Lebewesen in den Zusammenhang mit der Unrechtbehandlung von Menschen gebracht, allerdings mit dem Zusatz, dass das Verbot von Unrecht an Tieren nicht heißt, dass diese den gleichen Wert und Status haben wie Menschen. Konsequenter analysiert Kern in diesem Band ganz konkret das Beispiel des olympischen Fünfkampfes und zeigt, dass die Praktiken von Disziplinierung und Widerstand, die im Eklat des letzten Jahres sichtbar wurden, ein deutliches Zeichen für den Zusammenhang der Vorstellung einer (kulturellen) Überlegenheit des Menschen und damit einhergehenden Abwertungstendenzen sind.

²³ Vgl. DeMello, *Animals and Society*, 2012; Gammerschlag, Art.: Intersektionalität, 2015, 175ff.

²⁴ Markus Wild hat darauf hingewiesen, dass diese Rechtfertigung oft erst nach der Nutzung erfolgt. Fleischessen hat einen Einfluss auf den Wert, der Tieren zugeschrieben wird (vgl. Wild, *Warum es besser ist, kein Fleisch zu essen* 2016, 69f).

kontinuierlich bestätigten Machtverhältnissen zu tun hat.²⁵

Alternative schöpfungstheologische Ansätze aus dem englischsprachigen Raum, wie bspw. Eaton²⁶ oder Keller²⁷, reflektieren diese Unzulänglichkeiten der Schöpfungstheologien und ihren Zusammenhang zu speziesistischen, rassistischen und sexistischen Tendenzen sowie den fehlenden theologischen Narrativen im Umgang mit den ausgemachten Krisen unserer Zeit.²⁸ Das wird auch in den deutschsprachigen Human-Animal Studies reflektiert.²⁹ Die Unterscheidung Mensch/Tier ist immer normativ und meist abwertend:³⁰ »Das Tier« wird beschrieben als hemmungslos, instinktgetrieben, kulturlos, unmoralisch etc. Diese Abwertungslogiken sind bspw. aus der herrschaftskritischen Forschung postkolonialer Studien bekannt. So halten Kompatscher/Spannring/Schachinger fest:

„Die Konstruktion der Tiere als ‚das Andere‘, also die Beschreibung von Tieren in ihrer Unterschiedlichkeit zum Menschen, kann als ‚othering‘ bezeichnet werden und versetzt die Beschriebenen in eine Objektposition. [...] Dies ist eng mit Macht- und Herrschaftsstrukturen verknüpft, da die Abwertung des Anderen [...] Ausgrenzung und Ausbeutung bis hin zur Tötung legitimiert.“³¹

Die somit etablierte Vorstellung vom Tier als dem »ganz Anderen« kann sowohl zur Abwertung von Tieren als auch zur Abwertung anderer

²⁵ Dieser Befund ist auch eine Herausforderung für analytisch-philosophische Ansätze wie jenen von Singer (vgl. Singer, *Animal liberation*, 2015), der moralische Fragen als kalkulierbare Aufgaben versteht.

²⁶ Vgl. Eaton, *An Earth-Centric Theological Framing*, 2017.

²⁷ Vgl. Keller, *Political theology of the earth*, 2018.

²⁸ Vgl. Enxing, *Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt*, 2021.

²⁹ Vgl. Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies, *Human-Animal Studies*, 2011; Schachinger, *Gender Studies und Feminismus*, 2015; Kompatscher-Gufler/Schachinger/Spannring/Heuberger/Margreiter, *Human-Animal Studies*, 2017.

³⁰ Vgl. Muetherich, *Mensch-Tier-Beziehung in der Kritischen Theorie*, 2008, 49ff.

³¹ Kompatscher-Gufler/Schachinger/Spannring/Heuberger/Margreiter, *Human-Animal Studies*, 2017, 31.

Menschen genutzt werden.³² Die These der Intersektion von Speziesismus, Rassismus und Sexismus ist nicht einfach nur »rhetorisch geschickt«, wie der Theologe Brunn sie beiseite wischen will,³³ sondern sie stützt sich auf empirische Studien, die zeigen, dass Abwertungen von Menschen wie Tieren grundlegend zusammenhängen.³⁴ Horstmann zeigt in ihrem Beitrag auf, dass gerade die christliche Religion den Anschein zu erwecken sucht, dass die Interaktion mit Tieren und das Teilen der eigenen Lebenswirklichkeit mit ihnen den Menschen an der Entfaltung seines »vollen Menschseins« hindere.³⁵ Eine Kritik dieser Abwertungstendenzen wird bei Kompatscher und Paganini neben einer empathischen Hermeneutik der Diskontinuität zur Grundlage ihres Verständnisses von Literary-Biblical Animal Studies.³⁶

Allerdings wäre mit einer Schöpfungstheologie, die einzig aus diesem Grund – nämlich der Vermeidung rassistischer und sexistischer Abwertungen innerhalb der Gruppe »Mensch« – für eine stärkere Anerkennung der nicht-menschlichen Entitäten plädieren würde, nichts gewonnen. Denn hier würden Tiere abermals nur wegen ihres Nutzens für die Vermeidung von Abwertungsideologien innerhalb der Spezies »Mensch« verzweckt. Das Gleiche gilt für Schöpfungstheologien, die die Würde der Schöpfung und damit des Tieres dadurch begründen wollen, dass der Mensch von einer intakten Schöpfung abhängig sei.³⁷

³² Vgl. Muetherich, *Mensch-Tier-Beziehung in der Kritischen Theorie*, 2008, 63; Mussner, *Tierbezeichnungen*, 2015, 158.

³³ Vgl. Brunn, *Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit*, 2011, 375.

³⁴ Dieses Phänomen wird ‚SDO‘ (social dominance orientation) genannt und „[...] is a reliable predictor of a wide range of intergroup attitudes across different contexts and domains, including racial and ethnic prejudice and sexism.“ (Dhont/Hodson/Costello/MacInnis, *Social dominance*, 2014, 105, siehe weiterführend 107).

