

Stefano Franchini
Gabriele Guerra
Thomas Ruster (Hg.)

VOM AFFEN ZUM ÜBERMENSCHEN UND ZURÜCK.

Theoretische, historische und
literarische Ansätze über
Evolution und Regression

animate theologies Bd. 2
dialogue

wbg Academic

Stefano Franchini, Gabriele Guerra, Thomas Ruster (Hg.)

Vom Affen zum Übermenschen und zurück

animate theologies.*dialogue*

Band 2

Herausgegeben von
Julia Enxing, Simone Horstmann und Gregor Taxacher

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

Stefano Franchini, Gabriele Guerra, Thomas Ruster (Hg.)

Vom Affen zum Übermenschen und zurück

Theoretische, historische und literarische
Ansätze über Evolution und Regression



Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über 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.
Umschlag und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Umschlagsabbildung: akg-images / WHA / World History Archive
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

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

ISBN 978-3-534-40708-8

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-40709-5

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

Inhaltsverzeichnis

Vorwort.....9

Faszination und Angst. Die offene Grenze zwischen Mensch und Tier

Affe und Mensch.....21

Zur Wahrnehmung einer umstrittenen Affinität

Stefano Franchini

Kafkas Schakale.....39

Die Urgeschichte des (fast) Menschlichen

Gabriele Guerra

Regressive Tendenzen und Animalisierung in

Benns Ausdruckswelt.....57

Babara Di Noi

“Aufatmen unter Tieren: Sie wissen nicht, was ihnen

bevorsteht.”89

Elias Canettis linguistische Zugänge zum Verhältnis Mensch/Tier

Isabella Ferron

Tierische Anfänge der Fotografie.....111

Die wissenschaftlich-technische Relevanz der Tiere im Zeitalter

Darwins

Veronica Liotti

***Zurückweisung und Umgestaltung:
Theologische Resonanzen auf Darwin***

Vom Menschen zum Engel und zurück zur Animalität.....133

Natur und Gnade in Matthias Joseph Scheebens spekulativer
Evolutionstheorie
Thomas Ruster

**Die Evolutionstheorie als Entwicklungsimpuls
für die Theologie.....147**

Die Mensch-Tier-Unterscheidung in Konstantin Gutberlets Versu-
chen einer theistischen Evolutionslehre
Lisa-Marie-Kaiser

**Die vergessenen Tiere der Arche Noah in der anti-Modernis-
mus-Polemik163**

Simone Paganini

Das Tier stammt vom Menschen ab.....183

Ambivalenzen des Evolutionismus Rudolf Steiners
Andreas Krebs

***Über den Übermensch:
Anthropologische und eschatologische Ausblicke***

**Vom Anfang der Tiere und dem Ende des Menschen –
et vice versa.....201**

Zwei Fallstudien zur biopolitischen Signatur der Schöpfungslehre
Simone Horstmann

Über-Mensch, Gott-Mensch und die Evolution	215
Zu einem post-darwinistischen Diskurs in der katholischen Theologie <i>Gregor Taxacher</i>	
Zwischenstufe Mensch?	245
Der Mensch zwischen Evolution, transhumaner Entwicklung und Schöpfung <i>Gregor Predel</i>	
<i>Autor:innenverzeichnis</i>	269

Vorwort

In seinem Buch *Eine kurze Geschichte der Menschheit* beschreibt Yuval Noah Harari die Evolution der Menschheit als einen Prozess zunehmender Kompetenz zur Datenverarbeitung, angefangen von den über die Erde verstreuten Urhorden bis zur hochkomplex vernetzten Weltgesellschaft unserer Tage. Durch die Ausbildung dieser Kompetenz hat Sapiens seine Überlegenheit über die nicht-menschlichen Tiere erlangt. In *HOMO DEUS. Eine Geschichte von Morgen* zieht Harari die evolutionären Linien weiter aus: Effiziente Datenverarbeitungssysteme übertreffen längst die menschlichen Fähigkeiten, externe Algorithmen bieten längst mehr Weltorientierung als es menschliche Gefühle und Erfahrungen je vermochten. Der Mensch fällt in der Evolution zurück. Die Religionen, einst Datenspeicher mit Anspruch auf eine universale Erklärung von Welt und Geschichte, haben ausgedient. Die neue Religion, der Dataismus, droht, Homo sapiens das anzutun, was Homo sapiens allen anderen Tieren angetan hat: ihre Erfahrungen für minderwertig zu halten. Der neue Gott wäre das auf das ganze Universum ausgeweitete Internet der Dinge. Die meisten Menschen werden zur nutzlosen Masse gehören, denn ihre Tätigkeiten werden durch Computer und Roboter ersetzt. Nur wenige, die sich aufwändige und teure Programme der Selbstoptimierung leisten können, werden noch mithalten können; sie werden die neuen Herrscher der Welt.

Mit den Büchern des Weltbestsellers Harari sind wir im Themenkreis dieses Buches. Nietzsches Traum vom Übermensch ist nicht ausgeträumt, im Gegenteil. Er hat nun eine verlässliche Datengrundlage und kann für die Zukunft hochgerechnet werden. Nur dass der Übermensch am Menschen vorbeigezogen ist und ihn in der Gesellschaft der anderen Tiere zurückgelassen hat. Muss man das, wie es in Bezug auf Hararis Zukunftsszenarien immer wieder geschehen ist, als Dystopie bezeichnen? Ist es nicht

auch eine verheißungsvolle Vorstellung, endlich nutzlos sein zu dürfen, ausgeschirrt wie die Pferde nach der Erfindung des Automobils, das Rechnen den Computern zu überlassen und sich auf das zu konzentrieren, was die Menschen in ihrer Evolution gelernt haben: Gefühle zu haben und ihnen zu vertrauen, Empathie zu entwickeln, Resonanz zu erzeugen und zu empfangen? Und ist es so schlimm, dass die Menschen sich in neuer Weise bei den anderen Tieren wiederfinden? Kann nicht die „anthropologische Maschine“ (Giorgio Agamben) allmählich abgestellt werden, die in immer neuen Anläufen eine Mensch-Tier-Differenz zu konstruieren und damit die menschliche Herrschaft und Gewalt über die Tiere sowie von daher die Notwendigkeit ihres Schutzes zu legitimieren suchte? Und ist es nicht auch eine Entlastung der angestammten Religionen, endlich nicht mehr mit der Wissenschaft um die Erklärung der Welt konkurrieren zu müssen, sondern sich auf das zu beschränken, was ihre Sache ist – Freiräume gegenüber dem Zwang der Verhältnisse zu schaffen?

Die italienisch-deutsche Forschungsgruppe, die sich im September 2021 in der Villa Sciarra in Rom, dem Sitz des *Istituto Italiano di Studi Germanici*, zusammenfand, um den Weg vom Affen zum Übermenschen und zurück zu verfolgen, ist aus KulturwissenschaftlerInnen und TheologInnen zusammengesetzt. Überreich sind ja die kulturellen, die literarischen und philosophischen Reaktionen auf die gewaltige Irritation, die Darwins Evolutionstheorie für das menschliche Selbst auslöste. Und die Theologie ist auf den Plan gerufen, weil der Glaube an einen allmächtigen und allwissenden Gott, der den Gang der Dinge vom Ursprung bis zur Vollendung steuert, damals wie heute der stärkste Gegenspieler zu einer evolutiven Weltanschauung ist. Beide Fachrichtungen ins Gespräch zu führen ermöglicht es, Wechselwirkungen zu beobachten, die im Zusammenspiel von Kultur und Religion zweifellos bestehen, die aber erst im genauen Hinschauen auf ein

literarisches Produkt oder eine religiöse Theorie zu Tage treten. Davon handeln die Beiträge dieses Bandes.

Stefano Franchini spricht sehr anschaulich von dem Thema der *ersten Sektion, der Faszination und Angst*, die die *offene Grenze zwischen Mensch und Tier* auslöst. Man erfährt von den geradezu hektischen Versuchen im 19. Jahrhundert, doch noch eine manifeste Differenz zwischen Affen und Mensch angeben zu können, und sei es das sog. „Zwischenkinnladenbein“, das beim Affen, aber nicht beim Menschen vorhanden sei. Diese Versuche führten zu keinem Ergebnis. Aber das hinderte nicht daran, bei einigen Menschenrassen nun doch eine größere, bei anderen eine geringere Ähnlichkeit zum Affen aufweisen zu wollen – man kann sich denken, wer damit jeweils gemeint war. Folgt man Franchinis innovativen Versuch zur Etymologie des Wortes Affe, so wusste der Sprachgebrauch schon früher, was jene Naturwissenschaftler so hartnäckig leugnen wollten: Die Affen sind des Menschen Verwandte, und es ist eigentlich „unbegreiflich“, so Goethe im Mottozitat des Beitrags, „wie man sie aus der besten Gesellschaft ausschließen mag“.

Gabriele Guerras Beitrag beschäftigt sich mit Kafkas Erzählung *Schakale und Araber*. Tief prägen sich bei der Lektüre der maßlose Hass, den die Schakale gegenüber den Arabern hegen, und die tiefe Verachtung, mit der diese jene behandeln, ein. Was soll aber mit dieser so schlicht daherkommenden Erzählung gesagt sein? Geht es um eine Stellungnahme Kafkas zum Zionismus, um die Lage der Juden in der Gesellschaft? Oder darf man diesen Text als eine Stellungnahme Kafkas zur Mensch-Tier-Verhältnis deuten, gar als seine Position zur Frage der Anthropogenese, ähnlich wie in dem bekannteren *Bericht für eine Akademie* anhand des in einen Menschen mutierten Affen Rotpeter? Am Ende weiß man es nicht, es ist schließlich Kafka, weiß sich aber von Guerras trefflicher Einführung in den Raum „zwischen Literatur und Politik, zwischen Imagination und Realität“ genügend angeregt, um von dieser Frage nicht mehr losgelassen zu werden.

Gottfried Benn, über den der Beitrag von *Barbara Di Noi* handelt, war Naturwissenschaftler (Arzt) genug, um die ganze Bedeutung der Evolutionstheorie erfassen zu können, und Dichter genug, um von der „verzehrenden Skepsis“ gegenüber jeder „genealogischen und kausallogischen Gewissheit“ reden zu können, die daraus für ihn erwuchs. Seine Gedichte lassen sich auf den Nenner „Nihilismus“ bringen, aber damit ist wenig gesagt, wenn man die körperliche, ja fleischliche Insistenz außeracht lässt, mit der er diesen entfaltete. Kultur und Mythos, Tiere und Götter werden zu Zeugen angerufen, um zu erweisen, wie unmöglich menschliche Existenz – und zumal die eigene des Dichters – ist. Wer, wie so viele, ratlos vor Benns Gedichten steht, findet in *Barbara di Noi* eine kundige Führerin und erhält einen Schlüssel für das verrätselte Werk des Expressionisten: eben das Schicksal der menschlichen Existenz zwischen Animalität und „Zerebration“.

Elias Canetti, so erklärt *Isabella Ferron*, „denkt in Tieren, wie andere in Begriffen“. Die Tiere als „Denkform“ zu nutzen macht aufmerksam für die mannigfachen Unterscheidungen zum Menschen, mit der Tiere in der Sprache geführt werden. In diesen Unterscheidungen ist die Gewalt gegen Tiere schon grundgelegt. Schon die Sprache ist gewaltsam, aber sie ist beweglich genug, um die Menschen von ihrer Verantwortung freizusprechen. Darum braucht es eine gründliche linguistische Analyse, wie sie Canetti in seinen Dichtungen vorgenommen hat. Überwindung der Gewalt gegen Tiere kann nur durch Befreiung von einer Art zu reden gelingen. Damit die Wahrnehmung wieder eine Chance bekommt: „Alles leiblich Schöne erlebt man erst an Tieren. Wenn es keine Tiere gäbe, wäre niemand mehr schön.“

Während Philosophen, Naturwissenschaftler und Dichter noch damit beschäftigt waren, die Welt nach dem Einbruch von Darwins Theorie neu zu ordnen, schlug man in der Dresdner Albuminfabrik täglich 60 Tsd. Eier auf, um daraus Fotopapier zu fertigen. Das erfährt man in *Veronica Liottis* bemerkenswerten

Beitrag über die *Tierischen Anfänge der Fotografie*. Sie lenkt den Blick auf die Zusammenhänge zwischen Evolutionstheorie und einer neuen Art der Wahrnehmung von Tieren. Schon Darwin selbst benutzte Tieraufnahmen, und viele taten es ihm nach. Die Kunst, Tiere auf die Platte zu bannen, setzte die Entwicklung der Momentfotografie voraus. Sie bedeutete eine Revolution. Tierisches Material spielte dabei eine große Rolle. Rückten die Tiere den Menschen damit näher? Wieder zeigen linguistische Befunde, dass dem nicht so war. Vielmehr wurde die Terminologie der Jagd wie selbstverständlich auf die Fotografie übertragen. Das Tier bleibt Objekt, und das Tierfoto, weit entfernt davon, unverstellte Wirklichkeit zu sein, offenbart sich als eine Weiterführung einer uralten Mensch-Tier-Konstellation im neuen technischen Gewand.

Die *zweite Sektion* unseres Bandes ist den *Theologischen Resonanzen auf Darwin* gewidmet. Selbstverständlich waren die Reaktionen von Kirchen und Theologie auf die Evolutionstheorie ganz überwiegend von *Zurückweisung* bestimmt, denn schließlich stellte Darwin nicht nur den Schöpfungsglauben und damit auf fundamentale Weise das Gottesbild in Frage, sondern auch die Stellung des Menschen als Krone der Schöpfung und Ebenbild Gottes. Und doch gab es auch Ansätze einer positiven Rezeption bis hin zu einer *Umgestaltung* der dogmatischen Lehrgebäude. Für Matthias J. Scheeben, dessen Umgang mit der Evolutionstheorie *Thomas Ruster* darstellt, ist die Behauptung, der Mensch stamme vom Affen ab, nicht nur falsch und irrig, sondern als Leugnung einer Glaubenswahrheit schlicht Irrlehre. Und doch, auch der Neuscholastiker Scheeben kann sich dem neuen Denken nicht entziehen. Er vertritt eine Art Evolution des Menschen zum Engel – aber diese sei nur im Niederringen der animalischen Natur zu erreichen. Dass das hienieden unmöglich ist, weiß auch der Theologe. So wird bei ihm der Gott, den er als Schöpfer verteidigen will, zu

einem Dämon, der den Menschen in einen tragischen, nicht zu gewinnenden Kampf hineinzwingt.

Viel flexibler geht Constantin Gutberlet, den *Lisa-Marie Kaiser* in ihrem Beitrag dem Vergessen entreißt, mit dem Thema um. Interessiert an naturwissenschaftlichen Fragen, tastet sich der Fuldaer Theologe in immer neuen Angängen an eine theistische Evolutionslehre heran. Er ist bereit zu weitgehenden Umgestaltungen im theologischen Lehrgebäude. Für heutige christliche TierfreundInnen vielleicht eine gute Nachricht: Als einer der ganz wenigen Theologen der Tradition vertritt Gutberlet das Weiterleben der Tiere nach dem Tod. Sie, die auf Erden gequält worden sind, haben im Jenseits eine verdiente Wiedergutmachung zu erwarten. Aber am Ende bleibt Gutberlet ein katholischer Theologe seiner Zeit, bleiben also theoretische Unverträglichkeiten und Ambivalenzen, die in seinem System nicht zu vereinbaren sind.

Einen interessanten Einblick in die ideologische Großwetterlage der theologischen Auseinandersetzung um das Verhältnis von Mensch und Tier am Beginn des 20. Jahrhunderts gibt *Simone Paganini* mit seinen Ausführungen über den sog. Bibel-Babel-Streit. Das Alte Testament bzw. die Hebräische Bibel soll, das war der Gegenstand des Streites, zu großen Teilen von älteren vorderorientalischen Quellen abhängig sein. So zum Beispiel die Sintflut-Erzählung vom Gilgamesch-Epos. Die biblische Erzählung, die das mesopotamische Epos zweifellos voraussetzt, weicht bei der Darstellung der Tiere und ihrer Rolle und vor allem der Opferzeremonie indessen stark von ihrer Vorlage ab. Warum? Wie kann man das erklären? Der Umstand, dass diese Frage damals gar nicht gestellt wurde, dass die Tiere in diesem ganzen Streit vergessen wurden, ist das Argument für den Autor, sich heute gegenüber der traditionellen theologischen Tierversessenheit in den Biblical Animal Studies als eines Teilbereichs der Cultural Animal Studies theologisch-exegetisch zu engagieren.

Im Unterschied zu den christlichen Kirchen, die der Evolutionstheorie überwiegend ablehnend, aber auch ratlos gegenüberstanden, wurde sie, so zeigt *Andreas Krebs*, bei den spirituellen Bewegungen der Theosophie und der Anthroposophie positiv aufgenommen und konstruktiv integriert. In seiner fantastischen Kosmogonese weiß Rudolf Steiner von einem früheren Zeitalter, in dem Mensch und Tier noch ungeschieden waren. Im Tier erinnert sich der Mensch an sich selbst, an seine früheren Zustände, und so konnten die „Wesensbilder der Tiere“ des Anthroposophen Ernst-Michael Kranich entstehen, die durch ihre Einfühlung in das organische und emotionale Leben der Tiere beeindruckend sind. Selten werden Tier und Mensch so eng zusammengesehen wie hier. Fand die Anthroposophie den Ausweg aus dem Anthropozentrismus? Oder verschlingt diese Weisheit, die in allem Tierlichen doch nur wieder das Menschliche entdeckt, die Alterität und Würde der Tiere?

Der Blick der Konferenz in der Villa Sciarra war nicht nur in die Vergangenheit gerichtet. Die Beiträge der dritten Sektion wagen anthropologische und eschatologische Ausblicke. Es geht *Über den Übermenschen*: was ist von dieser endzeitlichen Vision, der atheistischen Variante der christlichen Erlösungsbotschaft zu halten? Kann man wie Harari annehmen, dass die Evolution darauf zuläuft? Und was folgte daraus für unser Denken und Handeln in der Gegenwart?

Die Beiträge von *Simone Horstmann* und *Gregor Taxacher* beeindrucken durch ihre radikale Absage an überkommene religiös-theologische Leitmodelle. *Simone Horstmann* zitiert die Lehre von *annihilatio mundi* herbei. Vor der Vollendung der Welt wird die geschöpfliche Welt mit allen Pflanzen und Tieren der Auslöschung anheimgegeben, wird sie in das Nichts zurückgestoßen, aus dem sie gekommen ist. Bleiben werden nur die menschlichen Seelen, überkleidet mit einem spirituellen Leib. Diese Lehre ist in

expressis verbis Deutlichkeit nur in der evangelischen Theologie beheimatet, aber auch die katholische Theologie hat hier im Prinzip nicht mehr und anderes zu sagen, nachdem auch sie die ganze irdische Wirklichkeit nur als Kulisse für das Heildrama zwischen Gott und Mensch auffasst. Klar, dass diese Position zur tiertheologischen Sprachlosigkeit führen muss und überhaupt zur Zukunft unseres gefährdeten Planeten nichts zu sagen hat. Woran aber anknüpfen, wenn man anders denken will? Simone Weils Rede von der *décréation* kehrt das theologische Modell um: Nicht Tiere und Pflanzen müssen dem eschatologisch vollendeten Menschen weichen, sondern der Mensch soll sich zurückschaffen, zurücknehmen, um anderem Leben Raum zu geben. Beide Modelle bleiben spiegelbildlich einem sich gegenseitig ausschließenden Antagonismus von Mensch und Tier verhaftet. Die Lösung können beide nicht sein. Wie kann ein Zusammenleben von menschlichen und anderen Tieren wirklich, das heißt eschatologisch gedacht werden? Die Frage zu stellen heißt nicht sie zu beantworten, aber es ist gut, dass sie gestellt wird.

Gregor Taxacher greift jüngere Entwicklungen der katholischen Theologie auf. Prominente Vertreter wie Pierre Teilhard de Chardin und Karl Rahner haben das Evolutionsparadigma positiv adaptiert und mit der alten Rede von der Berufung des Menschen zur Teilhabe an der Übernatur vermittelt. Über-Mensch/Über-Natur: das ist der gleiche Gedankentyp, theologisch dann weitergedacht in der Figur des Gott-Menschen als des ersten Über-Menschen. Was lange als theologischer Modernitätsgewinn verstanden und gewürdigt wurde, erweist sich heute als letzte Steigerung des Anthropozentrismus. Die Theologie ist auf den falschen Zug der Moderne aufgesprungen! Sollte aus dieser Erkenntnis nicht folgen, von der Überspannung der Vollendungs Vorstellungen endlich abzulassen und den Menschen sein zu lassen, was er ist – ohne alles „Über“? Und ihm, gut biblisch, gut paradiesisch, das „irdische Vergnügen in Gott“ zu gönnen?

Beschlossen wird der Band durch einen Beitrag von *Gregor Predel* über den Transhumanismus. Wie bei Harari versteht sich dieser als konsequente und bewusste Fortsetzung der Evolution. Die Menschen wollen Unsterblichkeit und ewiges Glück – das sollen sie haben, wenn es denn technologisch machbar ist. Im Unterschied zu vielen seiner Zunftgenossen kann Predel dem transhumanistischen Projekt etwas abgewinnen, kann es in ein Verhältnis setzen zum christlichen Gedanken des Mitschöpfertums. Der Mensch steht im Prozess der Selbsttranszendierung. Der christliche Glaube hält ihn für gott-fähig – nichts spricht dagegen, dass er sich um die Belange seiner Spezies kümmert und die Evolution in seinem Sinne verantwortlich zu steuern versucht. Predel vertritt die Position, die Taxacher kritisiert. Gut, dass es in diesem Band solche offenen Diskussionspunkte gibt! Das sind wir der Wissenschaft schuldig, das entspricht aber auch unserem Anliegen, Diskussionen in Gang zu bringen. Stoff und Anregung dazu gibt es nun genug!

Herzlich danken möchten wir allen Beteiligten an der römischen Konferenz, die sich den Mühen des nicht immer ganz einfach zu handelnden italienisch-deutschen Studienprojekts unterzogen haben und ihre Beiträge zum Teil für die Veröffentlichung noch erheblich überarbeitet haben. Sie wurden durch die lebhaftere Diskussion in der Villa Sciarra für ihre Mühe bereits zum Teil entschädigt und würden es noch mehr, wenn unser Buch die Resonanz finden würde, die das Thema verdient. Zu danken haben wir auch Herrn Julian Kadur für die technische Arbeit am Manuskript und Herrn Dr. Jan-Pieter Forßmann vom wbg Publishing Services, der die Entstehung dieses Buches aufmerksam und stets ermutigend begleitet hat. Den HerausgeberInnen der Reihe *Animate Theologies* sei für die Aufnahme des Bandes ebenfalls gedankt. Ein großer Dank gilt auch der Waldesfels-Born Stiftung für den gewährten Druckkostenzuschuss. Dem Anliegen der Stiftung, die theo-

logischen Interessen und Forschungsthemen von Prof. Dr. Hans Waldenfels weiterzuführen, ist, so hoffen wir, mit diesem Buch gedient.

Wir drei Herausgeber stehen für die drei Institutionen, die die Konferenz gemeinsam geplant und getragen haben.

