



Henrike Herdramm

# **DIE FREMDHEIT DER TIERE**

Zur theologischen Konstruktion  
und Dekonstruktion des Anderen

animate theologies Bd. 3  
focus

Henrike Herdramm

Die Fremdheit der Tiere

# animate theologies *focus*

Band Nr. 3

Herausgegeben von  
Julia Enxing, Simone Horstmann und Gregor Taxacher

Beirat  
Asmaa El Maaroufi  
Andreas Krebs  
Gabriela Kompatscher  
Simone Paganini  
Kurt Remele

Henrike Herdramm

# **Die Fremdheit der Tiere**

Zur theologischen Konstruktion und  
Dekonstruktion des Anderen

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über [www.dnb.de](http://www.dnb.de) abrufbar.

wbg Academic ist ein Imprint der wbg  
© 2023 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt  
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die  
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.  
Umschlagsabbildung: Pixabay  
Gedruckt auf säurefreiem und  
alterungsbeständigem Papier  
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: [www.wbg-wissenverbindet.de](http://www.wbg-wissenverbindet.de)

ISBN 978-3-534-30012-9

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:  
eBook (PDF): 978-3-534-30013-6

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.

# Inhalt

1. Einleitung.....	6
2. Schöpfungstheologie.....	10
2.1 Die Gottesebenbildlichkeit (Gen 1,26).....	14
2.2 Der Herrschaftsauftrag (Gen 1,28).....	17
3. Religiös legitimierte Gewalt an Tieren.....	22
3.1 Rituelle Gewalt an Tieren.....	22
3.2 Religiös legitimierte Gewalt im heutigen Mensch-Tier-Verhältnis.....	26
3.3 Das Problem der theologischen Konzeption der Tierseele.....	28
3.4 Das Problem des theologischen Anthropozentrismus.....	34
4. Die Anderen: Parallelen zwischen Speziesismus und Sexismus.....	37
4.1 Die dualistischen Denksysteme.....	38
4.2 Othering.....	43
4.3 Der „andere“ Gott – Begegnung und Tierversessenheit.....	46
5. Psalm 104: Ein Kontrast zum theologischen Dualismus.....	51
5.1 Ideologiekritik mit Psalm 104.....	55
5.2 Perspektivwechsel: Ein Platz für die Tiere?.....	59
6. Mitgeschöpflichkeit: Ein geeigneter Ansatz für die Tiertheologie?.....	64
7. Lévinas' Ethik: Ein Ausblick.....	69
7.1 Lévinas' Begriff des Anderen.....	70
7.2 Anwendung auf den Umgang mit nicht menschlichen Tieren.....	73
8. Fazit.....	76
Literaturverzeichnis.....	83

# 1. Einleitung

In theologischen und säkularen Diskursen lässt sich eine Verstrickung in Denk- und Handlungsmustern beobachten, die Tiere als „die Anderen“ konstruieren und auf einem dualistischen System aufbauen. Die meisten Diskurse im Bereich der Mensch-Tier-Beziehung thematisieren vorwiegend Gewissensfragen, die den Umgang mit nicht menschlichen Tieren betreffen. Hier lässt sich bereits erkennen, dass Tiere zumeist aus einem anthropozentrischen Blickwinkel betrachtet werden und die bestehenden Diskurse eine Fremdheit der Tiere voraussetzen. Demnach geht es um Argumente für und gegen Fleischkonsum, um Nutztierhaltung oder um den Status des Tieres im Vergleich zum Status des Menschen. Hierbei werden häufig ähnliche Argumentationen verwendet, um die superiore Rolle des Menschen zu betonen. Auch in der Theologie ist beobachtbar, dass Tiere gerade in zentralen theologischen Diskursen und Themen selten berücksichtigt werden. Selbst in biblischen und schöpfungstheologischen Diskursen, in denen Tiere biblisch durchaus in ihren facettenreichen Darstellungen von Bedeutung sind, werden sie dennoch wenig berücksichtigt. So kann festgehalten werden, dass sich kaum mit den nicht menschlichen Geschöpfen Gottes auseinandergesetzt wird. Wenn sie in seltenen Fällen Teil eines Diskurses sind, dann werden sie zu einem Vergleich mit dem Menschen herangezogen, um die Unterschiede zwischen Menschen und Tieren hervorzuheben und damit ethische Orientierungen zu begründen, die mehrheitlich eine Nutzung von Tieren für menschliche Zwecke legitimieren.<sup>1</sup> Eine einseitige Fokussierung auf Vergleiche zwischen Menschen und Tieren führt hierbei zu einer Verwendung der gleichen (anthropozentrischen) Denkmuster, die auch zur Legitimation

---

<sup>1</sup> Siehe z.B. vgl. EKD, Nutztier und Mitgeschöpf, 2019; Vgl. Horstmann/Ruster/Taxacher, Alles was Atmet, 2018; Vgl. Religiöse Gewalt an Tieren, 2021.

gegenteiliger Ergebnisse bezüglich einer Tierethik herangezogen werden könnten.<sup>2</sup>

Insgesamt ist der Blick anderer Disziplinen auf die Theologie im Kontext einer christlichen Tierethik eher kritisch, wobei tierethische Ansätze häufig als Teil des Problems gesehen werden, unter anderem, weil die Verantwortung, für bestimmte Zustände im Bereich des Mensch-Tier-Verhältnisses verantwortlich zu sein bzw. diese geprägt zu haben, nicht ausreichend anerkannt wird.<sup>3</sup> Inhaltlich entsprechen diese Ansätze oft nicht den modernen Tierethiken, die sich beispielsweise in der Philosophie entwickelt haben. Der bislang wenig beachtete Bereich der Tiertheologie möchte wichtige Inhalte in den Diskurs einbringen, was von außen jedoch oft anders wahrgenommen wird. Dieser Kritik kann nicht vollständig widersprochen werden. Die Diskurse über Tierrechte oder Mensch-Tier-Beziehungen sind besonders in der Theologie sehr anthropozentrisch geprägt, was eine Schwierigkeit darstellt und somit ein Grund dafür ist, dass diese Diskurse derart mit Gewissensfragen verknüpft sind: Diese Diskurse funktionieren nur, weil der bereits existierende, konstruierte Anthropozentrismus akzeptiert und ausgehend von diesem diskutiert wird.<sup>4</sup> So bleiben die Diskurse zumeist auf einer Ebene, die den Anthropozentrismus und seine Konstruiertheit nicht infrage stellt. Folglich stehen theologische Vorannahmen über nicht-menschliche Tiere und eine fehlende Reflexion der Weiterentwicklung einer Theologie der Tiere oftmals im Wege. Aber auch die Zugänge zu tierethischen Themen sind in der Regel apologetisch und konzentrieren sich auf positive Interpretationen oder Deutungen für nicht-menschliche Tiere, während bestehende gewaltvolle Verstrickungen verschleiert oder ausgeblendet werden.<sup>5</sup>

Somit besteht hier ein Spannungsverhältnis zwischen den bestehenden tiertheologischen Zugängen. Einerseits werden Elemente, die zu einem von Herrschaft geprägten Narrativ beigetragen haben, in gewisser Hinsicht „umgedeutet“, um einen neuen Deutungshorizont der Mensch-Tier-Beziehung zu

---

<sup>2</sup> Vgl. Exning, *Schöpfungstheologie im Anthropozän*, 2021, 177.

<sup>3</sup> Z.B. vgl. Horstmann, *Religiöse Gewalt an Tieren*, 2021; Ach, *Das Tier als Mitgeschöpf?*, 2021; Jüling, *Von natürlichen und konstruierten Grenzen*, 2021.

<sup>4</sup> Vgl. Exning, *Schöpfungstheologie im Anthropozän*, 2021, 162.

<sup>5</sup> Z.B. vgl. Horstmann, *Zwischen Ritualismus und Nihilismus*, 2021.

eröffnen. Während dieser Zugang von großer Bedeutung ist, um ebendiesen theologischen Deutungshorizont zu erweitern und in gewisser Weise bestehende Denkmuster zu hinterfragen, werden andererseits die gewaltvollen Elemente der christlichen Tradition nicht thematisiert oder kontextualisiert und naturalisiert. Doch genau das Wachhalten und Aushalten der gewalthaltigen Texte und Traditionen als Teil des eigenen christlichen Erbes ist notwendig, um dieses nicht zu reproduzieren. Dieses Spannungsverhältnis zwischen den beiden tiertheologischen Zugängen wird auch in dieser Arbeit im Zusammenhang mit der Konstruktion des Anderen sichtbar.

Im Rahmen der vorliegenden Arbeit soll die Fremdheit der Tiere beleuchtet werden. Denn Tiere werden theologisch bereits seit langer Zeit als „die Anderen“ konstruiert, was nicht nur in theologischen, sondern auch in säkularen Denkmustern stark verankert ist.<sup>6</sup> Hierbei soll verdeutlicht werden, dass das Problem der Konstruktion des Anderen nicht auf individueller Ebene liegt, sondern eindeutig systematischer Natur ist. Aus diesem Grund wird in dieser Arbeit die Andersheit der Tiere dekonstruiert und hinterfragt werden. Ebenfalls wird die Naturalisierung einer konstruierten Andersheit demnach deutlich infrage gestellt. Es wird somit der Frage nachgegangen, wie Tiere zum Anderen gemacht wurden und welche Folgen dies (bis heute) hat. Hierbei werden Strukturen beleuchtet, die religiös verwurzelt sind, sich jedoch zugleich im säkularen Raum verselbstständigt haben. Theologische Elemente und Strukturen, die eine speziesistische Theologie prägen, werden in diesem Kontext dekonstruiert. Durch die Dekonstruktion dieser Strukturen, bei welcher Bedeutungen und Zusammenhänge hinterfragt werden, wird erst eine (Re-)Konstruktion ermöglicht, indem neue Bedeutungen und Strukturen geschaffen werden.

Dazu wird zunächst ein Blick auf die Schöpfungstheologie geworfen. In diesem Zusammenhang werden sowohl die Gottesebenenbildlichkeit als auch der Herrschaftsauftrag beleuchtet, um die Sonderstellung des Menschen als eine theologische Vorannahme zu diskutieren und zu dekonstruieren. Insbesondere der Herrschaftsauftrag wird gerne, oftmals ohne Kontext, zur Legitimation von Herrschaft herangezogen, weshalb auch dieser genauer untersucht

---

<sup>6</sup> Vgl. Jüling, *Von natürlichen und konstruierten Grenzen*, 2021; vgl. Ach, *Das Tier als Mitgeschöpf?*, 2021; vgl. Horstmann, *Religiöse Gewalt an Tieren*, 2021.

wird. Anschließend werden verschiedene Dimensionen religiös legitimer Gewalt an Tieren und ihre Folgen diskutiert. Hierbei werden ebenfalls eschatologische Problemfelder untersucht und auf den Anthropozentrismus in der Theologie eingegangen, wobei auch die theologische Konzeption einer Tierseele in den Blick genommen wird. Daraufhin werden Parallelen zwischen Speziesismus und Sexismus aufgezeigt, da beide Ideologien ähnliche Diskriminierungsmechanismen verwenden und auf dualistischen Denksystemen aufbauen, die Herrschaftsstrukturen legitimieren. In diesem Zusammenhang werden auch das Othing und der Kultur-Natur-Dualismus thematisiert, woraufhin ein Bezug zu Gott als ganz Anderem und zur theologischen Tiervergessenheit hergestellt wird. Anschließend werden Ansätze und Möglichkeiten diskutiert, die eine Konstruktion der Tiere als Andere in der Theologie reflektieren und überwinden könnten. Hierfür wird zunächst Psalm 104 als eine biblische Zugangsmöglichkeit beleuchtet, die einen Kontrast zum dualistischen Denken der Theologie und der Konstruktion des Anderen darstellt und somit das Potenzial bietet, einen neuen Deutungshorizont gegenüber diesem dualistischen Denken zu eröffnen. Weiterhin wird der theologisch und säkular verwendete Begriff der Mitgeschöpflichkeit in den Blick genommen, um seine Relevanz und Eignung für eine Theologie der Tiere zu prüfen. Anschließend wird Lévinas' Ethik des Anderen betrachtet, um auch hier mögliche Anknüpfungspunkte für die (Tier-)Theologie zu beleuchten. Abschließend folgt ein Resümee der Ergebnisse zur Dekonstruktion einer systematisch konstruierten Andersheit der Tiere und ihre Verstrickung in theologische und säkulare Denkmuster.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Diese Arbeit ist eine überarbeitete Version meiner Masterarbeit, die an der Technischen Universität Dortmund entstanden ist. Für die wertschätzende Betreuung meiner Masterarbeit möchte ich Dr. Simone Horstmann und PD Dr. Gregor Taxacher danken.

## 2. Schöpfungstheologie

Schaut man sich aktuellere schöpfungstheologische Werke an, wird schnell deutlich, dass Tiere hier keine große Beachtung finden.<sup>8</sup> Gerade die anthropozentrische Herangehensweise der Theologie lässt kaum Raum für die Tiere, wodurch hier eine deutliche Grenze zwischen Menschen und Tieren gezogen wird. Auch in der Schöpfungstheologie funktioniert diese Herangehensweise, da der Anthropozentrismus akzeptiert und seine Konstruiertheit nicht hinterfragt wird.<sup>9</sup> Interessant ist ebenfalls, dass sich die meiste Aufmerksamkeit auf den Herrschaftsauftrag richtet, sobald von Tieren im Alten Testament gesprochen wird, obwohl gerade das Alte Testament hinsichtlich der Tiere viele verschiedene Facetten zeigt.<sup>10</sup> Auch, wenn der Umgang mit Tieren im Alten Testament nicht romantisiert werden darf und völlig andere Bedingungen herrschten, bewegen wir uns in der heutigen Gesellschaft in ganz anderen Dimensionen der Ausbeutung und Nutzung von Tieren.<sup>11</sup> Da auch heute die Ausbeutung von Tieren theologisch und säkular mit Elementen und Hauptthemen der Schöpfungstheologie begründet wird, sollen diese im Folgenden genauer beleuchtet werden. Im Kontext der Schöpfungstheologie wird sich anschließend detaillierter mit dem Herrschaftsauftrag und der Gottesebenbildlichkeit auseinandergesetzt.

Betrachtet man die Namensgebung als einen Teil der Schöpfungserzählung, gibt es auch hier viele Deutungen, die die Hierarchien zwischen Menschen und Tieren hervorheben. Auch Thomas Ruster beschäftigt sich mit der Namensgebung und erörtert, ob es sich hier um eine Herrschaft oder eine Vertrautheit zwischen Menschen und Tieren handelt.<sup>12</sup> Denn in schöpfungstheologischen und exegetischen Werken wird auch in diesem Kontext häufig

---

<sup>8</sup> Ausnahmen sind hier Werke, die sich schon dem Bereich der Tiertheologie zuordnen lassen, wie z. B.: Horstmann, *Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen?*, 2020; Horstmann/Ruster/Taxacher, *Alles was Atmet*, 2018.

<sup>9</sup> Vgl. Enxing, *Schöpfungstheologie im Anthropozän*, 2021, 162.

<sup>10</sup> Vgl. Schroer, „Du sollst dem Rind beim Dreschen das Maul nicht zubinden“ (Dtn 25,4), 2010, 38.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 39.

<sup>12</sup> Vgl. Ruster, *Die paradiesische Wissenschaft*, 2018.

die Sonderstellung des Menschen herausgestellt, da ihnen die besondere Rolle zukommt, den Tieren Namen zu geben und damit ebenfalls das Recht, über die Tiere herrschen zu dürfen. Doch was bedeutet es, einen Namen zu geben? Ruster stellt heraus, dass die Namensgebung vor allem eine Eingliederung der Tiere in die Welt bedeutet.<sup>13</sup> Dieses Verständnis passt auch zum Gesamtcharakter der Schöpfungserzählung.<sup>14</sup> Denn Gott schafft die Welt und ein Zusammenleben aller Geschöpfe, sodass diese in die Welt eingegliedert werden.<sup>15</sup> So wird ein vertrautes Verhältnis geschaffen und sie werden zu Bewohnern in der Welt, die Gott geschaffen hat.<sup>16</sup>

Doch die Namensgebung kann auch als Akt der Überordnung gedeutet werden, da die eigene Namenswahl so verwehrt bleibt.<sup>17</sup> Im Kolonialismus bedeutete die Benennung anderer Menschen oder Völker auch eine Hierarchisierung und eine Einordnung in die eigene Welt, wobei diese mit Ordnungen und spezifischen Vorstellungen verbunden war.<sup>18</sup> Gegen diese Deutung spricht jedoch, wie Ruster ebenfalls ausführt, der Gesamtcharakter der Schöpfungserzählung.<sup>19</sup> Denn so könnte die Namensgebung mehr als ein Aufruf betrachtet werden, sich aktiv mit den „anderen“ Geschöpfen auseinanderzusetzen und sich mit diesen in Beziehung zu setzen.<sup>20</sup> Das in-Beziehung-treten geschieht demnach auch durch die Namensgebung.<sup>21</sup> Dieses Gegenüber, das der Mensch für das Tier ist, schafft erst Identität.<sup>22</sup> Dies lässt sich durch eine gemeinsame Beseeltheit betonen, da beide Lebewesen den Geist Gottes in sich tragen.<sup>23</sup>

Jaqueline Jüling stellt in diesem Kontext heraus, dass das Denken heute stark eingeschränkt ist, wenn es um eine Beziehung mit „dem Anderen“, dem

---

<sup>13</sup> Vgl. ebd., 54.

<sup>14</sup> Vgl. ebd.

<sup>15</sup> Vgl. ebd.

<sup>16</sup> Vgl. ebd., 55.

<sup>17</sup> Vgl. Jüling, *Von natürlichen und konstruierten Grenzen*, 2021, 151.

<sup>18</sup> Vgl. ebd.

<sup>19</sup> Vgl. Ruster, *Die paradiesische Wissenschaft*, 2018, 54.

<sup>20</sup> Vgl. Jüling, *Von natürlichen und konstruierten Grenzen*, 2021, 151.

<sup>21</sup> Vgl. ebd.

<sup>22</sup> Vgl. ebd.

<sup>23</sup> Vgl. ebd.

Tier geht, da man auf der Suche nach Verbindungspunkten ist.<sup>24</sup> Dies ist auch eine Konsequenz der Grenzziehung zwischen Mensch und Tier: Wenn man sich stets auf die Unterschiede zwischen den Geschöpfen fokussiert, rücken die Gemeinsamkeiten in den Hintergrund. Diese konstruierte Grenze zu durchbrechen und zu überwinden, wird so immer schwieriger. So gibt es viele Verbindungspunkte, gerade in der Schöpfungserzählung. Nur durch das Betrachten der Tiere als vollkommen andere Wesen ist es möglich, Tiere so zu behandeln, wie es heute im Rahmen der Tierindustrie üblich ist: „Indem man verleugnet, dass eine Gleichheit bestehen kann, muss auch keine Solidarität erfolgen.“<sup>25</sup> Nur durch diese fehlende Solidarität und die Abgrenzung zu den Tieren auf jeder Ebene kann ein System aufrechterhalten werden, das ausbeutet.<sup>26</sup> Die konstruierte Wirklichkeit von Differenz erschwert es, Denkweisen oder auch die Sprache dafür zu finden, die Konstruktion des Anderen zu durchbrechen.<sup>27</sup>

Gegen ein grundsätzliches Tötungsrecht von Tieren spricht die Ernährung, die Gott in Gen 1,29 für die Menschen ausspricht, da dem Menschen Pflanzen als Nahrung zugewiesen werden.<sup>28</sup> Da den Menschen erst nach der Sintflut erlaubt wird, Fleisch als Nahrung zu verwenden, wird die Gewalt des Herrschaftsauftrags insofern limitiert, als die Menschen dort noch als Vegetarier konzipiert sind.<sup>29</sup> Auch wenn die Tiere nach der Schöpfungserzählung nicht als ebenbürtige Gefährten gesehen werden, sind sie dennoch Gefährten, die mit den Menschen verwandt sind.<sup>30</sup> Dies wird auch durch den gemeinsamen Lebensattem deutlich (Gen 1, 30; Gen 2,7). Doch auch spezifische Tierschutzvorschriften aus dem alten Israel zeigen den Versuch, ein Zusammenleben zwischen Menschen und Tieren zu organisieren, bei welchem nicht ausschließlich die Interessen der Menschen in den Blick genommen werden.<sup>31</sup>

---

<sup>24</sup> Vgl. ebd.

<sup>25</sup> Ebd., 153.

<sup>26</sup> Vgl. ebd.

<sup>27</sup> Vgl. ebd.

<sup>28</sup> Vgl. Schroer, „Du sollst dem Rind beim Dreschen das Maul nicht zubinden“ (Dtn 25,4), 2010, 42.

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 43.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 44.

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 52.

Darüber hinaus wurden die Tiere und die Menschen in der ersten Schöpfungserzählung am sechsten Tag geschaffen, sodass der siebte Tag, der Sabbat, entgegen des weitverbreiteten Narrativs, die Krone der Schöpfung ist.<sup>32</sup>

Doch so wie die Namensgebung werden auch andere schöpfungstheologische Elemente als Legitimation der Sonderstellung des Menschen verwendet. Hier lassen sich vor allem der Herrschaftsauftrag und die Gottesebenbildlichkeit nennen, auf die jedoch im Verlauf der Arbeit noch genauer eingegangen wird. So zeigt sich jedoch, dass es schöpfungstheologisch in der Regel um eine Betonung der Sonderstellung des Menschen geht, und nicht darum, diese zu dekonstruieren.<sup>33</sup> Ebenso problematisch im Kontext der Sonderstellung des Menschen, ist die häufig aufzufindende Begründung, dass die Schöpfung bewahrt werden müsse, da die Menschen von dieser abhängig sind.<sup>34</sup> Wenn Tiere aus diesem Grund Beachtung finden, da das Nutzen der Tiere, beispielsweise in der Tierindustrie, in einem größeren Kontext, stark in Zusammenhang mit der Klimakatastrophe steht, würden Tiere erneut nicht aufgrund ihres eigenen Wertes berücksichtigt werden, sondern lediglich, weil es dem Zweck der Menschen dient. In dieser Hinsicht ginge es auch hier nicht um eine gemeinsame Geschöpflichkeit als Grundlage für ein Zusammenleben, die den Umgang mit Tieren verändert, sondern um eine andere Art der Teleologisierung der Tiere, die nun dem Menschen zur Schöpfungsbewahrung dient, indem man Tiere nicht mehr für bestimmte Zwecke verwendet. So überwindet diese Denkweise nicht den konstruierten Anthropozentrismus und verändert auch nicht grundlegend den Umgang mit Tieren. Denn auch Tiere als Geschöpfe Gottes sind von einer intakten Schöpfung abhängig, was schöpfungstheologisch bisher jedoch kaum beachtet wurde, da der Fokus auf den Interessen der Menschen liegt.

Schöpfungstheologie muss ganzheitlich gedacht werden und die eigenen Herausforderungen einer selbst konstruierten Anthropozentrik hinterfragen.<sup>35</sup> Ein wichtiger Schritt in diesem Kontext ist es, dass nicht aus einer Anthropozentrik heraus bei den Tieren angesetzt wird, sondern zuerst bei

---

<sup>32</sup> Vgl. Hagencord, *Vom verhängnisvollen Irrtum über die Tiere*, 2010, 23.

<sup>33</sup> Vgl. Enxing, *Schöpfungstheologie im Anthropozän*, 2021, 176.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 176f.

<sup>35</sup> Vgl. ebd., 164.

den Menschen, die sich ihres (theologischen) Ortes zunächst neu bewusst werden müssen.<sup>36</sup> In Verbindung hiermit muss schöpfungstheologisch jedoch auch ein Schöpfungskollektiv anerkannt werden, eine Gemeinschaft, welche gemeinsame Interessen hat.<sup>37</sup> Eines der wichtigsten Anliegen zu dieser Zeit dürfte die Schöpfungsbewahrung sein. Hierzu zählen beim Schöpfungskollektiv im weiteren Sinne alle Geschöpfe selbst und im engeren Sinne die Interessen der Geschöpfe, wobei dies ein Ansatz ist, der die Interessen der Menschen nicht unreflektiert an erster Stelle sieht. Somit muss das Mensch-Tier-Verhältnis hinterfragt werden, da eine gemeinsame Geschöpflichkeit vorausgesetzt wird. Rainer Hagencord hebt die Konsequenzen der Tierversessenheit treffend hervor, indem er betont, dass „[...] die Ausblendung der Tiere aus der Theologie zu einem falschen Gottesbild führen [würde] und den Schöpfungsbegriff verfälschen [würde]“.<sup>38</sup>

## 2.1 Die Gottesebenbildlichkeit (Gen 1,26)

Die Sonderstellung des Menschen wird zu einem großen Teil durch die Gottesebenbildlichkeit begründet. So ist die Gottesebenbildlichkeitsthese ein Grundpfeiler, der zur Lehre von der besonderen Stellung des Menschen beigetragen hat und diese lange Zeit prägte, was auch heute noch Auswirkungen auf die Mensch-Tier-Beziehung hat.<sup>39</sup> Durch die Gottesebenbildlichkeit würden sich die Menschen demnach von allen anderen Geschöpfen unterscheiden, da nur die Menschen nach Gottes Abbild geschaffen wurden. Durch diese Sonderstellung lässt sich auch der Herrschaftsauftrag legitimieren, durch welchen die Menschen ausgewählt wurden, um als Stellvertreter Gottes die Schöpfung zu gestalten.<sup>40</sup> Obwohl die biblischen Texte bezüglich des Umgangs mit Tieren sehr divers und ambivalent sind, wird die besondere

---

<sup>36</sup> Vgl. ebd.

<sup>37</sup> Vgl. Jüling, Von natürlichen und konstruierten Grenzen, 2021, 151.

<sup>38</sup> Hagencord/ De Vries, Theologische Zoologie, 2018, 322.

<sup>39</sup> Vgl. Ach, Das Tier als Mitgeschöpf?, 2021, 111.

<sup>40</sup> Vgl. ebd.