³⁵ Vgl. Horstmann in diesem Band.

³⁶ Vgl. Kompatscher & Paganini in diesem Band.

³⁷ So auch die Tendenz in *Laudato si'*; hierzu vgl. Deane-Drummond, *A primer in ecotheology*, 2017, 54–71.

3. Vom Eigenwert zum Selbstwert

In der umweltethischen Debatte wird diskutiert, wie der Wert der Umwelt, worunter hier auch Tiere fallen, richtig beschrieben ist. Die Position, die sich auch in der päpstlichen Enzyklika *Laudato si'* findet, bezeichnet den Wert von Tieren als *Eigenwert* im Sinne eines inhärenten Werts, der von bestimmten Fähigkeiten abhängt, die sie dem Menschen ähnlich und wertvoll machen. Demgegenüber steht der *Selbstwert*begriff, der die Anerkennung eines intrinsischen Wertes von Tieren beschreibt. Lebewesen sind nicht erst dann wertvoll, wenn sie bestimmte Fähigkeiten oder Eigenschaften, sondern allein ein minimales Maß an Bewusstsein haben, das erkennen lässt, dass sie einen Lebenswillen haben³⁸ – somit »Subjekte eines Lebens« sind.³⁹ Der Wert von Umwelt und damit auch von anderen als menschlichen Tieren, wird dann nicht nur als eigener Wert, sondern als Wert aus sich selbst heraus beschrieben.⁴⁰

Es ist auffällig, dass die Unterscheidung der Konzepte von Selbst- und Eigenwert zwar einschlägig, aber keineswegs einheitlich ist. Im Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen wird die Bezeichnung von intrinsischem und inhärentem Wert mit Bezug auf die englischsprachige Debatte genau entgegengesetzt zur Terminologie von Eser und Potthast verwendet – gemeint ist aber dasselbe. „[Regan unterscheidet] zwischen dem Eigenwert einer Erfahrung, die er als ›intrinsischer Wert‹ (intrinsic value) bezeichnet, und dem Selbstwert eines Individuums, der aus dem intrinsischen Wert seiner Erfahrungen kommt, den er als ›inhärenten Wert‹ (inherent value) bezeichnet.“⁴¹ Anders Pelluchon im französischen Kontext: Sie verwendet den Begriff „Eigenwert“ im Sinne des Konzeptes, das Eser und Potthast „Selbstwert“ nennen bzw. kann man konstatieren, dass sie die Abgrenzung von Eigen- und

³⁸ In diesem Band zeigt Sezgin, dass die Perspektive, dass jedes Lebewesen und jedes Detail von Gott gewollt ist und im Dasein erhalten werden soll, im Koran besondere Beachtung findet.

³⁹ Vgl. Regan, *The case for animal rights*, 2004, 243.

⁴⁰ Vgl. Eser/Potthast, *Naturschutzethik*, 1999, 52ff.

⁴¹ Ferrari, Art.: *Eigenwert*, in: Arianna Petrus/Klaus Ferrari, 2015, 90.

Selbstwert nicht thematisiert. Dazu schreibt Pelluchon im Glossar: „Eigenwert: Im Unterschied zu einem bloß instrumentellen Wert kommt ein Eigenwert solchen Lebewesen und Entitäten zu, die ihren Wert in sich selbst haben, ganz unabhängig von dem Nutzen, den man möglicherweise aus ihnen ziehen kann. Sie sind zugleich jeweils ein Endzweck und keine bloßen Mittel.“⁴² In der deutschsprachigen theologischen Literatur zeigen sich ähnliche Unschärfen. Bspw. plädiert Käfer in einer ethischen Debatte für etwas Ähnliches, was Eser und Potthast „Selbstwert“ nennen, das aber bei Käfer selbst begrifflich relativ unscharf zwischen »Eigenwert«, »Würde«, und »Zweck an sich« changiert.⁴³ Auch begrifflich klarere und elaboriertere Beiträge können sich in der theologisch-ethischen Debatte kaum zu einer Anerkennung des Selbstwertes der Natur durchringen.⁴⁴ Nach diesem Befund wird eine tiefere Analyse des Selbstwertbegriffes im internationalen Diskurs für eine Theologie zur Aufgabe, die die Sonderstellung des Menschen nicht einfach unreflektiert übernimmt. Im Weiteren wird von einem Selbstwertverständnis nach Eser und Potthast ausgegangen, das sich wie folgt abgrenzen lässt:

„Einen Eigenwert (inhärenten Wert) hat ein Objekt dann, wenn es aufgrund seiner besonderen Eigenart von einer Person oder Personen-Gruppe wertgeschätzt wird. Der Grund für den Wert des Gegenstands liegt damit in der besonderen Beziehung, die bestimmte Menschen zu ihm haben. Hierzu gehören beispielsweise Erinnerungswerte und ästhetische Werte. Aufgrund dieser besonderen Beziehung sind Gegenstände mit einem Eigenwert nicht ohne weiteres austauschbar. Pflichten Dritter beziehen sich nicht auf das Objekt selbst, sondern auf die Menschen, die es wertschätzen. [...] Einen Selbstwert (intrinsischen Wert) besitzt dagegen etwas, das seinen Wert ausschließlich aus sich selbst heraus hat und nicht aufgrund der Wertschätzung durch Menschen. Auch intrinsische Werte sind nicht ersetzbar. Anders als beim Konzept des Eigenwerts beziehen sich in diesem Fall moralische

⁴² Pelluchon, Manifest für die Tiere, 2020, 115.

⁴³ Vgl. Käfer, Teller, 2020.

⁴⁴ Vgl. Vogt, Christliche Umweltethik, 2021, 324ff. sowie 333ff.