Rom und Dortmund, im Dezember 2022

Stefano Franchini, Istituto Italiano di Studi Germanici

Gabriele Guerra, Sapienza Università di Roma, Associazione Italiana Walter Benjamin

Thomas Ruster, TU Dortmund/European Research Network
“Transcending Species – Transforming Religion”

Faszination und Angst.
Die offene Grenze zwischen
Mensch und Tier

Affe und Mensch

Zur Wahrnehmung einer umstrittenen Affinität

Stefano Franchini

„Im Grunde sind doch die Affen die eigentlichen Incroyables, und es ist unbegreiflich, wie man sie aus der besten Gesellschaft ausschließen mag.“ Johann Wolfgang Goethe¹

1. Fragestellung

Es ist schwer zu verstehen, warum der Gedanke, dass der Mensch vom Affen stammt, ja selbst eine Art Affe ist, so lange unvorstellbar blieb, gar für lächerlich gehalten oder als sinnlos verspottet wurde, obwohl die markante, unheimliche Ähnlichkeit zwischen Affen und Menschen seit der Antike und noch stärker mit der Neuzeit deutlich erkannt wurde. Das Affengesicht, schreibt Aristoteles (Hist. Anim. 2,8), hat „zahlreiche Ähnlichkeiten mit jenem des Menschen“ (τὸ δὲ πρόσωπον ἔχει πολλὰς ὁμοιότητας τῷ τοῦ ἀνθρώπου), sodass der Affe an Nasenflügeln, Ohren, Zähnen, Wimpern „wie der Mensch“ (ὡσπερ ὁ ἄνθρωπος) aussieht – nur etwas „bestialischer“ (ἐπὶ τὸ θηριωδέστερον). Das gilt auch für Arme, Beine, Hände, Finger und Nägel, die „fast menschlich“ (ὁμοίους ἀνθρώπων) sind. Sogar die Geschlechtsorgane des weiblichen Affen sehen wie die des menschlichen Weibes aus. Auch das Sezieren beweist für Aristoteles, interne Organe und Eingeweide aller Affenarten seien denen des Menschen völlig entsprechend (Hist. Anim. 2,9).

¹ Goethe, Die Wahlverwandtschaften, 1994. Hier hat das Wort „Incroyable“ die Bedeutung von Geck, Stutzer, und spielt auf eine Gruppe Pariser Dandies um 1800 an. Für diesen Hinweis danke ich meinem Kollegen Hansmichael Hohenegger.

Plinius fasst das alles zusammen, indem er *simia* als *hominis figurae proxima* bezeichnet (Hist. Nat. 8,80). Nach Aristoteles ist die Stellung der Affenarten, die sich bei ihm unter πίθηκος (lat. *simia*, dt. Menschenaffe), κῆβος (lat. *cebus*, dt. Affe) κυνοκέφαλος (lat. *caniceps*, dt. Pavian) gliedern, zwischen Vierfüßigen und Menschen unleugbar (Hist. Anim. 2,8).² Übrigens bestand einer der Vorwürfe, die die frühmodernen Anatomen dem Galenos machten, darin, dass er auf den Menschen Ergebnisse übertragen hätte, die aus der Sektion von Affen gewonnen wurden. Dabei setzt sich 1699 Edward Tyson, wie schon Vesalius 150 Jahre vor ihm, mit Galenos auseinander, indem er schreibt: „Galen formerly dissected Apes and Monkeys, and recommended to his Scholars the frequent Anatomizing them, as useful for the attaining the Knowledge of the Structure of the Parts in Humane Bodies“.³ Damals konnte Tyson einen Schimpanse sezieren, den er als Orang-Outang, d.h. „Mensch des Waldes“ oder auch Pygmäe „kleinen Menschen“ (englisch Pygmy) bezeichnete. Mit der Nomenklatur der Affenarten steckte man damals noch in den Kinderschuhen und die seltenen Bilder von höchst humanisierten Menschenaffen waren damals noch besonders dürftig, wie die synoptische Tafel 1760 aus der Dissertation über die *Anthropomorpha* von Christian Emanuel Hoppe, einem Schüler Linnäus in Uppsala, deutlich dokumentiert (Abb. 1).

² Neuzeitliche Anatomen englischer Sprache benutzen die Begriffe *Ape* und *Monkey* nach dem gewöhnlichen aristotelischen Sinn – eine Unterscheidung, die die deutsche Sprache nicht kennt, weil sie sich darauf beschränkt, Menschenaffen vom Affen zu sondern. Was die moderne Nomenklatur betrifft, hat schon John Ray 1693 die englische Bedeutung dieser Worte präzisiert, indem er *simiae in cauda carentes*, d.h. die schwanzlosen Menschenaffen (*apes*), von den *cercopithecii* als *simiae caudatae*, d.h. geschweiften Affen (*monkeys*), unterscheidet (Ray, *Synopsis methodica*, 1693, 149). Kurz darauf wurde diese Definition vom Begründer der modernen vergleichenden Anatomie explizit übernommen. Vgl. Tyson, *Orang-Outang*, 1699, 5.

³ Tyson, *Orang-Outang*, 1699, II.



Abb. 1: Hoppius, *Dissertatio Academica*, 1760, 17.

Durch seine Obduktionen fand Tyson ein „great Agreement, which I observed between the Orang-Outang, and a Man“.⁴ Das ist „a sort of Animal so much resembling Man, that both the Ancients and the Moderns have reputed it to be a Puny Race of Mankind, call'd to this day, Homo Sylvestris, The Wild Man; Orang-Outang, or a Man of the Woods“.⁵ Schon im Vorwort seines Hauptwerks betont der englische Anatom die äußere und innere Ähnlichkeit der Affen- und Menschengestalt:

„The Orang-Outang (whose Anatomy I here give) being a Creature so very remarkable, and rare; and not only in its External Shape, but much more in the Conformation of a great many of the inward Viscera, so much resembling a Man“.⁶

Kaum ein Jahrhundert später hatte der deutsche Anatom Samuel Thomas Sömmering in Kassel die Gelegenheit, „mehrere männliche und auch einen

⁴ Ebd., III.

⁵ Ebd., 1.

⁶ Ebd., I.

weiblichen Negerkörper“ sowie „einen Mohren“ zu sezieren.⁷ Seine von ideologischen Prämissen nicht freie Fragestellung lautet:

„Wie wäre es nun, wenn sich anatomisch darthun liesse, daß die Neger etwas näher, als wir Europäer, ans Affengeschlecht gränzen? [...] Schon theoretisch läßt sich aus der doch unläugbaren Aehnlichkeit der Affen mit dem Menschen vermuthen, daß es einzelne Personen, wenn nicht ganze Nationen geben müsse, die dem Affen näher, als andere kämen“.⁸

In einer einleitenden Zusammenfassung seiner Thesen nimmt Sömmering die Ergebnisse der von ihm praktizierten Leichenöffnung vorweg: „Der Mohr scheint dem Affen näher als der Europäer“ (§ 69), aber „ist drum nicht dümmer noch häßlicher als wir“ (§ 70). Deshalb „steht [der Mohr] bey allen Naturhistorikern in einer eigenen Klasse“ (§ 71) und trotzdem „ist und bleibt Mensch wegen seines aufrechten Gangs“ (§ 72), „ist mit uns von einem Adam“ (§ 73) und „scheint im Ganzen nicht weniger vollkommen als der Europäer“ (§ 74). Im Grunde genommen erweist sich der Afrikaner als affenähnlicher als der Europäer, aber auch bei Sömmering ist Adam immer noch kein Affe! In den Schlussthesen schreibt Sömmering rekapitulierend:

„Aus allem angeführten zusammengenommen, scheint nun der Schluss nicht unbillig, noch unbegründet, daß allgemein im Durchschnitt die Neger doch in etwas näher ans Affengeschlecht, als die Europäer, grenzen. Sie bleiben aber drum dennoch Menschen, und über jene Klasse wahrer vierfüßiger Thiere gar sehr erhoben, gar sehr auffallend von ihnen unterschieden und abgesondert“ (§ 69).⁹

⁷ Sömmering, Ueber die körperliche Verschiedenheit, 1785, XVII.

⁸ Ebd., XVI.

⁹ Ebd., 77–78. Hier folgt im Text eine Anmerkung Sömmerings: „Wie sehr alle Affenarten vom Menschengeschlecht abstehen, haben Camper und Blumenbach größtentheils ausgemacht. Daß aber das edelste Eingeweide, das Gehirn der Affen, sich

Sömmering stimmt außerdem seinem Freund Johann Friedrich Blumenbach bei, weil der Letzte „den aufrechten Gang“ des Menschen als „das erste wichtigste Hauptunterscheidungszeichen seines Körperbaues“ bezeichnet. Hier liege „die grosse Kluft zwischen Affen, dem Chimpanse, oder minder-menschenähnlichen Orang-Utang, u.s.w.“ (§ 72).¹⁰

Nach Johann Friedrich Blumenbach hingegen gehört der Mensch allein zur Ordnung der Zweihändigen, der Affe (zusammen mit dem Pavian, der Meerkatze und dem Maki-Lemur) zur Ordnung der Vierhändigen.¹¹ Blumenbach bezeichnet zwar den Menschen „ein zweyhändiges Thier“, aber das setzt voraus, dass Affe und Mensch in verschiedenen Ordnungen klassifiziert werden. Das ist vielleicht der Grund, warum Blumenbach eine Herkunft des Menschen vom Affen nicht einmal konzipieren konnte – der Mensch, der seine eigenen Werkzeuge herstellen kann, stamme ausschließlich aus Menschen ab.¹² So Blumenbach: „Die Affen und andere Thiere, welche man insgemein Menschenähnliche nennt [...] sind in der That weder zwey noch vierfüßig, sondern vierhändig zu nennen“.¹³ Die aufrechte Gehweise stellt nach Blumenbach das entscheidende Merkmal des Menschen dar:

leicht ausser der Grösse und Gewicht vom menschlichen unterscheiden lasse, werde ich bey einer andern Gelegenheit darthun, denn ich fand nicht weniger, als fünfzehn sichtliche, anatomische materielle Verschiedenheiten, im Gehirn des gemeinen angeschwänzten Affen“.

¹⁰ Ebd., 79. Über das gespannte Freundschaftsverhältnis zwischen Sömmering und Blumenbach vgl. Dougherty, Johann Friedrich Blumenbach, Samuel Thomas Sömmering, 1985, 35–56 (nachgedruckt in Dougherty, Gesammelte Aufsätze, 1996, 160–175.)

¹¹ Vgl. Blumenbach, Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlecht, 1798, XXII.

¹² Vgl. dazu Marino, Naturgeschichte und Rassenklassifikation, 2021, 84–85: „Als in der vierten Auflage des Handbuchs [scil. Handbuch der Naturgeschichte] der Stammvater der Menschheit nicht mehr Adam ist, sondern viel prosaischer eine gemeinsame Stammrasse, wird diese mit keiner der fünf klassifizierten Rassen (nicht einmal mit der später in ‚caucasisch‘ umgenannten) identifiziert“. Zum Thema vgl. auch Dougherty, *The Naturalist's Confrontation with the Great Apes in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, 1996, 89–99.

¹³ Blumenbach, Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlecht, 1798, 30.

„Und noch ist mir nirgends ein Beyspiel von einem Affen, oder einem andern Säugthiere außer dem Menschen bekannt geworden, welches wie dieser, auf beyden Füßen aufrecht stehend, das Gleichgewicht halten konnte“.¹⁴

Wenn sie aufrechtstehen, sind eben die Affen „unbequem und widernatürlich“. Was außerdem die kategoriale Stellung des Affen im Verhältnis zum Menschen betrifft, vollzog sich im 18. Jahrhundert eine entscheidende epistemische Wende. Um die Mittelstellung des Orang-Outang zwischen Affenmenschen und Menschen zu definieren, hatte Tyson das Sinnbild der Kreationsskette („Chain of the Creation“) benutzt, die eine direkte Verbindung zur Vorstellung der *scala naturae* als „universeller Kette der natürlichen Wesen“ aufweist, die damals als rudimentäre *ante litteram*-Version des Evolutionsgedankens in Europa sehr beliebt war und große Verbreitung fand.¹⁵ Tatsächlich wurde hier dem Affen eine hochrangige Stellung anerkannt, und zwar die zweite Position gleich hinter Homo, der als Spitze des Leiters galt. Da der kognitive Rahmen der *scala naturae* eine lücken- und sprunglose Rangordnung der Naturwesen voraussetzte, war es unumgänglich, die Existenz bestimmter Lebewesen anzunehmen, die als Bindeglied galten, z.B. an der Schnittstelle von anorganischer und pflanzlicher Welt sowie von tierischem und menschlichem Reich. Zwischen *quadrupèdes* und *homme* wurden deshalb *singe* (Affen) und Orang-Outang eingeführt. Dieser kognitive Rahmen wurde von der neuen Systematik Charles von Linnés gesprengt. Während Buffon in seinem monumentalen Meisterwerk *Histoire naturelle, générale et particulière* 1761 sich noch ganz deutlich weigerte, den Affen zusammen mit dem Menschen zu klassifizieren,¹⁶ schrieb Linnaeus 1735 schon in der ersten Ausgabe seines *Systema naturae* Menschen und Affen wegen ihrer unleugbaren anatomischen Verwandtschaft in die Ordnung der Anthropomorpha (später Primates) ein, ohne allerdings irgendwelchen genealogi-

¹⁴ Ebd., 32.

¹⁵ Ausführlich dazu ist Barsanti, *Una lunga pazienza cieca*, 2005, 24ff.

¹⁶ Buffon, *Historie naturelle, générale et particulière*, 1761, 378: „Wenn man den Menschen mit dem Affen und den Löwen mit der Katze klassifiziert [...] bedeutet es, die Natur herabzusetzen und zu verzerren anstatt sie zu beschreiben“.

schen Schluss zu ziehen. Es war das erste Mal in der Geschichte, dass der Mensch unter Affen klassifiziert wurde – was man als „eine revolutionäre Entscheidung“ bezeichnen mag.¹⁷ In der 10. Auflage seines Werkes fügte Linné 1758 den Orang-Utan geradezu in das *genus* Homo ein – in der Mammalia-Ordnung (in früheren Ausgaben Quadrupedia), Primates-Klasse, Homo-Gattung –, und zwar als *Homo nocturnus* bzw. *Homo sylvestris*.¹⁸

Im Denkraum der *scala naturae*,¹⁹ in dem das Kontinuum der Natur als zentrale Kategorie zu verstehen ist,²⁰ fanden zwei wichtige wissenschaftliche Debatten fast gleichzeitig statt, welche die Kontinuität zwischen Tier- und Menschenwelt zu untermauern versuchten. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts entflammte erstens der wenig bekannte anatomische Streit um die Zahl der Rippen im Menschen und Affen,²¹ und zweitens die häufiger analysierte Auseinandersetzung um die Existenz vom *os intermaxillare* im Menschen. Da das letzte Thema schon mehrmals untersucht wurde, vor allem in Bezug auf Goethes anatomische Studien, seien hier nur wenige Aspekte erwähnt, die die Affe-Mensch-Beziehung direkt betreffen.

Aus spinozistischen Prämissen versuchte Goethe, die ihm ideologisch nicht akzeptable Trennung des Tierreichs zu widerlegen. In einem Brief vom 28. Oktober 1784 an Herzog Carl August fasste Goethe seinen wissenschaftlichen Plan zusammen: „Einen Brief an Sömmering über den famosen

¹⁷ Barsanti, *Una lunga pazienza cieca*, 2005, 70ff. In Deutschland, wie schon erwähnt, behauptete Blumenbach noch 1779 in seinem *Handbuch der Naturgeschichte*, der Mensch gehöre einer verschiedenen und vereinzelt Ordnung als die Affen (Ebd., 107).

¹⁸ Vgl. Linnaeus, *Systema naturae*, 1758, 24.

¹⁹ Zum Begriff „Denkraum“ vgl. Stamm, 2005, 35ff.

²⁰ Der tierische Magnetismus, den damals der Wiener Arzt Franz Anton Mesmer in seiner Schrift *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal* (1779) darstellte, war die erste vollständige Theorie, die dem Menschen eine tierische Natur anerkannte. Manche Autoren haben die Verbreitung des Mesmerismus sogar als Endpunkt der Aufklärung betrachtet (vgl. z.B. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France*, 1968).

²¹ Vgl. z.B. Sömmering, *Ueber die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer*, 1785, 31, § 34. Die anschließende Anmerkung Sömmerings ermöglicht eine von mir noch nicht unternommene Rekonstruktion dieser Debatte unter den führenden Anatomen der Zeit.

Knochen, dessen Mangel dem Menschen einen Vorzug vor dem Affen geben soll, habe ich auch geschrieben und werde ihn ehstens mit einigen Zeichnungen abgehen lassen“.²² In seiner schon erwähnten Abhandlung über den obduzierten Mohren verweist Sömmering zwar explizit auf den Aufsatz Goethes aus dem Jahre 1784,²³ verneint aber anfänglich die Existenz des Zwischenknochens im Menschen, weil er selbst nur noch „die Spur eines zwischen die Oberkinnladen eintretenden Knochens (ossis intermaxillaris) (das alle vierfüßige Thiere, alle Affenarten mit eingeschlossen, als einen von allen übrigen Gesichtsknochen durchaus getrennten abgesonderten Knochen besitzen)“ vorfand. So kommentiert Sömmering: „Daher auch dieser Zwischenknochen (os intermaxillare) ein wahrer Thiercharacter scheint“ (§ 26).²⁴ Auch Blumenbach widmet dem „Zwischenkinnladenbein“ das 15. Kapitel seiner Abhandlung, um allerdings die Existenz dieses Knochens – „bei dem Affen so sichtbar“ – im Menschen zu widerlegen.²⁵ So schreibt Blumenbach: „Da muß ich freylich bekennen, daß ich ihn in mehreren Hirnschädeln vierhändiger Thiere [d.h. Affen] vergebens gesucht habe“.²⁶ Dagegen behauptet Goethe in seinem oben erwähnten Aufsatz: „Ich sage nichts vom Affen, weil bei diesem die Übereinstimmung zu auffallend ist“.²⁷ In einer anderen Schrift, die er 1785 verfasste, 1816 erarbeitete und 1820 schließlich publizierte, betont Goethe die theoretische Bedeutung vom Entbehren des Zwischenknochens: „Hier sollte das Unterscheidungszeichen zwischen uns und dem Affen sein“.²⁸ Darüber hinaus schreibt er 1796 in einem anatomischen Vortrag:

²² Goethe, *Das erste Weimarer Jahrzehnt*, 1997, 548.

²³ Vgl. Goethe, *Versuch aus der vergleichenden Knochenlehre*, 1987, 16–24.

²⁴ Sömmering, *Ueber die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer*, 1785, 26.

²⁵ Blumenbach, *Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlecht*, 1798, 40.

²⁶ Ebd., 40 und 42.

²⁷ Goethe, *Versuch aus der vergleichenden Knochenlehre*, 1987, 22. Zur Anerkennung einer tiefen Verwandtschaft zwischen Affen und Menschen vgl. Goethe, *Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie*, ausgehend von der Osteologie, 1987, 236: „So ist das heiße Klima allein instande selbst der unvollkommenen Organisation etwas Menschenähnliches zu erteilen, wie z.B. im Affen und Papagaien“. Dieser Text wurde 1785 verfasst und erst 1820 veröffentlicht.

²⁸ Goethe, *Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung*, 1987, 239.

„Bei der Ähnlichkeit des Affen und Menschen, bei dem Gebrauch, den einige geschickte Tiere von ihren Gliedern aus natürlichem Antrieb machen, oder, nach vorgängiger künstlicher Übung, machen lernen, konnte man auf die Ähnlichkeit des vollkommensten Geschöpfes mit unvollkommeneren Brüdern gar leicht geführt werden, und es fanden von jeher bei Naturforschern und Zergliederern solche Vergleichen-
gen statt“.²⁹

Zwei Jahre vor seinem Tod hat Goethe schließlich einen posthum publizierten Kommentar zu jenem berühmten Streit zwischen Cuvier und Geoffroy de Saint-Hilaire abgefasst, der an der Pariser Akademie der Wissenschaften im Frühjahr 1830 stattfand. Dabei berichtet Goethe auf einmal von der eigenen Erfahrungen als Anatom: „Die nahe Verwandtschaft des Affen zu den Menschen nötigte den Naturforscher zu peinlichen Überlegungen“.³⁰

Trotz – oder wohl gerade aufgrund – der „peinlichen“ Anerkennung der anatomischen Ähnlichkeit zwischen Affen und Menschen, vermied Goethe, sich auf den Weg der evolutionsgeschichtlichen Abstammung des Menschen zu machen. Acht Jahre später, am 27. November 1838, tauchte im Notizbuch M-N des jungen Charles Darwins das erste keimhafte Konzept seiner Abstammungslehre auf, die dann als wissenschaftliche Theorie ausgearbeitet und erst 1871 veröffentlicht wurde.³¹ In derselben Zeitspanne begann man aber auch, sprachwissenschaftlich an Bedeutung, Etymologie und Ursprung des deutschen Wortes Affe zu denken.

2. Etymologische Spuren ursprünglicher Verwandtschaft

Es mag vielleicht erstaunlich erscheinen, dass die Etymologie von Affe noch heute höchst umstritten, wenn nicht ja ganz unbekannt ist. Das gilt auch für englisch *ape*, altčechisch *opice* und altrussisch *opica*, aus dem angeblich

²⁹ Goethe, Über einen aufzustellenden Typus zu Erleichterung der vergleichenden Anatomie, 1987, 268.

³⁰ Goethe, Principes de philosophie zoologique, 1987, 827.

³¹ Zur exakten Datierung der Notiz vgl. Bonner/May, Introduction, 1981, X.

durch Lautverschiebung Affe „als uraltes Lehnwort auf unbekanntem Handelsweg zu den Germanen kam“. ³² So schreiben dazu die Gebrüder Grimm: „ein für die geschichte der sprache merkwürdiges Wort, das die Deutschen mit Kelten und Slaven neben dem lat. in allen romanischen zungen verbreiteten *simius*, *simia* aufrecht erhielten“. ³³ Es sollte sich um ein Wort fremder Herkunft auch nur deswegen handeln, weil der Affe im Mitteleuropa kein autochthones Tier darstellte: „Schon in vorchristlicher Zeit“, wie es nach einer nicht unwahrscheinliche Annahme vorgeschlagen wurde, „mögen keltische Kaufleute mit Affen durch germanische Länder gezogen sein; auch können sich germanische Häuptlinge Affen zum Zeitvertreib gehalten haben“. ³⁴ Der Name wie die Tierklasse, die er benennt, muss also von der Ferne gekommen sein – entweder vom Süden oder vom Osten. Italienisch *scimmia*, spanisch *el simio* sowie französisch *singe* stammt aus dem lateinischen erst maskulinen (*sīmius*), dann nur femininen Substantiv *sīmia*. Hingegen gilt der Ursprung vom „weit älteren Tiernamen“ Affe – wie gesagt – als völlig unklar. ³⁵ Seit dem frühen Mittelalter wurde Meerkatze – auch Meeraffe oder Affenfisch – eine übliche Bezeichnung dieses ausländischen Tiers, denn es wurde vielleicht über den Seehandel eingeführt und kletterte wie eine Katze. ³⁶ Über eine indoeuropäische Herkunft des deutschen Wortes aus dem Sanskrit *kapi*, griechisch κῆπος, sind die Gebrüder Grimm fest überzeugt. ³⁷ Andere Linguisten

³² Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 1934, 7. Das Wort *ape/opica* könnte wiederum auf einer früheren Lautverschiebung des altkeltischen **abanas* ruhen. Wie eine unklare Glosse des Hesychios vermuten lässt, wäre diese Form nur dann die älteste, wenn man **ἄββάνα* statt des durch den alexandrinschen Lexikographen überlieferten *ἄβράνα* berichtigend liest (dazu vgl. auch Götze (Hrsg.), Trübners Deutsches Wörterbuch, 1939, 53).

³³ Vgl. Grimm/Grimm, Deutsches Wörterbuch, 1854, Sp. 182.

³⁴ Götze (Hrsg.), Trübners Deutsches Wörterbuch, 1939, 53, sub vocem *Affe*.

³⁵ Ebd.

³⁶ Adelung, Grammatisch-kritisches Wörterbuch, 1793, 174.