Stellung des Menschen aufgrund der Gottesebenbildlichkeit nicht infrage gestellt.<sup>41</sup>

Der zweite Grundpfeiler, der zur Lehre von der besonderen Stellung des Menschen beigetragen hat, ist die Vernunft-These.<sup>42</sup> Diese These ist auch, oder besonders, im säkularen Raum bekannt, wenn es um eine Aufwertung des Menschen und eine Abwertung des Tieres geht. Jene These des moralischen Differenzialismus, die vor allem von Aristoteles geprägt wurde, besagt, dass Menschen, im Gegensatz zu anderen Lebewesen, über Vernunft verfügen.<sup>43</sup> Die These über die exklusive Vernunft des Menschen behauptet allerdings nicht nur, dass Menschen eine Eigenschaft haben, die nicht menschliche Tiere nicht besitzen, sondern stellt zugleich eine normative Behauptung auf, die Ansprüche bezüglich einer anderen, besonderen Behandlung von Menschen im Vergleich zu anderen Lebewesen stellt.<sup>44</sup> An dieser Stelle wird demnach bereits deutlich, dass nur Menschen diese besondere Behandlung zusteht. Somit hat dies automatisch Auswirkungen auf den Umgang mit Tieren: Sie verfügen laut der These nicht über Vernunft und haben deswegen auch nicht den Anspruch, wie Menschen behandelt zu werden.

Interessant ist, dass sich die Gottesebenbildlichkeitsthese und die Vernunft-These wechselseitig stützen und so den Umgang mit den „anderen“ Lebewesen nachhaltig geprägt haben, was auch heute noch sichtbar ist.<sup>45</sup> So werden die Defizite der jeweils anderen These kompensiert, um die Sonderstellung des Menschen aufrechtzuerhalten.<sup>46</sup> Denn die Gottesebenbildlichkeitsthese besitzt das Defizit, dass diese nur im Kontext der christlichen Religion und der Schöpfungstheologie verstanden werden kann.<sup>47</sup> Somit ist diese auch nur für religiöse Menschen zugänglich, die an Gott als Schöpfer

---

<sup>41</sup> Vgl. ebd., 112.

<sup>42</sup> Vgl. ebd.

<sup>43</sup> Vgl. ebd.

<sup>44</sup> Vgl. ebd.

<sup>45</sup> Vgl. ebd.

<sup>46</sup> Vgl. ebd.

<sup>47</sup> Vgl. ebd., 112f.

glauben.<sup>48</sup> Hier setzt nun die Vernunft-These an, die eben nicht von religiösen Voraussetzungen abhängig ist und dieses Defizit der Gottesebenbildlichkeitstheorie kompensiert.<sup>49</sup>

Da aber, je nach Definition, gar nicht alle Menschen über Vernunft verfügen können, wären diese von der besonderen Behandlung ausgeschlossen, weswegen hier die Gottesebenbildlichkeitstheorie erneut greift, die alle Menschen unabhängig einer bestimmten Eigenschaft mit einschließt.<sup>50</sup> Auch, wenn die Vernunft-These behauptet, dass alle Menschen und nur Menschen über Vernunft verfügen, sichert die Gottesebenbildlichkeitstheorie die Sonderstellung des Menschen, da Menschen hier ihre göttlich bestimmte Sonderstellung unabhängig von einer Eigenschaft erhalten haben.<sup>51</sup> Doch je mehr man über Tiere durch neue Forschungserkenntnisse erfährt, desto zweifelhafter wird eine anthropologische Differenz, die normative Behauptungen entwirft.<sup>52</sup> Und dekonstruiert man eben genau die These der Gottesebenbildlichkeit in Verbindung mit der Vernunft-These, lässt sich die Beobachtung aufstellen, dass diese Verbindung lediglich wie eine Strategie erscheint, um die konstruierte Trennlinie zwischen Menschen und Tieren aufrechtzuerhalten und dieses Verhältnis zu naturalisieren.

Ein Speziesismus kann so auf gleich zwei Ebenen begründet werden, ohne, dass die Defizite der jeweiligen Ebene hinterfragt werden müssen. Die Hierarchie zwischen Menschen und Tieren wird aufrechterhalten, da der Mensch und seine Interessen auf beiden Ebenen an erster Stelle stehen. Die Konsequenz für die Theologie wird so deutlich: Denn eine (Schöpfungs-)Theologie, die die Sonderstellung des Menschen betonen möchte und dies nur aufgrund der Gottesebenbildlichkeit legitimiert, läuft Gefahr, immer in einen Speziesismus verstrickt zu sein, der mit einer Abwertung der Tiere zusammenhängt.<sup>53</sup> Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist durchaus eine Besonderheit, muss allerdings nicht gleich als Abgrenzung von allen anderen

---

<sup>48</sup> Vgl. ebd., 113.

<sup>49</sup> Vgl. ebd.

<sup>50</sup> Vgl. ebd.

<sup>51</sup> Vgl. ebd.

<sup>52</sup> Vgl. ebd.

<sup>53</sup> Vgl. Exning, Schöpfungstheologie im Anthropozän, 2021, 176.

Spezies instrumentalisiert werden.<sup>54</sup> Hierdurch ergibt sich also nicht direkt eine qualitative Unterscheidung oder eine unterschiedliche theologische Kategorie für Tiere und Menschen.<sup>55</sup>

## 2.2 Der Herrschaftsauftrag (Gen 1,28)

Der Herrschaftsauftrag steht in direkter Verbindung mit der Sonderstellung des Menschen. Jedoch lässt sich auch hier feststellen, dass es sich um ein systematisches Problem handelt und der Herrschaftsauftrag nicht der einzige Grund dafür ist, dass Tieren in der Theologie ein inferiorer Status zugewiesen wird. Aus diesem Grund soll der Herrschaftsauftrag mit seinen Folgen und Verstrickungen beleuchtet werden.

Ähnlich wie der Begriff des Mitgeschöpfs wird auch der Herrschaftsauftrag im säkularen Raum verwendet, um Machthierarchien zu legitimieren. Beide Begriffe und Konzepte ähneln sich insofern, als sie Gewalt an Tieren religiös dulden oder legitimieren können, aber auch für nicht religiöse Menschen als Argumentation zugänglich und verwendbar sind. Um eine vermeintliche Sonderstellung des Menschen zu begründen, wird aber vor allem der Herrschaftsauftrag herangezogen<sup>56</sup>. Dass dieser seit dem 17. Jahrhundert als Legitimation von vor allem nicht christlichen Menschen verwendet wurde, überrascht insofern nicht<sup>57</sup>. Dennoch wurde dieser theologisch ausgelegt und als moralische Orientierung verwendet, was auch heute noch stark im christlichen und säkularen Raum erkennbar ist.

Rainer Hagencord beschäftigt sich im Rahmen der theologischen Zoologie mit dem Herrschaftsauftrag, der näher betrachtet werden muss, um sich mit der im Herrschaftsauftrag genannten „Unterwerfung“ auseinanderzusetzen.<sup>58</sup> Er führt das Wort auf seine hebräischen Wurzeln zurück und stellt heraus, dass dieses mit einer Verantwortungsübernahme in Verbindung

---

<sup>54</sup> Vgl. Clough, *All God's Creatures*, 2009, 153.

<sup>55</sup> Vgl. ebd.

<sup>56</sup> Vgl. Enxing, *Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt*, 2021, 79.

<sup>57</sup> Vgl. Horstmann, *Geteilte Lebendigkeit*, 2022, 71.

<sup>58</sup> Vgl. Hagencord/De Vries, *Theologische Zoologie*, 2018, 323.

steht, da es ursprünglich im Kontext der Landübergabe an einen Lehnsgewer verwendet wurde.<sup>59</sup> Somit wird deutlich, dass das entsprechende Land, oder eben im Kontext von Genesis die Schöpfung, gepflegt werden sollte, damit es wieder zurückgegeben werden kann.<sup>60</sup> So kann der Herrschaftsauftrag nicht als willkürliche Herrschaft gedeutet werden, gibt jedoch auch keinen eindeutigen Handlungsrahmen vor. In aktuelleren Kommentaren wird der Herrschaftsauftrag häufig als „herrschaftliches Weiden“<sup>61</sup> beschrieben, was die Herrschaftsstrukturen verschleiert, jedoch ebenfalls keine Grenzen im Umgang mit der Schöpfung oder den Geschöpfen setzt. Es wird ein Verantwortungsbewusstsein impliziert, das jedoch immer die Interessen der Menschen priorisiert. Folglich lässt sich auch erklären, wie man Tiere bis zu einem schöpfungszerstörenden Ausmaß ausbeuten kann, während man sich zugleich im Handlungsraum der Schöpfungsbewahrung bewegt. Wenn Tiere hier als Geschöpfe Gottes und damit als Teil der Schöpfung verstanden werden, ist fraglich, wie diese dann ausgebeutet und getötet werden dürfen. Denn biblisch betrachtet lässt sich eine Verbundenheit zwischen Tier und Mensch feststellen, sodass man den Aufbau einer Gemeinschaft erkennen kann, bei welcher das Miteinander wichtig ist.<sup>62</sup> Eine gemeinsame Geschöpflichkeit lässt sich so biblisch erkennen. Die Grenze, die zwischen Tieren und Menschen auf vielen Ebenen gezogen wurde, ist dementsprechend konstruiert. Das Narrativ der „Krone der Schöpfung“, welches mit dem Herrschaftsauftrag zusammenhängt, lässt sich als Erklärungsversuch der Welt verstehen, bei welcher sich der Mensch in der Schöpfung verortet.<sup>63</sup> Dieser Erklärungsversuch hat sich jedoch zu einem universellen Anspruch und zu einer Realitätsvorstellung entwickelt, während alle anderen Vorstellungen irrelevanter wurden.<sup>64</sup> Biblisch lässt sich dem Narrativ der „Krone der Schöpfung“ entgegen, dass der siebte Ruhetag die „Krone“ des Schöpfungsaktes ist.<sup>65</sup>

---

<sup>59</sup> Vgl. ebd.

<sup>60</sup> Vgl. ebd.

<sup>61</sup> Fischer, Genesis 1–11, 2018, 153

<sup>62</sup> Vgl. Jüling, Von natürlichen und konstruierten Grenzen, 2021, 151.

<sup>63</sup> Vgl. ebd., 150.

<sup>64</sup> Vgl. ebd.

<sup>65</sup> Vgl. Hagencord/De Vries, Theologische Zoologie, 2018, 322.

Eine tierfreundlichere Deutung als erweiterter Deutungshorizont ist dementsprechend durch die biblischen Texte möglich und ein realisierbarer Schritt, jedoch behebt diese „neue“ Deutung nicht die speziesistischen Verankerungen als Folge einer Konstruktion der Anderen. Diese exegetischen Interpretationen, die den Herrschaftsauftrag als verwaltende, fürsorgliche Rolle betrachten, sind wichtige Beiträge für die Diskussion, beheben jedoch die insgesamt vorherrschende Hierarchisierung der Lebewesen nicht.<sup>66</sup> Eine solche apologetische Exegese trägt nicht ausreichend zur Reflexion und zur Sichtbarmachung der Hierarchisierung bei.<sup>67</sup> Denn auch in einer verwaltenden oder fürsorglichen Rolle stehen die Interessen des Menschen immer über denen des Tieres, wobei das Machtverhältnis und die Hierarchien erhalten bleiben. So lässt sich der Herrschaftsauftrag einerseits nicht vollständig zugunsten aller Geschöpfe deuten. Dies weist jedoch andererseits vor allem darauf hin, dass ein nicht hinterfragter Anthropozentrismus im Kontext der Bibel ebenfalls problematisch ist.<sup>68</sup> Ebenso problematisch ist der Rückgriff auf einzelne Verse, wie es bezüglich des Herrschaftsauftrags häufig der Fall ist, die ohne Kontext als Legitimation für bestimmte Denkmuster verwendet werden.<sup>69</sup> Die Gewalt an Tieren, die unter anderem durch den Herrschaftsauftrag legitimiert wurde, muss als Teil der christlichen Tradition gesehen und hinterfragt werden, um diese nicht zu reproduzieren.<sup>70</sup> Dies wäre ein wichtiger Schritt, da durch eine dekonstruktive, nicht apologetische Auseinandersetzung mit der Schöpfungstheologie und das Anerkennen einer gewalthaltigen Tradition die theologische Grundhaltung gegenüber den Tieren überwunden werden könnte.<sup>71</sup>

Thomas von Aquin kann im Kontext des Herrschaftsauftrags und der Hierarchie zwischen Menschen und Tieren als ein bedeutender Theologe betrachtet werden, der Tieren einen inferioren Status zugeschrieben hat, was

---

<sup>66</sup> Vgl. Enxing, *Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt*, 2021, 99.

<sup>67</sup> Vgl. Schroer, „Du sollst dem Rind beim Dreschen das Maul nicht zubinden (Dtn 25,4)“, 2010, 41.

<sup>68</sup> Vgl. Enxing, *Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt*, 2021, 99.

<sup>69</sup> Vgl. ebd.

<sup>70</sup> Vgl. Horstmann, *Zwischen Ritualismus und Nihilismus*, 2021, 13.

<sup>71</sup> Vgl. ebd.

einen großen Einfluss auf die Theologie hatte. Er begründet mit dem Herrschaftsauftrag nicht nur das legitime Töten von nicht menschlichen Lebewesen, sondern beschreibt in seiner *Summa contra gentiles* auch, dass Tiere das Ziel haben, den Menschen zu dienen.<sup>72</sup> Vor allem die Seinshierarchie, bei welcher der Mensch den höchsten Platz in der Schöpfung einnimmt, hatte großen Einfluss auf die traditionelle Theologie, was auch bis heute noch sichtbar ist.<sup>73</sup> Ebenso ist die Teleologisierung der Tiere, die bei Thomas von Aquin deutlich wird, heute noch Realität und wird im gesellschaftlichen Kontext vor allem mit Blick auf die Tierindustrie deutlich, in welcher Tiere als Ressource genutzt werden. In Verbindung mit dem Herrschaftsauftrag folgt darauf Thomas' Argumentation der Seinshierarchie, da die Menschen alles Irdische für sich nutzbar machen dürfen, eben auch, oder besonders, die Tiere, da diese ohnehin für den Nutzen des Menschen existieren.<sup>74</sup> Die Sonderstellung des Menschen begründet Thomas von Aquin mit der *anima intellectiva*, die das menschliche Leben über das der Tiere hinaushebt.<sup>75</sup> Es wird der Eindruck erweckt, als habe er sich nur so ausführlich mit den Tieren beschäftigt, um sie mit den Menschen zu vergleichen und damit die Menschen hervorheben zu können.<sup>76</sup>

Tiere sind hier also die Anderen, die in anderen Kategorien gedacht und verstanden werden und von denen sich die Menschen abheben können. Dies zeigt sich auch heute noch in der Theologie, denn in vielen (schöpfungs-)theologischen Werken wird das Tier als eine Kontrastfolie verwendet, um die Besonderheiten des Menschen herauszustellen. Insbesondere diese unterschiedlichen, dualistischen Kategorien, in denen man Tiere und Menschen denkt, sind heute noch stark in der Theologie verankert. Die Rangfolge, bei welcher die Menschen an erster Stelle stehen, hat ethische Folgen für den Umgang mit Tieren.<sup>77</sup> Eine Folge ist eindeutig die Tierversessenheit in der Theologie. Diese Tierversessenheit kann sich auch in einer Ausblendung der Tiere aus der Theologie als Folge des Aufwertungsprozesses des Menschen

---

<sup>72</sup> Vgl. Horstmann, *Zwischen Ritualismus und Nihilismus*, 2021, 13.

<sup>73</sup> Vgl. Werner, *Vom Umgang mit den Geschöpfen*, 1988, 214.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 212 ff.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., 214.

<sup>76</sup> Vgl. ebd., 215.

<sup>77</sup> Vgl. ebd.

zeigen, welcher mit einem Abwertungsprozess der Tiere einhergeht. Weiterhin scheint die Theologie aber auch zur Teleologisierung der Tiere über den eigenen Fachbereich hinaus beigetragen zu haben. Dies würde auch erklären, warum der Herrschaftsauftrag und andere biblisch-theologische Begründungen auch in nicht religiösen Kontexten herangezogen werden. Eine dekonstruktive Auseinandersetzung mit der Schöpfungstheologie kann das gewaltvolle Erbe der Theologie sichtbar machen und sichtbar halten, was essenziell ist, um dieses zu reflektieren und nicht zu reproduzieren.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup> Vgl. Horstmann, *Zwischen Ritualismus und Nihilismus*, 2021, 13.

# 3. Religiös legitimierte Gewalt an Tieren

Wie bereits herausgestellt werden konnte, ist die christliche Religion in spezieistische Denk- und Handlungsmuster verstrickt, die weitestgehend unhinterfragt bleiben. Doch nicht nur die christliche Religion legitimiert Gewalt an Tieren. Alle monotheistischen Religionen reflektieren strukturelle Gewalt an Tieren, die religiös legitimiert ist, nicht ausreichend.<sup>79</sup> Im Folgenden sollen nun verschiedene Formen und Ebenen religiös legitimerter Gewalt aufgezeigt und dekonstruiert werden. So sollen auch Verbindungen zwischen religiösen und säkularen Denk- und Handlungsmustern herausgestellt werden, die Gewalt an Tieren legitimieren und naturalisieren.

## 3.1 Rituelle Gewalt an Tieren

Bezüglich der biblisch geschilderten Praxis der Tiertötung in Form von rituellen Tieropfern gibt es im Kontext der Tiertheologie einige Fragen und Problemmarkierungen.<sup>80</sup> Theologische Antworten auf rituelle Gewalt an Tieren sind häufig apologetisch und erklären diese Art von Gewalt als Verminderung oder Vermeidung von einer anderen, noch schlimmeren Gewalt.<sup>81</sup> Als Kontext wird die Sintflut herangezogen und die damit verknüpfte Aufhebung des Verbots, Tiere zu verzehren, welches in Genesis 1 aufgestellt wurde.<sup>82</sup> Somit konnte, dieser Argumentation nach, die menschliche Gewalt (primär gegenüber anderen Menschen) reglementiert und externalisiert werden, indem diese stattdessen auf Tiere angewendet wurde.<sup>83</sup> So ist das rituelle Töten auf mehreren Ebenen beschränkt (z.B. zeitlich und örtlich), so dass dieses Töten nicht nur Gewalt gegen Menschen verhindere, sondern

---

<sup>79</sup> Vgl. Horstmann, (Vorläufige) Grenzen der Emanzipation, 2020, 188f.

<sup>80</sup> Vgl. Ruster, Tote Tiere auf dem Altar?, 2018, 242.

<sup>81</sup> Vgl. Horstmann, Zwischen Ritualismus und Nihilismus, 2021, 8f.

<sup>82</sup> Vgl. ebd., 9.

<sup>83</sup> Vgl. ebd.

auch Gewalt gegen Tiere beschränke.<sup>84</sup> Betrachtet man rituelle Tötungen von Tieren oder Tieropfer systematischer, kann festgestellt werden, dass jede Tiertötung immer wieder die Andersartigkeit der Tiere inszeniert, sodass die Grenze zwischen Menschen und Tieren immer neu konstruiert und stabilisiert wird.<sup>85</sup> Eine symbolische Dimension der Tiertötung stellt demnach auch hier die Macht und Herrschaft der Menschen über die Tiere dar.<sup>86</sup> Dies zeigt bereits, dass es sich hierbei um Unterwerfung handelt, welche dem Speziesismus zugeordnet werden kann.<sup>87</sup> Denn eine Höherwertung des Menschen wird in jedem Falle bereits vorausgesetzt.<sup>88</sup> Auch werden Tiere hierbei instrumentalisiert und verdinglicht, da sie nicht als Individuen betrachtet werden, sondern als austauschbare Tieropfer.<sup>89</sup> Darüber hinaus gibt es die Erklärung, dass das Tieropfer ein Ort der Gottesnähe sei und den Menschen damals bereits bewusst war, dass die Tiere und damit die Tieropfer zu Gott gehören.<sup>90</sup>

So stellt sich für Forschende und Rezipierende bei all den Thesen und Erklärungen bezüglich ritueller Tieropfer die Frage, wie man Tiere für einen Gott opfern konnte, der ebendiese Tiere geschaffen und gesegnet hat und dies im Namen einer Religion, die für Gerechtigkeit und Befreiung eintrat.<sup>91</sup> Ein Tieropfer zu töten, ist ein Akt der Gewalt, welcher durch die Verschiebung in den Heiligen Bereich gerechtfertigt wird.<sup>92</sup> Wenn man also für einen Gott tötet, wird dies als nicht verkehrt angesehen und der religiöse Vollzug macht das Opfer heilig.<sup>93</sup> Thomas Ruster hebt hervor, dass der Begriff des Opfers hauptsächlich inhaltsleer ist, da nicht ganz klar ist, was, abgesehen

---

<sup>84</sup> Vgl. Thöne u. a., Einleitung, 2016, 16.

<sup>85</sup> Vgl. ebd., 17.

<sup>86</sup> Vgl. ebd.

<sup>87</sup> Vgl. ebd.

<sup>88</sup> Vgl. ebd.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>90</sup> Vgl. Horstmann, Zwischen Ritualismus und Nihilismus, 2021, 10.

<sup>91</sup> Vgl. Ruster, Tote Tiere auf dem Altar?, 2018, 242.

<sup>92</sup> Vgl. ebd., 247.

<sup>93</sup> Vgl. ebd.

vom Zerstören der Opfergabe, ein Opfer ausmacht.<sup>94</sup> Ruster kritisiert damit, dass Gewalt und Zerstörung als Erlösungsweg dargestellt werden.<sup>95</sup>

Dies lässt sich mit der Problematik des theistischen Gottesbildes verbinden, bei der eine gewaltvolle, zerstörerische Art der Allmacht problematisiert werden kann, die sich vom Gottesbild auf das Menschenbild des Herrschenden übertragen lässt. Zusätzlich wird in beiden Fällen das Handeln der Menschen legitimiert, indem man (vermeintlich) nach Gottes Willen oder für Gott handelt. So wäre es demnach sowohl legitim, Tiere zum Verzehr zu töten, weil man über diese herrschen darf, als auch Tiere für Gott zu opfern. Es wird deutlich, dass Tiere hier in einer anderen Kategorie gedacht werden müssen, um rechtfertigen zu können, diese zu töten. Denn Menschen haben keine anderen Menschen geopfert<sup>96</sup> und Tiere sollen andersherum auch keine Menschen fressen. Voraussetzung für diese (religiösen) Handlungen des Opfern und „sich-zu-Eigen-machens“ der Erde ist in einem gewissen Sinne bereits die Konstruktion eines Anderen, welches getötet und geopfert werden darf. Denn bis heute werden die Unklarheiten des Opferbegriffs hinter der Begründung versteckt, dass das rituelle Töten ein Teil der christlichen Tradition sei, sodass eine weitere, inhaltliche Begründung nicht erbracht werden muss.<sup>97</sup> Simone Horstmann stellt dies als theologische Strategie dar, auf die sich Religionen berufen können, ohne rationale Begründungen nennen zu müssen und um das Infragestellen dieser Praxis als Religionsfeindlichkeit erklären können.<sup>98</sup> Der Theologie fällt es trotz Kritik von außen schwer, sich vollständig vom Opferdenken zu distanzieren und dieses kritisch zu reflektieren.<sup>99</sup> Auch Thomas Ruster macht deutlich, dass die Konstruktion der Opfergabe, bei der einige geopfert werden, um andere zu retten, nicht aufrechterhalten werden muss.<sup>100</sup>

---

<sup>94</sup> Vgl. ebd., 250.

<sup>95</sup> Vgl. ebd.

<sup>96</sup> Ruster geht in seinem Beitrag auch auf die Selbstopferung Jesu ein und problematisiert die Gewalt des Ganzen als Erlösungsweg, da hier im Christentum eben auch ein Mensch geopfert wurde: Vgl. Ruster, *Tote Tiere auf dem Altar?*, 2018, 250.

<sup>97</sup> Vgl. Horstmann, *Zwischen Ritualismus und Nihilismus*, 2021, 12.

<sup>98</sup> Vgl. ebd.

<sup>99</sup> Vgl. ebd., 13.

<sup>100</sup> Vgl. Ruster, *Tote Tiere auf dem Altar?*, 2018, 254.

Ein weiterer interessanter Aspekt hinsichtlich der Konstruktion eines Anderen sind die Geschlechtsspezifika ritueller Opfer. Ilse Müllner untersucht die Tora nach Opferarten und ihrer geschlechtlichen Spezifika. Dabei stellt sie Folgendes fest:

Das weibliche Tier wird von demjenigen Menschen, einer nicht näher spezifizierten Person aus der Gemeinde der Israelit\_innen, dargebracht, der oder die sozial keinen herausgehobenen Rang einnimmt. Sowohl der einzelne Priester als auch die Gemeinschaft insgesamt oder auch das Sippenoberhaupt sind sozial als höherrangig klassifiziert; das ihnen zugewiesene Opfertier ist männlich.<sup>101</sup>

So lassen sich laut Müllner diese geschlechtsspezifischen Aspekte nicht mit nur einem theoretischen Begriff oder Theorierahmen erklären, jedoch zeigen diese Aspekte, dass ein Korrespondenzverhältnis tierlicher und menschlicher Ordnungen besteht.<sup>102</sup> Das rituelle Töten der Tieropfer existiert demnach nicht losgelöst von den gesellschaftlichen Strukturen der Menschen, sondern ist in diese eingebunden.<sup>103</sup> Eine Problematisierung der Gewalt an Tieren und ihrer Parallelen zu der Gewalt an Frauen wird in einem späteren Teil der Arbeit in einem weiteren Kontext thematisiert. An dieser Stelle lässt sich jedoch bereits festhalten, dass es Gemeinsamkeiten zwischen der Kategorie des Geschlechts und der Spezies zu geben scheint, besonders in Bezug auf die Aufrechterhaltung bestimmter hierarchischer Ordnungen.