Pflichten von Menschen gegenüber der Natur (seien es nun Individuen, Arten oder Ökosysteme) nicht auf die Beziehung zwischen Menschen und Natur, sondern auf die Natur selbst.“⁴⁵

Eine Theologie, die den Selbstwert und nicht (nur) den Eigenwert der Schöpfung anerkennen will, muss einerseits die Erkenntnisse aus Evolutions- und Soziobiologie berücksichtigen und diese andererseits, wie Hemminger als Biologe betont, kritisch auf mögliche ideologische Prämissen prüfen. Der besondere Wert, der theologisch dem Menschen qua Sonderstellung in der Schöpfung zusteht, ist aus einer biologischen Perspektive auch jedem anderen Lebewesen zuzuschreiben, da „[...] jedes Lebewesen anders ist als alle anderen Lebewesen.“⁴⁶

Die Ergebnisse der Human-Animal Studies sprechen somit u. a. aus biologischer Perspektive⁴⁷ für eine Verschiebung des Wertes der Schöpfung von einem Eigenwert hin zum Selbstwert jedes Geschöpfes. Eine solche Veränderung der Perspektive evoziert eine Kritik des anthropozentrischen Kerns gegenwärtiger Schöpfungstheologien. Dass sich aus einem Primat des Selbstwertes tierlichen Lebens zudem manifeste moraltheologische Fragen, Abwägungsdilemmata etc. ergeben, darf – bei allem Plädoyer für eine stärkere Berücksichtigung des Selbstwertes des Tierlichen – nicht geleugnet werden.⁴⁸ Im vorliegenden Beitrag liegt der Fokus auf dem Verhältnis von Menschen zu anderen Tieren aus einer fundamentaltheologischen Perspektive.

⁴⁵ Eser/Potthast, Naturschutzethik, 1999, 54f.

⁴⁶ Hemminger, Ein Primat erforscht sich selbst, 2017, 23.

⁴⁷ In diesem Band betont Bossert den Stand biologischer Erkenntnisse als Beleg für die moralische Berücksichtigung von Tieren.

⁴⁸ Vgl. Lintner, Der Mensch und das liebe Vieh, 2017, 135–222; Grimm, Tiergerechte Nutztierhaltung, 2014; Remele, Die Würde des Tieres, 2016.

4. Der Animal Turn als Macht-, Erkenntnis- und Anthropozentris-muskritik

Der Gehalt von aktuellen Schöpfungstheologien muss kritisch hinterfragt und gezielt um die nicht-menschliche Schöpfung – und besonders das Zusammenspiel beider – erweitert werden. Schöpfung muss die Realität von Multispezies-Gesellschaften ernst nehmen. Der konstruktive Beitrag zu einer speziessensibleren Schöpfungstheologie kann an den Befund anschließen, dass Schöpfungstheologien Aussagen über die Entstehung und die Beziehungen des Lebens häufig in Form von Narrationen/Narrativen treffen. Hieran anknüpfend können neue Narrationen/Narrative entworfen werden, die Abwertungslogiken innerhalb der Schöpfung präventiv entgegenwirken sowie zu einer anthro-po-de-zentrierenden Sicht einladen, wie Krebs in seinem Beitrag so treffend einfordert.⁴⁹ Mit Bezug auf Haraway weist Kern darauf hin, dass diese Anthro-po-de-zentrierung im Sinne einer Verstörung auch etwas Kreativ-Schöpferisches hat.⁵⁰ Narrative können über Einzelaspekte hinaus auf das Verhältnis von Menschen zu anderen Tieren an sich zielen. Wo das Ganze des Lebens in den Blick gerät, wird unweigerlich auch der Mensch in seinem Selbstverständnis hinterfragt. Ohne eine kritische Revision des anthropologischen Kerns aktueller Schöpfungstheologien kann eine speziessensible Schöpfungstheologie nicht erarbeitet werden. Die Entwicklung einer solchen anthropozentrismus-kritischen Theologie würde von einer Analyse/Kartografie des Feldes kritischer Theologien profitieren. Bestenfalls könnte sich eine solche Analyse in einer eigenen Methodologie einer kritischen Theologie niederschlagen, die Anknüpfungspunkte an Feministische Theologien, Postkoloniale Theologien, Befreiungstheologien und Queere Theologien hat.

Im Blick auf aktuelle Schöpfungstheologien entsteht zu häufig der

⁴⁹ Vgl. Krebs in diesem Band. Im englischsprachigen Raum gibt es dazu ein sehr dynamisches Feld von speziessensiblen Schöpfungstheologien. Autor:innen wie Deane-Drummond, Eaton und Keller bringen ein immenses Potenzial für eine Neujustierung/Revision deutschsprachiger Schöpfungstheologien mit sich.

⁵⁰ Vgl. Kern in diesem Band.

Eindruck, dass es darum geht, ihren Rang und Daseinszweck im Tableau der Wissenschaften zu behaupten oder zu verteidigen, ohne dabei in einen engagierten Dialog mit diesen zu treten. Dabei würden Theologien ihren Wert gerade dann unter Beweis stellen, wenn sie die Ergebnisse aus anderen Wissenschaften produktiv verarbeiten.⁵¹ Auch wenn ein ganzheitliches Bewusstsein für die Schöpfung – insbesondere vom aktuellen Pontifikat – gefordert wird,⁵² scheint dieses in unendlich weiter Ferne, solange manifeste Narrative der Sonderstellung vom Menschen (und Mann) nicht kritisiert werden.⁵³

Im Anschluss an die Human-Animal Studies wird ein grundlegender Zusammenhang zwischen Herrschaftsverhältnissen und der Unterscheidung von Menschen zu anderen Tieren gesehen. Diese Ergebnisse theologisch zu reflektieren, heißt, trotz aller ethischen Zurückhaltung, auch herrschaftskritisch zu arbeiten.⁵⁴ Für eine speziessensible Theologie der Schöpfung werden vor allem die Forschungsergebnisse relevant, die gesellschaftlichen Konstruktionen und Praktiken sowie Konzepte der Mensch-Tier-Beziehung bearbeiten.⁵⁵ Aus dieser Perspektive ist auch ein Blick auf ethische Beiträge geboten, da sich auch hierin ein explizites Verständnis vom menschlichen und tierlichen Leben und dessen Verhältnisbestimmung zeigt.