³⁷ Grimm/Grimm, Deutsches Wörterbuch, 1854, Sp. 182. Ähnlich denkt auch Eberhard Gottlieb Graff, Althochdeutscher Sprachschatz, 1834, 159, der sub vocem *Affo* ein vergleichendes Beispiel für die mögliche Ablatio der Gutturalis am Wortanfang angibt: „Cf. sanskr. *kapi* (wie sanskr. *kam*, latein. *am. are*)“. Es ist sogar plausibel,

betrachten die Annahme der Gutturalis-Aphärese dennoch mit Skepsis: „Jedenfalls ist es sicher, daß es kein gemeinindogermanisches und auch kein westindogermanisches Wort für Affe gegeben hat“.³⁸ Man behaupten weiter, eine indoeuropäische Grundform sei hier „unstatthaft, weil die europäischen Wörter mit altindischem *kapí-*, griechischem κῆπος ‚Affe‘ nicht zu vermitteln sind“.³⁹ Das Problem schleppt sich weiter in der Forschung: „Das germanische Wort stammt aus einer unbekanntenen Sprache, wohl durch keltische Vermittlung (aber dann schon vor der Lautverschiebung?)“.⁴⁰

Aus dem metaphorischen Gebrauch von „Affe“ in der deutschen Sprache⁴¹ darf man vielleicht manche Schlussfolgerungen ziehen, die nicht nur das deutsche Wort betreffen, sondern auch lat. *simia*, dessen Bedeutung sich allerdings nicht so eindeutig als eine verhältnismäßig junge Ableitung aus griechischem σῆμῶς „plattnäsiger, stumpfnäsiger“ feststellbar erweisen könnte, wie

dass auch hebr. *qwp* („ape, monkey“, vgl. Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 7, 2011, 236) auf eine gemeinsame Wurzel zurückreicht, die wahrscheinlich zu einem uralten ägäisch-kanaanäischen Substrat gehört. Laut Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 1915, 709 ist die Etymologie des hebräischen Wortes genau so wie gr. κῆπος oder κῆβος auf akk. *uqūpu* „Affe“ zurückzuführen, das seinerseits aus dem indischen *kapi* stammen könnte (vgl. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, 1974, 1427 und Black/George/Postgate, *A Concise Dictionary of Akkadian*, 2000, 425). Nach Lewy, *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, 1895, 6 kommt hingegen hebr. *qwp* vermutlich aus dem ägypt. *gôf* bzw. *qephi* – ein Wort, das wiederum denselben Ursprung zu teilen scheint. Bei dieser etymologischen Untersuchung hat sich leider die Arbeit von Militarev – Kogan, *Semitic Etymological Dictionary. Volume 2: Animal Names*, 2005 als nutzlos erwiesen.

³⁸ Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch*, 1924, 7. In einer späteren Auflage tritt eine vorsichtiger Formulierung auf: „Es gibt kein gemeinindogermanisches und auch kein westindogermanisches Wort für *Affe*“ (Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 1963, 8).

³⁹ Götte (Hrsg.), *Trübners Deutsches Wörterbuch*, 1939, 53.

⁴⁰ Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 1962, 11 sub vocem *api* („affe, tor“).

⁴¹ Zur Metaphorik des Affen als unentbehrlicher Aspekt des bürgerlichen Zivilisationsprozesses während der Neuzeit vgl. Franchini, *Das übertreibende Tier*, 2022, 50ff.

es gewöhnlich behauptet wird.⁴² Nach Pierre Chantraine hat σῆμός eben keine belegbare Verbindung zum Affen, indem das Wort nie verwendet wird, um dieses Tier zu bezeichnen.⁴³ Außerdem ist angenommen worden, dass lat. *simia* aus einem vermutlichen Appellativum *σῆμιάς stammt, was allerdings nicht belegt ist und als völlig hypothetisch gilt.

Nach Ernout und Meillet war im Lateinischen die hypothetische Form **semilis* die Vorstufe vom Adjektiv *similis* „semblable“, das wiederum mit *simul* „en même temps, également“ und mit dem Verb *simulō* „représenter exactement, copier, imiter (par opposition à l’objet réel, au modèle)“, deutsch „nachäffen“, verwandt ist. Die Etymologie von **semilis* finden die Sprachgelehrten im indoeuropäischen Sprachraum auf:

„La racine de *sem- ‚un‘ a servi dès l’indo-européen à exprimer l’identité: got. sama, gr. ὁμός, skr. sāmāḥ [...] Des dérivés indiquent la ‚ressemblance‘ [...] Lat. similis n’a un correspondant exact qu’en celtique: irl. samail ‚ressemblance‘“.⁴⁴

Es ist plausibel, dass auch das lat. Wort *simia* aus derselben Wurzel stammt, und eine tiefe Beziehung zu *simil* aufweist, indem es aus dem Stamm **sem-* herzuleiten ist. Wäre dies der Fall, so würde *simia* in erster Linie die Identität bzw. die Ähnlichkeit (mit dem Menschen) ausdrücken.

Ein lateinisches Synonym von *simil* ist *affinis* „angrenzend, benachbart; verschwägert, verwandt“.⁴⁵ Man hat versucht, die Bedeutung aus lat. *ad fines* „an den Grenzen“ abzuleiten, aber diese Etymologie, obwohl sie

⁴² Walde/Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 1954, 538, unter *simia*, -ae. Laut Ernout/Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine, 2001, 626f. sub vocem *simia* und *simus* ist die Etymologie des lateinischen Wortes unklar, das allerdings als „term d’injure“ galt. Auch Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, 1999, 1004, sub vocem σῆμός stellt fest, dass die Stumpfnase „passait pour un signe d’espèglerie ou de lascivité“.

⁴³ Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, 1999, 1004f. s.v. σῆμός.

⁴⁴ Ernout/Meillet, Dictionnaire étymologique de la langue latine, 2001, 626–627 s.v. *similis*.

⁴⁵ Walde/Hofmann, Lateinisches etymologisches Wörterbuch, 1954, 21 s. v. *affinis*.

einigermaßen sachlich zusammenhängend wäre, scheint unbegründet und ohne Belege, und deshalb könnte man sie als Volksetymologie bzw. als Um-etymologisierung betrachten. Viel relevanter wäre es, lat. *affin(is)* – wie auch später das dt. Präfix *After-* –⁴⁶ aus dem mykenisch-griechischen Stamm ὀπι- „sur, pour“ (hinter, nach), was schon im Hethitischen *appezziya* „par la suite, plus tard“ belegt war. Davon kommen auch die griechischen Formen ὀπισθεν „derrière, par-dérrière, ensuite“, ionisch und dichterisch ὀπιθεν, ὀπισθε, und vor allem das Substantiv ὀπάων „compagnon, camarade“, das in männlichen Namen schon in Mykenischen belegt ist.⁴⁷ Dabei mag sich eine weitere sprachliche Tatsache als wichtig erweisen: „Die altgermanischen Sprachen bezeugen eine weibliche Form – affa, aber vor allem affina, apinne, apynia (altschwedisch epin), die dann quasi verschwand“. Bemerkenswert ist, dass man im Althochdeutschen masc. *affo* von der weibl. *affâ*, *affina* (oder ahd. *affinna* und mhd. *affinne*) unterscheidet.⁴⁸ Adelung übrigens erinnert daran, „im Oberdeutschen lautet die erste Endung des Singulars der Affen“.⁴⁹ Aus diesem Grund könnte man annehmen, dass die ursprüngliche Bedeutung von lat. *affin(is)* das Substantiv „Verwandte, Angehörige“ sei und dass das deutsche Wort Affe aus demselben semantischen Feld stammt. Wenn diese Ableitung richtig wäre, hätten lat. *simia* und dt. Affe so gut wie dieselbe Bedeutung.

3. Fazit

Schließlich kann eine merkwürdige Tatsache dazu führen, unserer einleitenden Frage eine allgemeine, wenn auch partielle und hypothetische Antwort

⁴⁶ Vgl. dt. Adverb und Pröp. *After-* „nach, hinten, aus zweiter Hand, nachgeahmt, pseudo-, falsch“. Nach 1630 wurde das Wort nicht mehr lebendig – wahrscheinlich wegen seiner störenden Nebenbedeutung als *anus*, *podex* oder *posteriora* –, es sei denn in manchen Komposita wie *Aftermiete*, *Afterrede*, *Afterwelt*, die länger überlebt haben. Vgl. z.B. *Afterarzt* „Pseudoarzt“; *Afterbahn* „falsche Bahn“ wie *Afterchrist* „falscher Christ“ oder *Aftergott* „falscher Gott“ (Grimm, Deutsches Wörterbuch, 1854, 186).

⁴⁷ Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, 1999, 807–808.

⁴⁸ Benecke, Mittelhochdeutsches Wörterbuch 1. Band A – L, 1963, 10.

⁴⁹ Adelung, Grammatisch-kritisches Wörterbuch, 1793, 173.

zu geben: Warum blieb der Abstammungsgedanke so lange unvorstellbar, obwohl die erkannte Ähnlichkeit zwischen Affen und Menschen gemeinsames Gedankengut geworden war? In der hebräischen Bibel kommt das Substantiv *qôphîm* „Affen“ nur in der Pluralform und sogar als *hapax legomenon* vor, da die zwei Stellen, in denen es belegt ist, parallel sind: „Einmal in drei Jahren kam die Tarschischflotte und brachte Gold, Silber, Elfenbein, Affen (*qôphîm*) und *tukkyîm*“ (vgl. 1 Kön 10,22 und 2 Chr 9,21 in der EÜ). Was *tukkyîm* genau bedeutet, ist immer noch unklar – vielleicht Pfauen, Geflügel oder eine andere Art Affe.⁵⁰ Hier erscheinen übrigens die Affen als Importware aus dem Ausland, und zwar aus Südanatolien, als ob sie in Palästina ganz fremd wären. Die Septuaginta scheint die Stelle im Buch der Könige missverstanden oder eine verschiedene hebräische Vorlage vor ihren Augen gehabt zu haben, denn sie übersetzt *qôphîm* als „Reliefarbeit“ (λίθων τορευτῶν), buchstäblich „behauenen Stein“.⁵¹ Im Chronikbuch wird hingegen das Wort – offenbar durch andere Übersetzer – ganz üblich als πίθηκοι (lat. *simiae*) übertragen. Das bedeutet, dass die Affen in der ganzen hebräischen Bibel mit Sicherheit nur einmal erwähnt werden, und niemals im Neuen Testament.

Anders als die Mythologie des alten Ägyptens, Mesoamerikas oder Indiens hat also der jüdisch-christliche Kanon den Affen in eine ganz marginale Stellung versetzt, was entweder auf eine tiefe Fremdheit, auf eine kulturelle Verlegenheit oder sogar auf eine unausgesprochene Feindschaft hinweisen könnte. Dabei soll man nicht vergessen, dass der Mensch nach der biblischen Schöpfungstheologie, auf der die jüdisch-christlichen Kosmogonie jahrhundertlang beruhte, als Ebenbild bzw. Abbild *Gottes*, d.h. in der *Ähnlichkeit* der herrlichen Gottheit geschaffen wurde. Das Buch der Genesis, wie bekannt, spricht es ganz deutlich durch das Substantiv *šelem* „Gestalt, Bild, Bildnis“⁵² und *děmût* „Ähnlichkeit“⁵³ aus: „Dann sprach Elohîm: Lasst uns Adam machen in unserem Bilde (hebr. *běšalmēnû*, gr. κατ’ εἰκόνα ἡμετέραν), nach unserer Ähnlichkeit (hebr. *kidmûtēnû*, gr. κατ’ ὁμοίωσιν)“ (Gen. 1,26–27).

⁵⁰ Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 8, 2011b, 632.

⁵¹ Kraus/Karrer (Hrsg.), *Septuaginta Deutsch*, 2009, Basileion III 10,22.

⁵² Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 7, 2011a, 124.

⁵³ Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. 2, 1995, 449.

Daher stellt der Affe wegen seiner unleugbaren Menschenähnlichkeit ein theologisches Hindernis, eine anthropogonische Aporie dar. Nicht umsonst hat er sich als gefährlichster Wettbewerber und modernste Ersatzgestalt des allmächtigen Schöpfers erwiesen, wie die Durchsetzung des Darwinismus zu Ungunsten des Kreationismus gezeigt hat. Erst nachdem die Aufklärung – so konnte man annehmen – die politisch-kulturelle Macht der Bibel abgeschwächt hat, konnte sich der kognitive Raum öffnen, in dem jene neueste, bis dahin als unerträglich wahrgenommene Anthropogonie denkbar wurde, die im „Incroyable“ die Abstammung des Menschen suchen will. So weist eine ehrfurchtslose Stelle in Darwins posthum erschienener Selbstdarstellung, die seit der ersten Ausgabe 1887 sogar bis 1958 zensiert wurde, große symbolische Bedeutung auf. Wie bekannt wurde der Satz vom Herausgeber Francis Darwin gestrichen, und zwar wegen der eindringlichen Bitte seiner Mutter Emma, Charles Darwins Ehefrau, die sich vor der abstoßenden Wirkung scheute, die die freche darin formulierte Nebeneinanderstellung auf fromme Freunde und Mitglieder ihrer Familie ausüben könnte:

„Nor must we overlook the probability of the constant inculcation in a belief in God on the minds of children producing so strong and perhaps an inherited effect on their brains not yet fully developed, that it would be as difficult for them to throw off their belief in God, as for a monkey to throw off its instinctive fear and hatred of a snake“.⁵⁴

⁵⁴ Barlow, *The Autobiography of Charles Darwin*, 1993, 93.

Literatur

- Adelung, Johann Christoph, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen, zweite vermehrte und verbesserte Ausgabe, Bd. 1 A–E, Leipzig 1793.
- Barsanti, Giulio, Una lunga pazienza cieca. Storia dell'evoluzionismo, Turin 2005.
- Barlow, Nora (Hrsg.), The Autobiography of Charles Darwin 1809–1882. With the original omissions restored, New York 1993.
- Benecke, Georg Friedrich, Mittelhochdeutsches Wörterbuch Bd. 1. A – L, Hildesheim 1963.
- Black, Jeremy/George, Andrew/Postgate, Nicholas, A Concise Dictionary of Akkadian, 2. Aufl., Wiesbaden 2000.
- Blumenbach, Johann Friedrich, Über die natürlichen Verschiedenheiten im Menschengeschlecht, nach der dritten Ausgabe und den Erinnerungen des Verfassers übersetzt, und mit einigen Zusätzen und erläuternden Anmerkungen, Leipzig 1798.
- Bonner, John Tyler/May, Robert M., Introduction, in Charles Darwin, The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex, Princeton–NJ 1981, VII–XLI.
- de Buffon, Georges-Louis Leclerc, Historie naturelle, générale et particulière, Bd. VII, Paris 1761.
- Chantraine, Pierre, Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots, Paris 1999.
- Clines, David J. A., The Dictionary of Classical Hebrew, vol. 2, Sheffield 1995.
- Clines, David J. A., The Dictionary of Classical Hebrew, vol. 7, Sheffield 2011a.
- Clines, David J. A., The Dictionary of Classical Hebrew, vol. 8, Sheffield 2011b.
- Darnton, Robert, Mesmerism and the End of the Enlightenment in France, Cambridge 1968.
- Dougherty, Frank W. P., The Naturalist's Confrontation with the Great Apes in the Seventeenth and Eighteenth Centuries – A Study in Fact and Fancy, in Ders., Gesammelte Aufsätze zu Themen der klassischen Periode der Naturgeschichte, Göttingen 1996, 89–99.
- Dougherty, Frank W. P., Johann Friedrich Blumenbach, Samuel Thomas Sömmerring. Eine Auseinandersetzung in anthropologischer Hinsicht?, in: Mann, Gunter/Dumont, Franz (Hrsg.), Samuel Thomas Sömmerring und die Gelehrten der Goethezeit, Stuttgart 1985, 35–56 (nachgedruckt in Frank W. P. Dougherty, Gesammelte Aufsätze zu Themen der klassischen Periode der Naturgeschichte, Göttingen 1996, 160–175).

- Ernout, Alfred/Meillet, Alfred, Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots, Paris 2001.
- Franchini, Stefano, Das übertreibende Tier. Ein Beitrag zur historischen Anthropologie des Affen, in: *Studi Germanici* 22 (2022), 47–70.
- Gesenius, Wilhelm, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, 16. Aufl., Leipzig 1915.
- Goethe, Johann Wolfgang, Die Wahlverwandtschaften, in: Wiethölter, Waltraud (Hrsg.), Johann Wolfgang Goethe, Die Leiden des jungen Werthers. Die Wahlverwandtschaften. Kleine Prosa. Epen, Frankfurt a. M. 1994, 269–529 (= J. W. Goethe, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, Frankfurter Ausgabe, Abt. 1, Bd. 8).
- Goethe, Johann Wolfgang, Versuch aus der vergleichenden Knochenlehre dass der Zwischenknochen der obern Kinnlade dem Menschen mit den übrigen Tieren gemein sei, in: Kuhn, Dorothea (Hrsg.), Johann Wolfgang Goethe, Schriften zur Morphologie, Frankfurt a. M. 1987, 16–24 (= J.W. Goethe, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, Frankfurter Ausgabe, Abt. 1, Bd. 24).
- Goethe, Johann Wolfgang, Erster Entwurf einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie, in: Kuhn, Dorothea (Hrsg.), Johann Wolfgang Goethe, Schriften zur Morphologie, Frankfurt a. M. 1987, 227–262 (= J.W. Goethe, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, Frankfurter Ausgabe, Abt. 1, Bd. 24).
- Goethe, Johann Wolfgang, Principes de philosophie zoologique discutés en Mars 1830 au sein de l'Académie Royale des Sciences par Mr. Geoffroy de Saint-Hilaire, in: Kuhn, Dorothea (Hrsg.), Johann Wolfgang Goethe, Schriften zur Morphologie, Frankfurt a. M. 1987, 810–842 (= J.W. Goethe, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, Frankfurter Ausgabe, Abt. 1, Bd. 24).
- Goethe, Johann Wolfgang, Das erste Weimarer Jahrzehnt. Briefe, Tagebücher und Gespräche vom 7. November 1775 bis 2. September 1786, Frankfurt a. M. 1997 (= J.W. Goethe, Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche, Frankfurter Ausgabe, Abt. 2, Bd. 24).
- Götze, Alfred (Hrsg.), Trübners Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, A-B, Berlin 1939.
- Grimm, Jacob/Grimm, Wilhelm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, Leipzig 1854.
- Hoppius, Christianus Emmanuel, *Dissertatio Academica in qua Anthropomorpha*, Upsala 1760.
- Graff, Eberhard Gottlieb, *Althochdeutscher Sprachschatz oder Wörterbuch der althochdeutschen Sprache*, Erster Theil, Berlin 1834.
- Kluge, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 10. Aufl., Berlin 1924.
- Kluge, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 11. Aufl., Berlin 1934.

- Kluge, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 19. Aufl., Berlin 1963.
- Kraus, Wolfgang/Karrer, Martin (Hrsg.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in Übersetzung*, Stuttgart 2009.
- Lewy, Heinrich, *Die semitischen Fremdwörter im Griechischen*, Gaertner, Berlin 1895.
- Linnaeus, Carolus, *Systema naturae per regna tria naturae, secundum classes, ordines, genera, species*, Bd. 1., 10. Aufl., Stockholm 1758.
- Marino, Mario, *Naturgeschichte und Rassenklassifikation: Zu Blumenbachs Anthropologie und ihrer Rezeption*, in: Follesa, Laura/Vercellone, Federico (Hrsg.), *Bilddenken und Morphologie. Interdisziplinäre Studien über Form und Bilder im philosophischen und wissenschaftlichen Denken*, Berlin 2021, 73–98.
- Mesmer, Franz Anton, *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal*, Geneve/Paris 1779.
- Militarev, Alexander/Kogan, Leonid, *Semitic Etymological Dictionary. Volume 2: Animal Names*, Münster 2005.
- Ray, John, *Synopsis methodica animalium quadrupedum et serpentini generis*, London 1693.
- Sömmering, Samuel Thomas, *Ueber die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer*, 2. unveränd. Auflage, Frankfurt a. M. 1785.
- Stamm, Marcelo R., *Konstellationsforschung – Ein Methodenprofil: Motive und Perspektive*, in: Mulsow, Martin/Stamm, Marcelo R. (Hrsg.), *Konstellationsforschung*, Frankfurt a. M. 2005, 31–73.
- Tyson, Edward, *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris: or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man, To which is added a Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs, and Sphinges of the Ancients, Wherein it will appear that they are all either Apes or Monkeys, and not Men, as formerly pretended*, London 1699.
- Soden, Wolfram von, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden 1974.
- Vries, Jan de, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*, 2. verbesserte Auflage, Leiden 1962.
- Walde, Alois/Hofmann, Johann Baptist, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch. Zweiter Band M–Z*, 3. Auf., Heidelberg 1954.

Kafkas Schakale:

die Urgeschichte des (fast)Menschlichen*

Gabriele Guerra

Der Text, der im Zentrum dieses Beitrags steht, ist in dem Erzählband Kafkas *Ein Landarzt* enthalten, der 1920 beim Kurt Wolff Verlag in Leipzig erschienen ist. Das Buch trug den neutralen Untertitel *Kleine Erzählungen* und entwickelt einen sehr interessanten roten Faden, der mehr oder weniger alle Texte zusammenhält: Man könnte dem Band entnehmen, dass das Motiv der Verwandlung dort eine zentrale Rolle einnimmt.¹

Innerhalb der zwei Erzählungen aus diesem Band, die sich mit dem Thema der Animalität explizit beschäftigen, *Schakale und Araber* und *Ein Bericht für eine Akademie*, wird hier besonders die erste fokussiert, die – wie allerdings auch die anderen in diesem Band – eine interessante Vorgeschichte hat, die auf das Thema des Jüdischen hinweist, das das Tiermotiv durchkreuzt. Im Herbst 1915 wollte Martin Buber den ersten Band seiner neuen Zeitschrift *Der Jude* herausgeben. Er verstand sie als ein Organ des Kulturzionismus. In diesem Sinn verfolgte er die Absicht, die neue jüdische Identität der Zionisten als eine geistig-kulturelle Wiedergeburt zu denken. Diese Renaissance wollte einerseits den Zionismus korrigieren, andererseits wendete sie sich

* Dieser Aufsatz schließt an einen früheren Aufsatz von mir an: Guerra, *Schakale, Araber – und deutsche Juden*, 2019.

¹ Vgl. Blank, *Ein Landarzt*, 2010, 219. Inspirierend ist hier auch Crescenzi, *Was Kafka in der Alchimistengasse las*, 2021. Außerdem hatte schon Gerhard Neumann das zentrale Thema des Bandes als das der Identität fokussiert: „Der Landarzt-Band scheint [...] der Versuch zu sein, Redeordnungen zu erproben, die der Frage ‚Wer bin ich?‘ und der Gegenfrage ‚Wer bist du?‘, ‚Wer seid ihr?‘ angemessen sind“ (Neumann, *Die Arbeit im Alchimistengäßchen* (1916–1917), 1979, 347).

entschieden gegen die „Westjüdische Zeit“ der Assimilation, die ihre jüdische Identität vergessen hatte.

Franz Kafka als Prager Jude besetzt innerhalb dieser schon komplizierten Konstellation eine noch kompliziertere Schnittstelle: Er bewegt sich zwischen der Neuentdeckung einer jüdischen Identität, der Hingabe zum Literarischen und der ironisch-tragischen Umkehrung jener gemeinschaftsstiftenden Bestrebungen, die sowohl den Kulturzionismus als auch die deutsche Kultur der Zeit charakterisierten. Diese Position Kafkas soll im Folgenden anhand einer Textanalyse seiner Erzählung *Schakale und Araber* aufgezeigt werden, die alle symbolischen Bedeutungselemente dieser Fragestellung in paradigmatischer und zugleich rätselhafter Weise beinhaltet: Die Renaissance einer kulturjüdischen Identität, die Erneuerung oder sogar die Neube-gründung der Kultur, der Hang zur Gemeinschaft – aber vor allem die Positionierung des Menschen zwischen dem Göttlichen und dem Tierischen. Nietzsche folgend ist der Mensch hier als „das noch nicht festgestellte Thier“ dar-zustellen, ebenso paradox wie grundlegend.² Kafka führt diese berühmte Formulierung ins Extreme, indem er das Tierische als *unabhängige* Deklina-tion einer auch dem Menschlichen zugrundeliegenden konstitutiven Bosheit betrachtet.³

Das Tierische bei Kafka ist also an einen Substitutionsmechanismus gebun-den, der allerdings kein allegorisch-moralisches Phänomen im Sinne des klassischen Märchens ist. D.h. – das soll hier nur thesenhaft formuliert wer-den – die Tiere bei Kafka bedeuten einerseits, mit Deleuze und Guattari ge-sprochen, die De-Territorialisierung etablierter Macht- und Diskursverhält-nisse bzw. die Inkraftsetzung neuer, nicht-hierarchischer Dynamiken jen-seits des Menschlichen. Und das ist der Moment der unabhängigen

² Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 1980, 81.