Um das Opferdenken und seine Konstruktion kritisch zu reflektieren, bietet sich primär eine Strategie an, mit der man diese überwinden kann. Diese Strategie besteht darin, die Gewalt in biblischen Texten, hier besonders im Kontext der rituellen Tieropferung, klar zu benennen und sichtbar zu machen.<sup>104</sup> Dieser Zugang, der besonders im Rahmen der (Tier-)Theologie in einem Spannungsverhältnis zu anderen apologetischen Zugängen steht, be-

---

<sup>101</sup> Müllner, *Das Geschlecht der Opfertiere*, 2016, 78.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., 87.

<sup>103</sup> Vgl. ebd.

<sup>104</sup> Vgl. Horstmann, *Zwischen Ritualismus und Nihilismus*, 2021, 13.

trifft die gesamte gewaltvolle Tradition, lässt sich in diesem Falle jedoch besonders auf die biblischen Texte beziehen. Folglich geht es hierbei darum, die Gewalt der Texte sichtbar zu machen und klar zu benennen, sodass man diese als Teil des eigenen christlichen Erbes sichtbar hält.<sup>105</sup> So bringen apologetische Ansätze die Tiertheologie nicht weiter und durchbrechen die konstruierte Grenze zwischen Tieren und Menschen nicht, da diese nicht ausreichend hinterfragt wird und sich das tatsächliche Ausmaß der Gewalt an Tieren nicht bewusst gemacht wird. So sind sachlich berechnete Kontextualisierungen der Gewalt wichtig, jedoch darf diese nicht „wegerklärt“ werden, da eine ethische Verantwortung besteht, diese Gewalt nicht zu reproduzieren.<sup>106</sup> Diese Sichtbarmachung der Gewalt in den biblischen Texten kann als Voraussetzung für eine angestrebte Gewaltfreiheit betrachtet werden. Ein solcher Zugang zu den biblischen Texten, aber auch zu der christlichen Tradition insgesamt, wäre ein wichtiger Schritt für die (Tier-)Theologie.

### 3.2 Religiös legitimierte Gewalt im heutigen Mensch-Tier-Verhältnis

Religiöse Gewalt an Tieren lässt sich jedoch nicht nur der rituellen Gewalt zuordnen. Diese Engführung wäre problematisch, da dies zum einen schnell antisemitische oder antimuslimische Denkmuster werden können, zum anderen aber dem tatsächlichen Ausmaß der Problematik auch nicht gerecht werden würde.<sup>107</sup> Im Vergleich zur rituellen Gewalt, bei welcher noch eher das Bewusstsein besteht, dass es ein Tabubruch ist, ist die heutige Gewalt an Tieren in der Tierindustrie vollständig normalisiert und naturalisiert worden.<sup>108</sup> Das Töten der Tiere in der Tierindustrie entindividualisiert die Tiere und es handelt sich um ein mechanisches Töten, bei welchem die Tiere an sich in ihrer Existenz bedeutungslos sind und eine grundsätzliche Tötbarkeit

---

<sup>105</sup> Vgl. ebd.

<sup>106</sup> Vgl. ebd.

<sup>107</sup> Vgl. ebd., 15.

<sup>108</sup> Vgl. ebd.

der Tiere bereits vorausgesetzt wird.<sup>109</sup> Das Besondere ist hier, dass eine Rechtfertigung erforderlich ist, wenn man dieses System nicht unterstützen möchte, während eine Unterstützung und Nutzung des Systems als Norm gilt. Doch ähnlich wie in der Theologie sind die Tiere auch hier unsichtbar. Denn die Gewalt an Tieren in der Tierindustrie findet hinter geschlossenen Türen statt, sodass diese für die meisten Menschen unsichtbar ist. Mit diesem Unsichtbarmachen der Tiere in der Tierindustrie als auch in der Theologie geht eine Abwertung des tierlichen Lebens einher, was ebenfalls eine klare Hierarchisierung zur Folge hat. Denn das menschliche Leben steht in dieser Hierarchie über dem tierlichen Leben, was sich in beiden Kontexten besonders durch eine Nichtbeachtung tierlicher Interessen zeigt. Diese Hierarchie wird durch die Gewalt und Tiertötung in der Tierindustrie immer wieder neu reproduziert. Doch woher kommt die theologische und säkulare Überzeugung, dass Tiere bedeutungslos und grundsätzlich tötbar sind?

Simone Horstmann verbindet diese Überzeugungen mit zwei theologischen Säulen, von denen sie getragen werden, die sich auch mit anderen monotheistischen Religionen verbinden lassen.<sup>110</sup> Die erste Säule ist die Exklusion der Tiere aus der Eschatologie, durch welche die Tiere nicht ewigkeitsfähig seien und damit auch in ihrer Lebendigkeit weniger wert sind.<sup>111</sup> Die Vernunftseele, die Tiere demnach nicht besitzen, ist stark mit ihrer Auslöschung verbunden, da hier die Trennlinie zwischen den Leben, die zählen und denen, die nicht zählen, gezogen wird.<sup>112</sup> So kann eine nicht vorhandene Vernunftseele als Legitimation dafür verwendet werden, dass Tierleben weniger zählen, was bereits nah an der Überzeugung liegt, dass Tierleben gar nicht zählen. Horstmann hebt hervor, dass die Eschatologie damit zugleich eine qualitative Antwort darauf gibt, was am Ende zählt.<sup>113</sup> Da die Tiere hier nicht vorkommen, deutet dies bereits auf das Ergebnis hin, dass

---

<sup>109</sup> Vgl. ebd.

<sup>110</sup> Vgl. ebd.

<sup>111</sup> Vgl. ebd.

<sup>112</sup> Vgl. ebd.

<sup>113</sup> Vgl. ebd.

die Tiere nicht zählen.<sup>114</sup> So werden die Tiere auch in diesem Kontext zur Bedeutungslosigkeit verurteilt.<sup>115</sup>

Diese Bedeutungslosigkeit zeigt sich auch in anderen theologischen Bereichen, wobei sich diese häufig bedingen oder beeinflussen. Ein anderer Bereich, in dem Tieren wenig bis keine Bedeutung haben, ist, wie bereits diskutiert, die Schöpfungstheologie, wobei sich diese Bereiche stark beeinflussen: Wenn Tiere auch im Kontext der Schöpfung kaum beachtet werden, was bedeutet, dass sie, wenn überhaupt, als Nebengeschöpfe des Menschen ohne die gleichen Privilegien betrachtet werden, deutet dies darauf hin, dass ihre Existenz im Rahmen einer Ordnung und Organisation der Welt oder der Wirklichkeit nicht relevant ist. Gleiches gilt für die Eschatologie im Kontext der Vollendung der Wirklichkeit und der Ewigkeitsfähigkeit, die Tieren als Nebengeschöpfe, die schon von Beginn an nicht relevant gewesen sind, abgesprochen wird. Die zweite Säule der theologischen Überzeugung, dass Tiere bedeutungslos und grundsätzlich tötbar sind, ist laut Horstmann die den Tieren ebenfalls abgesprochene Erlösungsbedürftigkeit, die sie als parallele dogmatische Überzeugung zur abgesprochenen Ewigkeitsfähigkeit sieht.<sup>116</sup>

### 3.3 Das Problem der theologischen Konzeption der Tierseele

Die theologische Bedeutungslosigkeit der Tiere zeigt sich nicht nur in der Eschatologie und der Schöpfungstheologie, sondern auch im Seelenverständnis. Thomas von Aquin hat stark zur Herausbildung der klassischen Seelenlehre beigetragen. Denn eine essenzialistisch verstandene Seele wird als Substanz betrachtet und nach Thomas von Aquin sind bei dieser Vernunft und die unsterbliche Seele miteinander verbunden. Somit hat Thomas von Aquin die Überlegenheit des Menschen auch durch seine Vorstellung der

---

<sup>114</sup> Vgl. ebd.

<sup>115</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>116</sup> Vgl. ebd.

Seele hervorgehoben, da Tiere mit ihrer *anima sensitiva* das physische Ableben demnach nicht überdauern würden.<sup>117</sup> Diese Vorstellung ist mit der Überzeugung verbunden, dass die Vernunft ein menschliches Alleinstellungsmerkmal ist.<sup>118</sup> Der Mensch unterscheidet sich hier also vom Tier, da er eine subsistente, intellektive Seele habe.<sup>119</sup>

Dieser Rangunterschied hat Folgen für die ethische Einschätzung und den Umgang mit Tieren, da hier (erneut) eine Hierarchie zwischen Tieren und Menschen geschaffen wird, die auch heute noch sichtbar ist.<sup>120</sup> Tiere sind bei Thomas von Aquin vernunftlose Wesen, die, in Verbindung mit anderen Ausführungen in der *Summa contra gentiles*, fast als Objekte betrachtet werden, über die der Mensch verfügen darf.<sup>121</sup> Eine klare Linie wird zwischen Menschen und Tieren, zwischen uns und den anderen, gezogen. Somit ist es nicht verwunderlich, wie stark das klassische Seelenverständnis zum Speziesismus in der Theologie beigetragen hat. An diese Differenz zwischen Menschen und Tieren aufgrund ihrer Seele wurde auch historisch immer wieder angeknüpft, um ebendiese Hierarchie zu stärken und eine Minderwertigkeit der Tiere zu belegen.<sup>122</sup>

Der essenzialistische Seelenbegriff bringt jedoch einige Fragen und Problemstellungen mit sich. Zum einen stellt sich die Frage, wo in diesem theologischen Seelenkonzept Platz für Gott ist, da die Seele die Ewigkeit der Menschen sichert und der Mensch demnach ohnehin schon immer unsterblich ist.<sup>123</sup> Gleichzeitig muss man fragen, wie lebendig eine Seele ist, die aus unsterblicher Substanz besteht.<sup>124</sup> Denn das Bild, das von der Seele konstruiert wurde, ist doch eher passiv und kalt.<sup>125</sup> Dieses Bild ist ebenfalls problematisch, wenn man eine gemeinsame, geteilte Lebendigkeit zwischen Tieren und Menschen als Geschöpfe Gottes als Anknüpfungspunkt betrachtet. Denn

---

<sup>117</sup> Vgl. Werner, *Vom Umgang mit den Geschöpfen*, 1988, 215.

<sup>118</sup> Vgl. Horstmann, *Zwischen Ritualismus und Nihilismus*, 2021, 16.

<sup>119</sup> Vgl. Werner, *Vom Umgang mit den Geschöpfen*, 1988, 215.

<sup>120</sup> Vgl. ebd.

<sup>121</sup> Vgl. ebd., 216.

<sup>122</sup> Vgl. Hagencord/Horstmann, *Vermessung der Tierseele*, 2020, 109.

<sup>123</sup> Vgl. Horstmann, *Geteilte Lebendigkeit*, 2022, 107.

<sup>124</sup> Vgl. Hagencord/Horstmann, *Vermessung der Tierseele*, 2020, 109.

<sup>125</sup> Vgl. ebd., 110.

in den biblischen Texten wird die Seele anders dargestellt. Hier wird besonders der Atem erwähnt, welcher eben alles Lebendige, alle Geschöpfe, miteinander verbindet.<sup>126</sup> Dieser Atem, oder auch der Geist Gottes, steht in erster Linie für eine Verbindung des Geschöpfes zu Gott, wie in Gen 2,7 deutlich wird.<sup>127</sup> Die biblischen Ausführungen unterscheiden sich außerdem vom essentialistischen Seelenbegriff, da die biblische Seele durchaus dynamisch und nicht nur auf eine Gott-Mensch-Beziehung limitiert ist.<sup>128</sup> Ein gemeinsamer Atem verbindet Menschen und Tiere, was impliziert, dass Gott auch zu den Tieren eine eigene Beziehung hat.<sup>129</sup> Ferner fehlt beim essenziellistischen Seelenbegriff die Erfahrungswirklichkeit, die in Gen 2,7 anklingt: Die Beseelung als Erfahrung wird hier nicht aufgegriffen und in den biblischen Texten ist die Seele auch kein Eigentum oder Besitz.<sup>130</sup>

Durch das biblische Verständnis der Seele wird also durchaus die Frage nach einer Tierseele eröffnet, die das essenziellistische Seelenverständnis kaum zulässt. Bisher wurde die aristotelische Unterscheidung zwischen den drei unterschiedlichen Seelenvermögen, die auch bei Thomas von Aquin deutlich werden, als Legitimation verwendet, um eine Tierseele stets als minderwertig zu denken.<sup>131</sup> Gegen ein Verständnis der Vernunftseele, die eine Ewigkeitsfähigkeit (der Menschen) garantiert, spricht ein Seelenverständnis, das, wie in den biblischen Texten deutlich wird, von einer Erfahrungsdimension ausgeht, bei welcher es vor allem um die Erfahrung der Beseelung, um das Beseelt-Werden geht.<sup>132</sup> Hier fehlt in der Theologie also noch eine Lehre des Lebendigen, was die theologische Zoologie seit einigen Jahren versucht auszugleichen, indem sie einen Platz für alle Geschöpfe und

---

<sup>126</sup> Vgl. ebd., 114.

<sup>127</sup> Vgl. ebd.

<sup>128</sup> Vgl. ebd., 114f.

<sup>129</sup> Vgl. ebd., 115.; Dies wird neben der Schöpfungserzählung besonders in Psalm 104 deutlich, welcher noch genauer beleuchtet wird.

<sup>130</sup> Vgl. ebd.

<sup>131</sup> Vgl. ebd., 116.

<sup>132</sup> Vgl. ebd.

alles Lebendige geschaffen hat.<sup>133</sup> In diesem Kontext kann der Lebensatem genau als Verbundenheit zwischen den Geschöpfen hervorgehoben werden.

Eine weitere Problematik stellt die weitverbreitete Vorstellung dar, dass die Seele den Körper verlässt, da dies automatisch den Körper und das Körperliche abwertet.<sup>134</sup> Denn der Körper wird hier häufig wie ein Gefängnis dargestellt, in welchem die Seele gefangen ist, bis sie es nach dem Tod des Körpers verlassen kann.<sup>135</sup> Diese Körperlichkeit wird zumeist auch mit den Tieren in Verbindung gebracht, in dem diese in einem dualistischen Denken verankert für ihre Körperlichkeit, ihre Animalität stehen, während die Menschen durch ihre Vernunft ausgezeichnet sind. Horstmann betont, dass gerade die *anima-forma-corporis*-Lehre, die einen Körper-Geist-Dualismus ursprünglich überwinden wollte, dazu beigetragen hat, dass man von einer völlig unterschiedlichen Körperlichkeit von Tieren und Menschen ausgeht.<sup>136</sup> Diese Überzeugung lässt sich erneut auf die aristotelischen Unterscheidungen zwischen der *anima intellectiva* und der *anima sensitiva* zurückführen, die auch bei Thomas von Aquin betont werden.<sup>137</sup> Denn so müsste der Körper eines Wesens, das über Vernunft verfügt, grundsätzlich anders sein als der eines Wesens, das nicht über diese Vernunft verfügt.<sup>138</sup> Somit wird aber nicht nur die Körperlichkeit selbst abgewertet, sondern gleichzeitig der menschliche Körper aufgewertet, während der tierliche Körper abgewertet wird.<sup>139</sup> Folglich kann festgestellt werden, dass es durchaus problematisch ist, den Menschenkörper zu vergöttlichen und den Tierkörper abzuwerten.<sup>140</sup> Hierdurch wird nicht nur ein weiteres dualistisches System der Theologie gestärkt, sondern auch erneut der Mensch mit der Vernunft in Verbindung gebracht, während das Tier nur auf eine Körperlichkeit reduziert wird,

---

<sup>133</sup> Hier lässt sich vor allem das Institut für theologische Zoologie nennen, geleitet durch Rainer Hagencord. Auch gibt es in diesem Bereich einige Publikationen wie z. B. auch von Rainer Hagencord, Simone Horstmann, Johann S. Ach, u.a. Viele dieser Beiträge werden im Rahmen dieser Arbeit bereits verwendet.

<sup>134</sup> Vgl. Horstmann, *Geteilte Lebendigkeit*, 2022, 107.

<sup>135</sup> Vgl. ebd.

<sup>136</sup> Vgl. Horstmann, *Anima (de-)forma corporis*, 2021, 62.

<sup>137</sup> Vgl. ebd.

<sup>138</sup> Vgl. ebd.

<sup>139</sup> Vgl. ebd., 62f.

<sup>140</sup> Vgl. ebd., 63.

von der man sich als Mensch unbedingt abheben möchte. Weitere Begriffe, die in diesem Kontext mit Tieren und Tierkörpern in Verbindung stehen, sind beispielsweise die „Triebnatur“ oder die „Instinkte“, denen Menschen nicht unterliegen würden, wodurch sie sich von Tieren abgrenzen. So werden spezieisistische Denkmuster gefördert, da erneut eine Trennlinie zwischen Tieren und Menschen konstruiert wird. Und auch hier können sich die Menschen von dieser Körperlichkeit, diesem als Gefängnis dargestellten Körper, befreien, da sie eine Seele besitzen und ewigkeitsfähig sind, während die Tiere an ihre als minderwertig dargestellte Körperlichkeit gebunden sind.

Eine Bestätigung und eine Konsequenz dieser Überzeugung zugleich ist die grundsätzliche Tötbarkeit von Tieren und ein „erlaubter“ bzw. normalisierter Verzehr von Tierkörpern. Denn nur wenn Menschenkörper und Tierkörper grundsätzlich unterschiedlich voneinander sind, ließe sich der Verzehr dieser Tierkörper legitimieren. Betrachtet man als Beispiel biblische Erzählungen, wird exemplarisch bei Jona deutlich, dass Menschen im Gegensatz zu Tieren als nicht essbar gelten, sodass sie, auch wenn sie „gegessen“ werden, Menschen bleiben.<sup>141</sup> Tiere hingegen werden zu Fleisch, während der Mensch nicht konsumierbar ist.<sup>142</sup> Diese theologisch geprägte Überzeugung eines einerseits nicht konsumierbaren Menschenkörpers und eines andererseits verzehrbaren Tierkörpers hat sich über theologische Diskurse hinaus längst verselbstständigt und zeigt sich ebenfalls in gesellschaftlichen Denksystemen und Praktiken.<sup>143</sup>

Es konnte bereits herausgestellt werden, dass Lebendigkeit eine Dimension und Kategorie ist, die theologisch bisher nicht ausreichend beleuchtet wurde, gerade als Verknüpfungspunkt der geteilten Lebendigkeit zwischen Menschen und Tieren. Einerseits wird der Tierkörper als grundsätzlich anders dargestellt. Gleichzeitig rückt der Tierkörper in einen anderen Kontext, sobald dieser getötet wird und die neue Begrifflichkeit Fleisch annimmt. So wird nicht von „toten Tieren“ gesprochen, die man verzehrt, sondern von Fleisch, was beim menschlichen Körper nicht der Fall ist und eine unterschiedliche Körperlichkeit in diesem Kontext zum Ausdruck bringt. Denn das

---

<sup>141</sup> Vgl. ebd., 68.

<sup>142</sup> Vgl. ebd.

<sup>143</sup> Vgl. ebd., 73.

lebendige Tier als Individuum wird so zu einem Rohstoff, über den der Mensch verfügt.<sup>144</sup> Auch dieses Erbe der christlichen Tradition muss wachgehalten werden, um es zu dekonstruieren. Denn die Tiertheologie muss auch diese gewaltvollen Elemente christlicher Tradition zunächst sichtbar machen und darüber hinaus wachhalten. Nur so kann auch in diesem Kontext verhindert werden, dass dieses Erbe unreflektiert reproduziert wird und in verschiedenen Praktiken und Denkmustern immer wieder neu konstituiert wird. Die Zugänge der Theologie, die sich auf positive Aspekte des Mensch-Tier-Verhältnisses beziehen und die gewaltvollen Aspekte ignorieren oder apologetisch in den Hintergrund rücken lassen, stehen in einem deutlichen Kontrast zu einem Zugang, der genau auf diese gewaltvollen Traditionen aufmerksam machen möchte.<sup>145</sup> Dies erscheint zunächst paradox, bietet aber im Rahmen einer Theologie der Tiere das Potenzial, genau durch dieses Sichtbarmachen eine theologische Verbindung hin zu anderen Kontexten einer Mensch-Tier-Beziehung zu eröffnen.

Darüber hinaus stellen die biblische Rede über die Seele und die theologische Zoologie einen Verbindungspunkt zwischen allen Geschöpfen dar, die durch einen gemeinsamen Lebensatem verbunden sind. Dies ließe sich schöpfungstheologisch mit der benötigten Richtung verbinden, eine ganzheitliche Perspektive auf die Schöpfung und alle Geschöpfe zu entwickeln. Einerseits sollte eine gemeinsame Körperlichkeit von Tieren und Menschen anerkannt werden, wodurch auch die Seelenfrage und dazugehörige Problematiken neu diskutiert werden könnten.<sup>146</sup> Andererseits wäre auch die geteilte Lebendigkeit zwischen Tieren und Menschen ein wichtiger Ausgangspunkt, um tiertheologische Diskurse weiter zu öffnen und nicht ausreichend reflektierte theologische Vorannahmen zu dekonstruieren. Die Tiertheologie macht also auf blinde Flecken und Problemfelder der Theologie aufmerksam, die in diesem Kontext neu beleuchtet werden können.

---

<sup>144</sup> Vgl. ebd., 70.

<sup>145</sup> Dies bedeutet nicht, dass es keine positiven Aspekte der christlichen Tradition bezüglich des Mensch-Tier-Verhältnisses gibt. Jedoch ist es zukünftig im Rahmen der Tiertheologie besonders relevant, auch die negativen Aspekte aufzuarbeiten und wachzuhalten, um diese nicht reflexionslos hinzunehmen und zu reproduzieren.

<sup>146</sup> Vgl. Horstmann, *Anima (de-)forma corporis*, 2021, 73.

### 3.4 Das Problem des theologischen Anthropozentrismus

Wenn nach einem Ort für die Tiere in der Theologie gesucht wird, erkennt man schnell, dass der Anthropozentrismus theologischer Diskurse dies deutlich erschwert. Denn selbst in Bereichen der biblischen Theologie, wie beispielsweise der Schöpfungstheologie, findet man trotz reichlicher Gründe für die Beschäftigung mit Tieren lediglich eine Anthropologie vor.<sup>147</sup> Hierbei ist eine Anthropozentrik zu kritisieren, während jedoch eine kritische Anthropozentrik als faktische Perspektivität notwendig ist.<sup>148</sup> Diese kritische Anthropozentrik bezieht sich vor allem auf die Notwendigkeit, dass die Menschen aus ihrer Perspektive eine Ethik ausbilden, wodurch diese anthropozentrisch bleibt.<sup>149</sup> Allerdings bedeutet dies lediglich, dass diese Konzepte von den Menschen kommen und die Menschen Vorstellungen zum Umgang mit Tieren entwickeln und nicht, dass ein anthropozentrisches Weltbild notwendig ist oder unreflektiert bleiben sollte.<sup>150</sup> Einige Gründe für den Anthropozentrismus in der Theologie sind die bereits beleuchtete Gottesebenbildlichkeit, sowie der Herrschaftsauftrag und das Seelenverständnis von Menschen und Tieren. Denn hier wird in jedem Bereich deutlich, wie stark der Fokus auf dem Menschen liegt und wie der Mensch in diesen Bereichen häufig als einziges wirkliches Schöpfungsziel Gottes dargestellt wird. Es wird mit einer Selbstverständlichkeit vom Menschen als Mittelpunkt allen Seins ausgegangen, was nicht nur Gott in den Hintergrund rückt, sondern auch alle anderen, nicht-menschlichen Geschöpfe. Somit ließe sich aus dieser Perspektive heraus auch die Auffassung begründen, dass die Tiere, wie auch Thomas von Aquin deutlich machte, für den Menschen existieren und für den Menschen geschaffen wurden. Zum einen stimmt dies, wie bereits erörtert, nicht mit den biblischen Erzählungen überein. Zum anderen zeigt dies jedoch auch, wie stark die Einflüsse von Theologen wie Thomas von Aquin und Auslegungen spezifischer Textstellen heute noch sind. Denn die Anthropozent-

---

<sup>147</sup> Vgl. Taxacher, *Alles nur Natur?*, 2018, 37.

<sup>148</sup> Vgl. ebd., 35.

<sup>149</sup> Vgl. ebd.

<sup>150</sup> Vgl. ebd.

rik ist einerseits eine eindeutige Konsequenz dieser Deutungen, reproduziert sich andererseits jedoch selbst immer wieder, indem die Anthropozentrik naturalisiert wird und unhinterfragt bleibt. Dass man in der Theologie erst einen Ort für die Tiere suchen muss, stärkt diese These.

Doch auch das Schöpfungsverständnis wird hier für den Menschen so instrumentalisiert, dass der Mensch der einzige Zweck ist, wodurch die gesamte Schöpfung zu einem bloßen Mittel degradiert wird.<sup>151</sup> Aus der anthropozentrischen Deutung des Herrschaftsauftrags und der Gottesebenbildlichkeit wird eine absolute Herrschaft der Menschen über die gesamte Schöpfung und damit auch über alle anderen Geschöpfe geschlussfolgert, was höchst kritisch zu betrachten ist.<sup>152</sup> Doch auch hier sind der Herrschaftsauftrag, die Gottesebenbildlichkeit und die Menschwerdung Jesu nur Teile einer größeren Problematik, die sich auf einer systematischen Ebene befindet, auf der eine bestimmte dogmatische Systematik zu der heutigen Situation geführt hat, in der sich die Theologie befindet.<sup>153</sup> Denn zwischen den biblischen Texten selbst bis zu einer Systematisierung ist aus dem perspektivischen Anthropozentrismus ganz klar ein Weltbild entstanden, das auch heute noch nicht überwunden werden konnte.<sup>154</sup> So ist es nicht überraschend, dass daraus ein Weltbild geworden ist, „[...] das diese Perspektive mit der Gottes selbst identifiziert.“<sup>155</sup>

Auch dies stimmt erneut nicht mit den biblischen Schriften überein, was bereits schöpfungstheologisch dekonstruiert werden konnte. Nichtsdestotrotz wird durch dieses Weltbild deutlich, wie den Tieren bisher trotz der Schriften, die eine Pluralität an Lebensräumen und Lebewesen mit einem eigenen Gottesverhältnis zeigen, theologisch keine ausreichende Beachtung geschenkt wurde. Auch, wenn die Bibel hier sehr unterschiedliche Umgänge mit Tieren zeigt und diese nicht im Mittelpunkt der Schriften stehen, ist das Fehlen der Tiere in der Theologie hierdurch nicht ausreichend begründet

---

<sup>151</sup> Vgl. ebd., 36.