Die These dieses Beitrags, dass eine Schöpfungstheologie im 21. Jahrhundert den Abhängigkeiten und dem gegenseitigen Verwiesensein

⁵¹ Neben den wissenschaftlichen Ergebnissen zum Verhältnis von Menschen zu anderen Tieren ist die Theologie durch aktuelle Krisen wie das Artensterben, den Klimawandel, den Anstieg des Verzehres toter Tiere, die Zunahme des Einflusses demokratiefeindlicher Kräfte usw. herausgefordert. Aktuelle Schöpfungstheologien und theologische Anthropologien halten kaum Antworten für diese Probleme bereit.

⁵² Vgl. Papst Franziskus, *Laudato si'*, 2015.

⁵³ Vgl. Remele in diesem Band.

⁵⁴ Vgl. Kern in diesem Band.

⁵⁵ Zur Einführung in die Teilbereiche der Human-Animal Studies vgl. Kompatscher-Gufler/Schachinger/Spannring/Heuberger/Margreiter, *Human-Animal Studies*, 2017.

menschlichen und nicht-menschlichen Lebens – den Verwandtschaftsbeziehungen⁵⁶ – Rechnung tragen muss, zeigt einen Bedarf an speziessensibleren Narrativen auf. Deshalb sprechen sich die Autor:innen für eine speziessensiblere, inklusivere und kritische Theologie aus. Sensibel, weil sie auf den Selbstwert tierlicher Existenzen konzentriert ist; inklusiv, weil sie das in Schöpfungstheologien zu berücksichtigende Leben konsequent um nicht-menschliche Akteure erweitert und kritisch, weil sie sich weder am Bestehen der eigenen These noch am Bestehen des zeitgenössischen Umganges mit Tieren orientieren kann. Gleichwohl wissend, dass diese Abhängigkeiten nicht ohne Weiteres aufgegeben werden können, bleibt eine solche Theologie nicht nur kritisch, sondern auch selbstkritisch.

5. *Methodische Herausforderungen*

Im Bereich der Human-Animal Studies ist keinesfalls evident, was unter dem Attribut kritisch⁵⁷ verstanden werden sollte. Für eine erste Annäherung schlagen wir deshalb den Begriff der »kritischen Human-Animal Studies« vor. In Abgrenzung zu Critical Animal Studies,⁵⁸ fokussiert dieser auf Human-Animal Studies mit einem herrschaftskritischen Impuls auf Basis erkenntnis- und gesellschaftskritischer Theorien. Kritische Human-Animal Studies – wie wir sie verstehen – nutzen eine Vielzahl kritischer Quellen: die Kritische Theorie der Frankfurter Schule, poststrukturalistische und marxistische Theorien. Zudem knüpfen sie an Autor:innen wie Arendt, Habermas, Luhmann u. a. an.⁵⁹ Es fällt auf, dass der Zugriff auf diese Quellen eher

⁵⁶ Vgl. Haraway, *When species meet*, 2008.

⁵⁷ Der Begriff »kritisch« wird hier im Anschluss an kritische Theorien (mit »k«) für eine Vielzahl erkenntnis- und gesellschaftskritischer Theorien verwendet und meint nicht allein die Kritische Theorie (mit »K«) der Frankfurter Schule. Dies gilt auch für den entworfenen Begriff der kritischen Theologie (mit »kk«).

⁵⁸ Socha, Art.: *Critical Animal Studies*, 2015, 66ff.

⁵⁹ Um nur einige Verbindungen aufzuzeigen: Mütterich (vgl. Muetherich, *Mensch-Tier-Beziehung in der Kritischen Theorie*, 2008) bezieht sich auf die Frankfurter Schule; Balluch (vgl. Balluch, *Der Hund und sein Philosoph*, 2015) auf Kant; Horstmann (vgl. Horstmann, *Tierwissen*, 2018) auf Foucault; Fischer (vgl. Fischer, *Differenz, Indifferenz, Gewalt*, 2015) auf Luhmann; Haraway (vgl.

zweckrational geschieht. Dies wird zwar innerhalb des Forschungsfeldes reflektiert, selten jedoch problematisiert.⁶⁰ Human-Animal Studies sind ein multidisziplinäres Feld; weder normativ noch deskriptiv lässt sich dort problemlos eine einheitliche Methodologie finden.⁶¹ Das wird insoweit zum Problem, da damit teils kaum miteinander vermittelbare Positionen nebeneinander bestehen bleiben. Dies zeigt ein Blick auf die Vielzahl an Quellen kritischer Human-Animal Studies: Im Horizont eines „aktivistischen Pessimismus“⁶² beschränken sich einige Vertreter:innen kritischer Theorien auf die Dekonstruktion und Kritik von Herrschaftsverhältnissen und -mechanismen (bspw. Nietzsche, Adorno, Foucault, Derrida, Laclau). Die Hoffnung auf eine bessere Zukunft führt andere zu der Konstruktion idealer Zustände (bspw. Kant, Hegel, Habermas, Rosa). Diese Entscheidung zwischen Dekonstruktion und Konstruktion spiegelt nur eine von sehr vielen Weggabelungen kritischer Theorien wider.⁶³ Zudem gibt es – prominent repräsentiert durch Luhmann – im Feld kritischer Theorien Systemtheorien, die sich selbst nicht als explizit kritisch beschreiben, da sie zwar auf erkenntniskritischen Annahmen aufbauen, aber nicht-normativ bleiben wollen. Neben der Spannung Dekonstruktion/Konstruktion gibt es so mindestens eine weitere: Normativität/Deskription.