³ „Während Nietzsche mit großer Geste allgemein von der menschlichen Bosheit und Grausamkeit redet und sie womöglich noch als Ausweis der Stärke und Lebendig-keit würdigt, setzt Kafka sie konkret in Szene und führt damit anschaulich vor Augen, was Nietzsche lediglich insinuiert“ (Oschmann, *Skeptische Anthropologie: Kafka und Nietzsche*, 2009, 145).

Deklination des Tierischen, die nichts Metaphorisches an sich hat.⁴ Andererseits aber bedarf die Kafka-Analyse der französischen Philosophen eines ausdifferenzierten Blickes auf die in Kafkas Narrativen dargestellten Tierarten: Ein Pferd hat nicht dieselbe Bedeutung wie ein Ungeziefer.⁵ Kafkas Zoopoetik ist also von der Grundidee her zu verstehen, dass die Tiere eben unabhängige Wesen sind, weil sie – besonders in dem Fall, dass sie etwas Widerwärtiges oder Negatives darstellen – den Menschen vollkommen ersetzen, auch in dessen Bosheit. Und das Narrative (die Literatur schlechthin) zeigt doch die liminale Schnittstelle, wo Tiere und Menschen sich berühren: im Modus einer Entwicklungslehre, die Vorgeschichte und Geschichte des Menschlichen rekapituliert.

Schakale und Araber zeigt äußerst paradigmatisch diese doppelte Schnittstelle: Einerseits eine kulturpolitische, die die geistige Territorialisierung des Jüdischen am Beispiel des Kulturzionismus *à la* Buber kritisch exponiert. Andererseits eine evolutionistisch-metaphysische Schnittstelle, die die Deterritorialisierung des Menschlichen am Beispiel des in der Erzählung dargestellten Tierischen – mit den Worten Benjamins – *entfaltet*. Benjamin sagt zur Beziehung zwischen dem Roman der *Prozess* und der Erzählung *Vor dem Gesetz*, dass diese nicht anders als eine „entfaltete Parabel“ des Romans zu deuten sei. Und fährt fort: „Das Wort ‘entfaltet’ ist aber doppelsinnig. Entfaltet sich die Knospe zur Blüte, so entfaltet sich das aus Papier gekniffte Boot, das man Kindern zu machen beibringt, zum glatten Blatt. Und diese zweite Art ‚Entfaltung‘ ist der Parabel eigentlich angemessen, des Lesers Vergnügen, sie zu glätten, so daß ihre Bedeutung auf der flachen Hand liegt. Kafkas Parabeln entfalten sich aber im ersten Sinne; nämlich wie die Knospe zur Blüte wird“.⁶

⁴ „Das Tier-Werden hat nichts Metaphorisches an sich. Es ist kein Symbolismus und keine Allegorie. Es ist auch nicht das Resultat eines Mangels oder eines Fluches. [...] Es ist eine Karte der Intensitäten. Es ist ein Ensemble von klar unterschiedenen Zuständen, die der Mensch durchläuft, während er einen Ausweg sucht. Es ist eine schöpferische Fluchtlinie, die nichts anderes als sich selber ausdrücken will“ (Deleuze/Guattari, *Kafka. Für eine kleine Literatur*, 1976, 50).

⁵ Vgl. Driscoll, „Ohne Ergebnis wurde die Krallen wohl niemals angesetzt.“ Überlegungen zu Kafkas Zoopoetik, 2015.

⁶ Benjamin, Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages, 1974, 420.

Die Bedeutung der Erzählungen Kafkas ist also sehr einfach und sehr kompliziert zugleich; und diese Schnittstelle zu vereinfachen, deren „Entfaltungen“ zu glätten, kann sehr naheliegen, wie jetzt am Beispiel der Interpretation Bubers zu zeigen ist.

Bubers Projekt um *Der Jude* wurde von vielen interessierten Lesern rezipiert, u. a. von Max Brod, der den Freund Kafka einbeziehen wollte. Deswegen bat Brod Buber, den Freund zu kontaktieren und einige Texte von ihm für die neugegründete Zeitschrift zu gewinnen. Kafka lehnte die Einladung von Buber aber ab: „Ich bin – irgendeine Hoffnung sagt natürlich: noch – viel zu bedrückt und unsicher, als daß ich in dieser Gemeinschaft auch nur mit der geringsten Stimme reden dürfte“.⁷ Ein Jahr später, erneut auf Empfehlung von Brod – der jetzt einen Aufsatz in der Zeitschrift veröffentlicht hatte, wo er sehr stark für die Erzählkunst Kafkas plädierte⁸ – erbat Buber erneut literarische Texte von Kafka. Und nun nahm der Schriftsteller endlich die Einladung an und lieferte einige Texte. Unter diesen wählte Buber zwei aus: *Schakale und Araber* und *Ein Bericht für eine Akademie*. Buber schlug vor, die beiden kurzen Erzählungen *Gleichnisse* zu betiteln, was Kafka aber nicht wollte: „Gleichnisse bitte ich die Stücke nicht zu nennen, es sind nicht eigentlich Gleichnisse; wenn sie einen Gesamttitel haben sollen, dann am besten vielleicht ‚Zwei Tiergeschichten‘“.⁹ Kafka wollte also offensichtlich in diesen Texten keine Parabeln, sondern nur Erzählungen sehen, in denen Tiere die Hauptcharaktere bilden. Und doch ist Bubers Vorschlag berechtigt, denn die klare und fabelartige Struktur der Erzählungen legt eine parabolische Deutung nahe. Es drängt sich also die Frage auf, inwiefern diese Texte mit bedeutungsgeladenen Analogien spielen, mit einem „Dämon der Analogie“ sozusagen. Wer also kann hinter dem Affen in dem *Bericht* oder hinter den Schakalen eigentlich stehen? Dämonenhaft ist das Analogieverfahren dieser Erzählungen aber auch deshalb, weil Kafka hier jede direkte Identifikation zu verhindern sucht, die vom Signifikanten – die Schakale, die Araber, der

⁷ Franz Kafka an Martin Buber, 29. November 1915, in: Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, 1972, 409.

⁸ Vgl. Brod, *Unsere Literaten und die Gemeinschaft*, 1916/17.

⁹ Franz Kafka an Martin Buber, 12. Mai 1917, in: Buber, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, 1972, 494.

erzählende Europäer aus dem Norden – zu einem versteckten und eindeutigen Signifikat führen sollte. Und wenn sich Kafka generell einer analogischen Deutung widersetzt, dann umso mehr einer (zeit-)historischen Deutung (im Sinne von: Sind die Schakale die Zionisten? Oder sind diese eher die konservativen, antizionistischen Juden? Und lässt sich die Geschichte des ehemaligen Affen Rotpeter tatsächlich – laut einer zeitgenössischen Rezension – als die „genialste Satire auf die jüdische Assimilation, die jemals geschrieben worden sei“ zusammenfassen?¹⁰ Oder eher als eine Art postkoloniale Stilisierung *avant la lettre*?). Eine aktualisierende Deutung scheint ohnehin unnötig, weil Kafka – das sagte Walter Benjamin – „in Weltaltern“ denkt.¹¹ Bei Kafka sind somit vor allem die mythischen, ur-geschichtlichen Kräfte hinter den kleinen, alltäglichen Gesten zu entschleiern.

Schakale und Araber ist eine solche Geschichte von Gesten, hinter denen eine ganze Welt- und Menschengeschichte steht (wie auch der *Bericht für eine Akademie*: Das sagt auch Kafka explizit¹²). Sie fängt damit an, dass eine Karawane während ihrer Reise durch die Wüste für eine Nacht ihr Lager in einer Oase aufschlägt. Nun aber befindet sich in der Karawane von Arabern auch ein Europäer „aus dem hohen Norden“, der jetzt schlafen möchte. Wegen des „Klagegeheul[es] eines Schakals“ findet er jedoch keine Ruhe. Der Fremde ist von einem Gewimmel von Tieren umgeben und wird von deren Anführer folgendermaßen angesprochen: „Ich hatte schon die Hoffnung fast aufgegeben, denn wir warten unendlich lange auf dich; meine Mutter hat gewartet und ihre Mutter und weiter alle ihre Mütter bis hinauf zur Mutter aller Schakale. Glaube es!“¹³ Alle Hoffnung der Schakale besteht darin, dass der Europäer den Streit zwischen Arabern und Schakalen beenden möge:

¹⁰ Zit. in Ingo Breuer, *Kafkas Versicherungen*, 2004, 257.

¹¹ Benjamin, *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, 1974, 410.

¹² In einer Tagebuchaufzeichnung schreibt er, sein Ziel sei, „die ganze Menschen- und Tiergemeinschaft zu überblicken, ihre grundlegenden Vorlieben, Wünsche, sittlichen Ideale zu erkennen, sie auf einfache Vorschriften zurückzuführen“. (Kafka, *Briefe April 1914-1917*, 2005, 390).

¹³ Kafka, *Schakale und Araber*, 2002, 273.

„Herr, du sollst den Streit beenden, der die Welt entzweit. [...] Friede müssen wir haben von den Arabern; atembare Luft; kein Klagegeschrei eines Hammels, den der Araber absticht; ruhig soll alles Getier krepieren; ungestört soll es von uns leergetrunken und bis auf die Knochen gereinigt werden. Reinheit, nichts als Reinheit wollen wir“ – und nun weinten, schluchzten alle – „wie erträgst nur du es in dieser Welt, du edles Herz und süßes Eingeweide?“¹⁴

Nachdem der alte Schakal diese flammende Rede gehalten hat, aus der messianische Erwartungen und heftiger Araberhass klingen, bringt ein anderer Schakal dem Erzähler eine alte, rostige Nähscchere mit der Bitte, die Araber damit zu töten. Plötzlich taucht dann der „Araberführer“ auf, der die Schakale mit einer Peitsche fortjagt und den Europäer anspricht: „So hast du, Herr, auch dieses Schauspiel gesehen und gehört“. Und dem Erzähler erklärt er, dass die Schakale die Schere allen in der Wüste wandernden Europäern geben mit dieser blutigen Bitte: „Solange es Araber gibt, wandert diese Schere durch die Wüste und wird mit uns wandern bis ans Ende der Tage. [...] Eine unsinnige Hoffnung haben diese Tiere; Narren, wahre Narren sind sie. Wir lieben sie deshalb; es sind unsere Hunde; schöner als die Eurigen“.¹⁵ Danach wirft der Araberführer den Schakalen einen Kamelkadaver hin, woraufhin die Wildtiere, wie Kafka schreibt, „kamen [...], stockend, mit dem Leib den Boden streifend [...]. Sie hatten die Araber vergessen, den Haß vergessen, die alles auslöschende Gegenwart des stark ausdunstenden Leichnams bezauberte sie“.¹⁶

„Da strich der Führer kräftig mit der scharfen Peitsche kreuz und quer über sie. [...] Sie konnten nicht widerstehen; wieder waren sie da; wieder hob der Führer die Peitsche; ich faßte seinen Arm. ‚Du hast Recht, Herr‘, sagte er, ‚wir lassen sie bei ihrem Beruf; auch ist es Zeit

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd., 274.

¹⁶ Ebd., 275.

aufzubrechen. Gesehen hast du sie. Wunderbare Tiere, nicht wahr?
Und wie sie uns hassen!“¹⁷

So ist der Schluss dieser kurzen Erzählung, die viele, nicht einfach zu beantwortenden Fragen aufwirft. Doch Eines ist klar: Die Schakale sind hier tatsächlich jene „wunderbaren Tiere“, wie der Araber sie nennt, denn sie sind „wunderbar“ in mehrere Hinsichten: Zum einen, weil sie sprechende Tiere sind (und doch keinerlei „moralische“ Tiere); zum Zweiten, weil sie sich als Vermittler eines Wunders entpuppen, eines erwünschten Wunders zwischen Hoffnung und Hass. Als märchenhafte Gestalten erweisen sich diese Schakale als bloße Funktionen der Erzählung, der einfache und zugleich rätselhafte, unheimliche Konturen zugrunde liegen, die die Grenzen zwischen Tier und Mensch verschwimmen lässt. Wie Benjamin dazu sagt:

„Man kann die Tiergeschichten Kafkas auf eine gute Strecke lesen, ohne überhaupt wahrzunehmen, daß es sich gar nicht um Menschen handelt. Stößt man dann auf den Namen des Geschöpfes – des Affen, des Hundes oder des Maulwurfs – so blickt man erschrocken auf und sieht, daß man vom Kontinent des Menschen schon weit entfernt ist. Doch Kafka ist das immer; der Gebärde des Menschen nimmt er die überkommenen Stützen und hat an ihr dann einen Gegenstand zu Überlegungen, die kein Ende nehmen“.¹⁸

Diese *Tiergeschichte* ist eine ‚schlichte‘ Geschichte (also eine ‚unabhängige‘ in dem am Anfang erwähnten Sinn), die durch einen ebenso schlichten Rekurs auf sprechende menschenähnliche Tiere eine Entstellung im Erzählten verursacht. Diese Entstellung führt weit weg vom menschlichen Kontinent, wie Benjamin sagt. Wenn *Schakale und Araber* somit eine Parabel bilden könnten, dann nur eine Kurve, also eine Parabel im mathematischen Sinn: eine Kurve, die einen genauen Weg beschreiben kann (etymologisch eine Nebeneinanderstellung). Dass eine Parabel im erzählerischen Sinn dann

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Benjamin: Franz Kafka, 1974, 419–420.

wiederum zum Gleichnis wird, hat natürlich damit zu tun, dass ein Gleichnis genau diese parabolische Struktur innehat. So hat es der Jesuitentheologe Erich Przywara in seinem Meisterwerk *Analogia entis* schon richtig bemerkt, indem er eine Analogie zwischen Gleichnis und Parabel vorschlägt:

„In diesem Sinn heißt ‚Gleichnis‘ wesentlich ‚Parabel‘ und Parabel als Spannweite zwischen ‚para‘ und ‚bole‘. ‚Para‘ für sich ist das beständig Doppeldeutige zwischen ‚neben vorbei‘ und doch ‚hin zu‘ und doch wieder ‚gegen und wider‘ bis zum ‚außer‘, aber dann doch ‚während‘ und ‚durch‘ und ‚wegen‘, – also geradezu als Widerspruchsspiel zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten, – und hierin nahe zu jener ‚Dialektik‘, in der für Heraklit das geheime ‚Logos‘ seinen Sitz hat, und die für Hegel direkt die innere Dynamik des ‚Logos‘ ist. Aber dieses Dialektische im ‚para‘ der Parabel liegt, im Unterschied zu einem ‚dialektischen Logos‘, entscheidend in der zweiten Silbe ‚bole‘, die, von ‚bal-lein‘ herkommend, ‚Wurf‘ sagt. Das scheinbare Dialektische der Parabel ist vielmehr der ‚freie Wurf‘, in dem die ‚Geschichte‘ in der Parabel sich ‚ent-wirft‘, frei auseinander-schießt (in das Laubgewirk der Parabel-Geschichte) und frei ineinander-schießt, so daß Parabel im Höchstmaß der ‚Wurf‘ eines Naturgebildes ist, im scharfen Gegensatz zu einem ‚dialektischen Logos‘ als einem logisch strengen Kunst-Gebilde“.¹⁹

Nur in diesem fundamentalontologischen Sinn lässt sich *Schakale und Araber* als Parabel interpretieren. Der Deutung Przywaras und der von daher entstehenden Problemstellung folgend ist somit zu fragen: In welche Richtung geht hier in diesem Fall der „freie Wurf“ der „Parabel“? Wo ist innerhalb dieser Erzählung der zugrundeliegende Entwurf auszumachen? Und ist diese Geschichte tatsächlich ein Naturgebilde, das ein Laubwerk von Innen- und Außenwegen darstellt?

Für die Beantwortung dieser Fragestellungen bedarf es zunächst eines genaueren Blicks auf die Protagonisten der ersten Erzählung: Auf die Schakale.

¹⁹ Przywara, *Analogia entis*, 1962, 344f.

Die Forschung hat lang darüber debattiert, ob die Schakale im negativen, abstoßenden Sinn wie die Hunde in der Erzählkunst Kafkas zu betrachten sind. Wenn man aber Ort und Ziel der Erstveröffentlichung von *Schakale und Araber* bedenkt, scheint es unmöglich zu behaupten, dass diese Schakale dieselbe negative, ja ‚bestialische‘ Bedeutung annehmen, die die Hunde in anderen – obwohl nicht in allen – Erzählungen Kafkas haben. Der Schakal ist eigentlich ein Wildhund aus der Gattung *canis*, dessen Aussehen an den Wolf erinnert; sein Habitat spannt sich vom Balkan bis nach Mittel- und Zentralasien und weiter bis nach Afrika.²⁰ Diese Eigenschaften, zusammen mit seinen Fressgewohnheiten, mussten den Schakal in den Augen des deutschen Lesepublikums der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts zu einem exotischen, ‚orientalisch‘ konnotierten Wildtier machen. So war der Schakal einerseits eng mit der Wüste und der Savanne assoziiert, andererseits vor allem mit der ägyptischen Religion. In der Tat verdankt ein ägyptischer Gott dem Schakal seine äußere Form: Anubis, Herr der Nekropole und der Einbalsamierung.²¹ Im Alten Testament hingegen sind die Schakale (*tannîm*) ein Sinnbild für Einöde und Wüste, können aber zugleich durch ihr Heulen zum Symbol von Klage und Trauer werden, so dass sie eine ambivalente Symbolik zeigen.²²

Zunächst aber betrachten wir den Schakal als Wildtier. Er zeigt zwei Charakteristika, die ihn sozusagen ‚übertierisch‘ und ‚fast-menschlich‘ machen: Einerseits sein Heulen, das an eine menschliche klagende Stimme erinnern kann;²³ andererseits die Tatsache, dass er Aas frisst. Als aasfressendes Tier, *scavenger* auf Englisch, stößt der Schakal auf eine kuriose Euphemisierung in der italienischen und französischen Sprache. In seinem Buch mit dem Titel

²⁰ Paläontologen haben beweisen können, dass es im Pleistozän Gebiet Palästinas zwar Hunde, Hyänen und Wölfe aufzuspüren waren, doch keine Schakale: vgl. Bodenheimer, *Animal and Man in the Bible Lands*, 1960, bes. das Schema auf 26–27.

²¹ Manchmal als Mensch mit Hundekopf, manchmal als schwarzer Schakal dargestellt, verkörpert Anubis in der altägyptischen Theologie insgesamt die göttliche Vermittlungsinstanz zum Totenreich.

²² Vgl. Frevel, Art. תנ"ם, 1973.

²³ Eine interessante, wenngleich nicht in seinen Schlussfolgerungen überzeugende Analyse bietet der Aufsatz von Bartelmus, *Beißen, Heulen, Sprechen*, 2015. Interessant v.a. für die Reflexionen, die durch den Rekurs auf eine populärwissenschaftliche Zoologie-Veröffentlichung der Zeit Kafkas ausgeführt werden (vgl. 234ff.).

Il cacciatore celeste (Der himmlische Jäger) hat Roberto Calasso auf diese terminologische Unterscheidung hingewiesen:

„*Scavenger*: Ein hartes, eindeutiges Wort, das das Tier oder den Menschen zeigt und auf die Reste eines von einem Raubtier getöteten und teils gefressenen Tiers hinweist. In manchen Sprachen wie der italienischen oder der französischen wird dieses Wort euphemisiert, indem das *scavenger* zum Wegputze-Tier wird, als ob es um Straßenfegen ginge. Damit wird die Tatsache überblendet, dass das *scavenger* nur die Reste wegputzt, indem es sie frisst. Mit solchen lexikalischen Abweichungen wird ein riesiger Teil der Menschheitsgeschichte bei Seite gelegt und verdrängt. Die einzigen Spuren davon sind einige Risse in den Knochen, die die Hominiden mit Instrumenten verursacht hatten, nachdem diese Knochen von den Reißzähnen großer Katzentiere eingeritzt, oder von den Hyänen abgebissen worden waren“.²⁴

Der Interpretationsduktus Calassos lässt an Kafka denken, wenn er von der Verdrängung eines „riesigen Teils der Menschheitsgeschichte“ eben spricht (Calasso hat übrigens auch ein Buch über Kafka geschrieben²⁵). Die Verdrängung hebt ein Phänomen hervor, das für die Paläoanthropologen selbstverständlich, aber noch nicht völlig akzeptiert ist. Die ersten Hominiden nämlich hatten ihre Essgewohnheiten zunächst an die der aassfressenden Tiere angepasst; daher rühre die Nähe dieser Hominiden zu Tieren, die keine echten Raubtiere sind und deswegen als abscheulich wirken:

„Nicht nur wegen ihres körperlichen Aspekts waren die Hyänen eine Quelle des Abscheus und der Angst für die Urmenschen. Dazu kommt etwas Schlimmeres: In den Hyänen lässt sich das Sinnbild derjenigen erblicken, die nur dank Tötungen leben dürfen, die von anderen ausgeführt worden sind. Und gerade das wird heutzutage einigen Menschen angetan: ohne Tötungen kann man nicht überleben, keiner aber

²⁴ Calasso, *Il cacciatore celeste*, 2016, 161 [Übersetzungen v. m., G. G.].

²⁵ Calasso, K., 2002.

will daran teilnehmen. Die Menschen sind ja Raubtiere geworden – und wie stolz sie darauf sind. Die meisten verfolgen das Hyänen-Modell für die meiste Zeit weiter: Sie essen das, was Andere getötet haben. Andere, die ebenso Schattenmenschen sind, weit entfernt wie die Hyänen. Man weiß nicht, wer sie sind, die meiste Zeit verbringen sie in den Schlachthöfen“.²⁶

Calasso vertritt somit die These, dass sich die ersten Hominiden an die Kadaver angenähert hätten, die von großen Raubtieren wie Löwen, Säbelzahnkatzen u.a. getötet worden waren; und sie deren Fressreste genommen haben, nachdem andere aasfressende Tiere wie Geier, Hyänen oder Schakale sich daran schon genährt hatten. Erst später – nach einer sehr langen, historisch nicht präzisierbaren Zeit –, sollen sie selbst zu Raubtieren geworden sein. Demnach war der Urmensch saprophag, also aasfressend, bevor er zum Raubtier wurde, zu einem Erzraubtier sogar.

„Phasen der Menschheitsgeschichte: am Anfang obstfressend, dann Entdecker jener Droge, die die Proteine waren, und Hyänennachahmer; später Nachahmer ihrer eigenen Mörder und dies so geschickt, dass die Menschheit diese Mörder überholt hat. Zum Schluss, Zirkusimpresario“.²⁷ Diese von Calasso schnell gesetzten Phasen der Menschheitsgeschichte bilden eine echte Darstellung, noch besser: eine Rekapitulation des Menschlichen im Sinne Kafkas, unter dem gemeinsamen Dach von Gewalt, Körperzerstörung und Blutvergießen (Kafka aber war Vegetarier, soll hier erinnert werden). Der auf den ersten Blick widersprüchliche, ironisch zugespitzte Zielpunkt dieser Menschheitsgeschichte ist dabei durchaus in Kontinuität zu den gewalttätigen Anfängen zu sehen.