<sup>152</sup> Vgl. ebd.

<sup>153</sup> Vgl. ebd.

<sup>154</sup> Vgl. ebd., 37.

<sup>155</sup> Ebd.

und lässt sich unter anderem auf das anthropozentrische Weltbild zurückführen.<sup>156</sup> Voraussetzung für dieses Weltbild und die damit verbundenen Konsequenzen ist jedoch die deutliche Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren und die Trennlinie, die zwischen den Spezies gezogen wird. Die menschliche Identität, mit der dieses Weltbild konstruiert wurde, beruht auf einer Unterscheidung zwischen Menschen und Tieren, wobei diese Unterschiede den Menschen definieren.<sup>157</sup> So ist bei dieser Unterscheidung der Mensch der Mittelpunkt und das Tier in der Hierarchie eindeutig inferior. David Clough bezeichnet diese Herangehensweise der Abhebung der Menschen von den Tieren als Auffassung, dass Menschen sich als „not-animal“<sup>158</sup> sehen und damit ihre tierliche Herkunft nicht anerkennen.<sup>159</sup> Clough kritisiert, dass die Identität, die sich Menschen auf Basis der Unterscheidung zu Tieren aufgebaut haben, nicht auf einer Gottesbeziehung beruht und der Kern des Menschlichen nur durch die Begegnung mit Gott und anderen Geschöpfen deutlich wird.<sup>160</sup> Doch auch die einzige Beachtung, die den Tieren in der Theologie im Kontext von Gewissensfragen geschenkt wird, bestätigt die anthropozentrischen Konsequenzen. Denn auch hier wird in der Regel aus einer stark anthropozentrischen Perspektive heraus über den Umgang mit Tieren gesprochen, deren Interessen in den Hintergrund rücken, sobald es um die der Menschen geht.

---

<sup>156</sup> Vgl. ebd.

<sup>157</sup> Vgl. Clough, *Not a Not-Animal*, 2013, 4.

<sup>158</sup> Vgl. ebd., 5.

<sup>159</sup> Vgl. ebd.

<sup>160</sup> Vgl. ebd., 17.

## 4. Die Anderen: Parallelen zwischen Speziesismus und Sexismus

Die Konstruktion des Anderen in der Theologie wird nicht nur anhand des Umgangs mit nicht menschlichen Tieren deutlich, sondern auch anhand der Parallelen zu anderen marginalisierten Menschengruppen. Im Rahmen dieser Arbeit kann nicht auf alle Arten oder Faktoren von Ausgrenzung eingegangen werden. Es gibt unter anderem eindeutige Parallelen zwischen der Konstruktion des Anderen und dem Kolonialismus<sup>161</sup> und darüber hinaus Gemeinsamkeiten zwischen Rassismus und Speziesismus.<sup>162</sup> Denn Ideologien wie Speziesismus, Sexismus und Rassismus konstruieren Grenzen zwischen Menschengruppen oder Spezies, die Herrschaftsverhältnisse legitimieren und somit Gewaltverhältnisse reproduzieren.<sup>163</sup> Anknüpfend an das Konzept der Intersektionalität beschreibt der Begriff „unity of oppression“ verschiedene Diskriminierungskategorien, die sich gegenseitig beeinflussen und bestärken.<sup>164</sup> Im Kontext dieser Diskriminierungskategorien gibt es auch eindeutige Parallelen zwischen Speziesismus und Sexismus, die der Ansatz der Intersektionalität (noch) nicht miteinbezieht. Diese Parallelen sollen an dieser Stelle genauer beleuchtet werden. Denn die Diskriminierungsmechanismen des Rassismus und Sexismus werden gesellschaftlich vermehrt hinterfragt, während dies beim Speziesismus nicht der Fall ist, was eine Problematisierung erschwert.<sup>165</sup> Genau aus diesem Grund ist es wichtig, die eindeutigen Parallelen zwischen den Inhalten und den Mechanismen dieser Ideologien aufzuzeigen, um auch den Speziesismus hinterfragen zu können.

---

<sup>161</sup> Vgl. Jüling, Von natürlichen und konstruierten Grenzen, 2021. Jüling diskutiert in ihrem Beitrag die Verbindungen zwischen Kolonialismus und Speziesismus und die damit verbundene Debatte um Postkolonialismus und Tierrechte.

<sup>162</sup> Darüber hinaus gibt es weitere Ideologien und Kategorien, die zu Diskriminierung und Gewalt führen. Hierzu zählen unter anderem auch der soziale Status, Behinderungen, das Alter oder die Religion.

<sup>163</sup> Vgl. Schäfer-Bossert/Bossert, Über Anthropozentrismus, Speziesismus und die Würde der Kreatur, 2012, 197.

<sup>164</sup> Vgl. Gamerschlag, Intersektionelle Human-Animal Studies, 2011, 151f.

<sup>165</sup> Vgl. ebd., 166.

## 4.1 Die dualistischen Denksysteme

Auch wenn der Ansatz der Intersektionalität, der insbesondere in den Gender Studies verwendet wird, bisher die Spezies als Kategorie noch nicht mit einschließt, kann dieser auch für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Mensch-Tier-Verhältnis adaptiert werden.<sup>166</sup> Unter den Intersektionen versteht man die Verwobenheit dieser Diskriminierungskategorien, die Ungleichheitsverhältnisse und Machtasymmetrien formen.<sup>167</sup> Diese Intersektionen gibt es auch im Kontext des Speziesismus. Das Verhältnis zwischen Menschen und Tieren ist mit einigen Verhältnissen verbunden, wie beispielsweise die Verbindung zum Kapitalismus, aber auch zum Sexismus.<sup>168</sup>

Zum einen lässt sich die Parallele feststellen, dass die Vernunft, durch die, wie zuvor beleuchtet, bereits Tiere aus theologischen Kontexten ausgeschlossen wurden, auch Frauen ausgeschlossen hat, da sie auch für lange Zeit als nicht vernunftbegabte Wesen betrachtet wurden.<sup>169</sup> Dies sorgte dafür, dass auch Frauen aus theologischen Diskursen lange ausgeschlossen wurden. Dass Frauen lange Zeit eine Verstandesfähigkeit abgesprochen wurde, während Männern diese zugesprochen wurde, zeigt sich auch heute noch in der Konsequenz, dass Männern und Frauen unterschiedliche Kategorien zugeschrieben werden. Der Kultur-Natur-Dualismus lässt sich auch in diesen Verhältnissen erkennen. Frauen wird hier die Kategorie der Natur zugeschrieben und Männern die Kategorie der Kultur.<sup>170</sup> Hier zeigt sich erneut eine Gemeinsamkeit zwischen der Hierarchie von Menschen und Tieren und der von Männern und Frauen: Auch den Tieren wird die Natur als Kategorie zugeschrieben, die klar hierarchisch getrennt von der Kategorie der Vernunft ist, die nur die Menschen besitzen. Im Kontext der Diskriminierung von Frauen sind es lediglich die Männer, denen diese Vernunft zugesprochen wird, sodass hier auf Basis des gleichen Mechanismus eine Grenze gezogen wird, die die Wertigkeit der jeweiligen Subjekte bestimmt. Der Naturbegriff

---

<sup>166</sup> Vgl. Schachinger, *Disziplinierte Tiere?*, 2015, 64.

<sup>167</sup> Vgl. Gamerschlag, *Intersektionelle Human-Animal Studies*, 2011, 175.

<sup>168</sup> Vgl. ebd.

<sup>169</sup> Vgl. Schäfer-Bossert/Bossert, *Über Anthropozentrismus, Speziesismus und die Würde der Kreatur*, 2012, 198.

<sup>170</sup> Vgl. ebd.

ist hier derart problematisch, da er im Rahmen des Anthropozentrismus unter anderem dualistisch und hierarchisch das Mensch-Natur-Verhältnis bestimmt, bei welchem die Tiere klar vom Menschen abgegrenzt werden und als Teil der Natur betrachtet werden.<sup>171</sup> Über diese Natur kann jedoch auf Basis bestimmter religiöser Legitimationen frei verfügt werden, wodurch sie ohne Handlungsrahmen völlig dem Zweck des Menschen dienen und wodurch Tiere ebenfalls nicht als Subjekte betrachtet werden. Darüber hinaus zeigt sich hier ein Denkmuster, das Kultur und Natur gegenüberstellt, wobei sowohl den Tieren als auch den Frauen die Natur zugeschrieben wird.<sup>172</sup> Dieses Vorgehen lässt sich auch als Animalisierungsstrategie oder Dehumanisierungsstrategie benennen, welche Frauen die vermeintlich negativen Eigenschaften von Tieren wie eine Triebleitung oder einen Vernunftmangel zuschreibt und so eine Trennlinie konstruiert und Herrschaftsverhältnisse aufrechterhält.<sup>173</sup> Diese Eigenschaften wurden im Laufe der Geschichte jedoch nicht nur Frauen zugeschrieben, sondern auch (Menschen-)Gruppen mit normabweichendem Verhalten oder Andersartigkeit.<sup>174</sup> Gamerschlag hebt hervor, wie das Tier oft als Gegenteil des Menschen dargestellt wird: „Was ‚das‘ Tier verkörpert, ist was ‚der‘ Mensch auf keinen Fall darstellt.“<sup>175</sup>

Auch wird so das große biologische Spektrum der Tiere verschleiert, da die unterschiedlichen (kognitiven) Fähigkeiten außer Acht gelassen werden.<sup>176</sup> Demnach lässt sich ein Dualismus beobachten, bei welchem sich Tiere und Menschen als gänzlich unterschiedlich gegenüberstehen. Dieser Dualismus zeigt sich auch darin, dass für die gleichen Vorgänge ein unterschiedliches Vokabular verwendet wird. Carol J. Adams analysiert mit dem Begriff des „absent referent“, dass sobald der Begriff Fleisch verwendet wird, das Tier, das eigentlich verwendet wird, nicht mehr existiert.<sup>177</sup> Hierbei geht es so-

---

<sup>171</sup> Vgl. ebd., 213.

<sup>172</sup> Vgl. Gamerschlag, *Intersektionelle Human-Animal Studies*, 2011, 176.

<sup>173</sup> Vgl. ebd.

<sup>174</sup> Vgl. ebd.

<sup>175</sup> Ebd., 170.

<sup>176</sup> Vgl. ebd.

<sup>177</sup> Vgl. Adams, *The sexual politics of meat*, 2006, 20.

wohl um den Begriff als auch um den Mechanismus. Denn lebende Tiere können kein Fleisch sein, sodass der Begriff Fleisch erst den toten Tierkörper meint. Das Tier als „absent referent“ an sich ist also nicht anwesend und dieser Mechanismus entindividualisiert die (toten) Tiere, da diese alle zu Fleisch werden. Der Begriff des Fleisches verschleiert also das eigentliche Tier, welches dahintersteckt und das Töten wird als Schlachten bezeichnet. Das dualistische Bild von Menschen und Tieren lässt sich ebenso mit dem ökologischen Selbstentzug des Menschen in Verbindung bringen, welcher mit der Religion und der Vorstellung einer leiblichen Auferstehung zusammenhängt und sich besonders in der Unverzehrbarkeit des menschlichen Körpers zeigt.<sup>178</sup> Im Gegensatz dazu gelten Tierkörper als grundsätzlich tödlich und verzehrbar, was Gamerschlags Aussage unterstreicht, dass das Tier als Gegenteil des Menschen dargestellt wird.<sup>179</sup> Gerade der Bezug zu einer Körperlichkeit durch das gegenteilige *Verkörpern* von unterschiedlichen Eigenschaften ist hier stark.

Kulturell und symbolisch lässt sich auch eine Vergeschlechtlichung des Fleischkonsums beobachten.<sup>180</sup> Fleisch als Nahrungsmittel ist stärker männlich konnotiert, wodurch Fleischkonsum als männlich betrachtet wird, was auch in Werbekampagnen genutzt wird.<sup>181</sup> Carol J. Adams untersuchte auch diese Zusammenhänge und bestätigte dieses Bild durch eine Analyse von Kochbüchern, bei der Kapitel für Männer gezielt Fleischgerichte beinhalten und Kapitel für Frauen eher Gemüse oder Milchprodukte.<sup>182</sup> Hier wird eine performative Tätigkeit deutlich, die erneut keine biologische Grundlage hat, sondern der Konstruktion weiblicher und männlicher Identität zugeordnet werden kann.<sup>183</sup> Diese Konstruktion wird dann in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten genutzt und reproduziert, wie es beispielsweise bei

---

<sup>178</sup> Vgl. Horstmann, *Anima (de-)forma corporis*, 2021, 69.

<sup>179</sup> Vgl. Gamerschlag, *Intersektionelle Human-Animal Studies*, 2011, 170; Vgl. Horstmann, *Anima (de-)forma corporis* 2021, 69.

<sup>180</sup> Vgl. Gamerschlag, *Intersektionelle Human-Animal Studies*, 2011, 178.

<sup>181</sup> Vgl. ebd.

<sup>182</sup> Vgl. Adams, *The sexual politics of meat*, 2006; Vgl. Gamerschlag, *Intersektionelle Human-Animal Studies*, 2011, 178.

<sup>183</sup> Vgl. Gamerschlag, *Intersektionelle Human-Animal Studies*, 2011, 179.

Werbekampagnen der Fall ist. Fleischkonsum als Teil der männlichen Identität stabilisiert den Speziesismus und erschwert ein kritisches Hinterfragen.<sup>184</sup> Darüber hinaus sind die meisten Tiere, die zum Verzehr getötet werden, weiblich, was eine weitere Verbindung bezüglich der Ausbeutung von Frauen und Tieren darstellt.<sup>185</sup> Und auch bei der erzwungenen Reproduktion werden die weiblichen Tiere meist gewaltsam befruchtet und nach der Geburt von ihrem Nachwuchs getrennt, was bereits darauf hindeutet, dass weibliche Tiere in der Tierindustrie mehr Gewalt ausgesetzt sind.<sup>186</sup>

Auch christologisch wird die Besonderheit des Menschen im Kontext eines dualistischen Denksystems häufig mit der Menschwerdung Jesu begründet. Doch auch hier findet sich eine Gemeinsamkeit in dem Begründungsmechanismus, mit welchem man die Menschen hervorhebt. Denn ein Argument, das hier verwendet wird, ist, dass Gott demnach Mensch geworden ist und nicht Tier.<sup>187</sup> Diese Argumentation ist mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen verknüpft und hebt den Sonderstatus des Menschen hervor, während das tierliche Leben abgewertet wird. Gleichzeitig wurde der gleiche Begründungsmechanismus auch im 17. Jahrhundert von der Kirche verwendet, indem betont wurde, dass Gott Mann geworden ist und nicht Frau.<sup>188</sup> Dass Gott nicht Frau geworden ist, wird auch im Kontext des Priesteramtes für Frauen im Katholizismus als Aussage verwendet, um dieses Anliegen zu entkräften.<sup>189</sup> Hiermit hängen auch unterschiedliche Wertungen von Menschen und Tieren und Männern und Frauen zusammen. Julia Enxing betont, dass, auch wenn Gott eigentlich „Fleisch“ geworden ist (Joh 1,14), die Menschwerdung hervorgehoben wird und als Aufwertung der menschlichen Spezies genutzt wird.<sup>190</sup> Diese Aufwertung des Menschen geht, wie fatalerweise in vielen theologischen Dimensionen, wieder mit einer Abwertung der Tiere einher. Gleichzeitig hat gerade die Inkarnation in einem jüdischen Menschen ein revolutionäres Potenzial, da so die Verbundenheit Gottes mit

---

<sup>184</sup> Vgl. ebd.

<sup>185</sup> Vgl. Enxing, *Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt*, 2021, 90.

<sup>186</sup> Vgl. ebd.

<sup>187</sup> Vgl. Clough, *All God's Creatures*, 2009, 155.

<sup>188</sup> Vgl. ebd.

<sup>189</sup> Vgl. Enxing, *Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt*, 2021, 93.

<sup>190</sup> Vgl. ebd.

den Marginalisierten und Unterdrückten deutlich wird.<sup>191</sup> Diese Aussagen über die Inkarnation sind also normativ und nicht spekulativ.<sup>192</sup> Zuvor wurde das Verständnis der Kirche eines Gottes, der zu einem jüdischen Menschen geworden ist, zu einem menschengewordenen Gott ausgeweitet.<sup>193</sup> Somit wird sich nicht für diesen jüdischen Jesus entschieden, sondern für die menschliche Spezies und das männliche Geschlecht.<sup>194</sup> Enxing hebt die Problematik dieser naturalistischen Fehlschlüsse hervor, durch welche von selektiven, nicht belegten Aussagen über Jesus auf normative Zusammenhänge geschlossen wird: „Die Problematik [...] besteht darin, dass die Aufwertung eines Menschen mit der Aufwertung der Menschheit gleichgesetzt wurde – womit die Abwertung des Nichtmenschlichen im Christentum peu à peu einherging.“ Gleiches gilt für eine Aufwertung des männlichen Geschlechts, die als Folge mit einer Abwertung des weiblichen Geschlechts einhergeht.<sup>195</sup> Mit diesem Mechanismus kann also eine bestimmte Gruppe hervorgehoben werden, während die „Anderen“ abgewertet werden. Somit wird nicht nur eine Andersartigkeit unterstellt und produziert, sondern auch eine Minderwertigkeit.<sup>196</sup> Eine Dekonstruktion dieser Verhältnisse und Mechanismen zeigt erst die Komplexität und die Intersektionalität unterschiedlicher Diskriminierungsmechanismen und auch theologischer Aussagen und Überzeugungen. Denn die binären Konzepte sind nicht wertneutral, sondern produzieren die Idee des „Anderen“.

David Clough merkt hier an, dass ein weiterer Schritt bezüglich der Erweiterung dieses Verständnisses möglich und nötig wäre: die „Geschöpfwerdung“ Gottes.<sup>197</sup> Dieser Schritt mit all seinen Implikationen ist noch nicht ausreichend beleuchtet worden, stellt jedoch einen interessanten Ansatz dar, der an das Konzept einer gemeinsamen Geschöpflichkeit und an die Idee eines Schöpfungskollektivs anknüpfen lässt. Dies wäre außerdem ein Ansatz dafür, den Anthropozentrismus der Theologie zu überwinden, indem man

---

<sup>191</sup> Vgl. ebd., 94.

<sup>192</sup> Vgl. ebd.

<sup>193</sup> Vgl. Clough, *All God's Creatures*, 2009, 155.

<sup>194</sup> Vgl. Enxing, *Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt*, 2021, 94.

<sup>195</sup> Vgl. ebd.

<sup>196</sup> Vgl. ebd.

<sup>197</sup> Vgl. Clough, *All God's Creatures*, 2009, 155.

Theologie als *ein* Geschöpf Gottes betreibt. Gleichzeitig darf auch hier das gewaltvolle Erbe einer Tradition, das unter anderem durch diese dualistischen Systeme entstanden ist, nicht verschleiert werden.

## 4.2 Othering

Der Mechanismus des Othering setzt zunächst die Existenz eines normativen Maßstabes voraus, an welchem die Norm und Abweichungen von der Norm, also Andersheit, begründet wird.<sup>198</sup> Das Konzept des Othering wird sowohl im Bereich der Gender Studies angewendet als auch im Bereich der Human-Animal-Studies. Denn in beiden Bereichen wird unter anderem die Konstruktion von bestimmten Kategorien und damit zusammenhängenden sozialen Systemen analysiert. Othering ist nicht rein deskriptiv, sondern erschafft „das Andere“ in seiner inferioren Position durch das Sprechen und Denken vom „Anderen“ als Abgrenzung des „Selbst“.<sup>199</sup> So wird durch Othering vor allem eine Identität gebildet, sowohl auf individueller als auch auf kollektiver Ebene.<sup>200</sup> Gleichzeitig lassen sich diese Grenzziehungen als Ordnungskonstruktionen betrachten, die jedoch naturalisiert und somit als solche verschleiert werden.<sup>201</sup> Denn diese erscheinen als Selbstverständlichkeit, wodurch die Konstruiertheit nicht mitgedacht wird, was eine Sichtbarmachung dieser Konstruiertheit erschwert.<sup>202</sup> Durch Vorurteile, die in kollektiver Form als Stigmata bezeichnet werden, werden bestimmte (Menschen-)Gruppen auch zum Anderen gemacht.<sup>203</sup> Die Stigmata produzieren und reproduzieren Ungleichheit und legitimieren Ungleichheitsverhältnisse.<sup>204</sup> Jede dieser Gruppen wird mit diesen Stigmata belegt, sodass

---

<sup>198</sup> Vgl. Schachinger, Gender Studies und Feminismus, 2015, 56.

<sup>199</sup> Vgl. Wirth, Fragmente einer anthropozentrismus-kritischen Herrschaftsanalytik, 2011, 73f.

<sup>200</sup> Vgl. Hastedt, Die Wirkungsmacht konstruierter Andersartigkeit, 2011, 197.

<sup>201</sup> Vgl. ebd.

<sup>202</sup> Vgl. ebd., 197f.

<sup>203</sup> Vgl. Gamerschlag, Intersektionelle Human-Animal Studies, 2011, 168.

<sup>204</sup> Vgl. ebd.

## Die Anderen

Frauen beispielsweise, ähnlich wie den Tieren, ein Mangel an Rationalität zugeschrieben wird.<sup>205</sup> Tieren wird darüber hinaus noch eine fehlende Individualität und ein fehlendes Bewusstsein unterstellt, wodurch sie grundsätzlich als tötbar verstanden werden und für die Lebensmittelproduktion genutzt werden können.<sup>206</sup>

Eine interessante Beobachtung in diesem Kontext ist, dass sich die Gruppe selbst anhand ihrer „besten“ Eigenschaft misst, was bei Menschen daran deutlich wird, dass sie sich dadurch hervorheben, dass sie kognitive Fähigkeiten besitzen, die andere Spezies nicht besäßen.<sup>207</sup> Doch außer Acht gelassen wird bei dieser Zuschreibung von Eigenschaften, dass diese gar nicht auf alle Menschen zutreffen, diese jedoch trotzdem eine Bevorzugung gegenüber Tieren genießen, obwohl der unterscheidende Faktor hier gar nicht anwendbar ist.<sup>208</sup> Somit lässt sich hier von einem Ausgrenzungsmechanismus sprechen, bei welchem Menschen sich als Stigmata selbst vermeintlich superiore Eigenschaften zuschreiben und den Tieren die vermeintlich inferioren, sodass sie als gänzlich anders betrachtet werden.<sup>209</sup> Diese vermeintlichen Eigenschaften werden gesellschaftlich kaum hinterfragt, sodass sie ein von Herrschaft geprägtes Mensch-Tier-Verhältnis legitimieren.<sup>210</sup>

Weiterhin interessant ist hier, dass nicht normgerechtes Verhalten im Rahmen dieser Strategie sanktioniert wird, indem man ebenfalls zum Anderen gemacht wird, sobald man sich für diese einsetzt.<sup>211</sup> Sichtbar wird dies beispielsweise, wenn heterosexuelle Männer, die sich für homosexuelle Männer einsetzen, auch als potenziell homosexuell eingestuft werden und in diesem Kontext auch mit Beleidigungen konfrontiert werden, die homophob sind.<sup>212</sup> Ebenso werden Männer, die sich für Feminismus einsetzen als potenziell homosexuell eingeschätzt, wodurch sie auch von der Norm abweichen würden.

---

<sup>205</sup> Vgl. ebd.

<sup>206</sup> Vgl. ebd.

<sup>207</sup> Vgl. ebd.

<sup>208</sup> Vgl. ebd.

<sup>209</sup> Vgl. ebd.

<sup>210</sup> Vgl. ebd.

<sup>211</sup> Vgl. ebd.

<sup>212</sup> Vgl. ebd., 168f.

Ein weiteres Beispiel hierfür sind Menschen, die sich für Tiere einsetzen, indem sie eine vegane Lebensweise praktizieren und aus diesem Grund als anstrengend und irrational dargestellt werden und in diesem Zuge ebenfalls zu Außenseitern gemacht werden.<sup>213</sup> Die Konstruktion von (Menschen-)Gruppen durch den Vorgang des Otherring funktioniert immer sehr ähnlich, sodass auch hier von einem Mechanismus gesprochen werden kann.<sup>214</sup>

Somit wird jedoch deutlich, dass es sich bei den Unterschieden zwischen Geschlechtern oder der Spezies nicht um biologische Unterschiede handelt, sondern um kulturell konstruierte. Hierbei leiten sich die bestimmten Eigenschaften, die auch herangezogen werden, um unterschiedliche Wertigkeiten zwischen (Menschen-)Gruppen zu bestimmen, aus kulturellen Deutungsmustern ab, die erlernt worden sind und bestimmten hegemonialen Leitbildern entsprechen, die erfüllt werden müssen.<sup>215</sup> Der Fokus liegt bei diesem Mechanismus also eindeutig auf den (konstruierten) Unterschieden, die so überbetont werden, dass eine scheinbar unüberwindbare Kluft zwischen dem Eigenen und dem Fremden bzw. dem Anderen erzeugt wird.<sup>216</sup> Allein die Kategorien des Geschlechts oder der Spezies als solche sind nicht wertneutral.<sup>217</sup> Kulturell gibt es hier also auch Anweisungen, wie man sich als bestimmte Gruppe zu verhalten hat, sodass das „Frausein“ und das „Tiersein“ stark stigmatisiert sind. Ebenfalls lässt sich die unterschiedliche Behandlung von Haustieren und Nutztieren beleuchten, da hier unterschiedliche kulturelle Anweisungen bezüglich des Umgangs mit Tieren existieren. Auch innerhalb dieser „anderen“ Spezies gibt es also Unterschiede, die herangezogen werden, um den unterschiedlichen Umgang mit den jeweiligen Tieren zu legitimieren. Haustiere wie Hunde und Katzen wären nach dem klassischen Begründungsmuster nicht auf dem kognitiven Level des Menschen. Diese werden trotzdem nicht in der (westlichen) Lebensmittelproduktion eingesetzt, sodass auch hier die Konstruiertheit deutlich wird, da es sich eben nicht um rein biologische Unterscheidungen handelt.