Es entsteht der Eindruck, dass die vielen verschiedenen Pfade kritischer Theorien nicht aufeinander zu-, sondern tendenziell auseinanderlaufen – auch wenn es immer wieder Annäherungen und Kreuzungen gibt. Trotzdem

Haraway, *When species meet*, 2008) auf poststrukturalistische Ansätze; Beinsteiner (vgl. Beinsteiner, *Heideggers Anthropozentrismus*, 2015) auf Heidegger; Weingarten (vgl. Weingarten, *Das Tier In Mir*, 2016) auf Arendt; Mühling (vgl. Mühling, *Resonanzen*, 2016) auf Resonanzkonzepte, die an Rosa erinnern.

⁶⁰ Vgl. Petrus, Art.: Human-Animal Studies, 2015, 158f.

⁶¹ Vgl. Kurth in diesem Band.

⁶² Vgl. Fink-Eitel, *Michel Foucault zur Einführung*, 2002, 18. „Aktivistischer Pessimismus“ bezieht sich bei Fink-Eitel ausschließlich auf Foucault, wird hier aber auch auf andere Vertreter:innen kritischer Theorien angewandt.

⁶³ Salzborn (vgl. Salzborn, *Großer Highway und kleine Trampelpfade*, 2015) betont die Gabelung Subjekt- und Gesellschaftsorientierung; Bohmann/Sörensen (vgl. Bohmann/Sörensen, *Kritische Theorie der Politik*, 2019, 27ff) betonen Rückbesinnung, Vertiefung und Umorientierung im Anschluss an die Frankfurter Schule.

teilen kritische Theorien prinzipiell die Skepsis gegenüber dem Setzen fundamentaler Unterscheidungen wie Subjekt/Objekt, gesund/krank oder auch Ich/das Andere und somit eine Skepsis gegenüber festen Identitäten. Damit ist ein möglicher gemeinsamer Ausgangspunkt kritischer Theorien eine erkenntniskritische Position. Diese geht meist Hand in Hand mit einer gesellschaftskritischen Haltung, die den Anspruch hat, einer deskriptiven wie einer normativen Beschreibung der Welt immer ein ‚Aber‘ entgegenzusetzen. Ab hier führen unzählige theoretische Stränge weiter, die das Potenzial Zukunft positiv zu verändern, unterschiedlich einschätzen. Dafür arbeiten sie mit verschiedenen Methoden und Theoriegegenständen. Zudem wird die kritische Grundeinsicht unterschiedlich benannt: Negativität bei Adorno⁶⁴, Dezentrierung bei Derrida⁶⁵, unter anderem Multizentrismus bei Luhmann⁶⁶ oder leere Signifikanten bei Laclau⁶⁷. Stets meint sie, dass konkrete Entscheidungen für eine bestimmte Unterscheidung/Identifikation kontingent bleiben und so nie abschließend getroffen werden können. Von dieser Grundeinsicht geht das Feld der kritischen Theorien weit auseinander und ist keineswegs als einheitlich oder zusammenhängend zu verstehen. Es könnte sich lohnen, diese Spannungsverhältnisse – im Zusammenhang zu der Arbeit an einer speziessensiblen Rekonstruktion des Mensch-Tier-Verhältnisses aus schöpfungstheologischer Perspektive – weiter auszuloten.

Zwar gründen die verschiedenen Theorien in einer zumindest ähnlichen Einsicht, aber sie müssen anschließend selbst Grundunterscheidungen über ihren theoretischen Umgang mit der Unverfügbarkeit letzter Fundamente treffen, die wiederum genauso wenig verfügbar sind. Das muss nicht gegen eine kritische Position sprechen, aber es spricht dafür, dass die Vielzahl kritischer Positionen ein Anzeichen für den Nutzen einer wiederum kritischen Revision kritischer Theorien als Ganzes ist.⁶⁸ Denn die Grundeinsicht

⁶⁴ Vgl. Adorno, *Negative Dialektik*, 1990.

⁶⁵ Vgl. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, 2016.

⁶⁶ Vgl. Luhmann, *Soziale Systeme*, 2018, 284.

⁶⁷ Vgl. Laclau, *Emanzipation und Differenz*, 2013, 65ff.

⁶⁸ Aktuelle Beispiele für kritische Revisionen kritischer Theorien: Vgl. Tietz, *Ontologie und Dialektik*, 2003; Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*, 2015; Schulz, *Kritik woran?* 2015; Steinhoff, *Unüberwundene Begründungsdefizite der*

kritischer Theorien entwickelt sich zumeist aus der Konfrontation mit Totalität, ob auf gesellschaftstheoretischer oder erkenntnistheoretischer Ebene.

Hier lässt sich eine Brücke zu den obigen Ausführungen der speziessensiblen Theologie als machtkritische Theologie schlagen:

Machtkritische Theologien (bspw. Feministische Theologien, Postkoloniale Theologien, Befreiungstheologien, Queere Theologien und künftig sicherlich stärker vertreten auch speziessensible Theologien) profitierten davon, kritische Theorien – zumal einzelne Methoden – nicht unreflektiert zu übernehmen, sondern sich dem Feld kritischer Theorien sowohl kritisch als auch selbstkritisch zu nähern. Selbstkritisch muss hier bedeuten, eine kritische Perspektive gegenüber der eigenen Disziplin einzunehmen. Zudem besteht die Gefahr, dass bei der Arbeit am Verhältnis – und damit immer auch an der Unterscheidung – von Menschen zu anderen Tieren entweder essentialistische⁶⁹ oder aber relativistische⁷⁰ Tendenzen überwiegen. Um diese Gefahr methodisch einzuholen, stellt sich für die Entwicklung einer geeigneten Methode für eine speziessensible Schöpfungstheologie die Aufgabe einer Kartierung der kritischen Theorienlandschaft, um einen Weg zu einer kritischen Theologie zu finden, welche der Herausforderung der Anerkennung von Multispezies-Gesellschaften gewachsen ist.