Wenn wir jetzt die religiöse Bedeutung der Schakale betrachten, sind diese über die Aspekte des Todes, der Konkurrenz und des Abscheus ganz ähnlich zu begründen. In der altägyptischen Religion besetzt der schakalartige Gott Anubis eine wichtige Position, denn er versorgt den Toten als Totenwächter bei der Mumifizierung und der rituellen Reinigung; außerdem übernimmt er

²⁶ Calasso, *Il cacciatore celeste*, 2016, 162.

²⁷ Ebd., 163.

das Wiegen des Herzens. Anubis ist also Herr des Untergangs, der riskanten Beziehung zwischen Diesseits und Jenseits. Nicht umsonst wird er in der *interpretatio graeca* zum Hermes Psychopompos, d.h. zum Seelenbegleiter. Der Schakal übernimmt dabei die funktionale Verkörperung des Verhältnisses zum Tod – auch weil er als Tier eine konstitutive Beziehung zum Kadaver innehat.

Diese Erzählung Kafkas zeigt in ihrer Struktur eine ähnliche doppelte Codierung des Anderen: Der Araber und die Schakale sind innerhalb dieser Codierung die Hauptakteure und kreuzen sich; die Oase wirkt wie eine Kulisse, die dem Leser eine unmittelbar verständliche Vorstellung des Orients und der Wüste aufzeigt und eben als Kulisse zugleich so künstlich wirkt, als ob sie den fiktionalen Charakter der Inszenierung verraten müsste. Eine „komplexe Topologie“ ist der Erzählung aufgrund von „drei ineinander geschachtelte[r] Ebenen“ eigen: Wüste/Oase, Araberlager/Schlafplatz und schließlich – als innerste Ebene – der Tierkreis um den Erzähler.²⁸ Wie alle Texte Kafkas hat auch dieser einen Schwellencharakter, indem er die Gefahren des Durchquerens aufzeigt: Der Europäer hat seinen Raum verlassen, und er befindet sich nun in einem fremd-exotischen Umfeld; die Schakale verlassen ihren Status von Wildtieren und treten in den menschlichen Raum ein. Ebenso für Rotpeter, der „auf eine Übergangszone, ein Feld der Transgression“ hinweist,²⁹ die einen im problematischen Sinn performativen Charakter zeigt: Seine Verwandlung positioniert sich eher im Medium der Rede als in dem der Anthropologie. Wie er resümiert: „Im ganzen habe ich jedenfalls erreicht, was ich erreichen wollte. Man sage nicht, es wäre der Mühe nicht wert gewesen. Im Übrigen will ich keines Menschen Urteil; ich will nur Kenntnisse verbreiten; ich berichte nur; auch Ihnen, hohe Herren von der Akademie, habe ich nur berichtet“.³⁰

Solche Durchquerungen werden in der Erzählung nicht räumlich, sondern vor allem diskursiv dargestellt. Der narrative Raum, der dadurch entsteht, wird ambivalent und riskant, denn er dokumentiert die Alteritätsebene und

²⁸ Bartelmus, *Beißen, Heulen, Sprechen*, 2015, 244.

²⁹ Neumann, „Ein Bericht für eine Akademie“, 2004, 276.

³⁰ Kafka, *Ein Bericht für eine Akademie*, 2002, 299.

fungiert zugleich als Identitätsraum der Akteure: Der Araber, der Europäer, der Hauptschakal, der Rotpeter oszillieren zwischen starken Identitätsansprüchen und einem unheimlichen Entfremdungseffekt. Damit werden sie zu Erzählern eines komplizierten Märchens, in dem sie aber eben nicht primär handeln, sondern sprechen.

Vor allem aber Schakal und Araber sind somit ambivalent, v.a. der Schakal – wie gesehen – als Wesen zwischen Absolut-Tierischem und Fast-Menschlichem, zwischen Tod und Leben, zwischen sakralem und profanen Charakter.³¹ Zugleich gilt festzuhalten, dass die Beziehung zwischen den Schakalen und dem Araberführer nur durch Gewalt, Autorität und reziproke Unverständlichkeit geprägt ist: Es ist sozusagen ein Verhältnis zwischen Peitsche und Schere, das dann den autoritären und geschlossenen Charakter von Arabern und vor allem von Schakalen vorführt.

Die Schakale gelten in der Erzählung ja als eine geschlossene Gemeinschaft, die aber nicht als ‚organische‘ jüdische Gemeinschaft zu interpretieren ist. Denn ihr Zusammensein stiftet keine Gemeinschaft, ihr Wunsch nach Erlösung weist auf kein messianisches Versprechen hin. Vielmehr bilden die Schakale eine ‚Antigemeinschaft‘, die aus Gewalt, Hass und tierischem Zwang besteht; aus einer Gewalt nämlich, die eine entzweite Welt widerspiegelt („Herr, du sollst den Streit beenden, der die Welt entzweit“, wie der Schakal dem Erzähler pathetisch sagt³²). Dass die Schere, die diese pseudoeschatologische Entzweigung darstellt, dann auch alt und rostig ist, wirkt wie ein weiterer Beweis für die Unerfüllbarkeit dieser pseudomessianischen Aufgabe.

Eine weitere Konsequenz dieser Situation ist, dass die Schakale keine menschlichen Werte oder Laster beanspruchen können. Als Tiere sind sie nur insofern bedeutsam, als sie einen Gegenpol zur menschlichen

³¹ Das Versuch Bartelmus', den Schakal als *animal sacrum* im Zug von Agambens Theorie des *homo sacer* zu deuten, scheint insofern nicht so überzeugend, als das *animal sacrum* zu viele analogische Züge mit dem *homo sacer* Agambens hat, ohne auf das Wesentliche zu achten – dass er ein Tier ist und bleibt.

³² Von „Entzweigung“ war auch in dem zweiten Prager Vortrag Bubers *Das Judentum und die Menschheit* die Rede: Das jüdische Streben nach Einheit entstehe aus dem Gefühl der grundlegenden Entzweigung der Welt (vgl. Buber, *Das Judentum und die Menschheit*, 1932).

Gemeinschaft bilden, weil das Blut und das Kadaverfressen Bestandteile ihres Zusammenseins sind. Die von ihnen erträumte Reinheit ist das dialektische Pendant zur Verdreckung, die sie den Arabern vorwerfen – allerdings in einem Ton, der groteskerweise dem des Psalmisten ähnelt.³³ Die Schakale haben also in der Erzählung, trotz der ‚märchenhaften‘ Gabe ihrer Rede, nur als Tiere Bedeutung, die ihre Sinnstiftung im Kontakt mit den Menschen finden, und zwar in der Form eines (versuchten) Vertrags, wie schon festgestellt wurde.³⁴

Kafka lehnte, wie gesagt, jede Gleichnishypothese dieser Erzählungsfiguren radikal ab. Und doch wird ihm die relevante politische Rolle, die seine Erzählung in der Zeitschrift Bubers spielen musste oder konnte, kaum entgangen sein. Zwar blieb ihm jedwede direkte politische Absicht fern, zumal in Form einer allegorischen Deutung des Erzählten – und doch wollte er mit seiner Erzählung eine Deutung der jüdischen Identität anbieten. Welche aber? Kafka entwickelte in diesen Erzählungen (durch die doppelte Signatur des Anderen) eine Art ironische Poetologie des Unmöglichen in märchenhafter Form, die auch nützlich sein kann, um dessen Rekapitulation der Menschheitsgeschichte auszudrücken. Eine solche Bezeichnung muss en détail erklärt werden: Es handelt sich also um eine Poetologie, da Bedeutung in Form einer literarischen Erzählung vermittelt wird. Diese Poetologie erweist sich dann als ironisch, weil sie negiert wird. Und schließlich ist die Poetologie unmöglich, weil sie von Anfang an unwirklich ist: Unwirklich sind die Protagonisten, über ihren märchenhaften Charakter hinaus, weil sie die ihnen aufgetragene Aufgabe nicht verwirklichen können. Der Erzähler von *Schakalen und Arabern* kann oder will keine messianische Gestalt annehmen; die Schakale können ihren Traum der „Entzweiung“, ja der Befreiung von den Arabern nicht erfüllen. Und noch nicht einmal der Araber kann seine Rolle als autoritärer Führer zu Ende spielen, denn seine Peitsche wird von der Hand

³³ Vgl. Schiffermüller, „Die Orgie beim Lesen“, 2004, 98.

³⁴ „Kafkas Tiere [...] zeigen in gehegten Umgebungen die Bereitschaft, Verträge zu schließen, bisweilen auch Verträge zu erfinden, weil sie ihnen Recht und Sicherheit zu garantieren scheinen“. Schneider, Kafkas Tiere im Institutionenzoo, 2019, 326. Man könnte also daraus folgen, Kafkas Tiere haben (auch) politische Züge, die aber durch ihren Übergangscharakter stets entstellt werden.

des Europäers angehalten. Die Peitsche nun verkörpert den Höhepunkt der Erzählung, weil sie das Tierische und das Menschliche, die Gewalt und die Macht zusammenhält. Schon am Anfang der Erzählung tritt die Peitsche auf, wenn die „schlanken Leiber“ der Schakale dargestellt werden, „wie unter einer Peitsche gesetzmäßig und flink“.³⁵ Der Araber benutzt sie vor allem als Instrument zur Durchsetzung, zur Züchtigung der Tiere. Zugleich dient die Peitsche auch als Mittel der Selbstzüchtigung, als ob diese Tiere dankbar für ihre Hiebe wären (wirklich erscheint der Araber hier als „Zirkusimpresario“ im Sinne Calassos).

Die Peitsche steht somit als Zeichen für eine Erzählung, in der es um Macht und Gewalt geht, aber auch – im indirekten, ironischen Sinn – um Gemeinschaft und Identität. Tiere und Menschen besetzen einen Raum, der keiner ist; wenn Gemeinschaft und Identität immer mit einer (symbolischen oder realen) Raumsetzung zu tun haben, sind sie bei Kafka dezidiert *nicht* raumsetzend. Lässt sich der Zionismus im literarischen Sinn als eine Art riskante „Reterritorialisierung“ des Symbolischen beschreiben,³⁶ dann kann man bei Kafka von einer Deterritorialisierung des Symbolischen sprechen: Wenn die Protagonisten der Erzählung Denkfiguren des Parabolischen (im Sinne Przywaras, als „freier Wurf“ *in die* Geschichte) darstellen, führt ihre Symbolik jedoch ins Leere. *Schakale und Araber* umschreibt somit den „neuen“ Raum des Zionismus nach Kafka, insofern als er keiner ist:³⁷ Der Raum wird nicht zum Symbol – und doch bleiben Raum und Symbol in einem „parabolischen“ Spannungsverhältnis.

Schakale und Araber ist also kein vollständiges „Symbolprogramm“ des Kulturzionismus; der Text lässt sich vielmehr als Zwischenraum beschreiben, zwischen Literatur und Politik, zwischen Imagination und Realität,

³⁵ Kafka, *Schakale und Araber*, 2002, 270.

³⁶ „Der Weg in das vermeintlich organische Gebilde der Nation und des Nationalstaates führt immer über einen Abgrund; eine Leerstelle, in der die Signifikanten frei werden und ihre Bestimmung, ihren Ort allenfalls zu ahnen beginnen“. Theisohn, *Die Urbarkeit der Zeichen. Zionismus und Literatur*, 2005, 81.

³⁷ Im zionistischen Schreiben geht es m.a.W. um eine positive Resemantisierung des hermeneutischen Zirkels „Symbol/Raum“, wie es in *Altneuland* Theodor Herzls paradigmatisch zu beobachten ist.

zwischen ost- und westjüdischer Zeit, zwischen Signifikanten und Räumen, zwischen Gewalt und Gemeinschaft, letztendlich zwischen Menschen und Tieren.

Die theologische Szenerie des Messianischen von *Schakalen und Arabern* wandelt sich ins Grotteske; die Menschenwerdung Rotpeters bleibt in ähnlicher Weise zwischen den Stühlen. Beide Erzählungen schaffen somit eine konstitutive Schnittstelle zwischen dem absoluten, unreflektierten Tierischen und dem noch nicht vollkommenen, mangelhaften Menschlichen: Das ist die Entfaltungslehre Kafkas, die in keiner Weise evolutionistisch ist, sondern eine Knospe, die sich entfaltet, aber nicht entwickelt: und nur in diesem Sinn kommt sie als Darstellung der menschlichen Geschichte vor, nämlich als grandiose Rekapitulation des menschlichen Tuns zwischen aasfressendem Verhalten und zirkusartiger Umstellung dieses Ur-Menschlichen, wie Calasso sie geschildert hat. Die menschliche Freiheit lässt sich hier nach Kafka als Drang zur grotesken Wiederholung beschreiben: als ‚automatischer‘ Impuls zur Reproduktion des toten Lebens.

Literatur

- Bartelmus, Martin, Beißen, Heulen, Sprechen. Über das *animal sacrum* als politische Figur in Kafkas *Schakale und Araber*, in: Forschungen der Deutschen Kafka-Gesellschaft, Bd. 3/4 (2015), 231–254.
- Benjamin, Walter, Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages, in: Ders.: Gesammelte Schriften, hrsg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Bd. II/2, Frankfurt a. M. 1974, 409–438.
- Blank, Juliane, *Ein Landarzt. Kleine Erzählungen*, in: Engel, Manfred/Auerochs, Bernd (Hrsg.), *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2010, 218–240.
- Bodenheimer, Friedrich Simon, *Animal and Man in the Bible Lands*, Leiden 1960.
- Breuer, Ingo, Kafkas Versicherungen. Wahrscheinlichkeit, Kontingenz und Kalkül im „Bericht für eine Akademie“, in: Locher, Elmar/Schiffermüller, Isolde (Hrsg.), *Franz Kafka – Ein Landarzt: Interpretationen*, Bozen 2004, 257–274.
- Brod, Max, Unsere Literaten und die Gemeinschaft, in: *Der Jude 1* (1916/17), 457–464.
- Buber, Martin, Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, Bd. I: 1897–1918, Heidelberg 1972.
- Buber Martin, Das Judentum und die Menschheit, in: Ders., *Reden über das Judentum*, Berlin 1932, 17–34.
- Calasso, Roberto, *Il cacciatore celeste*, Milano 2016.
- Calasso, Roberto, *K*, Milano 2002.
- Crescenzi, Luca, Was Kafka in der Alchimistengasse las, in: „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 03.12.2021, 20.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix, *Kafka. Für eine kleine Literatur*, Frankfurt a. M. 1976.
- Driscoll, Kari, „Ohne Ergebnis wurde die Kralle wohl niemals angesetzt.“ Überlegungen zu Kafkas Zoopoetik, in: Neumeyer, Harald/Steffens, Wilko (Hrsg.), *Kafkas narrative Verfahren/Kafkas Tiere*, Würzburg 2015, 29–53.
- Frevel, Christian, Art. תּוֹרָה in: Fabry, Heinz-Josef (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Bd. 8, Stuttgart 1973ff., 701–709.
- Guerra, Gabriele, *Schakale, Araber – und deutsche Juden. Franz Kafkas Begriffspersonen*, in: Adorisio, Chiara/Bosco, Carmela Lorella (Hrsg.): *Zwischen Orient und Europa. Orientalismus in der deutsch-jüdischen Kultur im 19. und im 20. Jahrhundert*, Tübingen 2019, 209–223.
- Kafka, Franz, *Briefe April 1914–1917*, in: Ders., *Schriften, Tagebücher, Briefe. Kritische Ausgabe*, hrsg. von Hans-Gerd Koch, Frankfurt a. M. 2005.

- Kafka, Franz, Schakale und Araber, in: Ders., Schriften. Tagebücher. Kritische Ausgabe in 15 Bänden: Drucke zu Lebzeiten, hrsg. von Wolf Kittler/Hans-Gerd Koch/Gerhard Neumann, Frankfurt a. M. 2002, 270–275.
- Kafka, Franz, Ein Bericht für eine Akademie, in: Ders., Schriften. Tagebücher. Kritische Ausgabe in 15 Bänden: Drucke zu Lebzeiten, hrsg. von Wolf Kittler/Hans-Gerd Koch/Gerhard Neumann, Frankfurt a. M. 2002, 390–399.
- Neumann, Gerhard, Die Arbeit im Alchimistengäßchen (1916–1917), in: Binder, Hartmut (Hrsg.), Kafka-Handbuch, Bd. II: Das Werk und seine Wirkung, Stuttgart 1979, 313–350.
- Neumann, Gerhard, „Ein Bericht für eine Akademie“. Kafkas Theorie vom Ursprung der Kultur, in Locher, Elmar/Schiffermüller, Isolde (Hrsg.), *Franz Kafka – Ein Landarzt: Interpretationen*, Bozen 2004, 275–293.
- Nietzsche, Friedrich, Jenseits von Gut und Böse, in: Kritische Gesamtausgabe, Abt. 6. Bd. 2: Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, 1886–1887, München 1980.
- Oschmann, Dirk, Skeptische Anthropologie: Kafka und Nietzsche, in Valk, Torsten (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche und die Literatur der klassischen Moderne*, Berlin/Boston 2009, 129–146.
- Przywara, Erich, *Analogia entis. Metaphysik – Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Einsiedeln 1962.
- Schiffermüller, Isolde, „Die Orgie beim Lesen“: Schakale und Araber, in: Locher, Elmar/Schiffermüller, Isolde (Hrsg.): *Franz Kafka – Ein Landarzt: Interpretationen*, Bozen 2004, 93–104.
- Schneider, Manfred, Kafkas Tiere im Institutionenzoo, in Kafka. Organisation, Recht und Schrift, hrsg. von Günther Ortman/Marianne Schuller, Weilerswist-Mettelnich 2019, 317–338.
- Theisohn, Philipp, *Die Urbarkeit der Zeichen. Zionismus und Literatur – eine andere Poetik der Moderne*, Stuttgart/Weimar 2005.

Regressive Tendenzen und Animalisierung in Benns Ausdruckswelt

Barbara Di Noi

1. Einführung

Funktion und Form der tierischen Bildlichkeit sehen bei Benn jeweils anders aus, je nachdem ob man die Produktion aus der Zeit der expressionistischen Revolte oder die sogenannte „Phase II“ seiner Ausdruckskunst berücksichtigt. In der ersten expressionistischen Phase, die mit den Sammlungen *Morgue*¹ und *Söhne. Neue Gedichte* (1913) und einigen Gedichten aus *Fleisch* zusammenfällt, kommt das Tier fast nur als negative Folie einer

¹ Der Zyklus *Morgue und andere Gedichte* wurde im März 1912 in der Reihe „Lyrische Flugblätter“ des Verlegers Alfred Richard Meyer in Berlin-Wilmersdorf veröffentlicht und gilt als das erste Werk des Lyrikers Gottfried Benn. Zwar hatte Benn auch vorher schon zahlreiche Gedichte geschrieben, wie es aus dem Marburger Vortrag von 1951 hervorgeht. Aber diese waren noch im epigonalen Stil der europäischen Dekadenz verfasst; die expressionistische Revolte markiert erst der *Morgue*-Zyklus, mit dem der junge Benn plötzlich in den Mittelpunkt der Berliner literarischen Szene rückte. Die absolute Neuheit der *Morgue-Gedichte* wurde 1912 von Ernst Stadler hervorgehoben. Über den von *Morgue* hervorgerufenen Skandal siehe Holthusen, Gottfried Benn, 1986, 103–111. Holthusen hat zu Recht *Morgue* als absoluten Anfang betrachtet und die Sammlung zugleich mit dem Denkstil der Darwinschen Evolutionslehre in Verbindung gebracht. Man muss sich jedoch stets vergegenwärtigen, dass die Abweisung des frühen Benn zugleich der Theologie wie dem teleologischen Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts gilt. Nihilismus als Glücksgefühl impliziert bei ihm auch nach der expressionistischen Saison die Abwendung von Transzendenz und zugleich vom naturwissenschaftlichen Kausaldenken als Grundlage der bürgerlichen Sicherheit.

blasphemischen Ansicht vor, die auf die radikale Desavouierung überkommener Hierarchien von Moral und Theologie abzielt:

„Die Krone der Schöpfung, das Schwein, der Mensch
geht doch mit anderen Tieren um
[...] Ihr sprecht von Seele – was ist eure Seele.“²

Die Verse stammen aus dem autobiographischen Gedicht *Der Arzt*, wo die Kategorien der bürgerlichen Ratio wie Ziel und Sinn ebenfalls als untauglich desavouiert werden; es gibt weder Seele noch Geist, geschweige denn einen Unterschied zwischen Tier und Mensch; die Ewigkeit ist vom Erkenntnishorizont der lyrischen Aussage spurlos verschwunden: Sogar die geistlichen Werte gehen in Verwesung über. Die lyrische Aussage lehnt sich gegen die biblische Ebenbildlichkeit von Schöpfer und Geschöpf auf; der Anspruch auf die Ebenbildlichkeit kehrt in der tierischen Mimikry, etwa im Affen, in grotesk entstellter, ironischer Form wieder. Drastisch negiert und verspottet wird letzten Endes jede Form der Transzendenz:

„Erhebung! Aufstieg! Weserlied!
Das Allgemeine wird gestreift. Gott
als Käseglocke auf die Scham gestülpt!
der gute Hirte – !! – Allgemeingefühl
Und abends springt der Bock die Zibbe an.“³

Offensichtlich wird hier die Tierbildlichkeit zum Medium einer antimetaphysischen Kritik, an der Benn auch in den folgenden Phasen seines Schaffens festhalten sollte; die Ablehnung der Metaphysik geht mit einer irrationalistischen Skepsis einher, von der weder die bürgerliche Vernunft noch die abendländische Episteme überhaupt verschont bleiben. Später wird Benn besonders in seiner Prosa nach den erkenntnistheoretischen Kategorien der

² Benn, *Der Arzt*, in: Ders., *Sämtliche Gedichte I*, 1986, 14. Im Folgenden abgekürzt als SG I/II.

³ Ebd., 15.

westlichen Philosophie ausgreifen und sie willkürlich mit den Errungenschaften des bürgerlichen Rationalismus vermischen.

Benns Nihilismus setzt eine fast schizophrene Spaltung voraus: Einerseits kann er als Arzt nicht umhin, an die Tatsachen der Naturwissenschaften zu glauben, andererseits löst er als Künstler in verzehrender Skepsis jede genealogische und kausallogische Gewissheit auf. In der Welt der Lyrik scheint sich sogar die poetische Aussage gegen jede rationale Sinngebung zu wehren; die Frage nach der Bedeutung und möglicher Ausdeutung von Benns Dichtung ist unweigerlich mit dem umfassenden Problem des Nihilismus verbunden. In der Forschung herrscht keine Einstimmigkeit darüber. Anton Reininger, der den Regressionstendenzen in der Lyrik der expressionistischen Revolte und der zwanziger Jahre gründliche Studien gewidmet hat, sieht etwa in dem Motiv der erotischen Faszination ein Gegengewicht zur nihilistischen Haltung. Sogar für Benns frühe Lyrik neigt Reininger dazu, die These des Nihilismus als Grundstruktur von Benns Dichtung zu relativieren, wenn nicht überhaupt zu verneinen.⁴ Ob die tierische Regression als vitalistische Reaktion, die dem Nihilismus entgegenwirkt, auszudeuten sei, oder hingegen die thematische Konstellation von Tier und Regression innerhalb der nihilistischen Grundstruktur anzusiedeln sei, bleibe vorläufig dahingestellt; insgesamt kann man jedoch feststellen, dass die Forschung, die die Anknüpfung an Nietzsche hervorhebt, auch zu einer allumfassenderen Interpretation von Benns Nihilismus neigt.