---

<sup>213</sup> Vgl. ebd., 169.

<sup>214</sup> Vgl. ebd.

<sup>215</sup> Vgl. ebd.

<sup>216</sup> Vgl. ebd., 170.

<sup>217</sup> Vgl. Enxing, Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt, 2021, 86.

Die konstruierte Andersartigkeit von Tieren und Frauen ist immer mit einer Minderwertigkeit verbunden.<sup>218</sup> Dieses Othering stigmatisiert Tiere und Frauen als „Fremde“, und kann als Strategie betrachtet werden, eine minderwertige Behandlung aufgrund der vermeintlichen Andersartigkeit zu legitimieren.<sup>219</sup> So objektifiziert das Othering Frauen und Tiere, also die „Anderen“, wodurch Individuen zu Objekten werden, die beherrschbar sind.<sup>220</sup> Auch dieses Vorgehen befindet sich auf einer systematischen Ebene: Die Ausbeutung von Tieren stützt ein kapitalistisches System und die Ausbeutung von Frauen ein patriarchales.<sup>221</sup> So lässt sich festhalten, dass sowohl das Mensch-Tier-Verhältnis als auch das Geschlechterverhältnis auf Konzepten gründen, die kulturell und sozial konstruiert sind.<sup>222</sup> Somit lassen sich diese Kategorien an sich kritisieren, da sie keinen essenziellen Kern haben. Jedoch ist ihre Konstruktion real, da diese eindeutige Konsequenzen mit sich bringt.<sup>223</sup> Darüber hinaus konnte beleuchtet werden, dass die Konstruktionen von Geschlecht und Spezies beide dazu dienen, die bestehende Herrschaftsordnung zu stabilisieren und aufrechtzuerhalten, was besonders durch die binäre Anordnung der Kategorien und das damit verbundene Othering möglich ist.<sup>224</sup>

### 4.3 Der „andere“ Gott – Begegnung und Tierversessenheit

Bezüglich der Parallelen zwischen dem Mensch-Tier-Verhältnis und den Geschlechterverhältnissen konnte bereits festgehalten werden, dass auch Tiere hier durch das Othering und den bestehenden Dualismus als „das Andere“ dargestellt werden. Jedoch ist dies ein Prozess der Konstruktion, in welchem

---

<sup>218</sup> Vgl. ebd., 85.

<sup>219</sup> Vgl. ebd., 86.

<sup>220</sup> Vgl. ebd., 87.

<sup>221</sup> Vgl. ebd.

<sup>222</sup> Vgl. Hastedt, Die Wirkungsmacht konstruierter Andersartigkeit, 2011, 205.

<sup>223</sup> Vgl. ebd., 199.

<sup>224</sup> Vgl. ebd., 207.

Tiere zum Anderen *gemacht* werden. So soll an dieser Stelle beleuchtet werden, inwiefern Tiere als völlig anders betrachtet werden können und wie diese Andersartigkeit mit der Andersartigkeit Gottes zusammenhängt.

Obwohl die tierliche Herkunft des Menschen nicht gelehrt werden kann, wird diese gerne vergessen. Auch wenn die Kategorie der Spezies eine konstruierte Kategorie ist, die zugleich die Wirklichkeit bestimmt und hinterfragt werden sollte, halten die meisten Menschen genau an dieser fest, um sich von Tieren abzuheben.<sup>225</sup> Das Tierliche ist, wie bereits diskutiert wurde, etwas, von dem es sich in den meisten Fällen abzugrenzen gilt. Die negative Konnotation des Tierlichen führt also einerseits zu einer Ausblendung der tierlichen Herkunft des Menschen, während diese negative Konnotation gleichzeitig erst konstruiert wurde, um sich vom Tierlichen abgrenzen zu können. Somit werden die Zuschreibungen des Tierlichen selten hinterfragt und unreflektiert reproduziert. An diesem Punkt stellt sich die Frage, warum diese negativen Zuschreibungen unhinterfragt bleiben. Lässt sich hier eher von einer bewussten Ausblendung des Tierlichen sprechen als von einer unbewussten Tierversessenheit? Denn die Ausblendung der Tiere aus der Theologie wirkt fast strategisch, wenn man die vielen unterschiedlichen Aspekte betrachtet, die durch eine Theologie der Tiere neu gedacht werden könnten und sich feststellen lässt, dass die Tiere vor allem biblisch betrachtet in ihren unterschiedlichen Facetten von Bedeutung sind. Auch die religiöse und religiös legitimierte Gewalt an Tieren wirft die Frage auf, ob Tiere hier vergessen oder bewusst ausgeblendet werden.

Die tierliche Herkunft des Menschen ist also zum einen durch die christliche Tradition in den Hintergrund gerückt, unter anderem dadurch, dass sich der (christliche) Mensch mit gravierenden Folgen konsistent vom Tier abgegrenzt hat, um sich selbst aufzuwerten. Zugleich hat diese Tradition jedoch auch Gottes Verbindung zu den Tieren und der Tierwelt gelöst.<sup>226</sup> Auf der Suche nach einem lebendigen Gott kann durchaus hinterfragt werden, wieso dieser keine Beziehung zu allem Lebendigem seiner Schöpfung haben sollte.

Das theistische Gottesbild leistete ebenfalls seinen Beitrag zur Hierarchisierung der Geschöpfe. Betrachtet man dieses Gottesbild, das auch heute in

---

<sup>225</sup> Vgl. ebd., 199.

<sup>226</sup> Vgl. Ruster, *Tiere - Sakramente der Transzendenz*, 2018, 129.

religiösen Kontexten noch verwendet wird, wird nach der Dekonstruktion des theistischen Gottesbildes und seiner Verknüpfung zu einem bestimmten Menschenbild eine klare Verbindung zum heutigen Umgang mit nicht menschlichen Tieren sichtbar. Die Allmacht Gottes als wichtiges Gottesprädikat des theistischen Gottesbildes wurde theologisch nicht selten auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen bezogen, wodurch sich eine bestimmte Rolle des Menschen entwickelte, die bis heute nicht vollständig überwunden wurde.<sup>227</sup> Denn im Rahmen eines theistischen Gottesbildes ist Gott das Höchste Sein und die Ursache allen Seins, wodurch Gott alles andere, also das niedrigere Sein, geschaffen hat.<sup>228</sup> Hier ist ein klares Abhängigkeitsverhältnis zwischen Gott und allem, was von Gott geschaffen wurde, zu erkennen. Darüber hinaus wird Gott hier mit einer absoluten Notwendigkeit betrachtet. Thomas Ruster stellt dieses Gottesbild nicht nur als eine der größten Ursachen für heutige Glaubenszweifel heraus, sondern kritisiert darüber hinaus die absolute Notwendigkeit, die Gott demnach zugeschrieben wird.<sup>229</sup> Dieses Gottesbild passt darüber hinaus nicht zur Schöpfungserzählung, da Gott als Absolutheit jegliche Lernfähigkeit abgesprochen wird und keine wirkliche Beziehung zur Schöpfung oder zu den Geschöpfen hat.<sup>230</sup> Doch das theistische Gottesbild ist mit einer Machthierarchie verbunden, die sich auf die menschliche Rolle als Abbild Gottes übertragen hat.<sup>231</sup> So kann abgeleitet werden, dass auch hier eine klare Hierarchie zwischen den Menschen und allen anderen Geschöpfen besteht, wie sie auch zwischen Gott und den Menschen besteht. So geht es um das Durchsetzen der eigenen Macht, worunter besonders die Tiere leiden, die als das „niedere Sein“ abhängig von den Menschen sind, die in ihrer Rolle als Abbild Gottes über die Schöpfung herrschen dürfen.<sup>232</sup>

Ein alternatives Verständnis der Macht, welche nicht mit dem theistischen Gottesbild übereinstimmt, wäre die Ermächtigung Anderer durch die eigene

---

<sup>227</sup> Vgl. Horstmann, (Vorläufige) Grenzen der Emanzipation, 2020, 191.

<sup>228</sup> Vgl. ebd.

<sup>229</sup> Vgl. Ruster, Tiere - Sakramente der Transzendenz, 2018, 134.

<sup>230</sup> Vgl. Ruster, Die paradisische Wissenschaft, 2018, 50.

<sup>231</sup> Vgl. Horstmann, (Vorläufige) Grenzen der Emanzipation, 2020, 192.

<sup>232</sup> Vgl. ebd.

Macht.<sup>233</sup> Dieses Verständnis von Macht würde durchaus besser zur Schöpfungserzählung passen, in welcher Gottes Macht kreativ ist und die Geschöpfe ermächtigt. Doch genau dieses Gottesbild und das damit verknüpfte Menschenbild muss zunächst dekonstruiert werden, um die Verbindung und vor allem die Konsequenzen dieser Verbindung sichtbar zu machen. Denn die schöpfungstheologisch entfaltete Vorstellung dieser theistischen Macht wurde bisher nicht unbedingt als ebendiese benannt oder in Hinblick auf die Tiere reflektiert.<sup>234</sup> In Verbindung mit tief verankerten Vorstellungen des Anderen, des inferioren Tieres, wird der Einfluss dieser theistischen Machtvorstellung auf den Umgang mit Tieren deutlich. Ein gewaltvoller Umgang mit Tieren, also nach der Logik der theistischen Machtvorstellung gegenüber alles niederen Seins, das von den Menschen abhängig ist, lässt sich so als Konsequenz herausstellen.

Dieses Gottesbild existiert in einer deutlichen Spannung zu den biblischen Erzählungen über Tiere und zur Schöpfungserzählung. So besteht theologisch nicht nur eine Abkopplung des Menschen vom Tierlichen, sondern auch ein Gott, der vom Tierlichen gänzlich abgekoppelt ist.<sup>235</sup> Eine eigene Gottesbeziehung der Tiere ist auch heute noch kein Anliegen der meisten theologischen Diskurse und wird in der Regel nicht thematisiert oder gänzlich ausgeschlossen. Doch darüber hinaus könnte die Ausblendung der Tiere aus der Theologie in Verbindung mit diesem klassischen Gottesbild auch strategisch sein: Durch die konstruierte Grenzziehung zwischen Tieren und Menschen und dem Bild eines Gottes, der unveränderlich und unbetroffen ist, kann man sich vor dem Unbestimmbaren, dem Anderen schützen.<sup>236</sup> Das Unbestimmbare und Andere begegnet den Menschen nicht nur in Gott, sondern auch in der Begegnung mit Tieren.<sup>237</sup> Diese Verbindung zwischen einer theologischen Tierversessenheit und dem theistischen Gottesbild sollte theologisch weiter beleuchtet werden, um diese denkbare Schutzstrategie zu

---

<sup>233</sup> Vgl. ebd.

<sup>234</sup> Vgl. ebd.

<sup>235</sup> Vgl. Ruster, *Tiere - Sakramente der Transzendenz*, 2018, 134.

<sup>236</sup> Vgl. ebd.

<sup>237</sup> Vgl. ebd.

dekonstruieren. Nicht nur ist eine geteilte Lebendigkeit der Geschöpfe in theologischen Diskursen kaum von Bedeutung, sondern auch das einflussreiche theistische Gottesbild zeigt kaum eine Lebendigkeit Gottes. Durch das Verschließen vor der Andersheit Gottes, kann man sich auch vor der Andersheit der Tiere verschließen. Sich vor dieser Unbestimmbarkeit zu schützen, bedeutet also auch, sich dieser gar nicht erst zu öffnen. Dies führt im Falle der Tiere jedoch gleichzeitig auch zu einer Abwertung. Es ist also denkbar, dass die Ausblendung der Tiere und der Speziesismus der Theologie durch dieses Gottesbild systematisch auf mehreren Ebenen miteinander verbunden sind. Dies hat deutliche Konsequenzen für theologische Diskurse, die unter anderem durch das Ausblenden der Tiere aus diesen deutlich werden.

Anknüpfend an diese These besteht in diesem Kontext eine weitere Verbindung, die eine Lebendigkeit abwertet, anstatt sie als gemeinsame Verbindung aller Geschöpfe zu betrachten und diese theologisch zu transformieren. Diese Verbindung besteht zwischen einem „toten“ Theismus und der „toten“ Seele des klassischen Seelenverständnisses. Hierbei scheint es fast so, als wären diese „toten“ Darstellungen eine Eigenschaft oder ein Verbindungselement zwischen der exklusiven Beziehung zwischen Gott und Mensch. Sowohl das theistische Gottesbild als auch das klassische Seelenverständnis beziehen sich lediglich auf den Menschen. Tiere scheinen in diesem Kontext noch die lebendigsten Wesen zu sein, wobei diese Lebendigkeit dann negativ konnotiert wäre. Demnach entsteht nach der Untersuchung des klassischen Seelenverständnisses und des klassischen Gottesbildes der Eindruck, die Lebendigkeit wäre bedrohlich, da diese sich womöglich nicht eindeutig definieren lässt. Im Kontrast dazu scheinen sich die „toten“ Darstellungen spezifischer definieren zu lassen.

Diese Verbindung des theistischen Gottesbildes und des klassischen Seelenverständnisses im Gegensatz zu einer Lebendigkeit, die sich vorrangig Tieren zuordnen lässt, steht in einem Spannungsverhältnis zu einer gemeinsamen Geschöpflichkeit und einer geteilten Lebendigkeit. Dieses Spannungsverhältnis, das ohne genaue Untersuchung nicht unbedingt sichtbar ist, könnte den theologischen Zugang einer geteilten Lebendigkeit erschweren. Aus diesem Grund müsste diese Verbindung noch detaillierter untersucht werden.

## 5. Psalm 104: Ein Kontrast zum theologischen Dualismus

Nachdem bereits die Tierversessenheit der Theologie sowie die bestehenden dualistischen Denksysteme beleuchtet wurden, sollen Möglichkeiten und Ansätze diskutiert werden, die das Potenzial haben könnten, die Konstruktion des Anderen zu reflektieren und dualistische Denk- und Handlungsmuster zu überwinden. Ein biblischer Ansatz lässt sich durch den Blick in das Buch der Psalmen entwickeln. Auch hier finden sich facettenreiche Darstellungen der Tiere, die beispielhaft an Psalm 104 herausgestellt werden sollen. So wie in der gesamten Bibel gibt es auch im Buch der Psalmen diverse Darstellungen der Tiere, die einander widersprechen können. Der ausgewählte Psalm bietet jedoch besonderes Potenzial für eine Theologie der Tiere und soll aus diesem Grund detaillierter betrachtet werden.

Psalm 104 lässt sich der Kategorie der Schöpfungspsalmen zuordnen. Jedoch bietet dieser Psalm andere Eindrücke als Genesis 1. Dort, wo Genesis 1 zur Diskussion über Schöpfungstheologie herangezogen wird, bietet Psalm 104 eine wertvolle Erweiterung, besonders in Bezug auf nicht menschliche Tiere. Wie bereits herausgestellt wurde, ist das Buch Genesis im Kontext des Herrschaftsauftrags und der Gottesebenbildlichkeit ein wichtiges Buch, welches jedoch häufig instrumentalisiert und dafür verwendet wurde, nicht menschliche Tiere zu diskriminieren und abzuwerten. In Psalm 104 hingegen wird ein anderes Bild geschaffen, welches ein mögliches Zusammenleben aller Geschöpfe aufzeigt.

Obwohl aufgrund des Rahmens dieser Arbeit keine vollständige Exegese durchgeführt werden kann, soll pointiert auf die Struktur und den Inhalt des Psalms eingegangen werden.<sup>238</sup> Der Schöpfungspsalm lässt sich weiter als Schöpfungshymnus kategorisieren, der verschiedene schöpfungstheologische Aussagen enthält.<sup>239</sup> Er lässt sich strukturell und inhaltlich in sieben

---

<sup>238</sup> Verwendet wird hier die Einheitsübersetzung, Katholische Kirche, 2017.

<sup>239</sup> Vgl. Schnocks, Psalmen, 2014, 135.

Abschnitte einteilen. Vers 1–4 bilden den ersten Abschnitt und thematisieren die Erhabenheit Gottes und Gottes himmlische Wohnung.<sup>240</sup> Der zweite Abschnitt (V.5–9) zeigt Ähnlichkeiten zu Genesis 1, da Gott sich auch hier mit der Urflut auseinandersetzt und so die Welt gründet. Hier kommt auch das Wortfeld des Wassers vor, welches in anderen Abschnitten des Psalms ebenfalls relevant ist. Das Wasser zeigt hier in diesem Abschnitt besonders, dass Gott eine lebensfeindliche Umgebung in eine lebensfreundliche Umgebung umgewandelt hat. Die Verse 10–14 lassen sich zum dritten Abschnitt zusammenfassen, in welchem dem Wasser besonders die Rolle der Lebensvoraussetzung zugeschrieben wird.<sup>241</sup> Während einige Kommentare und exegetische Werke hier die Sonderstellung des Menschen betonen<sup>242</sup>, lässt sich gerade hier die Eingebundenheit aller Geschöpfe in die Schöpfung und der Eigenwert dieser herausstellen, da diese hier explizit erwähnt werden. Besonders in diesen Versen wird eine Vielfalt an Tieren dargestellt, indem die Tiere in ihren verschiedenen Arten nicht nur erwähnt werden, sondern ihnen eine berechnete Existenz, ähnlich zu den Menschen, zugesprochen wird. Das Wasser, das Gott als Lebensvoraussetzung geschaffen hat, ist auch für die Tiere gedacht, die hier in diesem Abschnitt so ihren Durst stillen (V.11) oder durch gewachsenes Gras gesättigt werden (V.14). Hier wird auch der Mensch erwähnt, da auch für ihn Pflanzen für den Ackerbau wachsen (V.14), jedoch muss dies keinesfalls nur im Horizont eines dualistischen Denkens betrachtet werden. Der Blick wird nicht darauf gerichtet, ob nun die Tiere oder der Mensch im Fokus stehen, sondern um die Eingebundenheit aller Geschöpfe in Gottes Schöpfung, was genau diesem zu problematisierenden theologischen Dualismus entgegensteht und zum Umdenken anregen kann.

Im vierten Abschnitt (V.14–18) werden weiterhin verschiedene Tiere und ihre Lebensräume erwähnt, was verdeutlicht, dass in diesem Psalm den Tieren, im Gegensatz zu den meisten anderen Psalmen, viel Beachtung geschenkt wird. Im fünften Abschnitt (V.19–23) geht es besonders um Zeitabläufe und den Rhythmus von Tag und Nacht, was erneut stark an Genesis 1

---

<sup>240</sup> Vgl. ebd., 134.

<sup>241</sup> Vgl. ebd.

<sup>242</sup> Z. B. Schnocks, Psalmen 2014; Hossfeld/Zenger, Die neue Echter Bibel. Die Psalmen III, 2012.

erinnert. Interessant ist an dieser Stelle allerdings die Reihenfolge des Wortpaares „Sonne-Mond“, da dieses im Alten Testament zwar 21-mal vorhanden ist, in Psalm 104 jedoch die Reihenfolge „Mond-Sonne“ gewählt wurde, so dass der Mond zuerst genannt wird.<sup>243</sup> Die Nacht und die damit verbundenen Folgen wie die Finsternis werden also nicht nur konkret benannt, sondern werden zugleich auch als erstes Element der Zeitabläufe erwähnt. Dies kann gleich zwei besondere Interpretationen mit sich bringen: Zum einen bedeutet dies, dass auch die eigentlich negativ konnotierten Aspekte der Schöpfung wie die Finsternis „[...] explizit im Tun Gottes verankert werden [...]“.<sup>244</sup> Gott selbst sorgt jeden Abend für diese Finsternis (V.20).<sup>245</sup> Verbindet man dies nun mit den Tieren, die in diesem Abschnitt des Psalms die Nacht nutzen, um zu jagen, kann herausgestellt werden, dass Gott sich hier um die Tiere sorgt, da ihnen, im Gegensatz zu den Menschen, die Nacht wichtig ist, um Nahrung zu beschaffen. Somit wird hier für die Tiere nicht nur ein Ort, sondern auch eine eigene Zeit geschaffen, um zu leben. Von Relevanz ist auch, dass eine eigene Gottesbeziehung von den Tieren ausgeht, die ihnen theologisch und biblisch sonst oft gänzlich abgesprochen wird. Denn in Vers 21 brüllen die jungen Löwen nach Beute und verlangen von Gott ihre Nahrung. Dieses Bild, das geschaffen wird, unterstreicht erneut, dass Gott die Schöpfung für alle Lebewesen erschaffen hat und dass jedes Lebewesen ein berechtigtes Dasein hat. Auch der Psalmenforscher Johannes Schnocks, der sonst eher den Menschen in den Mittelpunkt rückt, stellt heraus, dass Gott sich auch für die ganze Tierwelt sorgt und Sorge tragen muss.<sup>246</sup>

Der sechste Abschnitt (V.24–26) beginnt mit einem Ausruf der Bewunderung (V.24), der primär eine Haltung des Staunens zeigt.<sup>247</sup> Darüber hinaus bestätigt dieser Abschnitt die Schöpfungstheologie aus Vers 5–9.<sup>248</sup> Denn hier ist der Leviathan kein wahrer Gegner für Gott, was erneut Gottes Macht unterstreicht. Doch auch in diesem Abschnitt werden alle Geschöpfe benannt, die alle mit Weisheit gemacht wurden (V.24). Dass Gott hier selbst

---

<sup>243</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Die Psalmen III, 2012, 586.

<sup>244</sup> Schnocks, Psalmen, 2014, 137.

<sup>245</sup> Vgl. ebd.

<sup>246</sup> Vgl. ebd.

<sup>247</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Die Psalmen III, 2012, 586.

<sup>248</sup> Vgl. Schnocks, Die Psalmen, 2014, 138

handelt, wird anhand der vielen Verben der Handlung deutlich, die sich auch im sechsten Abschnitt wiederfinden. Im siebten Abschnitt (V.27–30) geht es um Zeitrhythmen, allerdings nicht um den Rhythmus von Tag und Nacht wie zuvor, sondern um die Versorgung mit Nahrung und mit Lebensatem.<sup>249</sup>

Besonders wichtig bezüglich des Lebensatems<sup>250</sup> ist, dass dieser sich auf alle Lebewesen bezieht und in diesem Abschnitt auch „alle“ (V.27) gemeint sind. Außerdem stehen erneut besonders die Handlungen Gottes im Fokus. Gott ist hier auch der, der die Macht über den Wechsel von Leben und Tod hat. Jedoch ist dieser Wechsel von Leben und Tod nicht negativ konnotiert, sondern wird als Prozess und als Teil der Schöpfung dargestellt.<sup>251</sup> So teilen sich, zumindest im Sinne des Abschnitts, alle Geschöpfe den Lebensatem sowie den Geist (V.30). Im achten Abschnitt (V.31–32) wird zur „Er-Rede“ über Gott gewechselt, da es sich um einen Abgesang handelt.<sup>252</sup> An dieser Stelle wird die Macht Gottes erneut betont. Im neunten und letzten Abschnitt (V.33–35) befindet sich das Lobversprechen. Die Schlussstellung des Lobversprechens kann bedeuten, dass das Lob dauerhaft ist, sodass der oder die Betende eine dauerhafte Haltung bezüglich der Schöpfung ausdrückt.<sup>253</sup> In Vers 33 gibt es einen erneuten Bezug zur begrenzten Lebenszeit der Geschöpfe, über die sich der oder die Betende bewusst ist und welche auch hier nicht negativ konnotiert ist.<sup>254</sup>

Die Inhalte und die Struktur des Psalms zeigen, dass hier Tiere und Menschen Mitgeschöpfe sind, die alle gemeinsam Teil der Schöpfung sind. Die Tiere werden jedoch in einem außergewöhnlichen Maße beachtet, was besonders interessant ist, da es sich um einen Psalm mit einer üblichen Ich-Perspektive handelt. So ist es doch besonders, dass der oder die Betende die Tiere so stark einbezieht und dieses facettenreiche Bild der Schöpfung erschafft. Psalm 104 hat demnach großes Potenzial, um zum Umdenken anzuregen und das dualistische Denksystem der Theologie zu überwinden. Der Psalm bietet viele besondere Bezüge, aber auch Ergänzungen zu Genesis 1,

---

<sup>249</sup> Vgl. ebd.

<sup>250</sup> Hier lässt sich ein Bezug zu Genesis 2,7 herstellen.

<sup>251</sup> Vgl. Schnocks, Psalmen, 2014, 138.

<sup>252</sup> Vgl. Hossfeld/Zenger, Die Psalmen III, 2012, S. 567.

<sup>253</sup> Vgl. ebd., S. 587.

<sup>254</sup> Vgl. Schnocks, Psalmen, 2014, S. 138.

und bezieht die Tiere in seiner eigenen Schöpfungstheologie in einer Fülle mit ein, sodass dies in einem starken Kontrast zur heutigen (Schöpfungs-)Theologie steht. Aus diesem Grund bietet Psalm 104 viele Anregungen dafür, über *alle* Geschöpfe in der Theologie nachzudenken, ohne auf spezialistische und dualistische Denkmuster zurückgreifen zu müssen. Diese Anregungen sollen im Folgenden im Kontext der Ideologiekritik beleuchtet werden, woraufhin anschließend der biblische Zugang über Psalm 104 mit der (aktuellen) Tiertheologie verknüpft wird.