Wir sehen die Tendenz, dass anthropologische Kernthemen der Schöpfungstheologie durch kritische Paradigmen einen größeren Interpretationsspielraum gewinnen könnten und damit der Realität des Zusammenlebens angemessener wären, sowie einen speziessensiblen Zug der Schöpfungstheologien erlaubten. Diese speziessensiblen Momente müssen, wie oben angedeutet, schon den narrativen Kern von Schöpfungstheologien treffen. So

„Kritischen Theorie“, 2015; Fuhrmann, Postfundamentale Systemtheorie, 2019; Rosa, Der Irrtum der antagonistischen Sozialontologie, 2019; Castro Varela/Dhawan, Postkoloniale Theorie, 2015.

⁶⁹ Wie in aktuellen Schöpfungstheologien zu sehen ist, die von vornherein von der Höherwertigkeit des Menschen ausgehen und sodann auch einen wesenhaften Unterschied begründen müssen.

⁷⁰ Hieße: vorschnell die Unterscheidung von Spezies aufgeben zu wollen, was unter Berücksichtigung der biologischen Ergebnisse nicht haltbar ist.

kann die Betonung von Ko-Evolution und Zusammenleben sich in einem Konzept der Mitgeschöpflichkeit widerspiegeln.

Es geht dann um Schöpfungstheologien, die ein Verständnis des Lebens haben, aus dem sich keine Überlegenheits- und Abwertungstendenzen ableiten oder damit rechtfertigen lassen. Sie müssen zu einem ko-evolutiven Werden und Gestalten der Wirklichkeit herausfordern. Narrative erlauben, an die Spannungsverhältnisse der kritischen Methodologie anzuknüpfen, da sie zum einen Wirklichkeit abbilden (das Mensch-Tier-Verhältnis ist immer schon von einem Zusammenleben geprägt), zum anderen visionär sind (wir sollten uns diesem Zusammenleben noch mehr bewusst werden und Verantwortung dafür übernehmen). Sie erlauben zugleich eine kritische Distanz zu unseren alltäglichen Verhältnissen zu gewinnen und einen konstruktiven Blick in eine speziessensiblere Zukunft zu werfen, welche Tiere – entsprechend den Ausführungen von Bossert in diesem Werk – als Mitglieder der Gesellschaft inentsprechende Teilhabe- und Gerechtigkeitsverständnisse integriert.

Literaturverzeichnis

- Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1990.
- Dirk Ansorge/Medard Kehl, *Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung*, Freiburg im Breisgau 2018.
- Martin Balluch, *Der Hund und sein Philosoph. Plädoyer für Autonomie und Tierrechte*, Wien 2015.
- Andreas Beinsteiner, Heideggers Anthropozentrismus: Methodologische Überlegungen, in: Reingard Spannring/Reinhard Heuberger/Karin Schachinger/Alejandro Boucabeille/Gabriela Kompatscher-Gufler/Andreas Oberprantacher (Hrsg.), *Tiere – Texte – Transformationen. Kritische Perspektiven der Human-Animal Studies*, Bielefeld 2015, 141–156.
- Ulrich Beuttler / Hansjörg Hemminger / Markus Mühling / Martin Rothgangel (Hrsg.), *Geschaffen nach ihrer Art. Was unterscheidet Tiere und Menschen?*, Frankfurt am Main/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Warszawa/Wien 2017.
- Ulf Bohmann/Paul Sörensen (Hg.), *Kritische Theorie der Politik*, Berlin 2019.
- Frank Martin Brunn, *Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit des Menschen*, in: Christian Polke/Frank Martin Brunn/Alexander Dietz/Sibylle Rolf/Anja Siebert (Hrsg.), *Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik: Festschrift für Wilfried Härle zum 70. Geburtstag*, Berlin/Boston 2011, 359–382.
- Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.), *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*, Bielefeld 2011.
- Celia Deane-Drummond, *Deep history, amnesia, and animal ethics. A case for intermorality*, in: *Perspectives on Science and Christian Faith* 67 (4) (2015), 263–271.
- Celia Deane-Drummond, *A primer in ecotheology. Theology for a fragile earth*, Eugene (OR) 2017.
- Margo DeMello, *Animals and Society. An Introduction to Human-Animal Studies*, New York (NY) 2012.
- Jacques Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 2016.
- Kristof Dhont/Gordon Hodson/Kimberly Costello/Cara C. MacInnis, *Social dominance orientation connects prejudicial human-human and human-animal relations*, in: *Personality and Individual Differences* 61–62 (2014), 105–108.
- Erwin Dirscherl/Christoph Dohmen/Rudolf Englert/Bernhard Laux, *In Beziehung leben. Theologische Anthropologie*, Freiburg 2008.
- Deutsche Bischofskonferenz, *Katechismus der Katholischen Kirche*, München/Wien/Leipzig/Freiburg Schweiz 2005.
- Die deutschen Bischöfe, *Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen, Handeln für die Zukunft der Schöpfung, Handeln für die Zukunft der Schöpfung*, online verfügbar unter: www.dbk-shop.de/media/files_public/1ac0f4070cf70f5e294a843fa6cbe67/DBK_1219.pdf [letzter Zugriff am 13.11.2021].