Erotische Sehnsucht, regressive Visionen, tierische Verwandlungen und Hybridisierung bleiben in aller Phasen von Benns Lyrik und Prosastücken immer innerhalb der fiktiven Projektion der dichterischen Phantasie. Nicht unbedingt fällt der Nihilismus bei Benn mit einem Zustand der existentiellen

⁴ Reininger, *Die manipulierte Regression*, 1985, 181–182: „[...] Benns frühe Lyrik war keineswegs auf den einen Ton nihilistischer Verzweiflung eingeschworen. Von Anfang an hatte sie wie zum Ausgleich jenes allumfassenden Zerstörungsprozesses einer Sehnsucht Stimme verliehen, die sich in allen Formen rauschhafter Entgrenzung des Ichs erkannte [...] Der neue Bezugspunkt von Benns kreativer Phantasie liegt außerhalb des Schwerefeldes seines Nihilismus“. Als archimedischer Punkt eines neuen Gleichgewichts deutet Reininger die Konstruktion einer Gegenwirklichkeit aus, „die allein innerhalb der Sprache Bestand hat und deren Strukturen mit jenen der Lebenswelt nicht länger mehr in Beziehung zu setzen sind“.

Verzweiflung zusammen: Der Dichter hat vielmehr von Nihilismus als Glücksgefühl gesprochen, einem äußerst ambivalenten Zustand also, in dem sich Konstruktion und Vernichtung im Gleichgewicht halten. Innerhalb der lyrischen Produktion wird das Ich von seiner eigenen Halluzination abgelöst und an die Stelle der subjektiven Anschauung tritt die altmythische Fremdheit vom Menschen und Welt. Es ist ausgerechnet im Vergleich zu der im Alltag waltenden Vernunft und Logik, dass die mythische Regression auftaucht. Konstruktion und Nichts, weit entfernt sich gegenseitig auszuschließen, bilden vielmehr die Pole einer Ambivalenz, in der der Inbegriff des nihilistischen Glücksbegriffs zu erkennen ist.⁵ Über die Leere der Werte von Metaphysik und Moral erhebt der Nihilismus die eigene Konstruktion als absolute Transzendenz der Form: Die Artistik als letzte metaphysische Rechtfertigung einer sinnlos gewordenen Welt kann sich nunmehr als formfordernde Gewalt des Nichts behaupten. Im Rahmen einer solchen Radikalisierung des Nihilismus wird das Tier zur Chiffre der souveränen Entpersönlichung und Selbsttranszendenz des Ich, das den eigenen Untergang als absolute Erlösung von jeder sozialen und historischen Forderung feiert. Die tierische Bildlichkeit lässt sich als Ausdruck und Höhepunkt von Benns antihistorischer Haltung deuten. Insbesondere nimmt die tierische Bildlichkeit jene antihistorische Tendenz vorweg, die in der Poetologie der statischen Gedichte zum Ausdruck kommt.

2. Mythische Frühe und Ambivalenz des Tieres

Benns Interesse für die Psychoanalyse lässt sich schon früh beweisen. Zu den Prämissen der psychoanalytischen Theorie gehört zweifelsohne die

⁵ Es ist die Figur des „Einerseits, Andererseits“, von der Benn in *Epilog und lyrisches Ich* (1927) spricht: „Unmöglich, noch in einer Gemeinschaft zu existieren, unmöglich, sich auf sie zu beziehen in Leben oder Beruf; zu durchsichtig die Wrackigkeit ihrer antithetischen Struktur [...] Einerseits und andererseits die verbissenste Individualität bis in den Dreck der Fingernägel und zu sozialen Kompromissen gezwungen vom Fressen bis zum Koitus, ewig diese mediokre Balance und diese generell ewig positive Latenz“ (Benn, *Prosa und Autobiographie*, 2004, 271).

Erkenntnis der Überlegenheit einer frühen, chaotischen Dimension, nach der jedes Lebendige auf jeweils andere Weise strebt; es handelt sich um eine uralte, triebhafte Sphäre, in der jede Individualität zu sein aufhört und die dem *principium individuationis* vorangeht. In Vergleich zu dieser archaischen, chaotischen Frühe, der tierische und irrationale Züge anhaften, erscheint das Ich als fragwürdige und nachträgliche Konstruktion. Darin steht Benn selbstverständlich in Nietzsches Gefolge; Nietzsche ist er ebenso für die Abweisung einer folgerichtigen Kausalität verpflichtet. In seiner Absage an das Prinzip der geordneten chronologischen Abfolge greift Benn in Gedichten der expressionistischen und nach-expressionistischen Phase nach Bildern und Metaphern, die sich anscheinend auf diese archaische, ja sogar zeitenthobene Frühe beziehen. Ihm geht also um die Vergegenwärtigung einer Frühe, die sich noch vom späten Subjekt der Zivilisation durch die Halluzination erreichen und mithilfe der Drogen hervorrufen lässt. Als Zuschauer der eigenen Vision bleibt jedoch das Subjekt aus dem Bild ausgeschlossen, was sich auch auf das Verhältnis von Ich und Tier niederschlägt. In der Halluzination wird die Grenze zwischen Tier und Mensch fließend; gelegentlich thematisieren die Gedichte die gegenseitige Identifikation von Ich und tierischen Wesen. Ausgerechnet auf das Motiv der Hybridisierung und wechselseitigen Verwandlung, ja Vermischung von Tier und Menschen bezieht sich die Wiederkehr des Mythos, die sich schon in den Prosastücken des Zyklus *Gehirne* (1916) ankündigte.⁶

⁶ Im Abschnitt *Rönne* des autobiographischen Fragments *Lebensweg eines Intellektuellsten* beschwört Benn sein *alter ego* der Brüsseler Zeit. Völlig klar erscheint die Korrelation zwischen dem Untergang des Individuellen und dem Aufstieg einer altertümlichen, aus den tiefsten Schichten der Körperlichkeit wiederkehrenden mythischen Dimension. Die Wiederkehr der mythischen Bilder erwächst aus dem Zerschlagen der gewöhnlichen Zusammenhänge. Vakuum der Sachverhalte, Zerstückelung und mythische Regression gehören somit schon im Rönne-Zyklus zusammen. Das Verhältnis des Ich zur Welt geschieht auf der Ebene einer pflanzenhaften Regression. Rönne glaubt an keinen Sachverhalt, an keine Einzelheit, er wird als „Flagellant der Einzeldinge“ bezeichnet. Die Wahrnehmung der Außenwelt geschieht als „das rhythmische Sichöffnen und Sichverschließen des Ich und der Persönlichkeit“ (Benn, *Prosa und Autobiographie*, 2004, 314). Schon hier kündigt sich die Skepsis gegenüber dem monistischen Prinzip an.

Mit tierischen Requisiten versehen treten vorzüglich Gestalten aus der dionysischen Konstellation auf wie im Gedicht *Karyatide*,⁷ wo sich Plastik und ekstatischer Tanz, Apollo und Dionysos noch eine Weile im prekären Gleichgewicht die Waage halten. Man denke noch an das Motiv des Panthers in *Gesänge* (1913),⁸ freilich ein Widerhall an Nietzsches Dionysischem in der *Geburt der Tragödie*, wo mit Bezug auf den Zug der Begeisterten von Dionysos ausgesprochen von Versöhnung und Vermischung vom Tier und Menschen die Rede war. Anders als bei Nietzsche aber, wo es um die Versöhnung der Gegensätze im Rahmen einer allgemeinen Wiederherstellung des Bundes vom Menschen und Natur ging, steht in der Lyrik Benns das Subjekt meistens isoliert und vereinzelt da.⁹

Gesänge ist im Februar 1913 erschienen, also ein Jahr nach dem Zyklus *Morgue* in Franz Pfemferts „Die Aktion“. Hier greift Benn nach der Zeit der expressionistischen Auflehnung gegen die formale Konvention wieder auf Reim und metrisches Schema zurück. Die zwei Richtungen, Chaos und Primat des Elementaren, Rückkehr zum Ur-Einen einerseits und Geist der Konstruktion andererseits fließen in diesem Gedicht zusammen. Die Synthese ist jedoch nur trügerisch; jede Versöhnung zwischen paradiesischer Frühe und einem späten, introvertierten Ich wird nur ironisch hervorgerufen. *Gesänge* inszeniert von vornherein ein fiktives Bild einer ebenso konstruierten Frühe, die wie durch das Medium des Panoptikums gebrochen erscheint. Das Gedicht zeichnet sich nicht zuletzt durch zahlreiche Tierbilder aus, die nach steigender Komplexität abgestuft werden: zunächst die Einzeller, dann Teile von ausdifferenzierten Organismen, als beabsichtigte die lyrische Aussage die verschiedenen Stufen der Evolution zu kolportieren.¹⁰ Schließlich tritt der mit dem Dionysos-Mythos verbundene Panther vor dem Hintergrund

⁷ Erstmals im März 1916 veröffentlicht.

⁸ Benn, SG I, 1986, 23.

⁹ Zum Thema der Einsamkeit des lyrischen Ich siehe vor allem Reiniger, *Die Leere und das gezeichnete Ich*, 1999, 19.

¹⁰ Zur Interpretation des biologischen Motivs vor allem Masini, *Il mito del nichilismo*, 1968, 124–127. Mit Bezug auf die Entstehung (das Befruchten und Gebären der ersten Strophe) der elementaren Lebensformen in einer feuchten Umgebung weist Masini auf die Lehre des Ilozoismus hin.

des ebenso an die mythische Welt gemahnenden Meers auf. Das Paradoxon an dieser Vision besteht nicht zuletzt darin, dass die erwünschte Regression nur aus dem Standort eines Ich geschehen kann, das sich auf der Höhe der westlichen wissenschaftlichen Zivilisation befindet. Noch wichtiger ist die ironische, an Kitsch angrenzende Stimmung, die das Ganze zusammenhält.¹¹ Auffällig ist darüber hinaus die Fixierung auf das Auge: Die vormenschliche Frühe erweist sich als Schauspiel, das einem unsichtbaren Zuschauer geboten wird. Hier kündigt sich das Prinzip des narzisstischen Ich an, das sich über die Bilder der eigenen Innerlichkeit beugt:

„I

O daß wir unsere Ururahnen wären.
Ein Klümpchen Schleim in einem warmen Moor.
Leben und Tod, Befruchten und Gebären
Glitten aus unseren stummen Säften vor.

Ein Algenblatt oder ein Dünenhügel,
Vom Wind Geformtes und nach unter schwer.
Schon ein Libellenkopf, ein Möwenhügel
Wäre zu weit und litte schon zu sehr.

II

[...]

Die weichte Bucht. Die dunklen Wälderträume.
Die Sterne, schneeballblütengroß und schwer.
Die Panther springen lautlos durch die Bäume.
Alles ist Ufer. Ewig ruft das Meer –“¹²

¹¹ Reininger, *Figuren der Selbstaufgabe*, 1982, 369: „Dem Sprachgebrauch ist jedoch auch eine ironische Dimension eigen. Ururahnen, ein Begriff, dem eine Aura von Ehrwürdigkeit anhaftet, wird hier [...] mit einem ‚Klümpchen Schleim‘ gleichgesetzt [...] Worauf sich die Sehnsucht richtet, ist die Abwesenheit jeder Form von Bewußtsein“.

¹² Benn, *SG*, 1986, 23.

3. Die Tiere und die Magie des Extrems

„Aber extreme Positionen werden nicht durch ermäßigte abgelöst, sondern wiederum durch extreme, aber umgekehrte“, so liest man in Nietzsches Nachlass.¹³ Auch Benns Tiere befinden sich im Spannungsfeld einer solchen Dialektik der Extreme, die sich vom Kontext des Nihilismus nicht trennen lässt. Innerhalb des Nihilismus kippt jedes Extrem der Polarität in den jeweiligen Gegensatz um: Die Figuration des Tiers als abscheulicher Projektion des Triebes, des Fleisches, des materiellen Aspekts des Organischen überhaupt korreliert nämlich mit dem Tier als göttlichem Symbol. Das Tier dient als Projektionsfläche einer Ambivalenz, die der menschlichen Körperlichkeit anhaftet: Selbst der Körper ist zugleich abscheulich und heilig, verwesende und abscheuliche Materie und Medium des künstlerischen Ausdrucks; der Körper lässt sich vom Ausdruck und Kunst nicht trennen. Wir denken, dass der Nihilismus eine Art tragende Struktur innerhalb Benns Poetik des Diskontinuierlichen bildet.¹⁴ In Benns nihilistischer Artistik lassen sich immerhin einige Einschnitte oder Krisenpunkte feststellen. Eine tiefe Krise, die mit einer Vertiefung der pessimistischen Kulturkritik zusammenfällt, markieren die zwanziger Jahre. Benns Lage hatte sich auch beruflich verändert; vor allem vertiefte sich seine Entfremdung und Skepsis der demokratisch verfassten Weimarer Republik und dem Verlauf der Geschichte gegenüber. Seine

¹³ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, 1988, 5 [71]. Über Nietzsche und Benn Masini, *Mitologia del nichilismo*, 1968, 22–35.

¹⁴ Katastrophe, Brüche, Risse werden von Benn immer wieder beschworen. Es geht bei ihm immer um einen Kampf zwischen antithetischen Prinzipien. Wo die Gedankensysteme nach Synthese streben, beschwört die lyrische Instanz nicht so sehr die Einzelheit, sondern vielmehr den Widerruf des Blicks, der Wahrnehmung, das Versinken ins Nichts einer mystischen Nacht. Das wird in den Gedichten der Regression besonders klar, aber ziemlich deutlich hat Benn auch in seinem Glasbläser formuliert: „Der Blick zurück! [...] entweder war alles nichts oder alles etwas, – zu diesem letzteren konnte er sich seiner Anlage, seiner Stimmung, seinem optischen Registrierapparat nach nicht erschließen, abgesehen davon, daß auch dies letztere auf eine völlige Wertverwahrlosung innerhalb des individuellen Systems hinaus lief, auf eine Promiskuität, eine Formnivellierung, die mit dem Nichts ursprünglich und teleologisch identisch war“ (Benn, *Prosa und Autobiographie*, 2004, 217).

Ablehnung des Begriffs von Werden und Geschichte geht jetzt mit einer aristokratischen Verachtung des Publikums einher:

„[...] ich bin nicht populär und wünsche nicht es zu sein. Ich halte das Publikum für Pöbel und Ruhm für eine Schiebung. Beides steht mir gleich fern [...]“.¹⁵

Das aggressive Potential von Benns Nihilismus nimmt mit diesem Gefühl der eigenen Einsamkeit und Isolierung immer mehr zu. Benn geht noch konsequenter den Weg der Entwertung aller Werte und richtet, wie Reiniger bemerkt, „nun selbstzerstörerisch die Aggression gegen jene Instanz, von der seine revolutionäre Tat ausgegangen war, das Ich selbst“.¹⁶

In Benns nihilistischer Mythologie tauchen besonders in der *Phase II* der Ausdruckskunst viele Variationen über das Thema des Beischlafs von Tier und Gott auf, oder der grausamen Tieropferung. Es geht also um eine Animalisierung nicht nur des Menschen, sondern sogar des Göttlichen. Darin konnte sich Benn an viele Quellen anlehnen, wie etwa Bachofen oder Erwin Rhodes *Psyche*.¹⁷

Tiere befinden sich in vielen Gedichten der 20er Jahren zugleich am Ort, wo sich die Extreme von Fleisch und Hauch, *sarx* und *pneuma* überschneiden.¹⁸ Von diesem Gesichtspunkt her gelten sie als poetologische Metaphern,

¹⁵ Brief an Ernestine Cotta vom 31. März 1920, zitiert nach Hof, *Der Mann ohne Gedächtnis*, 2011, 181.

¹⁶ Reiniger, *Die manipulierte Regression*, 1985, 180.

¹⁷ Zu den Quellen von Benns irrationalistischem Kulturpessimismus zählen auch Ludwig Klages (*Vom kosmogonischen Eros*), Oswald Spengler, Theodor Lessing und Carl Gustav Jung (*Masini, Mito del nichilismo*, 1968, 103).

¹⁸ Holthusen, Gottfried Benn, 1986, 93-94. Benns frühe Arbeiten zur Überschneidung von Psychiatrie und Physiologie bestehen aus drei kleinen Aufsätzen, die 1910 und 1911 in einer Berliner Zeitschrift für Politik, Literatur und Kunst („Der Grenzbote“) unter den Titeln *Beitrag zur Geschichte der Psychiatrie*, *Zur Geschichte der Naturwissenschaften* und *Medizinische Psychologie* erschienen. In der aus dem Johannes-Evangelium (Kap. 1, Vers 14) stammenden Metapher verbinden „sich die beiden Systeme des Wissens, denen er das Ganze seiner Bildung verdankt: die humanistisch-biblische Tradition und die moderne Naturwissenschaft. Pneuma und Fleisch, Logos und Bios erkennen sich einander“.

die die zwei Seiten des sprachlichen Zeichens verkörpern. Sie sind nämlich zugleich signifikanter Stoff und luftige Bedeutung, Wehen oder Hauch, der vom Weiten her kommt. Ausgerechnet das Motiv des Wehens und des Windes hat eine lange Tradition, die in der klassischen Moderne mit den Namen Hugo von Hofmannsthal und späterhin mit dem Rilke der *Sonette an Orpheus* verbunden ist. Von einem „Wehen“, das von weither kommt, spricht etwa Hugo von Hofmannsthal in seinem *Gespräch über Gedichte* aus dem Jahr 1903, das in unserem Zusammenhang von Belang erscheint. In Form des fiktiven Gesprächs zwischen Gabriel und Clemens entwirft hier Hofmannsthal eine Theorie des Gedichts, die zunächst in die romantische Tradition eingebettet scheint, auf einen näheren Blick aber in eine Symboltheorie gipfelt, deren Basis die Identifikation des Menschen mit dem Opfertier ist. Das Symbol wäre laut dieser Theorie im Augenblick entstanden, als das Tier an der Stelle des Menschen geopfert wurde; die Wurzel des Symbols wäre also im Ritual und Opfertod des Tieres zu finden. Im Augenblick der Ermordung hätte sich der Mensch in das sterbende Tier derart eingefühlt, dass jeder Unterschied zwischen beiden aufgehoben worden wäre; dem Menschen war es so, als wäre er zusammen mit dem Tier gestorben:

„Und dieses Tier, dieses Leben, dieses im Dunkel atmende, blutwarm, ihm so nah so vertraut – – auf einmal zuckte dem Tier das Messer in die Kehle, und das warme Blut rieselte zugleich an dem Fließ des Tieres und an der Brust, an den Armen des Menschen hinab [...] er muß, einen Augenblick lang, in dem Tier gestorben sein, nur so konnte das Tier für ihn sterben [...] Das Tier starb hinfort den symbolischen Opfertod.“¹⁹

Bekannt ist die Kritik Adornos an dieser „blutrünstigen Theorie des Symbols, welche die finsternen politischen Möglichkeiten der Neuromantiker einbegreift“.²⁰ Bei Hofmannsthal ist jedoch das Blut-Motiv noch im Rahmen einer monistischen Anschauung und des Strebens nach Wiederherstellung der

¹⁹ Hofmannsthal, *Erzählungen*, 1979, 502–503.

²⁰ Adorno, George, 1977, 234.

kosmischen Einheit anzusiedeln; in der Metapher des blutigen Opfertodes wirkt der Hinweis auf den luftigen und ganz psychischen Charakter eines Gedichts, das aus einem Hauch („pneuma“) besteht. Hauch und Wehen signalisieren die Anwesenheit des fremden, geheimnisvollen Anderen, der sich in der Dichtung ankündigt. Und eben auf diesen Fremden weist das sterbende Tier hin.²¹ Bei Benn kündigt der Hinweis auf das Wehen jene Zentripetalkraft an, die das Nichts zum Wort und Gedicht gestaltet.

4. Das Tier als Metapher der altmythischen Fremdheit von Mensch und Welt

Auch bei Benn ist das Tierische im Spannungsfeld zwischen Ausdruckswelt und Körperlichkeit angesiedelt. Besonders wichtig erscheint die Verschränkung von Menschlichem und Tierischem und zwar nicht nur als Darstellung von hybriden Gestalten aus dem Mythos, sondern vielmehr als Bloßstellung des Tierischen am Menschen. Die Beständigkeit des Urtierischen hat selbstverständlich die ironische Funktion, die steigende Zivilisation in Frage zu stellen und letzten Endes zu verneinen:

„Kein Dichter hat das Tierische am Menschen so beständig im Blick behalten wie Benn, das Körperleben, die Vitalseele, die Instinktgaben, die Triebmuster; er, der die menschengeschaffene Geschichte als sinnlos verhöhnte, hat die Vor- und Frühgeschichte der menschlichen Natur um so ernster sich vorzustellen versucht und hat sich über den Sprung

²¹ Hofmannsthal, *Erzählungen*, 1979, 497. Hier behauptet Gabriel mit Bezug auf *Das Jahr der Seele* von George: „Diese Jahreszeiten sind nichts als die Träger des Anderen. Sind nicht die Gefühle, die Halbgefühle, alle die geheimsten und tiefsten Zustände unseres Inneren in der seltsamsten Weise mit einer Landschaft verflochten, mit einer Jahreszeit, mit einer Beschaffenheit der Luft, mit einem Hauch?“. Es folgt die berühmte Metapher des Ich als Taubenschlag, als Hin und Her ohne Beständigkeit; das Selbst als Nest oder Ort, an dem etwas wieder kehrt, das schon da war.

des Menschengeschlechts ins Bewußtsein [...] sein Leben lang nicht beruhigt“.²²

Die tierische Bildlichkeit vermittelt zwischen Ausdruck und Körperlichkeit. Tiere haben bei Benn die Funktion, auf die Urschicht des körperlichen Ausdrucks hinzuweisen. Durch die tierische Bildlichkeit wird der Versuch unternommen, diese vergessene Schicht des Rhythmus und Klangs zu reaktivieren und die Katastrophe der Zerebration rückgängig zu machen.

Wenden wir uns cursorisch an einige Gedichte aus dem Zyklus *Fleisch*. Es handelt sich um Dichtungen, die anscheinend nicht mit den Tieren zu tun haben, in deren Mittelpunkt die Regression steht, also der Versuch des Ich über den eigenen Schatten zu springen, das Bewusstsein auszuschalten, damit sich die uralte, mythische Fremdheit von Ich und Welt mit ihren Bildern wieder durchsetzt. Es geht in anderen Worten um jede „formfordernde Gewalt des Nichts“, von der Benn in dem Aufsatz *Epilog und Lyrisches Ich* spricht.²³

In *O Geist* kommt der Gegensatz zwischen dem Geist und dem Anderen zum Ausdruck. Das Gedicht entsteht als fremdes Wehen, als Ergebnis einer zentripetalen Zusammenballung, die sich der Zerstreuung entgegenseht. Hier tritt das Tier-Motiv in eine Konstellation mit dem verwandten Begriff des Organischen und der kosmischen Verwandlung des Ich, das sich mimetisch und plastisch in die Elemente des Kosmos einfühlt. Über die lyrische Inspiration waltet ein so starkes Entformungsgefühl, dass die Entstehung des Gedichts als regelrechte Geburt vergegenwärtigt wird. In solcher poetologischen, selbstreflexiven und zugleich regressiven Figuration kommt dem akustischen Motiv eine wichtige Funktion zu; hier scheint sich Benn an die orphische Dimension der Dichtung als kosmischen Gesanges anzuschließen:

„O sängest du nun Abgrund, Schwankung, Süd:
Ich bin die Ferne, hergeweht
aus meinen arktischen Gezeiten,
jenseitige und Sterne-stet....!“

²² Rychner, *Die Briefe Gottfried Benns*, 1961, 294.

²³ Benn, *Prosa und Autobiographie*, 2004, 275.

O sängest du aus Götterweiten
einmal dies Rosenmöwenlied!“²⁴

In *Kokain* soll das „entformte“ aus dem „zersprengten Ich“ entstehen wie in einer rückwärts gewandten Geburt. Die Situation gehört ebenfalls zu einem Zwischenreich, wo sich Tierisches/Organisches und Poetologie überschneiden; zugleich fallen Entstehung des Gedichts und Opfer des Ich zusammen:

„Zersprengtes Ich – o ausgetrunkene Schwäre –
Verwehte Fieber – süß zerborstene Wehr – :
Verströme, o verströme du – gebäre
Blutbäuchig das Entformte her.“²⁵

„Schwäre“ gehört zum Bedeutungsfeld der Schwellung, ist sowohl mit dem Schmerz wie mit der geschlechtlichen Aufregung verbunden. „Verströmen“ beschwört hingegen eine dynamische, dionysische Dimension des Werdens, die jedoch die plastische Zusammenballung der Form nicht ausschließt. Alles erscheint fast ohne Einmischung des Ich, wie von sich selbst gemacht.