### 5.1 Ideologiekritik mit Psalm 104

Insbesondere in der Religionspädagogik ist die Ideologiekritik ein didaktisches Lernprinzip, mit welchem sich der Religionsunterricht legitimieren lässt. Auffällig ist jedoch, dass andere didaktische Lernprinzipien stark im Vordergrund stehen, was daran liegen könnte, dass jede Religion auch immer selbst ideologieanfällig ist, was besonders in säkularen Kontexten häufig betont wird. Oft wird dem Christentum vorgeworfen, Herrschaftsstrukturen zu legitimieren und einen absoluten Wahrheitsanspruch zu erheben.<sup>255</sup> Diesem Vorwurf kann bezüglich des Umgangs mit nicht menschlichen Tieren nicht ganz widersprochen werden, wenn man, wie bereits im Verlauf der Arbeit aufgeführt, bedenkt, wie die christliche Theologie Tiere als Andere konstruiert hat und was diese Konstruktion zum Mensch-Tier-Verhältnis beigetragen hat. Allerdings kann die Theologie auch relevante Zugänge und Ansätze mit großem Entwicklungspotenzial bezüglich des Umgangs mit Tieren entwickeln, was an Psalm 104 deutlich wird. Kann die Theologie demnach auch die unter anderem selbst geschaffene Konstruktion des inferioren Anderen überwinden? Folglich soll diskutiert werden, wie Psalm 104 und seine Interpretationen eingesetzt werden können, um christlich überholte Strukturen und Denkweisen ideologiekritisch zu hinterfragen und diese zu dekonstruieren.

---

<sup>255</sup> Vgl. Englert, Ideologiekritik, 2015, 128.

Ideologiekritik ist ein wichtiger Bestandteil von religiöser Bildung, da diese „[...] zu einem kritischen Bewusstsein gegenüber gesellschaftlichen Plausibilitäten führen kann.“<sup>256</sup> Gerade Denkmuster, die gesellschaftlich plausibel erscheinen und so legitimiert werden, sollen demnach durch Religion und religiöse Bildung unterbrochen werden. Hierbei ist es wichtig zu beachten, dass die ideologischen Überzeugungen oder Denkmuster, die gesellschaftlich legitimiert werden, im Kontext der Ideologiekritik kritisiert werden. Dabei sind diese Überzeugungen „[...] jedoch nicht einfach nur falsch, sie sind *relativ notwendig falsch*, weil die gesellschaftlichen Lebensbedingungen eine solche Sichtweise nicht nur nahelegen, sondern über Praktiken und internalisierte Bewertungsmuster tief in uns einschreiben.“<sup>257</sup> Dies wird besonders deutlich, wenn bestimmte Vorstellungen und Überzeugungen, die als „normal“ erachtet werden, mit denen aus anderen Gesellschaften verglichen werden. So lässt sich oft feststellen, dass es in unterschiedlichen Gesellschaften unterschiedliche Ideologien gibt.

Beispielsweise stellt Jan-Hendrik Herbst heraus, dass die in unserer Gesellschaft normalisierte Steigerungslogik in Gesellschaften, die nicht kapitalistisch sind, nicht vorhanden ist.<sup>258</sup> So könnte man der Steigerungslogik christliche Gegenlogiken entgegenstellen, bei denen es nicht allein um die Leistung eines Menschen gehen, sondern andere Maßstäbe herangezogen werden.<sup>259</sup> So wird deutlich, dass gesellschaftlich normalisierte Überzeugungen und christliche Überzeugungen differieren können. Jedoch muss beachtet werden, dass ein dualistisches Denken hinsichtlich Ideologien ebenso gefährlich ist, da man so die eigene Weltsicht als richtig ansieht und andere als grundsätzlich falsch.<sup>260</sup> Demzufolge ist Reflexivität ein bedeutender Aspekt im Kontext der Ideologiekritik, sodass immer darauf geachtet werden

---

<sup>256</sup> Herbst, Ideologiekritik im Religionsunterricht, 2018, 86.

<sup>257</sup> Ebd., 87.

<sup>258</sup> Vgl. ebd., 88.

<sup>259</sup> Vgl. ebd.; Herbst nennt hier auch die Erfahrungen des Kirchenraums als Entschleunigungsraum, der einer Steigerungslogik entgegensteht. Darüber hinaus könnte auch die Güte Gottes als Maßstab dem Maßstab der Leistung gegenübergestellt werden.

<sup>260</sup> Vgl. ebd., 93.

muss, wie man selbst in bestimmte Verhältnisse verstrickt ist.<sup>261</sup> Herbst nennt hier als Beispiel die Enzyklika *Laudato Si*, bei der Aspekte des Selbst- und Weltverhältnisses kritisiert werden, da diese einer Bewahrung der Schöpfung entgegenstehen.<sup>262</sup> Zugleich sind die Kirche und das Christentum selbst Teil der kritisierten Aspekte, da der Herrschaftsauftrag mit seinen oft schöpfungsschädigenden Implikationen und Interpretationen seit langer Zeit religiös legitimiert wird.<sup>263</sup> Somit müssen auch diese eigenen Verstrickungen reflektiert und dekonstruiert werden.

Ein weiterer, bedeutender Aspekt ist darüber hinaus, dass das Christentum sowie die Bibel mehrdimensional sind und es gerade im Bereich der Tiertheologie, wenn Tiere dann gelegentlich in der Theologie auftauchen, unterschiedliche Rezeptionen gibt. Schaut man folglich auf die Tiere in der Theologie und auf aktuelle Diskurse, wird schnell deutlich, dass hier die gesellschaftlichen Überzeugungen nicht stark von den christlichen Überzeugungen abweichen. Primär stimmt hauptsächlich der anthropozentrische Blickwinkel der (klassischen) Theologie zumeist mit der gesellschaftlichen Teleologisierung von Tieren überein, sodass in diesem Kontext kein starker Kontrast erkennbar ist. Zieht man die Auslegungen des Herrschaftsauftrags und der Gottesebenbildlichkeit hinzu, die bereits diskutiert wurden, zeigt sich erneut eine Verstrickung des Christentums in eigene Ideologien, die nun erst eine Bewahrung der Schöpfung notwendig machen. Gleichzeitig stehen genau diese eigenen Verstrickungen einer tatsächlichen Bewahrung der Schöpfung im Weg.

Ein weiteres Problem hierbei ist nicht nur, dass die Tierindustrie erheblich zur Klimakatastrophe beiträgt, sondern auch, dass Tiere selten Teil theologischer (Schöpfungs-)Diskurse sind. Tiere als Teil der Schöpfung, als wirkliche *Geschöpfe*, zu sehen, die demnach auch „bewahrt“ werden müssten, ist eine Seltenheit. Hierbei wird die christliche Verantwortung deutlich, die eigenen Traditionen sowie die damit verbundenen Ideologien zu hinterfragen und sich der Konstruktion dahinter bewusst zu werden. Das Tier als konstru-

---

<sup>261</sup> Vgl. ebd.

<sup>262</sup> Vgl. ebd.

<sup>263</sup> Vgl. ebd.

iertes Anderes geht mit dem Mechanismus einher, tierliches Leben abzuwerten und zugleich menschliches Leben aufzuwerten. Die Bewahrung der Schöpfung dient im klassischen Sinne also vor allem den Menschen und nicht zugleich den Tieren, die im besten Falle lediglich als inferiore Mitgeschöpfe des Menschen betrachtet werden. Wenn diese im Zuge einer Bewahrung der Schöpfung weiterhin teleologisiert werden dürfen, zeigt sich, wer oder was eigentlich bewahrt werden soll: Der Mensch. Solange Tiere in der Schöpfungstheologie nicht berücksichtigt werden, bleibt das ideologische Problem, in das Kirche und Christentum unreflektiert verstrickt sind, erhalten, sodass eine Bewahrung der Schöpfung im Sinne aller Geschöpfe unmöglich bleibt.

Psalm 104 zeigt eine ebenbürtige Mitgeschöpflichkeit von Tier und Mensch, bei der die Tiere nicht die inferioren Anderen sind. Ebendiese Darstellung der Tiere in Psalm 104, also Tiere, die gemeinsam mit den Menschen in die Schöpfung eingebunden sind, die ein eigenes Gottesverhältnis haben und als einzigartige Wesen wertgeschätzt werden, hat das Potenzial, der christlich und gesellschaftlich legitimierten Teleologisierung der Tiere entgegenzustehen. Tiere sind hier anders als die Menschen, aber dieses Verhältnis besteht, ohne zugleich eine normative Behauptung aufzustellen, die Tiere demzufolge abwertet. Die Andersheit der Tiere wird vielmehr bewundert als abgewertet. Die lange Tradition der Konstruktion des Anderen spiegelt sich in Psalm 104 selbst nicht wider, sondern lediglich in den Rezeptionen und Interpretationen des Psalms. Aus diesem Grund kann er besonders zum Nachdenken und zum Reflektieren anregen. Insbesondere die utopische Welt, in die der Psalm einlädt, macht auf die konträren Zustände unserer Realität aufmerksam. Besonderes Potenzial kann auch darin gesehen werden, dass der Schöpfungspsalm in der theologischen Rezeption bisher nicht so bedeutend ist wie die Schöpfungserzählung. Aus diesem Grund kann der Psalm andere Funktionen erfüllen, auf neue Aspekte aufmerksam machen und folglich einen neuen Deutungshorizont eröffnen.

## 5.2 Perspektivwechsel: Ein Platz für die Tiere?

Es konnte bisher herausgestellt werden, dass die Tiere in Psalm 104 ihren eigenen, berechtigten (Schöpfungs-)Platz haben und in besonderer Weise wertgeschätzt werden. Da dieser Platz in der heutigen Theologie noch nicht existiert, soll im Folgenden diskutiert werden, ob der biblische Zugang durch die Psalmen die Chance bietet, einen solchen Platz in der Theologie zu schaffen.

Zum einen kann argumentiert werden, dass der Psalm zwar das Leben der Tiere thematisiert, er aber nicht der einzige Text in der Bibel ist, der sich mit Tieren beschäftigt. Weitere Texte, die von Tieren handeln, wären beispielsweise Ausschnitte aus Genesis 1, Genesis 2, Genesis 9, 1–17 oder Jes 11,1–11. Dies zeigt, dass Tiere biblisch betrachtet durchaus im Kontext großer theologischer Themen wie „Schöpfung“ oder „Bund“ ihren Platz haben.<sup>264</sup> Jedoch werden die Tiere in der Theologie fast ausschließlich nur im Rahmen der Schöpfungserzählung betrachtet und hier auch zumeist lediglich im Kontext des Herrschaftsauftrags, um eine Herrschaft über die Tiere zu legitimieren. Besonders innerhalb der Schöpfungstheologie ist der Herrschaftsauftrag meist der einzige Platz für die Tiere, wobei diese dann erwähnt werden, um die Besonderheiten des Menschen hervorzuheben, die das Tier nicht habe. Rainer Hagencord erinnert daran, dass die „[...] Ausblendung der Tiere aus der Theologie zu einem falschen Gottesbild führen und den Schöpfungsbegriff verfälschen [...]“<sup>265</sup> kann. Daher ist besonders exegetisch von Bedeutung, dass aufgezeigt wird, wie Tiere in biblischen Themen ihren Platz finden und wie sie beispielsweise auch Bündnispartner Gottes sind oder andere wichtige Rollen übernehmen.<sup>266</sup> Auch wenn die Schöpfungserzählung Tiere mit einbezieht, sind die anthropozentrischen Schlussfolgerungen dennoch problematisch, da der Fokus klar auf dem Menschen und seiner Sonderstellung liegt. Denn gerade im Alten Testament werden Tiere in verschiedensten

---

<sup>264</sup> Vgl. Hagencord/De Vries, *Theologische Zoologie*, 2018, 322.

<sup>265</sup> Ebd.

<sup>266</sup> Vgl. ebd.

Kontexten erwähnt, ob in Schöpfungstexten, als Gottesbilder in Tiergestalt oder als Metaphern.<sup>267</sup>

Es lässt sich daher hervorheben, dass es einige Erwähnungen der Tiere in der Bibel in verschiedensten Kontexten gibt, was bisher jedoch nicht dazu geführt hat, sich genauer mit ihnen zu beschäftigen. Aus diesem Grund könnte Psalm 104 nicht ausreichen, um in der Theologie das Interesse an den Tieren zu wecken und die Konstruktion des Anderen endgültig zu überwinden. Auch wenn die biblischen Texte keine eindeutigen Antworten bezüglich des ethischen Umgangs mit Tieren bereitstellen, ist dennoch auffällig, wie sich mit den Texten, in denen Tiere positiv und nicht als Herrschaftsobjekt des Menschen dargestellt werden, weniger beschäftigt wird. Die biblischen Texte sollten zwar eher als Deutungsmöglichkeiten für gegenwärtige Fragen betrachtet werden<sup>268</sup>, aber auch hier werden Deutungen zugunsten der Tiere häufig ausgelassen. Demnach müssten auch diese Texte neu betrachtet werden, wofür Psalm 104 zumindest einen wichtigen Impuls geben könnte. Was darüber hinaus nicht zu vernachlässigen ist, ist der ausschließlich biblische Zugang, über welchen dann diskutiert werden würde. Gerade im Hinblick auf gesellschaftliche Legitimationen reicht eine rein biblische Herangehensweise womöglich nicht aus, um die Verstrickung von religiösen und säkularen Abwertungsmustern gegenüber Tieren aufzudecken und zu durchbrechen. Zugleich gilt auch hier der Zugang, apologetische Kontextualisierungen gewalthaltiger Texte und Praktiken zu vermeiden. Aus diesem Grund dürfen andere Texte über Tiere, die nicht so positiv wie Psalm 104 sind, nicht ignoriert werden, sodass auch hier gewaltvolle Traditionen sichtbar gemacht werden müssen. Auch der Kontrast zwischen Psalm 104 und anderen biblischen Texten müsste folglich thematisiert werden.

Zugleich zeigt Psalm 104 doch ein anderes Bild als die Schöpfungserzählung, weswegen im Psalm die Bedeutung der Tiere gar nicht erst geleugnet werden kann. Sollte man den Psalm als Ergänzung zur Schöpfungserzählung betrachten, könnten hierdurch Lücken gefüllt werden, die bezüglich der Tiere noch offen waren. Wie bereits ausgeführt, könnte Psalm 104 gerade

---

<sup>267</sup> Vgl. ebd.

<sup>268</sup> Vgl. Horstmann, „Furcht und Schrecken...“ (Gen 9,2), 2018, 215.

wegen seiner paradiesischen Darstellung zum Nachdenken anregen. Die traditionelle Deutung des Herrschaftsauftrags könnte durch den Psalm zumindest hinterfragt werden, da so neue Deutungshorizonte angeboten werden. Psalm 104 könnte dazu beitragen, dass Tiere Teil theologischer Diskurse werden und so vor der endgültigen (Schöpfungs-)Vergessenheit bewahrt werden.

Darüber hinaus zeigt sich in Psalm 104 in anderer Weise die Konstruktion des Anderen, des Tieres, da hier aus der Andersheit der Tiere keine normative Abwertung folgt, die das tierliche Leben als minderwertig kategorisiert. Diese seit langer Zeit konstruierte, gesellschaftlich legitimierte Abwertung lässt sich von einem Psalm nicht gänzlich durchbrechen, jedoch zeigt dieser Text den „Soll-Zustand“, der durch unseren „Ist-Zustand“ oft in Vergessenheit gerät. Die Bibel, und in diesem Fall Psalm 104, hält diesen jedoch wach.<sup>269</sup> Wer die Welt also von der paradiesischen Darstellung der Bibel oder des Psalms her versteht, sieht die deutlichen Differenzen zu unserer Realität, kann aber den Anspruch des Sollens, welcher für den „Soll-Zustand“ benötigt wird, nicht übergehen.<sup>270</sup> Dieses Sollen richtet sich auch in Psalm 104 gegen das Leiden der Tiere und gegen eine Herrschaft der Menschen über die Tiere.<sup>271</sup> Psalm 104 konstruiert keine Trennlinie zwischen Tieren und Menschen, sondern zeichnet das Bild eines harmonischen Zusammenlebens, in dem Gott die höchste Instanz ist und für alle Geschöpfe sorgt. So kann der Impuls gesetzt werden, die Exklusivität der menschlichen Spezies und die Exklusivität einer Gottesbeziehung zu hinterfragen. Eine gemeinsame Geschöpflichkeit, wie sie im Psalm dargestellt wird, könnte der entscheidende Punkt sein, der die Tierdebatte in der Theologie, so klein sie auch noch sein mag, weiterbringen könnte. Durch den Fokus auf die einende Gemeinsamkeit der Geschöpflichkeit von Mensch und Tier, könnte die konstruierte Trennlinie durchbrochen werden.

Darüber hinaus beinhaltet der Psalm ein ähnliches Gottesbild wie Genesis 1, welches gleichzeitig einen Kontrast zum theistischen Gottesbild darstellt. Wie bereits thematisiert wurde, stellt Thomas Ruster diesbezüglich

---

<sup>269</sup> Vgl. ebd.

<sup>270</sup> Vgl. ebd.

<sup>271</sup> Vgl. ebd.

heraus, dass das traditionelle christliche Gottesbild nicht zur Schöpfungserzählung passt.<sup>272</sup> Dieses theistische Gottesbild impliziert, dass Gott allmächtig und absolut ist und durch die Schöpfung nichts hinzugewinnen kann.<sup>273</sup> So wird allerdings auch ausgeschlossen, dass Gott eine Beziehung zu seiner Schöpfung oder zu seinen Geschöpfen hat und auf diese reagiert.<sup>274</sup> Doch Psalm 104 zeigt, ähnlich wie die Schöpfungserzählung, einen kommunikativen Gott, der auf die Schöpfung und alle Geschöpfe reagiert. In Psalm 104 ist Gott also nicht losgelöst von allem, sondern korrespondiert und setzt sich mit dem Leben seiner Geschöpfe auseinander.<sup>275</sup> Das Besondere ist hier, wie bereits ausgeführt, dass Gott auch mit den Tieren kommuniziert und durchaus Interesse an ihnen zeigt. Somit zeigt sich erneut, dass die Tiertheologie kein Randthema sein sollte, sondern, so wie Ruster schreibt, „[...] auf dem Wege zur Entdeckung des lebendigen Gottes [...]“ ist.<sup>276</sup>

Sucht man nun durch Psalm 104 nach einem konkreten Platz für die Tiere in der Theologie, muss an diesem Platz die Besonderheit der Tiere beachtet werden, während jedoch auch ihre (schöpfungstheologischen) Gemeinsamkeiten zu den Menschen nicht in Vergessenheit geraten dürfen. Im Psalm geht es im Zusammenhang mit Gottes Handeln um den Lebensatem (V.29) und um den Geist, (V.30) der sich hier auf alle Geschöpfe bezieht (V.24, V.27). Eine gemeinsame Beseeltheit aller Geschöpfe wird im Psalm deutlich, sodass dies ein Zugang zu den Tieren in der Theologie sein könnte. Gregor Taxacher reflektiert die Pneumatologie als möglichen theologischen Ort für die Tiere.<sup>277</sup> Denn diese gemeinsame Beseeltheit der Menschen und Tiere mit dem Geist Gottes bedeutet eine Immanenz Gottes durch alle seine Geschöpfe in der Welt.<sup>278</sup> Taxacher hält fest: „Wir begegnen Gott, wo wir Seelisches berühren“.<sup>279</sup> Psalm 104 verdeutlicht diesbezüglich erneut, wie dieses Seelische sowohl in den Menschen als auch in den Tieren wohnt. Darüber hinaus

---

<sup>272</sup> Vgl. Ruster, *Die paradiesische Wissenschaft*, 2018, 49.

<sup>273</sup> Vgl. ebd.

<sup>274</sup> Vgl. ebd.

<sup>275</sup> Vgl. ebd.

<sup>276</sup> Ruster, *Tiere - Sakramente der Transzendenz*, 2018, 134.

<sup>277</sup> Vgl. Taxacher, *Über Natur und Übernatur*, 2021, 40.

<sup>278</sup> Vgl. ebd., 41.

<sup>279</sup> Ebd.

lässt sich Schöpfung, auch in Psalm 104, als „Voraus-Setzung“ Gottes dafür verstehen, mit den Geschöpfen Kontakt aufzunehmen.<sup>280</sup> Entsprechend hierzu wird Gott im Psalm eben als dieser aktive, kommunikative Gott dargestellt. Gleichzeitig bleibt eine kritische Anthropozentrik, also jene Anthropozentrik, die als faktische Perspektive notwendig ist, da sie als Ethik der Menschen gegenüber den Tieren einzuordnen ist, erhalten.<sup>281</sup> Doch die Geist-Gegenwart der gesamten Schöpfung lässt sich nicht nur auf den Menschen reduzieren, was eine neue Perspektive eröffnen kann.<sup>282</sup> Dieser Ansatz ist systematisch noch nicht vollständig entwickelt worden, bietet jedoch das Potenzial, die theologische Anthropozentrik zu durchbrechen.<sup>283</sup>

---

<sup>280</sup> Vgl. ebd., 42.

<sup>281</sup> Vgl. ebd., 35.

<sup>282</sup> Ebd., 44.

<sup>283</sup> Vgl. ebd., 41.

## 6. Mitgeschöpflichkeit: Ein geeigneter Ansatz für die Tiertheologie?

Obwohl Tiere bisher selten Teil theologischer Diskurse sind, erhalten sie dennoch mehr Aufmerksamkeit im gesellschaftlichen und theologischen Raum als noch vor einigen Jahren. Daher nehmen auch Debatten darüber zu, wie man mit Tieren umgehen sollte. Dies wird beispielsweise anhand der Debatten um vegetarische oder vegane Ernährung deutlich. Auch die Evangelische Kirche in Deutschland veröffentlichte 2019 ihre Schrift *Nutztier und Mitgeschöpf*<sup>284</sup>, während von katholischer Seite 2015 die Enzyklika *Laudato Si*<sup>285</sup> erschien. Beide Texte haben die Gemeinsamkeit, dass sie unter anderem auf der Grundlage der Mitgeschöpflichkeit der Tiere argumentieren. So findet sich dieser Begriff in der Veröffentlichung der EKD-Publikation explizit im Titel, während Tiere in der Enzyklika *Laudato Si* häufig als „die anderen Geschöpfe“<sup>286</sup> bezeichnet werden. Da beide Texte mit diesem Begriff arbeiten und der Begriff der Mitgeschöpflichkeit unter anderem öffentlich im Rahmen des Bundestierschutzgesetzes verwendet wird,<sup>287</sup> wird im Folgenden die Mitgeschöpflichkeit als möglicher Ansatz der Tiertheologie in den Blick genommen und auf seine Eignung hin überprüft.

Bereits der Titel der Schrift *Nutztier und Mitgeschöpf*<sup>288</sup> verdeutlicht, dass nicht menschliche Tiere hier einen anderen Status mit entsprechend unterschiedlichen ethischen Implikationen haben. Zum einen wird das Tier als Mitgeschöpf anerkannt, sodass Tiere mit dem biblischen Schöpfungsbegriff in Verbindung gebracht werden.<sup>289</sup> Zum anderen wird das Tier jedoch auch als Nutztier betrachtet, wobei die Nutzenzuweisung eindeutig impliziert,

---

<sup>284</sup> Evangelische Kirche in Deutschland, *Nutztier und Mitgeschöpf*, 2019.

<sup>285</sup> Papst Franziskus, *Laudato Si*, 2015.

<sup>286</sup> Z. B. ebd., 76; 83.

<sup>287</sup> Vgl. Wustmans/Peuckmann, *Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en)*, 2020, 27.

<sup>288</sup> Evangelische Kirche in Deutschland, *Nutztier und Mitgeschöpf*, 2019.

<sup>289</sup> Vgl. Ach, *Das Tier als Mitgeschöpf?*, 2021, 110.

dass das Tier menschlichen Zwecken dient und für diese genutzt wird. Dabei stehen die Bedürfnisse und Interessen der Menschen im Vordergrund. Hier zeigt sich ein großer Kontrast, sodass sich die Tiere, vor allem in der Theologie, zwischen diesen beiden Polen bewegen. Wenn aber, wie in der EKD-Publikation oder in der Enzyklika *Laudato Si*, Tiere als Mitgeschöpfe bezeichnet werden, stellt sich die Frage, wie Gewalt gegen diese Mitgeschöpfe weiterhin religiös und kirchlich legitimiert werden kann.

Auf den ersten Blick erscheint der Begriff der Mitgeschöpflichkeit als ein Begriff, der aufgrund seines biblischen Schöpfungsbezuges automatisch normative Implikationen mit sich bringt. Bei näherer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass selbst die Schöpfung und die damit verbundenen Perspektiven bezüglich der Tiere sehr vielfältig und widersprüchlich sind.<sup>290</sup> Johann S. Ach führt diese Erklärung treffend aus:

„[...] Aus dieser Kennzeichnung des (nichtmenschlichen) Tieres folgt für sich genommen normativ zunächst einmal nichts. Die bloße Tatsache (wenn es sich denn um eine solche handeln sollte), dass Tiere Mitgeschöpfe unter anderen Geschöpfen sind, ist für sich genommen moralisch neutral. Es wäre offenbar ein unzulässiger Schluss, ein Fehlschluss von einem ›Sein‹ auf ein ›Sollen‹, wollte man aus der bloßen Tatsache der (Mit-)Geschöpflichkeit von Menschen und Tieren unmittelbar normative Folgerungen ableiten.“<sup>291</sup>

Der normative Gehalt des Begriffes entsteht erst dadurch, dass der Begriff, dass „[...] die als ‚Schöpfer‘ angesprochene Entität mit ihrer Schöpfung eine bestimmte, normative bedeutsame Absicht ausdrückt [...]“<sup>292</sup>, womit biblisch bestimmte Verpflichtungen für die Geschöpfe einhergehen.<sup>293</sup> Diese Verpflichtungen stehen allerdings auch in Verbindung mit der Gottesebenenbild-

---

<sup>290</sup> Vgl. ebd., 111.

<sup>291</sup> Ebd., 110.

<sup>292</sup> Ebd.