- Heather Eaton, An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity, in: Grace Ji-Sun Kim/Hilda Koster (Hrsg.), *Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, Minneapolis (MN) 2017, 19–44.
- Julia Enxing, Der Zusammenhang von konstruierter Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös legitimierte Abwertungen des Nicht-Menschlichen und Nicht-Männlichen, in: Simone Horstmann (Hrsg.), *Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt*, Bielefeld 2021, 77–106.
- Julia Enxing, Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz, in: Martin M. Lintner (Hrsg.), *Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik*, Baden-Baden 2021, 161–180.
- Uta Eser/Thomas Potthast, *Naturschutzethik. Eine Einführung für die Praxis*, Baden-Baden 1999.
- Arianna Ferrari, Eigenwert, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hrsg.), *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Bielefeld 2015, 89–92.
- Hinrich Fink-Eitel, *Michel Foucault zur Einführung*, Hamburg 2002.
- Renate Fischer, Differenz, Indifferenz, Gewalt: Die Kategorie „Tier“ als Prototyp sozialer Ausschließung, in: Renate Brucker/Melanie Bujok/Birgit Mütterich/Martin Seeliger/Frank Thieme (Hrsg.), *Das Mensch-Tier-Verhältnis. Eine sozialwissenschaftliche Einführung*, Wiesbaden 2015, 189–210.
- Papst Franziskus, *Laudato si'*. Enzyklika Über die Sorge für das gemeinsame Haus ; [gelobt seist du mein Herr], Leipzig 2015.
- Jan Tobias Fuhrmann, *Postfundamentale Systemtheorie*, Wien 2019.
- Andre Gammerschlag, Intersektionalität, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hrsg.), *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Bielefeld 2015, 175–178.
- Herwig Grimm, Tiergerechte Nutztierhaltung ohne rechtlichen Zwang, in: *ÖKOLOGIE & LANDBAU* 170 (2) (2014).
- Rainer Hagen cord, *Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere*, Regensburg 2005.
- Donna Jeanne Haraway, *When species meet*, Minneapolis (MN) 2008.
- Hansjörg Hemminger, Ein Primat erforscht sich selbst, in: Ulrich Beuttler/Hansjörg Hemminger/Markus Mühling/Martin Rothgangel (Hrsg.), *Geschaffen nach ihrer Art. Was unterscheidet Tiere und Menschen?*, Frankfurt am Main u.a. 2017, 11–24.
- Simone Horstmann/Thomas Ruster/Gregor Taxacher (Hg.), *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg 2018.
- Simone Horstmann, Tierwissen, in: Simone Horstmann/Thomas Ruster/Gregor Taxacher (Hrsg.), *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg 2018, 19–30.
- Anne Käfer, Teller. Raum der Vereinigung von Mensch und Tier, in: Clemens Wustmans/Niklas Peuckmann (Hrsg.), *Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en). Öffentliche Theologie im interdisziplinären Gespräch*, Leipzig 2020, 225–244.
- Othmar Keel/Silvia Schroer, *Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen*, Göttingen 2002.

- Catherine Keller, *Political theology of the earth. Our planetary emergency and the struggle for a new public*, New York (NY) 2018.
- Walter Klaiber, *Schöpfung. Urgeschichte und Gegenwart*, Göttingen 2005.
- Gabriela Kompatscher-Gufler/Karin Schachinger/Reingard Spannring/Reinhard Heuberger/Reinhard Margreiter, *Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende*, Münster 2017.
- Ron Kubsch/Thomas Schirrmacher, *Natürliche Theologie: was kann die Vernunft über Gott wissen?, Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur systematischen Theologie*, Wuppertal 2005.
- Ernesto Laclau, *Emanzipation und Differenz*, Wien 2013.
- Aaron Langenfeld/Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, Paderborn 2018.
- Christian Link, *Schöpfung. Ein theologischer Entwurf im Gegenüber von Naturwissenschaft und Ökologie*, Neukirchen-Vluyn 2012.
- Martin M. Lintner, *Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren*, Innsbruck 2017.
- Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main 2018.
- María do Mar Castro Varela/Nikita Dhawan, *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld 2015.
- Jürgen Moltmann, *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Gütersloh 1979.
- Markus Mühling, *Resonanzen: Neurobiologie, Evolution und Theologie. Evolutionäre Nischenkonstruktion, das ökologische Gehirn und narrativ-relationale Theologie*, Göttingen 2016.
- Birgit Muetherich, *Die Mensch-Tier-Beziehung in der Kritischen Theorie Horkheimers und Adornos*, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006*, Frankfurt 2008.
- Marlene Mussner, *Tierbezeichnungen als abwertende Personenbezeichnungen. Ein Vergleich zwischen den Sprachen Deutsch, Französisch und Italienisch*, in: Reingard Spannring/Reinhard Heuberger/Karin Schachinger/Alejandro Boucabeille/Gabriela Kompatscher-Gufler/Andreas Oberprantacher (Hrsg.), *Tiere – Texte – Transformationen. Kritische Perspektiven der Human-Animal Studies*, Bielefeld 2015, 157–178.
- Jürgen van Oorschot (Hg.), *Mensch*, Stuttgart/Tübingen 2018.
- Corine Pelluchon, *Manifest für die Tiere*, München 2020.
- Klaus Petrus, *Human-Animal Studies*, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hrsg.), *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Bielefeld 2015, 156–160.
- Tom Regan, *The case for animal rights*, Berkeley (LA) 2004.
- Kurt Remele, *Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik*, Kevelaer 2016.
- Thomas Rentsch, *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt am Main 2015.
- Hartmut Rosa, *Der Irrtum der antagonistischen Sozialontologie*, in: Ulf Bohmann/Paul Sörensen (Hrsg.), *Kritische Theorie der Politik*, Berlin 2019, 209–242.