In *O Nacht*, auch in der Sammlung *Fleisch* enthalten, wird die Nacht wie in einem blasphemischen und säkularisierten Gebets um „ein kleines Stück Zusammenballung“ gebeten. In der Nervenmythe „rein aus dem Hirn her“ identifiziert sich das Ich mit dem Gott und mit dem Kosmos:

„O still! Ich spüre kleine Rammeln:
Es sternt mich an – es ist kein Spott – :
Gesicht, ich: mich, einsamen Gott,
sich groß um einen Donner sich sammeln.“²⁶

Benn schöpft Bildlichkeit aus zwei wichtigen Bedeutungsfeldern: aus dem Vorrat des klassischen Mythos und aus der Wissenschaft. Als Arzt gehört

²⁴ Benn, SG, 1986, 43.

²⁵ Ebd., 45.

²⁶ Benn, SG, 1986, 47.

Benn zum Jahrhundert des Positivismus, zu Darwins Zeitalter. Er desavouiert aber den Gedanken der Evolution am entschiedensten. So liest man in *Epilog und lyrisches Ich* mit Bezug auf den Novellenzyklus *Gehirne*:

„[...] ich lebte am Rande, wo das Dasein fällt und das Ich beginnt. Ich denke oft an diese Wochen zurück; sie waren das Leben, sie werden nicht wiederkommen, alles andere war Bruch.“²⁷

Im selben Aufsatz wird gesagt, dass die Menschen entweder der Kategorie der Chaoten und Totalen, des *en kai pan* gehören, oder zu derjenigen der „Kasualistik, Aktivisten“. Benn schreibt sich selbst der Reihe der Totalen zu:

„[...] ich halte zu der Reihe der Totalen, der Chaoten in einem Maße, daß ich Darwin für eine Hebamme halte und den Affen für Kunstgewerbe: wir erfanden den Raum, um die Zeit totzuschlagen, und die Zeit, um unsere Lebensdauer zu motivieren; es wird nichts und es entwickelt sich nichts, die Kategorie, in der der Kosmos offenbar wird, ist die Kategorie der Halluzination.“²⁸

5. Zerebration

Die Rönne-Gestalt aus dem erzählerischen Zyklus *Gehirne* (1916) bietet sich als aufschlussreiches Vorbild für die Passivität des gebrochenen Ich an: „Es schwächt mich etwas von oben. Ich habe keinen Halt mehr hinter den Augen. Der Raum wogt so endlos; einst floß er doch auf eine Stelle. Zerfallen ist die Rinde, die mich trug“.²⁹ „Rinde“ bezieht sich auf den Prozess der allmählichen Zerebration, wodurch sich die Evolution des Menschen auszeichnet.

Die Zerebration markiert den Sieg des *homo sapiens*; sie wird jedoch nun rückgängig gemacht. Die Kategorie, in der die Welt erfahren wird, ist die

²⁷ Benn, *Epilog und Lyrisches Ich*, in: *Prosa und Autobiographie*, 2004, 269.

²⁸ Ebd., 270.

²⁹ Benn, *Prosa und Autobiographie*, 2004, 21.

Kategorie der Halluzination. Rönne möchte auch jede Trennung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Ich und Welt revozieren. Das kann die eigenartige Geste von Rönne beleuchten, die mit der Aktivierung des Geruchsinns einher geht; eine starke Perspektivierung oder besser, das Schwanken der Perspektive zwischen Innen und Außen, der Wechsel von der ersten zur dritten Person charakterisiert die Stelle, an der Rönne die Umwelt wahrnimmt und von dieser seinerseits betrachtet wird:

„Oft, wenn er von solchen Gängen in sein Zimmer zurückgekehrt war, drehte er seine Hände hin und her und sah sie an. Und einmal beobachtete eine Schwester, wie er sie beroch oder vielmehr, wie er über sie hinging, als prüfe er ihre Luft [...] als bräche er eine große weiche Frucht auf oder als böge er etwas auseinander.“³⁰

Die Hand ist wohl hier als Metonymie für die Handlung, also für den Beruf zu verstehen. Bemerkenswert ist außerdem, dass das Handmotiv die Episode des geschlachteten Tieres einführt:

„Bis es sich ereignete, daß in der Anstalt ein größeres Tier geschlachtet wurde. Rönne kam scheinbar zufällig herbei, als der Kopf aufgeschlagen wurde, nahm den Inhalt in die Hände und bog die beiden Hälfte auseinander. Da durchfuhr es die Schwester, daß dies die Bewegung gewesen sei, die sie auf dem Gang beobachtet hatte.“³¹

Das rituelle Schlachten bringt uns wieder zur Sphäre der religiösen Opferung. Man denke etwa an die Bedeutung des Schlachtens im jüdischen Ritual oder selbst in der jüdischen Kultur. Das Eingedenken der Bindung Isaaks (Akedah) bildet in der jüdischen Religion den Kern des Rosh Hashanah oder des Fests zum Neuen Jahr:

³⁰ Ebd.

³¹ Ebd.

„Gott fordert von Abraham das Opfer seines Sohnes Isaak; als Abraham dem göttlichen Befehl zu gehorchen sich anschickt, greift der unsichtbare Gott ein und stiftet das Modell der Stellvertretung. Das Widderopfer tritt an den Platz des Menschenopfers.“³²

Rönnes Geste ahmt ein blasphemisches und nunmehr restlos säkularisiertes Ritual nach: Das tierische Gehirn tritt an den Platz des menschlichen. Aber der Mensch unterliegt zugleich einer tierischen Verwandlung. Darauf weisen besonders die Verben hin: sich wühlen, kriechen, die sich alle auf die Hauptperson des Zyklus beziehen.

Das Auseinander- und wieder Zusammenbringen beider Hälfte des Gehirns weist metaphorisch auf die Lage des Subjekts hin: Der Titel des Zyklus ist eben *Gehirne*. Das Gehirn als Kontroll- und Organisationszentrum des herrschenden Subjekts, des Ich als Herrscher und Gestalter der Realität. Alles das, die Ideologie des 19. Jahrhunderts wird von Rönne in Frage gestellt. Ist aber seine Regression eine eigentliche Rückkehr zu einem früheren Stadium und glaubt Benn wirklich, dass eine solche Rückkehr für das späte Ich der Zerebration noch möglich ist?

Die Regression scheint bei Benn eher die Folge einer post-modernen Verwandlung der Realität zu sein, die sich dadurch charakterisiert, dass das Vorschreiten der Erscheinungen, die Superposition und Wechselbeziehung entfernter Sphären außer Kontrolle geraten sind. Das Ich ist am Rande der Entwicklung geraten. Es kontrolliert nichts mehr. So fragt sich Rönne am Ende des ersten Stücks des Zyklus:

„Was ist denn mit den Gehirnen? [...] Ich wollte immer auffliegen wie ein Vogel aus der Schlucht; nun lebe ich außen im Kristall. Aber nun geben Sie mir bitte den Weg frei, ich schwinde wieder – ich war so müde – auf Flügeln geht dieser Gang – mit meinem blauen Anemonenschwert - in Mittagssturz des Lichts – in Trümmern des Südens – in

³² Neumann, *Der Abbruch des Festes*, 2011, 22.

zerfallendem Gewölk – Zerstäubungen der Stirne – Entscheidungen der Schläfe“.³³

In *Lebensweg eines Intellektualisten* (1934) blickt Benn auf die Zeit von *Gehirne* zurück. Der Aufstieg von mythischen Bildern, von tierischen Verwandlungen und Phantasmagorien geht mit dem Scheitern der Metaphysik und der Kritik an dem Denkzentrum als idealistischem Konstrukt einher:

„Das Tierische und der immer nackter sich sublimierende Gedanke: gibt es noch für beides ein gemeinsames Prinzip? Für das Leben und die Erkenntnis, die Geschichte und den Gedanken, gibt es in der abendländischen Welt noch ein solches monastisches Prinzip? Für die Bewegung und den Geist, für die Reize und die Tiefe – gibt es noch einen Zusammenschluss, eine Belastung, ein Glück? Ja, antwortet Rönne, aber weither, nichts Allgemeines: [...] In sich rauschte ein Strom oder, wenn es kein Strom war, ein Wurf von Formen, sinnlos und das Ende um jeden Saum – er erblickt die Kunst.“³⁴

6. Zur Problematik des Dichterischen (1930) und Das moderne Ich (1920)

Um die Verflechtung und engen Zusammenhang der thematischen Konstellation aus Regressionstendenz, Ablehnung der Geschichte und Ausdruckskunst besser zu beleuchten, ist es angebracht, die essayistische Produktion aus den Jahren 1920–1933 in Betracht zu ziehen. Es zeichnet sich eine gewisse Kontinuität in Benns Auffassung des lyrischen Phänomens ab. Dieser wird aufgrund der Gleichgültigkeit der Geschichte und des Fortschritts gegenüber den sozialen und kulturzivilisatorischen Erscheinungen streng von Literatur und Prosa abgehoben. Eine ganz deutliche Grenze wird Benn nach fast zwanzig Jahren in *Probleme der Lyrik* (1951) ziehen, um „das neue

³³ Benn, *Prosa und Autobiographie*, 2004, 23.

³⁴ Ebd., 320.

Gedicht, die Lyrik“ als Kunstprodukt gegen alle anderen literarischen Produkte, wie Roman oder Erzählung abzuschotten. Auch in diesem Zusammenhang wird er auf Nietzsche und auf einen Begriff der Artistik zurückgreifen, an dem er sich stark orientiert.³⁵ So gesehen sind „Transzendenz der schöpferischen Lust“ nebst der Idee des Körpers als letzte Notwendigkeit zweifellos aus Nietzsche übernommen. Sie stellen auch das wichtigste Bindeglied zwischen Körperlichkeit und Ausdruckskunst, zwischen Trieb und Wort dar. Darüber hinaus, und ausgerechnet darauf zielt Benn in *Probleme der Lyrik*, lässt sich anhand dieser Konstellation des Körperlichen, Regressiven und der Ausdruckskunst ein Bogen schlagen, das Benns ganze Produktion umfasst, von *Morgue* bis zu den *Statischen Gedichten*. Der Ansatz macht Probleme der Lyrik zur regelrechten Zusammenfassung aller vorangehenden Phasen von Benns „Artistik“.

Auf dem archaischen Charakter der Lyrik als „primäres Setzen“, auf der regressiven Natur von Vers und Strophe, die sich im Kreis bewegen, ohne nach irgendeinem Ziel voranzuschreiten, sollte Benn auch später in *Zur Problematik des Dichterischen* (1930) bestehen. Dichtung und lyrische Produktion, also Verse als Ausdrucksform einer bestimmten anthropologischen Anlage haben weder mit der Gesellschaft noch mit der Geschichte zu tun. Mit Bezug auf den eigenen Essay sagt Benn, dieser sei der Versuch, das Dichterische als Begriff und Sein mit einer neuen Hypothese zu erfassen und als Phänomen von primärem Charakter innerhalb des biologischen Prozesses anzusiedeln. Die Dichtung selbst ist innerhalb dieses biologischen Ereignisses zu verorten, obwohl Benn anderswo das Gegenteil zu äußern scheint, und zwar, dass die Kunst im Allgemeinen ein bionegativer Wert sei. Der anscheinende Widerspruch lässt sich jedoch anhand einer späteren essayistischen Arbeit lösen: *Zur Problematik des Dichterischen* (1930), in der Benn die materialistische Reduktion der Körper überwindet, die in *Morgue* herrschte. Im

³⁵ Benn, *Probleme der Lyrik*, 1951, 12: „Artistik ist der Versuch der Kunst, innerhalb des allgemeinen Verfalls der Inhalte sich selber als Inhalt zu erleben und aus diesem Erlebnis einen neuen Stil zu bilden, es ist der Versuch, gegen den allgemeinen Nihilismus der Werte eine neue Transzendenz zu setzen: die Transzendenz der schöpferischen Lust“.

Gegensatz zur blasphemischen Entheiligung der geschändeten Leichen wird der Körper beschrieben als

„der letzte Zwang und die Tiefe der Notwendigkeit, er trägt die Ahnung, er träumt den Traum [...] Alles gestaltet sich aus seiner Hieroglyphe: Stil und Erkenntnis, alles gibt er: Tod und Lust.“³⁶

Auch in *Zur Problematik des Dichterischen* kommt Benn auf Darwin und den Begriff der Entwicklung zurück, als die ideologischen Pfeiler des 19. Jahrhunderts, des Positivismus: Das 19. Jahrhundert war die Epoche der „Generalisierung der Wissenschaft“. Die historische Sendung dieser Begriffe geht aber zu Ende:

„Der Entwicklungsbegriff aus der Zoologie und Embryologie eliminiert, in der Psychologie, den Kunstwissenschaften, der Symbolgeschichte, der Mythologie durch andere Prinzipien ersetzt, als Ganzes aus dem Seinsgefühl der Zeit entlassen, um nur noch in der politischen Nomenklatur unter dem Namen des Fortschritts ein bescheidenes Propagandadasein zu führen; der andere, von dem alternden Patriarchen aus seinem liebsten Stamm, der Biologie, als Isaakopfer, aber als vollzogenes, von keinem Engel gehemmt dargebracht: der Individualitätsbegriff.“³⁷

Das neue Mythologisieren des Körpers, das sich ab *Zur Problematik des Dichterischen* durchsetzt, hebt einerseits jede Entgegensetzung von Physiologie und Psychologie auf – auf einem monistischen Ansatz basierten schon Benns frühe Auseinandersetzungen mit der Psychologie; andererseits markiert es einen Wendepunkt, an dem Benn von der Ideologie des 19. Jahrhunderts Abstand nimmt. Zu der Umorientierung des Wissenschaftlers Benn, der zu einer skeptischen Stellungnahme zu neigen scheint, hatte der Zoologe Oscar Hertwig beigetragen, dem Benn schon zur Zeit eines anderen wichtigen

³⁶ Benn, SW III, 1986, 246.

³⁷ Ebd., 245.

Essays begegnet war, und zwar während der Niederschrift von *Das moderne Ich* (1920). Wichtig ist in unserem Zusammenhang der Umstand, dass dieser Aufsatz ursprünglich einen anderen, vielsagenden Titel tragen sollte: *Der Mann ohne Gedächtnis*;³⁸ offensichtlich hat die Antwort auf die Frage, warum *Das moderne Ich* zunächst unter dem Titel *Der Mann ohne Gedächtnis* erscheinen sollte, mit unserem Doppelthema Kunst als Ausdrucks- und Regressions-tendenz mehr zu tun, als man auf ersten Blick glauben könnte: „ohne Gedächtnis“ weist auf jene Vergessenheit, die sich gegen die Geschichte und den Fortschrittsglauben zur Wehr setzt. Aber die Vergessenheit deutet auch auf Benns Unlust auf die Kategorie von Ereignis, Veränderung, Entwicklung und Handlung überhaupt. Schon Rönne hatte der Entscheidung des „stehenden“ Subjekts die horizontale Stellung, die vollkommene Passivität und das Geschehen des unbeweglichen Ich entgegengesetzt. Benns Lyrik präzisiert sich nunmehr in den 20er Jahren als Negation der Erlebnisdichtung. Das Ich stirbt und wird neu geboren, an jeder neue Phase entsteht es wieder ohne Erinnerung, jeweils gerät das Vergangene in Vergessenheit und kein Voranschreiten geschieht: es wird nichts und entwickelt sich nicht. Das ist schon die Ideologie des *Ptolemäers*, der dreht und gedreht wird. In dieser Auffassung des lyrischen Verfahrens als Sich-Versenken und Wiederauftauchen ist schon die kreisförmige Tendenz der *Statischen Gedichte* enthalten. Natürlich haben auf diese Abwehr gegen das Werden auch die Zerstörungen Einfluss genommen, die der Krieg hinterlassen hat.³⁹

Die Kunst des Lyrikers ist von vollkommener Vergessenheit durchdrungen; sie besteht aus isolierten Worten, aus dem Wort

³⁸ Hof, *Gottfried Benn*, 2011, 181: „Ganz zweifellos handelt es sich bei dem ‚Mann ohne Gedächtnis‘ um eine Fassung des Textes, den Kasimir Edschmid noch im selben Jahr [1920] als Einzelheft für seine Schriftenreihe ‚Tribüne der Kunst und Zeit‘ annahm und drucken ließ. Es ist Benns erste Nachkriegsarbeit [...] Sie erschien unter dem Titel *Das moderne Ich* und ist eine fiktionale Vorlesung vor angehenden Medizinstudenten“.

³⁹ „Es wird so viel zerstört, lese ich in Ihren Augen, wir wollen nur arbeiten und vergessen, was mit Deutschland geschah“. (Benn, SW III, 1986, 96).

„ohne jede Rücksicht auf seinen beschreibenden Charakter rein als assoziatives Motiv [...].“

Es ist die Bewusstheit, gegen die sich das lyrische Ich wehrt. Sein Werkzeug im Kampf gegen die Bewusstheit ist die „südliche Zermalung“:

„die ich abzuleiten trachte in ligurische Komplexe bis zur Überhöhung oder bis zum Verlöschen im Außersich des Rausches oder des Vergehens.“⁴⁰

Die Kraft des Ausdrucks beruht nach Benn auf dem einzelnen, isolierten Wort, auf dem ligurischen Komplex oder Südwort. Um diese Potentialität des Nominalstils zu offenbaren, greift er wieder das Medium von ganz archaischen, hilozoistischen Organismen auf, die im Meer leben: Es handelt sich um die Theorie der Flimmerhaare. Bei diesen elementaren Organismen sorgen ausgerechnet die Haare für die Beziehung zur Umwelt:

„Es gibt im Meer lebende Organismen des unteren zoologischen Systems bedeckt mit Flimmerhaaren. Flimmerhaar ist das animale Sinnesorgan vor der Differenzierung in die Beziehung an sich zur Umwelt des Meers. Von solchen Flimmerhaaren bedeckt stelle man sich einen Menschen vor nicht nur am Gehirn, sondern über den Organismus ganz total. Ihre Funktion ist eine spezifische, ihre Reizbemerkung scharf isoliert: sie gilt dem Wort, ganz besonders dem Substantiv, weniger dem Adjektiv, kaum der verbalen Figur. Sie gilt der Chiffre, ihrem gedruckten Bild, der schwarzen Letter, ihr allein.“⁴¹

In dieser so faszinierenden Theorie kommt den Haaren, die wir uns wie Wimpeln in metonymischer Verbindung mit der Sicht und dem Auge vorstellen dürfen, eine wichtige Funktion zu und zwar in zweierlei Hinsicht: Eine Beziehung zu sich selbst (also „monologisch“) und zum Meeresboden

⁴⁰ Benn, Schöpferische Konfession, in: Benn, SW III, 1986, 109.

⁴¹ Benn, Prosa und Autobiographie, 2004, 273.

herzustellen. Mit der Lebendigkeit des Tierchens korreliert aber die Leere und Müdigkeit des späten, modernen Ich; wichtig ist noch, dass diese kleinen Tierchen, diese Flimmerhaare Tastorgane besitzen, durch die sie in „Beziehung zur Umwelt des Meeres“ treten. Die Beziehung weist vor allem auf die Selbstreferenzialität der Sprache.

Die Flimmerhaare verkörpern das Reflexionsprinzip, das dem Ausdruck innewohnt. Der Ausdruck etabliert ein Spiegelverhältnis des Subjekts zu sich selbst (als Selbstbespiegelung) und stellt zugleich eine Wechselbeziehung zur Umwelt her. Durch die Extreme von Anfang und Ende wird die rhythmische Natur des Verses wie das Leben des Organismus bestimmt: „Anfang und Ende aber ich geschehe“ liest man in *Gehirne* (1916).⁴² Rönne öffnet und schließt sich rhythmisch wie die Pore einer Pflanze oder eines Tiers.

Den Rhythmus versteht Benn in Nietzsches Gefolge als organischen, im Körper verwurzelten Antrieb. Vermöge des Rhythmus wurde nach Nietzsche den Göttern ein menschliches Anliegen tiefer eingeprägt. Und der Rhythmus ist ein Zwang, also von außen her bestimmt und imstande, dem bewussten Willen des Subjekts entgegenzuwirken. Benn stellt sogar eine semantische Konstellation her, in die Flimmerhaare, Farben und Südorte eintreten. Es handelt sich um die Konstellation der Stunde,⁴³ wie er den Augenblick der poetischen Inspiration nennt:

„Nun ist solche Stunde, manchmal ist es dann nicht weit. Bei der Lektüre eines, nein zahlloser Bücher durcheinander, Verwirrungen von Ären, Pelemele von Stoffen und Aspekten, Eröffnung weiter typologischer Schichten: entrückter strömender Beginn. Nur eine Müdigkeit aus schweren Nächten, Nachgiebigkeit des Strukturellen oft von Nutzen, für die große Stunde unbedingt. Nun nähern sich vielleicht schon

⁴² Benn, *Prosa und Autobiographie*, 2004, 42. In diesem Prosastück, dem innerhalb des *Gehirne*-Zyklus strategische Funktion zukommt, taucht das Tier- und Regressionsmotiv in Verbindung mit dem erotischen Thema der geschlechtlichen Paarung und der Frau auf. Die Regression nimmt die Form einer von der Frau vermittelten Metamorphose des Ich ins Tierische und Pflanzenhafte ein. Offensichtlich sind in *Gehirne* die Anregungen die aus Klages *Eros der Ferne* kommen.

⁴³ Carpi, *Stasi e ritmo*, 1971, 100.

Worte, Worte durcheinander [...] aber die Flimmerhaare tasten es heran. Da wäre vielleicht eine Befremdung für Blau, welch Glück, welch reines Erlebnis.“⁴⁴

7. Götter und Tiere (*Regressiv* 1927)

1934 schrieb Benn in seiner Rede auf Stefan George: „Das Zwischenreich des Nihilismus ist zu Ende“; trotzdem hat er eigentlich nie den Nihilismus als einen Zwischenzustand aufgefasst. Nihilismus bedeutet ihm ganz im Gegenteil die endgültige Wahrheit, eine nunmehr selbstverständliche Tatsache, er stellt sogar die Voraussetzung seiner Ausdruckskunst dar. Die ganze Konstellation der Erlösung von der Sinnlosigkeit des Daseins, die sich in Nietzsches Philosophie abzeichnete, hat für Benn keinen Sinn mehr. Das, worauf es wirklich ankommt, sind die Ausdruckskunst, die Worte und die Transzendenz der schöpferischen Lust; sie sind die einzige mögliche Transzendenz, die dem Menschen nach dem Bankrott aller Werte übrigbleibt. Erlösung ist für Benn zur Loslösung oder Entlösung geworden. Zwar hatte schon Nietzsche auf die Aufhebung der Gegensätze von Vision und Blindheit im Rahmen der Magie der Extreme gesprochen; man denke an die Passagen über die Relationen und Figuren auf dem Spiegel:

„Alle die Relationen, welche uns so wichtig sind, sind die der Figuren auf dem Spiegel, nicht die wahren. Die Abstände sind die optischen auf dem Spiegel, nicht die wahren [...]. Es ist nicht Schein, nicht Täuschung, sondern eine Chiffrenschrift, in der eine unbekannte Sache sich ausdrückt – für uns ganz deutlich, für uns gemacht, unsere menschliche Stellung zu den Dingen. Damit sind uns die Dinge verborgen.“⁴⁵

Nietzsche war sich wohl bewusst, dass diese Chiffrenschrift uns die Dinge verbirgt. Benn stellt sich auch nicht die Frage, ob die Welt auf dem Spiegel

⁴⁴ Benn, *Prosa und Autobiographie*, 2004, 273.