<sup>293</sup> Vgl. ebd.

lichkeit der Menschen, die ihnen eine Sonderstellung zuschreibt und den Tieren die Rolle der Mitgeschöpfe.<sup>294</sup> Die Vielfalt und Widersprüchlichkeit der biblischen Texte über Tiere erschwert eine klare ethische Orientierung. Es fällt jedoch auf, dass in der (klassischen) Theologie dennoch eine hierarchische Ordnung mit ebendiesen Texten begründet wird, wobei hier nur ausgewählte Texte wie der bereits diskutierte Herrschaftsauftrag oder die Gottesebenbildlichkeit herangezogen werden. Aus einigen dieser ausgewählten Texte geht dann hervor, dass Tiere wie Menschen Geschöpfe Gottes sind. Durch die Sonderstellung des Menschen werden die Tiere jedoch zu *Mitgeschöpfen*. Obwohl die Sonderstellung der Menschen durch die Gottesebenbildlichkeit nur vor einem biblischen und schöpfungstheologischen Hintergrund aus verstanden werden kann, ist diese, genau wie der Begriff der Mitgeschöpflichkeit, auch säkular verbreitet.<sup>295</sup> Eine religiöse Konstruktion des Anderen hat hier einen starken Einfluss auf säkulare spezieisistische Begründungsmuster, die verwendet werden, um Tiere abzuwerten und Gewalt an ihnen zu legitimieren.

So kann gezeigt werden, dass der Begriff der Mitgeschöpflichkeit, der auf den ersten Blick Tiere zunächst als Geschöpfe mit Eigenwert anzuerkennen scheint, in Wirklichkeit jedoch Teil des großen spezieisistischen Problems der Theologie ist. Denn das Mitgeschöpf ist immer das Andere, ist immer das Tier, während der Mensch das „Hauptgeschöpf“ ist. Die Bedürfnisse der Tiere sind nicht völlig irrelevant, allerdings nie so relevant wie die der Menschen.<sup>296</sup> Die Exklusivität einer Gottesebenbildlichkeit des Menschen und der Mitgeschöpflichkeit der Tiere degradiert alle nicht menschlichen Geschöpfe zu bloßen „Statisten der Heilsgeschichte.“<sup>297</sup> Doch was bedeutet es für den Umgang mit Tieren, sie als Mitgeschöpfe zu betrachten? Abgesehen davon, dass es sich um Geschöpfe Gottes handelt, hat der Begriff wenig Inhalt. Johann S. Ach bezeichnet den Begriff des Mitgeschöpfs zurecht als „kompasslos“.<sup>298</sup> Denn durch den Begriff des Mitgeschöpfs werden weder den

---

<sup>294</sup> Vgl. ebd., 111.

<sup>295</sup> Vgl. ebd., 112f.

<sup>296</sup> Vgl. ebd., 114.

<sup>297</sup> Horstmann, *Geteilte Lebendigkeit*, 2022, 70.

<sup>298</sup> Ach, *Das Tier als Mitgeschöpf?*, 2021, 114.

Tieren spezifische Rechte noch den Menschen eindeutig definierte Pflichten eingeräumt, da die Interessen und Bedürfnisse der Menschen immer unhinterfragt an erster Stelle stehen. Insofern werden auch der Eigenwert der Tiere (Gen 1) und ihre Rolle in Genesis 9 als Bundespartner Gottes durch den Begriff nicht deutlich.<sup>299</sup> Mit dem Begriff der Mitgeschöpflichkeit ist es demnach möglich, Tiere als Geschöpfe Gottes zu betrachten, jedoch zugleich Gewalt gegen sie anwenden zu können, wenn sich dies durch menschliche Bedürfnisse und Interessen begründen lässt. Somit werden Tiere zwar durch den Begriff nicht vollständig verdinglicht, da sie zumindest als Geschöpfe betrachtet werden, alle anderen Fragen bezüglich des Umgangs mit Tieren werden vom Begriff der Mitgeschöpflichkeit jedoch nicht beantwortet.<sup>300</sup> Somit bietet dieser Begriff, ähnlich wie aktuellere Formulierungen für den Herrschaftsauftrag<sup>301</sup>, keinen klaren Handlungsrahmen. Auch wenn in der EKD-Publikation beispielsweise Vorschläge zur Nutztierhaltung gemacht werden, haben diese, anders als der Titel der Publikation vermuten lässt, nichts mit einer schöpfungstheologischen Grundlage hinsichtlich des Begriffs der Mitgeschöpflichkeit zu tun. Vorschläge oder Forderungen werden also gar nicht mit dem Status der Tiere als Mitgeschöpf begründet oder gerechtfertigt.<sup>302</sup> Bei nahezu jeder Handlung, auch, oder gerade bei jenen, die Tieren gewaltsam Schaden zufügt, kann man sich auf den Begriff der Mitgeschöpflichkeit berufen.<sup>303</sup>

Der Begriff der Mitgeschöpflichkeit stellt die Debatte um den Umgang mit Tieren als Gewissensfrage dar, wobei jedoch nach der Dekonstruktion des Begriffs deutlich wird, dass die Probleme auf einer systematischen Ebene zu verorten sind. Im Vordergrund steht die Abwägung der Interessen von Menschen und Tieren, wobei eine tief verwurzelte Konstruktion des Anderen in

---

<sup>299</sup> Vgl. Thöne, Was ist das, ein Tier, und wohin gehört es?, 2020, 45.

<sup>300</sup> Vgl. Ach, Das Tier als Mitgeschöpf?, 2021, 114.

<sup>301</sup> Hier werden beispielsweise Formulierungen wie „verantwortungsvolles Walten“ oder „herrschaftliches Weiden“ verwendet, was von der Drastik einer eindeutig hierarchischen Struktur ablenkt, jedoch keinen Handlungsrahmen festlegt. Siehe z.B. Fischer, Genesis 1–11, 2018.

<sup>302</sup> Vgl. Ach, Das Tier als Mitgeschöpf?, 2021, 114.

<sup>303</sup> Vgl. ebd., 115.

Vergessenheit gerät. Denn die Debatte um den Umgang mit Tieren ist insbesondere deshalb so eng mit Gewissensfragen verknüpft, weil Begriffe wie die Mitgeschöpflichkeit das Mensch-Tier-Verhältnis so geprägt haben, wie es heute ist. Somit ist der Begriff im Kontext des Umgangs mit Tieren Teil des Problems.<sup>304</sup> Um den Status quo zu überwinden, wird ein klarer Kompass benötigt, welchen der inhaltsleere Begriff des Mitgeschöpfs nicht bietet.<sup>305</sup> So bietet er zurzeit noch wenig Potenzial, einen wirklichen Ort für die Tiere in der Theologie zu schaffen. Dies liegt unter anderem daran, dass die systematische Verortung des theologischen Speziesismus durch den Begriff verschleiert wird und eine Dekonstruktion der religiös legitimierten Gewalt an Tieren erschwert wird. Folglich werden auch gewaltvolle Strukturen, die sich auf religiöse Denk- und Handlungsmuster zurückführen lassen, verschleiert, da der Fokus auf einen Begriff gerichtet wird, der Tiere vermeintlich wertschätzt. Um in diesem Kontext einen Ort für die Tiere zu schaffen, müsste zunächst eine *gemeinsame* Geschöpflichkeit von Tieren und Menschen anerkannt werden, wodurch der Umgang mit Tieren sowie die konstruierte Trennlinie zwischen Menschen und Tieren hinterfragt werden könnte. Durch diese gemeinsame Geschöpflichkeit könnte der Begriff des Mitgeschöpfs so mit Inhalt gefüllt werden, dass alle Geschöpfe Gottes *mit* der Schöpfung, also *Mitgeschöpfe*, sind. So ließe sich durch diesen Zugang auch der Anthropozentrismus der Theologie infrage stellen, da hier ausgehend von einer gemeinsamen Geschöpflichkeit die zentrale Stellung des Menschen über allen anderen Geschöpfen reflektiert werden kann. Daraus könnte eine angemessene und klare normative Orientierung entwickelt werden, was mit der derzeitigen Verwendung des Begriffs noch nicht möglich ist.

---

<sup>304</sup> Vgl. ebd., 117.

<sup>305</sup> Vgl. ebd., 118.

## 7. Lévinas' Ethik: Ein Ausblick

Emmanuel Lévinas hat im 20. Jahrhundert als großer Ethiker dieser Zeit den Begriff des Anderen geprägt und philosophisch kontextualisiert. Betrachtet man auch die Bedeutung des Anderen im Kontext von Othering, sind hier jedoch unterschiedliche Konzepte gemeint. Denn Lévinas denkt vom Anderen<sup>306</sup> her. Erst von der Annahme des Anderen her, begründet er seine Ethik. Er steht der Philosophie des 20. Jahrhunderts kritisch gegenüber und seine Ethik unterscheidet sich von denen, die vom „Selben“ her gedacht werden.<sup>307</sup> Lévinas geht also von einer wirklichen Pluralität und von einem Reichtum der Andersheit aus.<sup>308</sup> Von besonderer Bedeutung ist dabei, dass er nicht versucht, diese Andersheit zu überwinden. Er rückt das Andere, das Fremde, in den Fokus und sieht dieses nicht als Hindernis oder Störung, sondern möchte es in seiner Eigenart schätzen.<sup>309</sup> Somit wird hier nicht nur ein Unterschied zu anderen Ethiken deutlich, die das Andere überwinden möchten, sondern auch zum Othering, bei welchem es sich, wie bereits diskutiert, um einen Mechanismus gegen das Andere handelt. Das Andere wird beim Othering konstruiert, um dieses systematisch abzuwerten. Nach Lévinas wird Andersheit jedoch gewürdigt und nicht nur als Abweichung vom Selben gesehen.<sup>310</sup> Auf der Suche nach Transzendenz erkennt Lévinas, dass nur eine Begegnung mit dem Anderen wirkliche Transzendenz erlaubt, und nicht das Verstehen dieser Andersheit.<sup>311</sup> Eine mangelnde Transzendenz führt unter anderem zur Totalität allen Denkens, die er stark kritisiert und die auch daher kommt, Andersheit gleich machen zu wollen, um diese zu überwinden.<sup>312</sup> Er kritisiert damit auch die ontologische Tradition, die alles zu

---

<sup>306</sup> „Der Andere“ wird hier nicht gegendert, da es sich um einen spezifischen Begriff bei Lévinas handelt.

<sup>307</sup> Vgl. Staudigl, Emmanuel Lévinas, 2009, 19.

<sup>308</sup> Vgl. ebd., 20.

<sup>309</sup> Vgl. ebd., 21.

<sup>310</sup> Vgl. ebd., 22.

<sup>311</sup> Vgl. ebd.

<sup>312</sup> Vgl. ebd., 23.

einem macht und ihren totalitären Anspruch, der mit diesem Vorgehen einhergeht.<sup>313</sup> So entwirft Lévinas eine Ethik, die bei der Andersheit beginnt und ansetzt.

Allerdings hat Lévinas das Andere und die Andersheit lediglich in einem anthropozentrischen Kontext betrachtet und diese dementsprechend nur auf den Menschen bezogen. Folglich hat er die anthropozentrischen Grenzen nicht überwunden. Doch gerade die Andersheit ist ein Anknüpfungspunkt für die Tiertheologie und den Umgang mit nicht menschlichen Tieren, sodass Lévinas' Ethik des Anderen neue Impulse eröffnen könnte. Zum einen konnte die Spezies bereits als Diskriminierungskategorie im Rahmen der dualistischen Denksysteme und des Othinging konstituiert werden, während zugleich auch herausgearbeitet werden konnte, dass Andersheit in diesem Kontext grundsätzlich abgewertet wird. Bezüglich Lévinas' Kritik zur Vereinheitlichung allen Seins lässt sich beobachten, dass Tiere theologisch und ethisch meist weder als gleich betrachtet werden noch ihre Andersheit gewürdigt oder wertgeschätzt wird. Hier besteht ein Spannungsverhältnis zwischen der konstruierten Andersheit der Tiere, die negative Konsequenzen für sie hat und Lévinas' Konzept des Anderen, bei welchem die Andersheit nicht überwunden werden soll. Um Lévinas' Konzept des Anderen gewinnbringend mit der Tiertheologie zu verknüpfen, muss zunächst erörtert werden, was den Anderen bei Lévinas ausmacht. Aufgrund des begrenzten Umfangs dieser Arbeit kann nicht allumfassend auf die Ethik von Lévinas und diverse Verbindungen zur Theologie eingegangen werden. Allerdings sollen durch diesen Ausblick pointiert Anknüpfungspunkte aufgezeigt werden, die mit den Anliegen der Tiertheologie verknüpft und weitergedacht werden können.

### 7.1 Lévinas' Begriff des Anderen

„Der Andere bleibt unendlich transzendent, unendlich fremd.“<sup>314</sup> Es konnte bereits dargestellt werden, dass Lévinas vom Anderen her denkt und dass

---

<sup>313</sup> Vgl. ebd.

<sup>314</sup> Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 1987, 278.

dies die Grundlage seines Denkens und seiner Ethik ist. Er kritisiert die Gesellschaft, in der sich alles um das Selbst drehe, da so der Andere und seine Relevanz untergehen.<sup>315</sup> So stellt sich die Frage, wer der Andere ist. Mit dem Anderen meint Lévinas den völlig Anderen, „[...] der von einem Außerhalb-meiner-selbst auf mich zukommt.“<sup>316</sup> Hier lässt sich von einer radikalen Andersheit sprechen. So entfaltet die Begegnung mit dem Anderen erst die Spannungen, in denen das Subjekt lebt.<sup>317</sup> Die Andersheit ist eine völlige Andersheit, die sich nicht nur nicht einordnen lässt, sondern sich keiner Form des Verstehbaren zuordnen lässt.<sup>318</sup> Mit dem Begriff des Unendlichen legt Lévinas dar, dass es unmöglich ist, die Andersheit des Anderen zu fassen oder zu begreifen.<sup>319</sup> An dieser Stelle wird erneut deutlich, dass es nicht darum geht, das Andere oder die Andersheit zu überwinden. So bleibt der Andere völlig anders und eine Begegnung ist ungewohnt. Dies steht entgegen der abendländischen Philosophie, die Lévinas kritisiert, da durch diese das Andere durch die Enthüllung des Anderen seine Andersheit verliert.<sup>320</sup> Der Andere ist somit auch anders als die Vorstellungen des Subjekts über den Anderen und entzieht sich dem Bewusstsein des Subjekts.<sup>321</sup> Um zu verdeutlichen, wie sich das Subjekt und der Andere unterscheiden, verwendet Lévinas den Begriff der Trennung. So konstatiert er, dass eine Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen diese Trennung nicht aufheben würde.<sup>322</sup> Ebenso wie die Andersheit nicht überwunden werden soll, soll auch die Trennung nicht überwunden werden. So begegnen sich das Subjekt und der Andere in einer tiefen Andersheit und nicht auf einer Ebene der Gleichheit.<sup>323</sup> In *Totalität und Unendlichkeit* betont Lévinas:

---

<sup>315</sup> Vgl. Schriever, *Der Andere als Herausforderung*, 2018, 25.

<sup>316</sup> Vgl. Staudigl, *Emmanuel Lévinas*, 2009, 75.

<sup>317</sup> Vgl. ebd.

<sup>318</sup> Vgl. ebd.

<sup>319</sup> Vgl. Schriever, *Der Andere als Herausforderung*, 2018, 26.

<sup>320</sup> Vgl. Lévinas, *Die Spur des Anderen*, 2017, 211.

<sup>321</sup> Vgl. Staudigl, *Emmanuel Lévinas*, 2009, 76.

<sup>322</sup> Vgl. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 1987, 366.

<sup>323</sup> Vgl. Staudigl, *Emmanuel Lévinas*, 2009, 77.

„Die Beziehung zwischen mir und dem Anderen beginnt in der Ungleichheit der Termini, die einander transzendent sind; hier bestimmt die Andersheit nicht das Andere in einem formalen Sinne, so wie die Andersheit von B im Verhältnis zu A nur aus der Identität des B, die von der Identität des A verschieden ist, resultiert. Hier ist die Andersheit des Anderen nicht das Resultat seiner Identität, sondern konstituiert sie.“<sup>324</sup>

Darüber hinaus verwendet Lévinas im Zusammenhang mit der Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen, den Begriff des „Antlitzes des Anderen“. Hiermit ist das Spezifische menschlicher Beziehungen gemeint, welches das Antlitz in Form einer Offenheit hinsichtlich der Verwundbarkeit des Menschen darstellt.<sup>325</sup> Das Antlitz des Anderen bedeutet also auch eine Ausgesetztheit. Lévinas stellt dar, dass das Antlitz nur durch sich selbst bedeutet und somit keine kontextuelle Bedeutung trägt.<sup>326</sup> Eine Beziehung zum Anderen stellt das Subjekt infrage.<sup>327</sup> Hier wird das Bewusstsein infrage gestellt und nimmt auch nicht mehr die erste Stelle ein, da es eine Andersheit gibt, der man nur begegnen kann und die nicht den vorherigen Vorstellungen entspricht.<sup>328</sup> Somit wird auch eine Kategorisierbarkeit des Anderen ausgeschlossen. Das Antlitz des Anderen wird bei Lévinas als Aufforderung zu einer ethischen Beziehung betrachtet, ebenso als Einladung zu einer Begegnung mit der Andersheit.<sup>329</sup>

Die Andersheit des Anderen rüttelt das Selbst-Bewusstsein auf und meint demnach auch eine Infragestellung.<sup>330</sup> Gleichzeitig ruft die Begegnung mit dem Anderen den Menschen zur Verantwortung auf.<sup>331</sup> Diese Verantwortung für den Anderen folgt nach Lévinas aus der eigenen Ausgesetztheit und

---

<sup>324</sup> Lévinas 1987, 366.

<sup>325</sup> Vgl. Staudigl, Emmanuel Lévinas, 2009, 77.

<sup>326</sup> Vgl. ebd., 78.

<sup>327</sup> Vgl. Lévinas, Die Spur des Anderen, 2017, 219.

<sup>328</sup> Vgl. Staudigl, Emmanuel Lévinas, 2009, 78.

<sup>329</sup> Vgl. ebd., 84.

<sup>330</sup> Vgl. ebd., 79.

<sup>331</sup> Vgl. ebd., 35.

Verwundbarkeit des Subjekts. Denn die eigene Verletzlichkeit öffnen das Subjekt für die Verletzlichkeit des Anderen und den Anderen selbst.<sup>332</sup>

## 7.2 Anwendung auf den Umgang mit nicht menschlichen Tieren

Obwohl Lévinas den Anderen nicht auf Tiere bezogen hat, zeigen seine Ausführungen, dass es sich beim Anderen nicht unbedingt um Menschen handeln muss. Die Begriffe des Anderen und des Menschen werden hier nicht synonym verwendet. Die Tatsache, dass der Andere bei Lévinas anders ist als die eigenen Vorstellungen des Anderen, zeigt auch, dass man vor der Begegnung mit dem Anderen nicht wissen oder erahnen kann, um wen oder was es sich handelt. Auch das Antlitz des Anderen meint kein menschliches, plastisches Gesicht oder eine physische Person, sondern eine Verwundbarkeit und Ausgesetztheit, die nicht nur Menschen kennen. Sind nicht gerade Tiere den Handlungen der Menschen ausgesetzt und in den vorherrschenden hierarchischen Machtstrukturen besonders verwundbar? Auch muss der Andere keine bestimmten Kompetenzen oder Eigenschaften besitzen, damit das Subjekt für den Anderen verantwortlich ist. Denn „[w]as ich von mir selbst fordern darf, kann mit dem, was ich vom Anderen zu fordern das Recht habe, nicht verglichen werden.“<sup>333</sup> Bezieht man diese Aussage auf den Umgang mit nicht menschlichen Tieren, die nicht genauso wie Menschen sprechen oder denken können, wäre dies auch nicht von ihnen zu verlangen, da sie als Andere diese Voraussetzung nicht erfüllen müssen, damit das Subjekt Verantwortung für sie trägt. Der moralische Status würde demnach nicht anhand einer Sprachfähigkeit oder anderer Fähigkeiten bestimmt werden, sondern dadurch, dass Tiere die Anderen sind, für die das Subjekt Verantwortung trägt. Außerdem kann der Andere nicht kategorisiert werden, was auch Stereotype und Vorurteile einschließen kann. Denn gerade die Kategorisierbarkeit von Tieren als „andere“ Spezies, die mit Wertungen einher-

---

<sup>332</sup> Vgl. ebd., 59.

<sup>333</sup> Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, 1987, 67.

geht, steht einem antispeziesistischen Denken häufig im Wege und erschwert eine Problematisierung dieser Kategorien. Darüber hinaus würde diese Anwendung es ermöglichen, die absolute Priorisierung menschlicher Interessen gegenüber denen der Tiere zu hinterfragen. Doch auch die Perspektive der kritischen Anthropozentrik, die hervorhebt, dass eine Ethik bezüglich des Umgangs mit nicht menschlichen Tieren vom Menschen entwickelt werden muss, ist mit diesem Zugang kein Grund für eine Abwertung der Tiere, da vom Anderen nicht die gleiche Fähigkeit zur Artikulation ethischer Vorstellungen erwartet werden darf. Dies macht nicht menschliche Tiere demnach nicht zu (moralisch) inferioren Wesen.

Wie bereits ausgeführt wurde, hat Lévinas seine Ausführungen über das Andere selbst nie auf Tiere bezogen. Allerdings liegt genau hier ein großes Potenzial, sich insbesondere auf eine gemeinsame Verwundbarkeit zu konzentrieren, die Tiere und Menschen verbindet und den Anderen aus einer nicht speziesistischen Perspektive betrachtet. Schließlich sind es gerade in der Tierindustrie Tiere, die in einer noch anderen Dimension „ausgesetzt“ sind als der Mensch. Denn hier sind es Menschen, denen die Tiere ausgesetzt sind. Tiere sind hier menschlicher Gewalt ausgesetzt, was sie in diesem Kontext auf einer anderen Ebene verwundbar macht.

Durch das Denken vom Anderen her könnten Tiere auch in der Theologie thematisiert werden und Teil von Diskursen werden. Einerseits muss die Andersheit der Tiere im Rahmen dualistischer Denksysteme oder Mechanismen wie dem Othering dekonstruiert werden. Doch mit Lévinas kann sich gleichzeitig mit dem Anderen befasst werden, wodurch Tiere als ganz Andere in den Blick genommen werden können, ohne sie abzuwerten. Denn der Andere überrascht und fasziniert. Hier hat, wie bereits verdeutlicht, der Andere eine ganz andere Bedeutung, die auch für die Theologie gewinnbringend transformiert werden könnte. So würde eine Verantwortung für die Tiere theologisch in einem anderen Lichte diskutiert werden können und bisherige negative Implikationen des Anderen infrage gestellt werden. Weiterhin würden sich die Ausführungen des Anderen womöglich mit Gottes Andersheit verbinden lassen, sodass diese Verbindung, insbesondere in Bezug auf eine theologische Tierversessenheit, in Zukunft weiter untersucht wer-

den könnte. Zugleich könnte Lévinas neue Impulse für den Diskurs eines (religiösen) Eigenwerts der Tiere geben und diesen weiter öffnen. Der Prozess, Tiere zu Anderen zu machen, hätte in diesem Kontext also einen Wert. Der „Einbruch des Anderen“<sup>334</sup>, der Einbruch des Tieres, in das eigene Denken, hat das Potenzial, Tiere theologisch neu zu denken.

---

<sup>334</sup> Lévinas, *Zwischen Uns*, 1995, 181.

## 8. Fazit

In der vorliegenden Arbeit konnte herausgestellt werden, dass es eine Verstrickung von theologischen und säkularen Denk- und Handlungsmustern gibt, die Tiere als fremd und anders darstellen und somit normative Orientierungen produzieren. Diese Konstruktionen werden meist als solche verschleiert und damit naturalisiert. Eine Konsequenz daraus ist die Trennlinie, die auf verschiedenen Ebenen zwischen Menschen und Tieren konstruiert wurde. Verschiedene theologische Vorannahmen, die zu speziesistischen Strukturen in der Theologie beigetragen haben, konnten aufgezeigt und dekonstruiert werden.

Schöpfungstheologisch konnte ein Fokus auf anthropozentrische Inhalte festgestellt werden, sodass die Gottesebenenbildlichkeit und der Herrschaftsauftrag besonders betont werden.<sup>335</sup> Die Schöpfungstheologie fokussiert sich überwiegend auf die Unterschiede zwischen Menschen und Tieren, die herrschaftslegitimierend interpretiert werden, wobei Tiere in diesem Kontext als Kontrastfolie dienen, um menschliche Besonderheiten hervorzuheben. Aus der angenommenen Höherwertigkeit des Menschen durch seine theologische Sonderstellung und seine exklusive Gottesbeziehung folgt eine Abwertung der Tiere, die durch unterschiedliche Denk- und Handlungsmuster immer wieder reproduziert wird. Insbesondere aufgrund der Gottesebenenbildlichkeit wurde eine anthropologische Differenz konstruiert, die normative Behauptungen produziert, welche sich ebenfalls im nicht religiösen Raum verselbstständigten. So konnte diese Höherwertigkeit des Menschen theologisch und ethisch dekonstruiert werden, da deutlich wurde, dass aus Unterschieden zwischen Menschen und Tieren und aus einer Gottesebenenbildlichkeit nicht automatisch normative Behauptungen abgeleitet werden müssen. In diesem Kontext wurde die These der Gottesebenenbildlichkeit in Verbindung mit der Vernunft-These dekonstruiert. Diese Verbindung wird theologisch selten problematisiert, legitimiert jedoch die Aufrechterhaltung und Naturalisierung einer konstruierten Trennlinie zwischen Men-

---

<sup>335</sup> Vgl. Ach, *Das Tier als Mitgeschöpf?*, 2021, 113.

schen und Tieren, was unter anderem zum Ausschluss der Tiere aus der Theologie führt. Demnach läuft eine (Schöpfungs-)Theologie, die eine Sonderstellung des Menschen nur durch die Gottesebenbildlichkeit legitimiert, Gefahr, spezieisistische Verstrickungen zu reproduzieren, die Tiere abwertet.<sup>336</sup>

Als ein Ansatz, der den Anthropozentrismus und die Sonderstellung des Menschen in der Schöpfungstheologie durchbrechen könnte, wurde eine ganzheitliche Schöpfungstheologie beleuchtet, die den Blick auf das Schöpfungskollektiv und eine gemeinsame Geschöpflichkeit richtet, die den Eigenwert aller Geschöpfe anerkennt. Das Schöpfungskollektiv bezieht sich auf alle Geschöpfe und ihre gemeinsamen Interessen, sodass die Interessen der Menschen nicht mehr unreflektiert an erster Stelle stehen.<sup>337</sup> Damit könnte das bestehende Mensch-Tier-Verhältnis dekonstruiert und reflektiert werden, da eine gemeinsame Geschöpflichkeit vorausgesetzt würde. Grundsätzlich müssen demnach unbedingt auch spezifisch schöpfungstheologische Vorannahmen dekonstruiert werden, bevor sie rekonstruiert werden können, um eine anthropozentrische Schöpfungstheologie zu überwinden.