- Hartmut Rosenau, Die Ordnungen der Schöpfung – zwischen Ideologie und Weisheit, in: Konrad Stock (Hrsg.), *Zeit und Schöpfung*, Gütersloh 1997, 91–113.
- Samuel Salzborn, Großer Highway und kleine Trampelpfade. Kritische Theorie auf dem Weg ins 21. Jahrhundert, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 2 (1) (2015), 4–33.
- Karin Schachinger, Gender Studies und Feminismus. Von der Befreiung der Frauen zur Befreiung der Tiere, in: Reingard Spannring/Karin Schachinger/Gabriela Kompatscher-Gufler/Alejandro Boucabeille (Hrsg.), *Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen*, Bielefeld 2015, 53–74.
- Konrad Schmid, *Schöpfung*, Tübingen 2012.
- Wolfgang Schoberth/Nadine Hamilton (Hg.), *Die Erfahrung der Welt als Schöpfung. Studien zur Schöpfungstheologie und Anthropologie*, Leipzig 2017.
- Peter Schulz, Kritik woran? Zur Ambivalenz der kritischen Soziologie Hartmut Rosas, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 2 (1) (2015).
- Peter Singer, *Animal liberation. Die Befreiung der Tiere*, Erlangen 2015.
- Kim Socha, *Critical Animal Studies*, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hrsg.), *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Bielefeld 2015, 66–68.
- Uwe Steinhoff, Über die unüberwundenen Begründungsdefizite der „Kritischen Theorie“ – Von Habermas zu Forst, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie* 2 (1) (2015), 67–100.
- Hermann Stinghammer, *Einführung in die Schöpfungstheologie*, Darmstadt 2011.
- Konrad Stock, *Einleitung in die Systematische Theologie*, Berlin/New York 2011.
- Udo Tietz, *Ontologie und Dialektik. Heidegger und Adorno über das Sein, das Nicht-identische, die Synthesis und die Kopula*, Wien 2003.
- Markus Vogt, *Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg 2021.
- Michael Weingarten, Das Tier In Mir. Eine Problematische Anthropologische Fiktion des Liberalismus, in: Annette Bühler-Dietrich/Michael Weingarten (Hrsg.), *Topos Tier. Neue Gestaltungen des Tier-Mensch-Verhältnisses*, Bielefeld 2016, 87–102.
- Makus Wild, Warum es besser ist, kein Fleisch zu essen. Moralische Urteile, Überlegungsgleichgewicht und Willensschwäche, in: Meret Fehlmann/Margot Michel/Rebecca Niederhauser (Hrsg.), *Tierisch! Das Tier und die Wissenschaft. Ein Streifzug durch die Disziplinen*, Zürich 2016, 59–72.
- Clemens Wustmans/Niklas Peuckmann (Hg.), *Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en). Öffentliche Theologie im interdisziplinären Gespräch*, Leipzig 2020.

Autor:innenverzeichnis

Leonie N. Bossert, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Ethik, Theorie und Geschichte der Biowissenschaften, Universität Tübingen, Forschungs- und Interessensschwerpunkte: Angewandte Ethik (v.a. Tier-, Mikroben-, KI-Ethik), Nachhaltige Entwicklung, Naturschutz-Theorie.

Julia Enxing, Dr. theol., Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der TU Dresden, Forschungs- und Interessenschwerpunkte: Mehr-als-menschliche Schöpfung; Human Animal Studies, Prozesstheologie und theologische Gender Studies.

Simone Horstmann, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Katholische Theologie der TU Dortmund, Forschungs- und Interessenschwerpunkte: Theologische Tierethik, Ethische Bildung.

Kern, Christian, Dr. theol., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie, Institut für Kath. Theologie / TU Dresden, Forschungs- und Interessenschwerpunkte: Theologie und Scheitern, Theologie und performative Theorien und Praktiken.

Eva Mariann Karwowski, 1. Staatsexamen der Katholischen Religion, derzeit im Referendariat für das Lehramt an Gymnasien, Doktorandin am Lehrstuhl für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der TU Dresden, Forschungs- und Interessenschwerpunkte: Schöpfungstheologie.

Gabriela Kompatscher, Dr. phil., ao. Univ.-Professorin am Institut für Klassische Philologie und Neulateinische Studien der Universität Innsbruck, Forschungs- und Interessenschwerpunkte: Mittellateinische Philologie, Ethical Literary Animal Studies.

Markus Kurth, M.A., wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG-geförderten Projekt "Tiere als Gefährten", Institut für Mikrosoziologie, Universität Kassel. Forschungs- und Interessenschwerpunkte: Human-Animal Studies, Naturschutzpolitik, Qualitative Sozialforschung.

Andreas Krebs, Dr. phil., Professor für Alt-Katholische und Ökumenische Theologie und Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn, Forschungs- und Interessenschwerpunkte: Theologie im Anthropozän, Gender-Theologien, Glaube und Kirche in der säkularen Gesellschaft.

Simone Paganini, Dr. theol., Professor für biblische Theologie an der RWTH Aachen University, Forschungs- und Interessenschwerpunkte: Dead Sea Scrolls, altorientalische Gesetztexte, Biblical Literary Animal Studies.

Philipp Räubig, M.A. phil., Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der TU Dresden. Forschungs- und Interessenschwerpunkte: Kritikbegriff der Human Animal Studies, speziessensible Theologien und Philosophien.

Kurt Remele, Dr. theol., Professor i. R. am Institut für Ethik und Gesellschaftslehre der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Graz, Fellow of the Oxford Centre for Animal Ethics, Forschungs- und Interessenschwerpunkte: Tierethik, politische Philosophie, katholische Sozialethik.

Gregor Taxacher, PD Dr. theol., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der TU Dortmund. Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Apokalyptisches Denken heute, Theologie der Geschichte, postanthropozentrische Theologie und Erlösungsverständnis.

Dieser Band bildet den Auftakt zu einer Publikationsreihe für eine postanthropozentrische Theologie im interdisziplinären Dialog. Die praktische wie theoretische Anerkennung nichtmenschlicher Lebewesen gehört zweifellos zu den zentralen Herausforderungen der Zukunft. Auch für die Theologien dürfte ihr Verhältnis zu den nichtmenschlichen Lebewesen in den kommenden Jahren immer deutlicher als Entscheidungsfrage über ihre eigene Zukunft erkennbar werden.

Julia Enxing, Dr. theol., Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der TU Dresden.

Simone Horstmann, Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Katholische Theologie der TU Dortmund.

Gregor Taxacher, PD Dr. theol., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der TU Dortmund.

www.wbg-wissenverbindet.de
ISBN 978-3-534-45036-7



wbg Academic