Insbesondere die Auseinandersetzung mit dem Herrschaftsauftrag konnte das Spannungsverhältnis zwischen verschiedenen Ansätzen der Tiertheologie verdeutlichen. Denn der Herrschaftsauftrag wird in neueren theologischen Kommentaren apologetisch kontextualisiert, sodass z. B. alternative Formulierungen zum Begriff „herrschen“ verwendet werden, was die legitimierte Gewalt durch Interpretationen des Herrschaftsauftrags verschleiert. Während moderne und alternative Deutungen biblischer Texte einen neuen und wichtigen Deutungshorizont eröffnen, darf das Ausmaß der verursachten Gewalt an Tieren durch ebendiese vormals herrschaftslegitimierenden Deutungen jedoch nicht unberücksichtigt bleiben oder übersehen werden. Die Gewalt dieser Texte darf somit nicht verschleiert werden, sondern muss wachgehalten werden, um diese Gewalt nicht zu reproduzieren. So konnten alternative Deutungen biblischer Texte beleuchtet werden, die relevante, herrschaftskritische Impulse eröffnen und bisherige Deutungen teilweise hinterfragen. Dennoch konnte gezeigt werden, dass diese in der Regel keinen

---

<sup>336</sup> Vgl. Enxing, Schöpfungstheologie im Anthropozän, 2021, 176.

<sup>337</sup> Vgl. Jüling, Von natürlichen und konstruierten Grenzen, 2021, 151.

konkreten Handlungsrahmen für den Umgang mit nicht menschlichen Tieren bieten, sodass der Herrschaftsauftrag trotz aktueller Neuinterpretationen für die Gewalt an Tieren instrumentalisiert werden kann.

Darüber hinaus wurde im Kontext der vorliegenden Arbeit religiös legitimierte Gewalt an Tieren untersucht. Dabei konnte bezüglich der rituellen Tiertötung herausgestellt werden, dass mit dieser besonders apologetisch umgegangen wird. Rituelle Gewalt wird meist so kontextualisiert, dass deutlich wird, dass die Theologie sich nicht vollständig vom Opferdenken distanzieren kann, was jedoch notwendig wäre, um dieses kritisch zu reflektieren.<sup>338</sup> In diesem Kontext ist ein dekonstruierender Zugang von besonderer Bedeutung, der die Gewalt der biblischen Texte benennt und sichtbar macht.<sup>339</sup> Denn insbesondere bei biblischen Texten, die Gewalt beinhalten, helfen apologetische Ansätze der (Tier-)Theologie nicht weiter, da sie das Ausmaß und die Dimensionen der verursachten Gewalt nicht ausreichend anerkennen. Darauf aufbauend konnte herausgearbeitet werden, dass das Opferdenken eine Konstruktion des anderen Tieres voraussetzt. Diese Konstruktion wird durch inhaltliche Unklarheiten des Opferbegriffs hervorgehoben, welche durch die Begründung versteckt werden, dass rituelles Töten ein Teil der christlichen Tradition sei, was als Legitimation ausreiche.<sup>340</sup> Eine weitere interessante Beobachtung, welche die Intersektionalität verschiedener Diskriminierungsformen unterstreicht, ist die Eingebundenheit ritueller Tiertötungen in bestehende gesellschaftliche Strukturen, sodass ein Korrespondenzverhältnis tierlicher und menschlicher Ordnungen besteht.<sup>341</sup> Folglich bestehen Gemeinsamkeiten hinsichtlich der Kategorie des Geschlechts und der Kategorie der Spezies, die auch im Kontext der rituellen Tiertötung hierarchische Ordnungen aufrechterhalten sollen. Darüber hinaus ist zu problematisieren, wie rituelle Tieropfer, die mit Gewalt und Zerstörung verbunden sind, als Erlösungsweg dargestellt werden.<sup>342</sup>

---

<sup>338</sup> Vgl. Horstmann, *Zwischen Ritualismus und Nihilismus*, 2021, 13.

<sup>339</sup> Vgl. ebd.

<sup>340</sup> Vgl. ebd., 12.

<sup>341</sup> Vgl. Müllner, *Das Geschlecht der Opfertiere*, 2016, 87.

<sup>342</sup> Vgl. Ruster, *Tote Tiere auf dem Altar?*, 2018, 250.

Doch nicht nur rituelle Gewalt konnte einer religiös legitimierten Gewalt zugeordnet werden. Insbesondere die im Vergleich zur rituellen Gewalt völlig normalisierte und nicht mehr tabuisierte Gewalt der Tierindustrie, lässt sich durch die Teleologisierung der Tiere religiös legitimieren. Eine grundsätzliche Tötbarkeit von Tieren wird auch im Kontext der Tierindustrie bereits vorausgesetzt, ebenso wie eine Bedeutungslosigkeit der Tiere, die durch ihre Entindividualisierung hervorgehoben wird.<sup>343</sup> Ein Unsichtbarmachen der Tiere konnte als Parallele zwischen der Theologie und der Tierindustrie herausgearbeitet werden. Insbesondere die Exklusion der Tiere aus der Eschatologie und die Vernunftseele konnten als Gründe hierfür aufgeführt werden. Eine Exklusion aus der Eschatologie und das Absprechen einer Vernunftseele verurteilt die Tiere zur Bedeutungslosigkeit, was sich auch im heutigen Umgang mit Tieren widerspiegelt. Eine weitere interessante Verbindung ist die zwischen Schöpfungstheologie und Eschatologie, da der Ausschluss der Tiere hier eine Gemeinsamkeit darstellt. Demnach sind Tiere weder von Beginn an im Kontext einer Wirklichkeitsordnung relevant noch am Ende im Kontext einer Wirklichkeitsvollendung und Ewigkeitsfähigkeit. Diese Verbindung sollte zukünftig im Hinblick auf eine theologische Tierversessenheit detaillierter analysiert werden.

Anschließend wurde die von Thomas von Aquin geprägte klassische Seelenlehre untersucht, wobei deutlich wurde, dass durch das, immer noch präsente, unterschiedliche Seelenvermögen von Tieren und Menschen ein Rangunterschied legitimiert wurde, der Folgen für die ethische Einschätzung der Tiere hat, die hierdurch erneut als minderwertig betrachtet werden.<sup>344</sup> Zudem steht das konstruierte kalte und passive Seelenbild, das nicht den biblischen Erzählungen entspricht, im Kontrast zu einem Ansatz, der die gemeinsame Lebendigkeit aller Geschöpfe Gottes und ihren religiösen Eigenwert betonen möchte. Das biblische Seelenverständnis eröffnet demnach vielmehr die Frage nach einer Tierseele. Somit musste das essentialistische Seelenverständnis dekonstruiert werden, um die Konzeption einer Tierseele (re-)konstruieren zu können. Eine Rekonstruktion könnte konkret beim ge-

---

<sup>343</sup> Vgl. Horstmann, *Zwischen Ritualismus und Nihilismus*, 2021, 15.

<sup>344</sup> Vgl. Werner, *Vom Umgang mit den Geschöpfen*, 1988, 215.

meinsamen Lebensatem ansetzen, der alle Geschöpfe miteinander verbindet. Dies könnte in der Zukunft tier- und schöpfungstheologisch weiterentwickelt werden, um eine Lehre des Lebendigen auszubauen.

Überdies konnten Parallelen bezüglich der dualistischen Denksysteme des Sexismus und des Speziesismus untersucht werden, die gleiche Diskriminierungsmechanismen verwenden. Die Gegensatzpaare der Dualismen stehen in einem hierarchischen Verhältnis und gehen mit Aufwertung einerseits und Abwertung andererseits einher. Der Natur-Kultur-Dualismus wird dabei nicht nur zur Legitimation der Abgrenzung von Mensch und Tier verwendet, sondern auch innerhalb der menschlichen Spezies, um Frauen geschlechtsspezifisch als „die Anderen“ abzugrenzen.<sup>345</sup> Die konstruierte Andersartigkeit von Tieren und Frauen ist immer mit einer Minderwertigkeit verbunden, die durch verschiedene Mechanismen produziert wird.<sup>346</sup> Das Konzept des Othering konnte in diesem Zuge hinsichtlich zweier marginalisierter Gruppen untersucht werden, sodass gezeigt werden konnte, dass dieses Tiere und Frauen als „Fremde“ stigmatisiert. Somit kann Othering als eine Strategie eingeordnet werden, die eine minderwertige Behandlung aufgrund der zugeschriebenen Andersartigkeit legitimiert. Die tierliche Herkunft wird theologisch ebenso ausgeblendet wie die Tiere selbst, was in Verbindung mit der konstruierten Grenzziehung zwischen Menschen und Tieren, auch mit einer Schutzstrategie vor dem Unbestimmbaren zusammenhängt. So findet sich dieses Unbestimmbare zugleich in Gott, aber auch in der Begegnung mit Tieren, weshalb sich dies mit der Tierversessenheit einerseits und dem theistischen Gottesbild andererseits in Verbindung bringen lässt. Sich vor der Unbestimmtheit zu schützen, hat für die Tiere eine Abwertung zur Folge, sodass die Ausblendung der Tiere und der Speziesismus in der Theologie durch dieses Gottesbild auf mehreren Ebenen systematisch miteinander verbunden sind. Dieser Ansatz sollte weiterentwickelt werden und könnte mit dem klassischen Seelenverständnis verknüpft werden. In diesem Kontext wäre weiterhin zu untersuchen, inwieweit der Zusammenhang zwischen dem theistischen Gottesbild und dem klassischen Seelenverständnis den tiertheo-

---

<sup>345</sup> Vgl. Enxing, *Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt*, 2021, 87.

<sup>346</sup> Vgl. ebd., 85.

gischen Ansatz einer geteilten Lebendigkeit oder einer geteilten Geschöpflichkeit erschwert. Da die vorliegende Arbeit gezeigt hat, dass es sich eher um eine bewusste Ausgrenzung der Tiere aus der Theologie als um eine tatsächliche Tierversessenheit handelt, ist dieser Zusammenhang umso bedeutsamer.

Bezüglich der drei Ansätze, die hinsichtlich ihres Potenzials zur Überwindung der Konstruktion des Anderen beleuchtet wurden, konnte Psalm 104 als biblischer Zugang eingeordnet werden. Hier konnte das große Potenzial des Psalms als Ergänzung zur Schöpfungserzählung aufgezeigt werden, sodass ein neuer Deutungshorizont eröffnet werden kann. Zugleich ist Psalm 104 bisher im Kontext der Tiertheologie und der Schöpfungstheologie unzureichend untersucht worden, sodass hier noch Forschungsbedarf besteht. In diesem Zusammenhang wäre außerdem die Pneumatologie hinsichtlich eines theologischen Ortes für die Tiere zu reflektieren, wobei ein pneumatologischer Zugang ebenfalls ein vielversprechender Zugang sein könnte, um den theologischen Anthropozentrismus zu durchbrechen.<sup>347</sup>

Darüber hinaus konnte das Konzept der Mitgeschöpflichkeit als kompasslos problematisiert werden, da es in seiner derzeitigen Verwendung keinen konkreten Handlungsrahmen für den Umgang mit nicht menschlichen Tieren bietet. Entsprechend ist der Begriff des Mitgeschöpfs derzeit auch mit jenen Handlungen kompatibel, die Tieren auf verschiedenen Ebenen Schaden zufügen.<sup>348</sup> Um den Status quo zu überwinden, ist jedoch ein klarer Kompass erforderlich, für den das inhaltsleere Konzept der Mitgeschöpflichkeit nicht ausreichend ist. Folglich müsste auch in diesem Kontext zunächst eine gemeinsame Geschöpflichkeit, also eine *Mitgeschöpflichkeit* von Menschen und Tieren anerkannt werden, die gemeinsam *mit* der Schöpfung und Gott sind. Mit diesem Ansatz könnte der Begriff der Mitgeschöpflichkeit transformiert und mit Inhalt sowie normativen Orientierungen gefüllt werden, was ein wichtiger Schritt für die Anerkennung der Tiere in der Theologie wäre. Demnach wird an dieser Stelle erneut deutlich, dass eine Theologie der Tiere auf andere Problemfelder, Verstrickungen und blinde Flecke in der

---

<sup>347</sup> Vgl. Taxacher, *Über Natur und Übernatur*, 2021, 41.

<sup>348</sup> Vgl. Ach, *Das Tier als Mitgeschöpf?*, 2021, 115.

Theologie aufmerksam macht und dazu beitragen kann, diese zu dekonstruieren und anschließend zu rekonstruieren.

Lévinas' Entwurf einer Ethik, die bei der Andersheit ansetzt, konnte als ein theologisch transformierbarer Ansatz herausgestellt werden. Die Betrachtung von Andersheit mit Lévinas hat demnach verdeutlicht, dass Andersheit nicht mit Abwertung gleichgesetzt werden muss, was mit einer Theologie der Tiere verknüpft werden kann. Hier kann eine Andersheit der Tiere als Chance genutzt werden. Daraus ergibt sich einerseits die Chance, die Andersheit der Tiere als Möglichkeit zu sehen, Theologie neu zu denken und die Tiertheologie als bedeutende Disziplin anzuerkennen, die auf Problemfelder und blinde Flecken aufmerksam macht. Gleichzeitig ergibt sich jedoch auch die Möglichkeit, bestehende theologische Verstrickungen und Denkmuster mit Lévinas' Ansatz des Anderen zu dekonstruieren. Auch diese Verknüpfung zwischen Lévinas' Ethik des Anderen und der (Tier-)Theologie ist bisher noch nicht hinreichend erforscht, sodass dahingehend ebenfalls Forschungsbedarf besteht.

Demnach bringen apologetische Ansätze die (Tier-)Theologie nicht weiter und durchbrechen die konstruierte Grenze zwischen Tieren und Menschen nicht, da sie diese nicht ausreichend hinterfragen und das tatsächliche Ausmaß der Gewalt an Tieren nicht sichtbar machen. Entsprechend sind sachlich berechtigte Kontextualisierungen von gewalthaltigen Elementen biblischer Texte für einen erweiterten Deutungshorizont wichtig, diese dürfen jedoch nicht „wegerklärt“ werden, da eine ethische Verantwortung besteht, diese Gewalt nicht zu reproduzieren. Die Sichtbarmachung der Gewalt in den biblischen Texten kann als Voraussetzung für eine angestrebte Gewaltfreiheit betrachtet werden. Dieser Zugang zu den biblischen Texten, aber auch zu der christlichen Tradition insgesamt, wäre ein wichtiger Schritt für die (Tier-)Theologie. Erst durch die Dekonstruktion der theologischen Konstruktion des Anderen kann eine Rekonstruktion entstehen, die das Potenzial hat, die Theologie zu transformieren und den systematischen Ausschluss der Tiere aus der Theologie zu überwinden.

# Literaturverzeichnis

- Ach, Johann S., Das Tier als Mitgeschöpf? Eine Paränese, in: Simone Horstmann (Hrsg.), Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (Human-animal studies Band 25), Bielefeld 2021, 107–122.
- Adams, Carol J., The sexual politics of meat. A feminist-vegetarian critical theory, New York 2006.
- Allgaier, Karl (Hrsg.), Thomas von Aquin. Summa contra gentiles. Dritter Band, 4. Aufl., Darmstadt 2014.
- Clough, David, All God's Creatures. Reading Genesis on Human and Non-human Animals, in: Stephen C. Barton/David Wilkinson (Hrsg.), Reading Genesis after Darwin, Oxford 2009, 145–162.
- Clough, David, Not a Not-Animal. The Vocation to be a Human Animal Creature, in: Studies in Christian Ethics, 26 (2013), Nr. 1, 4–17.
- Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Gesamtausgabe, 2. Aufl., Stuttgart 2017.
- Englert, Rudolf, Ideologiekritik, in: Burkard Porzelt/Alexander Schimmel (Hrsg.), Strukturbegriffe der Religionspädagogik, Bad Heilbrunn 2015, 126–131.
- Enxing, Julia, Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös legitimierte Abwertungen des Nichtmenschlichen und Nichtmännlichen, in: Simone Horstmann (Hrsg.), Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (Human-animal studies Band 25), Bielefeld 2021, 77–106.
- Enxing, Julia, 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 (Interdisziplinäre Tierethik 1), Baden-Baden 2021, 161–180.
- Evangelische Kirche in Deutschland, Nutztier und Mitgeschöpf. Tierwohl, Ernährungsethik und Nachhaltigkeit aus evangelischer Sicht, 2019.
- Fischer, Georg, Genesis 1–11 (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Freiburg 2018.
- Gamerschlag, Andre, Intersektionelle Human-Animal Studies. Ein historischer Abriss des Unity-of-Oppression-Gedankens und ein Plädoyer für die intersektionelle Erforschung der Mensch-Tier-Verhältnisse, in: Chimaira-Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hrsg.), Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen (Human-animal studies 2), Bielefeld 2011, 151–190.


## Literaturverzeichnis

- Hagencord, Rainer, Vom verhängnisvollen Irrtum über die Tiere. Zum Projekt einer theologischen Zoologie, in: Rainer Hagencord (Hrsg.), Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie, Regensburg 2010, 21–37.
- Hagencord, Rainer/Horstmann, Simone, Vermessung der Tierseele. Zur theo-topographischen Logik des Animalen, in: Clemens Wustmans/Niklas Peuckmann (Hrsg.), Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en). Öffentliche Theologie im interdisziplinären Gespräch (Öffentliche Theologie Band 38), Leipzig 2020, 107–120.
- Hagencord, Rainer/de Vries, Philipp, Theologische Zoologie, in: Johann S. Ach/Dagmar Borchers (Hrsg.), Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart 2018, 322–325.
- Hastedt, Sabine, Die Wirkungsmacht konstruierter Andersartigkeit. Strukturelle Analogien zwischen Mensch-Tier-Dualismus und Geschlechterbinarität, in: Chimaira-Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hrsg.), Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen (Human-animal studies 2), Bielefeld 2011 191–214.
- Herbst, Jan-Hendrik, Ideologiekritik im Religionsunterricht. Zum unabgeholten Potenzial des ideologiekritischen Arguments für den konfessionellen Religionsunterricht, in: Religionspädagogische Beiträge 79 (2018), 86–97.
- Horstmann, Simone, (Vorläufige) Grenzen der Emanzipation – Zum Problem religiös-legitimierter Gewalt an nicht-menschlichen Tieren, in: Claudia Gärtner/ Jan-Hendrik Herbst (Hrsg.), Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik. Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und Politischer Bildung, Wiesbaden 2020a, 181–194.
- Horstmann, Simone, „Furcht und Schrecken...“ (Gen 9,2). Christen und das Töten und Essen von Tieren, in: Simone Horstmann/Thomas Ruster/Gregor Taxacher (Hrsg.), Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018, 214–225.
- Horstmann, Simone, Anima (de-)forma corporis. Zur Konstruktion von Tier- und Menschenkörpern durch die Theologie, in: Simone Horstmann (Hrsg.), Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, (Human-animal studies Band 25), Bielefeld 2021a, 59–76.
- Horstmann, Simone, Geteilte Lebendigkeit. Skizzen einer Didaktik der Schöpfungstheologie, (Unveröffentl. Manuskript), Dortmund 2022.
- Horstmann, Simone, Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche, Regensburg 2020b.
- Horstmann, Simone, Zwischen Ritualismus und Nihilismus. Dekonstruktionen religiöser Gewalt an nichtmenschlichen Tieren, in: Simone Horstmann (Hrsg.), Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (Human-animal studies Band 25), Bielefeld 2021b, 7–34.
- Horstmann, Simone/ Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor (Hrsg.), Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018.

- Hossfeld, Frank-Lothar, Die Psalmen III. Psalm 101–150 (Die Neue Echter Bibel), Würzburg 2012.
- Jüling, Jaqueline, Von natürlichen und konstruierten Grenzen. Ein postkolonialer Blick auf die Tiere, in: Simone Horstmann (Hrsg.), Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (Human-animal studies Band 25), Bielefeld 2021, 141–161.
- Lévinas, Emmanuel, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, hrsg. von Wolfgang Nikolaus Krewani, 7. Aufl., Freiburg im Breisgau/München 2017 (Alber-Studienausgabe).
- Lévinas, Emmanuel, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität (Alber-Reihe Philosophie), 2. Aufl., Freiburg im Breisgau/München 1987.
- Lévinas, Emmanuel, Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München/Wien 1995.
- Müllner, Ilse, Das Geschlecht der Opfertiere. Überlegungen anhand von Opferbestimmungen der Tora, in: Alexis Joachimides u. a. (Hrsg.), Opfer – Beute – Hauptgericht. Tiertötungen im interdisziplinären Diskurs (Human-animal studies 12), Bielefeld 2016, 69–90.
- Papst Franziskus, Laudato Si. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, 2015.
- Ruster, Thomas, Die paradiesische Wissenschaft. Der Mensch ist nicht allein mit sich, in: Simone Horstmann/Thomas Ruster/Gregor Taxacher (Hrsg.), Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018, 46–62.
- Ruster, Thomas, Tiere -Sakramente der Transzendenz. Auf der Suche nach dem lebendigen Gott, in: Simone Horstmann/Thomas Ruster/Gregor Taxacher (Hrsg.), Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018, 117–136.
- Ruster, Thomas, Tote Tiere auf dem Altar? Erkundigungen über das biblische Tieropfer, in: Simone Horstmann/Thomas Ruster/Gregor Taxacher (Hrsg.), Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018, 241–260.
- Schachinger, Karin, Gender Studies Und Feminismus, in: Reingard Spannring u. a. (Hrsg.), Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen (Human-animal studies), Bielefeld 2015, 53–74.
- Schäfer-Bossert, Stefanie/Bossert, Leonie, Über Anthropozentrismus, Speziesismus und die Würde der Kreatur. Impulse aus tier- und umweltethischen Diskursen, in: Stefanie Schäfer-Bossert/Elisabeth Hartlieb (Hrsg.), Feministische Theologie – politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven, Sulzbach/Taunus 2012, 197–218.
- Schnocks, Johannes, Psalmen (Grundwissen Theologie), Paderborn 2014.
- Schriever, Carla, Der Andere als Herausforderung. Konzeptionen einer neuen Verantwortungsethik bei Lévinas und Butler, Bielefeld 2018 (Edition Moderne Postmoderne).

## Literaturverzeichnis

- Schroer, Silvia, „Du sollst dem Rind beim Dreschen das Maul nicht zubinden“ (Dtn 25,4). Alttestamentliche Tierethik als Grundlage einer theologischen Zoologie, in: Rainer Hagencord (Hrsg.), Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie, Regensburg 2010, 38–56.
- Staudigl, Barbara, Emmanuel Lévinas, Göttingen 2009 (UTB Profile).
- Taxacher, Gregor, Alles nur Natur? Zum Problem der Anthropozentrik, in: Simone Horstmann/Thomas Ruster/Gregor Taxacher (Hrsg.), Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018, 31–45.
- Taxacher, Gregor, Über Natur und Übernatur. Mutmaßung zur christlichen Kälte gegenüber Tieren, in: Simone Horstmann (Hrsg.), Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (Human-animal studies Band 25), Bielefeld 2021, 35–58.
- Thöne, Yvonne u. a., Einleitung, in: Alexis Joachimides u. a. (Hrsg.), Opfer – Beute – Hauptgericht. Tiertötungen im interdisziplinären Diskurs (Human-animal studies 12), Bielefeld 2016, 11–22.
- Thöne, Yvonne, Was ist das, ein Tier, und wohin gehört es? Eine biblisch-theologische Perspektive, in: Clemens Wustmans/Niklas Peuckmann (Hrsg.), Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en). Öffentliche Theologie im interdisziplinären Gespräch (Öffentliche Theologie Band 38), Leipzig 2020, 35–47.
- Werner, Hans-Joachim, Vom Umgang mit den Geschöpfen. Welches ist die ethische Einschätzung des Tieres bei Thomas von Aquin?, in: Albert Zimmermann/Clemens Kopp (Hrsg.), Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen (Miscellanea Mediaevalia 19), Berlin/New York 1988, 211–232.
- Wirth, Sven, Fragmente einer anthropozentrismus-kritischen Herrschaftsanalytik. Zur Frage der Anwendbarkeit von Foucaults Machtkonzepten für die Kritik der hegemonialen Gesellschaftlichen Mensch-Tier-Verhältnisse, in: Chimaira-Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hrsg.), Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen (Human-animal studies 2), Bielefeld, 2011, 43–84.
- Wustmans, Clemens/Peuckmann, Niklas, Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en). Zur Programmatik einer theologischen Annäherung an die Phänomene von „animal turn“ und „spatial turn“, in: Clemens Wustmans/Niklas Peuckmann (Hrsg.), Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en). Öffentliche Theologie im interdisziplinären Gespräch (Öffentliche Theologie Band 38), Leipzig 2020, 13–32.



Die Tierversessenheit der Theologie verdeutlicht, dass es an der Zeit ist, Tiere theologisch neu zu denken und den vorherrschenden Anthropozentrismus zu überwinden. Hierfür ist eine Dekonstruktion des Anderen notwendig, um bestehende Legitimationen und theologische Vorannahmen bezüglich der Gewalt an Tieren kritisch zu hinterfragen. Erst diese Dekonstruktion der bestehenden Verhältnisse ermöglicht es, das theologische Potenzial der Tiere zu entfalten und konstruierte Grenzen aufzubrechen.

**Henrike Herdramm** hat an der TU Dortmund Katholische Theologie und Englisch auf Lehramt studiert und promoviert zurzeit in der Systematischen Theologie im Bereich der Tiertheologie. Ihre Forschungs- und Interessenschwerpunkte sind Tiertheologie, feministische Theologie sowie Themenbereiche einer intersektionalen Theologie.

[www.wbg-wissenverbindet.de](http://www.wbg-wissenverbindet.de)  
ISBN 978-3-534-30012-9



**wbg** Academic