⁴⁵ Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente*, 1988, 6 [429] KSA IX.

die wirkliche ist. Trotzdem dämmert manchmal im Bewusstsein des lyrischen Subjekts das Gefühl, dass etwas jenseits existieren dürfte. Und das vorzüglich im Augenblick der Regression und der innigsten Verbindung der menschlichen Gestalt mit dem Tier. Aber während in den Gedichten der frühen expressionistischen Sammlungen die Verflechtung vom Menschen und Tier, ja sogar die mythische Verbindung von Gott und Tier noch auf dem Entformungsgefühl beruhte, kommt in den späteren Gedichten der Vermischung eine zusätzliche Bedeutung zu: Eigentlich geht es nicht um eine Verwandlung, sondern um die Aufhebung aller Unterschiede, weil jede Identität nur täuschend ist: „Götter und Tiere – alles Faxen“, der Mythos log. Götter und Tiere sind nur die Masken der Sinnlosigkeit.

Wir haben mit einer Apotheose der Artistik zu tun. Insbesondere dem Muschelmotiv kommt hier eine erhebliche poetologische Bedeutung zu. Die Muschel weisen auf den Gesang hin, auf einen Gesang, der von keiner persönlichen Instanz gedichtet oder gesungen wird. So etwa in *Regressiv* aus dem Jahre 1927:

„Götter und Tiere – alles Faxen.
Schöpfer und Schieber, ich und du –
Bruch, Katafalk, von Muscheln wachsen
Die Augen zu.

Nur manchmal dämmert's: in Gerüchen
vom Strand, Korallenkolorit,
In Spaltungen, in Niederbrüchen
hebst du der Nacht das schwere Lid.“

Hier verbindet sich das Tiermotiv mit dem äußerst wichtigen Thema der Vergänglichkeit des Mythos.⁴⁶ Auch der Mythos hat gelogen; er hat sich als trügerisch erwiesen. Ebenso lügnerisch ist das Versprechen der tierischen Regression. Mythische und tierische Gestaltungen waren nur Erscheinungen,

⁴⁶ Siehe *Wer bist du* (1924), wo die zerbrechliche Künstlichkeit des Mythos zum ästhetischen Rauscherlebnis erhoben wird (Benn, SG, 1986, 104).

Masken, nicht weniger lügnerisch als die menschliche Individualität von Ich und Du. Auch in diesem Fall bleibt nur die Vision, die sich in der Hebung des Lids der Nacht ankündigt.

Die Spaltung weist auf die Geburt des Gedichts hin, dessen Entstehung bei Benn immer mit der Aktivierung des Geruchssinns einher geht. Monologisch wird durch das Du das lyrische Ich adressiert; dieses ist eigentlich nicht von der Nacht zu trennen, als hätte das Subjekt die eigene Individualität ganz aufgehoben und wäre mystisch in die Nacht zerronnen.

8. Gebrochenes Ich

Und nun kommen wir somit auf die Frage nach dem Nihilismus als allumfassender Dimension zurück, die auch das Tier in sich umschließt. Tiere sind bei Benn als Metaphern der Moderne als Ur-sprung (und Ur-teil bei Hölderlin), als Bruch und Verlust der Totalität auszudeuten. Diese „moderne“ und diskontinuierliche Totalität, die zugleich Sprünge, Risse und Differenzen in sich umfasst, ist nur auf Kosten des Todes, der Selbstaufgabe des Subjekts wieder zu gewinnen. Sie fällt mit einem Ur-Einen zusammen, das mit den Rissen und Wunden der unzähligen individuellen Erscheinungen durchzogen ist. Auch Benns Tiere reflektieren keine symbolische Einheit, sondern spiegeln die Spaltung, die Unbeständigkeit eines dissoziierten und in steter Verwandlung ergriffenen Ich. Sie sind genau wie der Mythos (Narziss) Figuren der Verwandlung und Hybridisierung. Auf dem extremen Pol der Metamorphose steht die Suche nach Halt, Rückgrat, Rückhalt. Aber „was sich noch hält und steht, will auch Zermalmung / bis in das Gliederlos, bis in die Leere, / tief in den Schöpfungsschoß / dämmernder Meere“ (Palau). In *Palau* wird eine barbarische Frühe mit Tieropferungen projiziert. Auch hier ist der Gegensatz von horizontaler und vertikaler Richtung deutlich erkennbar. Aber die Götter sind nicht weniger vergänglich als die Männer. Bruchstücke und Gestalten der disparaten Religionen und Zeitalter werden durcheinander gebracht; Tiere und Menschen paaren sich in einer ungeheuren Hybridisierung:

„Wie die Götter vergehn
und die großen Cäsaren,
von der Wange des Zeus
emporgefahren –
Singe, wandert die Welt
Schon in fremdestem Schwung,
Schmeckt uns das Charonsgeld
Längst unter der Zunge.

Paarung. Dein Meer belebt
Sepien, Korallen,
Was sich noch hält und hebt,
Will auch zerfallen.⁴⁷

Bruch. Gonorrhöische Schwarten
machen das Weltgericht:
Waterloo: Bonaparten
paßte der Sattel nicht –
Fraß, Suff, Gifte und Gase –
Wer kenntes Gottes Ziel
Anders als: Ausgang der Blase
Erekttil?

Keine Flucht. Kein Rauschen.
Chaos. Brüchiger Mann.
Fraß, Suff, Säfte tauschen
ihm was Lebendes an.⁴⁸

Das Tier als Medium des Ausdrucks ist bei Benn also immer im Rahmen seiner umfassenden Auflehnung gegen die Metaphysik und die Religion zu verstehen:

⁴⁷ Benn, SG, 1986, 59.

⁴⁸ Ebd., 78–79.

„Die Götter tot, die Kreuz- und Weingötter, mehr als tot: schlechtes Stilprinzip, wenn man religiös wird, erweicht der Ausdruck“ (PuA, 323).

Zum Ausdruck, zur Transzendenz der Form als einzig verbliebener Transzendenz taugen Tiere besser als Götter. Und so fährt Benn fort:

„Was aber gehalten und erkämpft werden muß, das ist: der Ausdruck, denn ein neuer Mensch schiebt sich herein, nicht mehr der Mensch als affektives Wesen, als Religiosität, Humanität, kosmische Paraphrase, sondern der Mensch als nackte formale Trächtigkeit. Eine neue Welt hebt an, es ist die Ausdruckswelt. Das ist eine Welt klar verzahnter Beziehungen, des Inein-andergreifens von abgeschliffenen Außenkräften, gestählter und gestillter Oberflächen – ; Nichts, aber darüber Glasur [...].“⁴⁹

9. Fazit

Der Bruch des syntaktischen Zusammenhangs charakterisiert nicht nur Bennis Sprache der expressionistischen Periode, Bruch, Aufbruch, katastrophale Regression und tierische Metamorphose des Menschlichen sind vielmehr Nebenerscheinungen auch der sogenannten Phase II von Bennis Ausdruckskunst, die durch eine Steigerung der schon früher anwesenden Tendenz zum Nominalstil ausgezeichnet ist. Regression, Nihilismus und Zerstückelung der logisch-syntaktischen Verbindungen gehören deshalb zu den auffälligsten Elementen dieser Dichtung bis zur Poetik der Statischen Gedichte hin. Es handelt sich um die sogenannte „Antisynthetik“ des post-antiken Menschen, der an keine Synthese glaubt und sich dem Begriff von Historie und Fortschritt verweigert. Schon in den zwanziger Jahren kündigt sich in der ironischen Montagekunst dieser Antisynthetik, in diesem „Verharren vor dem Unvereinbaren“ das Zentralthema des reifen Benn an: Die

⁴⁹ Benn, Prosa und Autobiographie, 2004, 323.

Artistik als einziger Inhalt nach dem Bankrott aller möglichen Inhalte. Trotz der inneren Verschiebungen hat in Bennis Poetik keine eigentliche Überwindung des Nihilismus stattgefunden. Seine Regressionstendenzen mithilfe des Nominalstils, sowie seine Umfunktionierung des Mythos tragen bis zum Schluss die Prägung des Nihilismus.⁵⁰ Wir kehren jetzt zum Schluss zur hymnischen Preisung des Worts in *Epilog und lyrisches Ich* zurück:

„Worte, Worte – Substantive! Sie brauchen nur die Schwingen zu öffnen und Jahrtausende entfallen ihrem Flug [...] Regressionstendenzen, Zerlösung des Ich! Regressionstendenzen mit Hilfe des Wortes [...] Vermischlichkeit der Formen.“⁵¹

Im Zug dieser Entscheidung für den Nominalstil werden Tiere immer mehr zu Vokabeln dieser Regressionstendenzen. Weit entfernt davon auf die Rückkehr zur mythischen Frühe abzu zielen, werden sie vielmehr zum Medium jener zeitenthobenen Statik, die in den späteren *Statischen Gedichten* gipfeln sollte. Im Rahmen dieser statischen Poetologie wird nichts und nichts entwickelt sich. Das wird schon in den Gedichten von der *Trunkenen Flut* offensichtlich (1922–1936), wo das Verb fast verschwindet und Tiere als sprachliche und kulturelle Phänomene wirken; es kommt auf den kulturellen Wiederhall, auf die mythischen Erinnerungen an, die diese Elemente des Nominalstils mit sich tragen. Man siehe etwa *Meer- und Wandersagen*, wo auch die Tiere fast verschwunden sind. Es bleiben nur noch Reste, Spuren, Muscheln, Echo eines Klanges:

„Mit Kanu im Porte,
Muschelgeld im Haus,
sind erschöpft die Worte,
ist die Handlung aus,
Jagd noch auf Gazelle

⁵⁰ Masini, *Il mito del nichilismo*, 1968, 65–69. Vgl. Buddeberg, *Studien zur lyrischen Sprache*, 1964, 300.

⁵¹ Bennis, *Prosa und Autobiographie*, 2004, 274.

[...]

Göttern Maskenchöre

Da ein Gott tritt vor:

„Ich schweige, daß ich dich höre“,

Im Korallenohr,

Irdische Gestaltung

Tragisch Sukzession,

ach, schon schließt die Spaltung

Stürmische Vision.“⁵²

⁵² SG, 62–63.

Literatur

- Benn, Gottfried, Probleme der Lyrik. Vortrag an der Universität Marburg, 21. August 1951, Wiesbaden 1951 (3. Auflage 1954).
- Benn, Gottfried, Stuttgarter Ausgabe der Sämtlichen Werke Gottfried Benns, hrsg von Gerhard Schuster, Stuttgart 1986 (SW). Band I-II/Sämtliche Gedichte.
- Benn, Gottfried, Stuttgarter Ausgabe der Sämtlichen Werke Gottfried Benns, hrsg von Gerhard Schuster, Stuttgart 1986 (SW). Band III/1 Prosa.
- Benn, Gottfried, Prosa und Autobiographie in der Fassung der Erstdrucke, hrsg von Bruno Hillebrand, Frankfurt a. M., 2004.
- Adorno, Theodor Wiesengrund, George und Hofmannsthal. Zum Briefwechsel. In: Ders., Prismen, hrsg. von Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1977.
- Buddeberg, Else, Studien zur lyrischen Sprache Gottfried Benns, Düsseldorf 1964.
- Carpi, Anna Maria, Stasi e ritmo nel complesso „Rönne“, in: Studi Germanici 9 (1971), 97–118.
- Hof, Holger, Gottfried Benn. Der Mann ohne Gedächtnis. Eine Biographie, Stuttgart 2011.
- Hofmannsthal, Hugo von, Erzählungen. Erfundene Gespräche und Briefe. Reisen, in: Gesammelte Werke in 10 Einzelbänden, Frankfurt a. M. 1979.
- Holthusen, Hans Egon, Gottfried Benn: Leben – Werk – Widerspruch 1866–1922, Stuttgart 1986.
- Masini, Ferruccio, Gottfried Benn e il mito del nichilismo, Padova 1968.
- Neumann, Gerhard, Der Abbruch des Festes. Gedächtnis und Verdrängung in Heines Legende „Der Rabbi von Bacherach“, in: Frühwald, Wolfgang/Peil, Dietmar/Schilling, Michael/Strohschneider, Peter (Hrsg.), Erkennen und Erinnern in Kunst und Literatur: Kolloquium Reisenburg, 4.–7. Januar 1996, Berlin: 2011. <https://doi.org/10.1515/9783110950120>
- Nietzsche, Friedrich, Nachgelassene Fragmente 1880–1882, in Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. IX, hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1967–1988.
- Nietzsche, Friedrich, Nachgelassene Fragmente 1885–1887, in: Kritische Studienausgabe (KSA), Bd. XII, hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1967–1988.
- Reininger, Anton, Figuren der Selbstaufgabe des bürgerlichen Subjekts. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte von Benns Lyrik (1913–1918), in: Annali – Studi Tedeschi 25 (1982), 357–398.
- Reininger, Anton, Die manipulierte Regression. Benns Lyrik der zwanziger Jahre, in: Studi Germanici N. S. 23 (1985), 179–200.

Regressive Tendenzen und Animalisierung

Reininger, Anton, Die Leere und das gezeichnete Ich: Die Lyrik Gottfried Benns, Firenze 1999.

Rychner, Max, Die Briefe Gottfried Benns, in: Ders., Antworte, Zürich 1961.

„Aufatmen unter Tieren: Sie wissen nicht, was ihnen bevorsteht“

Elias Canettis linguistische Zugänge zum Verhältnis Mensch/Tier

Isabella Ferron¹

Die Tierfrage ist nach Derrida *die* philosophische Frage des 21. Jahrhunderts und wegen ihres interdisziplinären Charakters bildet sie den Kristallisationspunkt, in dem sich Ethik, Ästhetik, Ontologie und Philosophie in der Wissenschaft kreuzen. Das Tierische zu untersuchen heißt nicht einfach, sich zu fragen, ob Tiere Rechte haben oder nicht, sondern eher über das Leben und den gemeinsamen Grund der Existenz nachzudenken, der uns mit der Umwelt verknüpft.² Im Mensch-Tier-Verhältnis ist das Grundthema nicht das Menschliche, sondern dessen Abwesenheit. Es geht dabei nicht um eine (sinnlose) Rückkehr des Menschen zu einem tierischen Zustand, um dadurch die Entwicklung des westlichen Denkens oder der westlichen Welt zu rekonstruieren: Vielmehr handelt es sich um den Versuch, durch ein tieferes Nachdenken über das Tierische als theoretisches Element die Welt zu verstehen. Das Tier – so Derrida in *L'animal que donc je suis* (2006) – betrachtet uns, und mit der Kreuzung von Blicken zwischen Mensch und Tier sollte das

¹ Das Zitat, das diesem Beitrag seinen Titel liefert, stammt aus Canetti, *Die Provinz des Menschen*, 2015, 356.

² Vgl. Fischer, *Differenz, Indifferenz, Gewalt*, 2015, 189–210; Lind, *Un-defining man*, 2013, 226–244; Kompatscher u.a., *Human-Animal Studies*, 2017; Cimatti, *Filosofia dell'animalità*, 2013.

menschliche Denken beginnen. Der französische Philosoph distanziert sich dahingehend zum Teil von der philosophischen Tradition des Abendlandes und will mit der Einführung des Wortes *animot* zeigen, dass die Grenze zwischen Mensch und Tier nicht so eindeutig zu ziehen ist, im Gegenteil, er hebt dadurch die Zerbrechlichkeit der Demarkation des spezifisch menschlichen Seins hervor. Seit Aristoteles hat sich das westliche philosophische Denken mit dem Tier beschäftigt, um es vom Menschen zu unterscheiden; dagegen entwirft Derrida ein Tierbild, das es dem Menschen ermöglicht, in der wechselseitigen Auseinandersetzung mit dem Tier ein Bewusstsein seiner selbst zu entwickeln.³ Derridas Überlegungen treffen sich aus diesem Blickwinkel mit Elias Canettis Nachdenken über Tiere, das sein ganzes Werk durchzieht: Bei beiden Autoren geht es nicht um die in der philosophischen Tradition verankerte Dichotomie von Mensch und Tier, sondern eher um einen konkreten und durchdachten Umgang mit Tieren, die für sie einen besonderen Modus des Denkens ermöglichen.

Canettis Reflexionen über Tiere können im Aphorismus aus *Die Fliegenpein* (1992) subsumiert werden: „Er denkt in Tieren, wie andere in Begriffen“.⁴ Damit ist gemeint, dass bei Canetti Tiere als Denkform bestimmt werden können. Wie Benjamin Bühler behauptet, heiße „in Tieren zu denken“ bei Canetti, einen Raum zu schaffen, der zugleich Reflexion und Imagination ermöglicht, der sich weder gegen das Tier in uns noch in der Geschichte abschottet.⁵ Demzufolge sind Canettis Tiere nicht einfach Gegenstände der Beobachtung, ihn interessiert nicht das Recht der Tiere auf das Leben (die berühmte Szene der Kamele in *Die Stimmen von Marrakesch* stellt einen Kampf gegen den Tod dar, dessen Ausgang von Anfang an feststeht), sondern sie verkörpern, auch durch die sprachliche Inszenierung, die Metaphorik des Niederzwingens und Losreißen, des Flüchtens und des Festhaltens, des Ergreifens oder des Nicht-Ergreifen-Lassens. Nicht zuletzt haben sie eine politische Dimension in ihrem Ausschluss aus der menschlichen Ordnung (man

³ Vgl. Derrida, *L'animal que donc je suis*, 2006; ders., „Man muss wohl essen“, 2001, 267–298; ders. u.a., *Woraus wird Morgen gemacht sein?*, 2006.

⁴ Canetti, *Die Fliegenpein*, 1992, 14.

⁵ Vgl. Bühler, „Er denkt in Tieren, wie andere in Begriffen“, 2008, 349–365; Zimmermann, *Grenzlos menschlich*, 2021.

denke an die Evolution, die geographischen Entdeckungen sowie auch an Darwins Evolutionstheorie). Sie stellen Canettis besondere Haltung der Welt und seinen Mitmenschen gegenüber dar, sind nicht einfach literarische Figuren, etwa wie der Gorilla in *Die Blendung* (1935), sondern grundlegende Elemente des Narrativen auf verschiedenen Diskursebenen. In seinem umfangreichen und polymorphen Werk stellt Canetti unterschiedliche Ideen von Tieren und deren Bedeutung dar, die aber keineswegs kohärent sind und sich teilweise schon nach wenigen Seiten widersprechen. Daraus ergibt sich ein prismatisches Bild von der Rolle der Tiere in seinem Denken, das jedes Mal einer Erklärung bedarf.

Es gibt etliche wissenschaftliche Studien, die sich mit den Tieren bei Canetti beschäftigen, jedoch noch keine, die deren Rolle aus einer sprachwissenschaftlichen Perspektive untersucht. Dementsprechend wird hiermit der Versuch unternommen, die Tiere und ihre vieldeutigen Funktionen in Canettis Werk sprachwissenschaftlich zu erforschen. Um das verständlich zu machen, wird die Arbeit wie folgt unterteilt: Das erste Paragraf befasst sich mit der Positionierung von Tieren in Canettis Werk, dann wird der Fokus im zweiten Abschnitt auf die sprachliche Analyse einiger von Tieren bevölkerter Textpassagen gelenkt. Dieser Absatz setzt sich vorwiegend mit einer lexikalischen Untersuchung, die auf die semantische Rolle der Tiere in seinem Werk deuten soll.

1. „Immer wenn man ein Tier genau betrachtet, hat man das Gefühl, ein Mensch, der drin sitzt, macht sich über einen lustig“. ⁶ Tiere bei Canetti

Tiere sind im ganzen Werk Canettis anwesend, sei es in seinem einzigen Roman *Die Blendung* (s. die Figur des Gorillas oder die Beschreibung der ‚tierischen‘ Eigenschaften von Figuren), im Reisebericht *Die Stimmen von*

⁶ Canetti, Über Tiere, 2002, 10.

Marrakesch (Kamele, Esel usw.), in *Masse und Macht* (1960) wie auch in den Aufzeichnungen, vorwiegend in *Die Provinz des Menschen* (1973). Sie tauchen auf verschiedene Weise auf: Canetti verwendet oft das Hyperonym ‚Tier‘, nennt aber auch die unterschiedlichen Spezies, z.B. Ameisen, Schlangen, Affen, Vögel, Katzen, Mäuse, Fliegen usw. Sie symbolisieren die Wertschätzung von Diversität, Meinungsvielfalt, aber auch die Vielzahl von Perspektiven auf den Menschen, seine Geschichte und seine Kultur. Die Figur des Gorillas in *Die Blendung* gehört zum Beispiel zu Canettis Kritik an der Zwischenkriegszeit und deren geistigen und moralischen Verfall,⁷ während die Tiere, denen man in *Die Provinz des Menschen* begegnet, die lebenslange Entwicklung seines Denkens begleiten.

Einerseits hat seine Erzählweise von Tieren einen mythologischen Charakter: Die Tierfiguren sind als repräsentative Symbole zu verstehen, wie z.B. der Wolf im ersten Band der Autobiographie *Die gerettete Zunge* (1977), der ein zugleich reales und mythologisches bzw. totemistisches Tier ist.⁸ Andererseits bedient er sich der Tierwelt, um die moderne Gesellschaft zu beschreiben. In beiden Fällen sind Tiere mit dem Begriff der Verwandlung und der Problematik des Todes verbunden. Sie sind dem Menschen zudem gleichgestellt, obwohl sie überwiegend missbrauchte Geschöpfe sind, die sich gegen ihre Machthaber (Jäger, Schlächter, Hirten usw.) nicht wehren können. Es sei jedoch darauf hingewiesen, dass Canetti nie für ein besseres Tierschutzgesetz plädiert hat, vielmehr hat er die Versuche seiner Zeitgenossen kritisiert, das Schicksal der Tiere juristisch zu beeinflussen. Er setzt sich lieber für die alte, verwandlungsreiche Verbindung von Mensch und Tier ein, die er in den außereuropäischen Entstehungsmythen findet. Nach Canetti unterscheidet die Fähigkeit zur Verwandlung den Mensch vom Tier, obwohl Tiere auch und früher als die Menschen diese Fähigkeit besessen hätten.⁹ Bei ihm stellen Tiere Denkformen dar, die ihm eine Weltdeutung erlauben: Sowohl reale wie auch mythische Tiere scheinen die Last der menschlichen

⁷ Vgl. Lorenz, *Transatlantic Perspectives on Men, Women, and Other Primates*, 2007, 156–178.

⁸ Vgl. Canetti, *Die gerettete Zunge*, 199, 16–18.

⁹ Vgl. Canetti, *Masse und Macht*, 2011, 120f.; Canetti, *Das Gewissen der Worte*, 1983, 285f.

Probleme zu tragen, wenngleich sie als bessere Lebewesen beschrieben werden. Sie besitzen Eigenschaften, die der Mensch in seiner Entwicklung verloren hat, und sind noch mit der Epoche der Mythen verbunden. Somit ist eine Welt ohne Tiere für Canetti undenkbar („Es ist nicht auszudenken, wie gefährlich die Welt ohne Tiere sein wird“)¹⁰:

„Es ist heute schon unwahr, daß die Affen dem Menschen näher stehen als andere Tiere. Lange Zeit mögen wir uns nicht viel von ihnen unterschieden haben; damals waren sie uns nahe verwandt; heute haben wir uns durch unzählige Verwandlungen so weit von ihnen entfernt, daß wir nicht weniger von Vögeln an uns haben als von Affen.

Um zu verstehen, wie wir zu Menschen geworden sind, wäre es gewiß am wichtigsten, die imitativen Anlagen der Affen zu untersuchen. Hier hätten Experimente einen ganz eigenen Sinn. Wir müßten sie mit Tieren lange zusammen halten, die ihnen früher nicht bekannt gewesen sein können, und sorgfältig registrieren, wie sich ihr Verhalten von dem dieser Tiere beeinflussen läßt. Wir müßten die Tiere ihrer Umgebung wechseln, in wechselnder Reihenfolge. Wir müßten sie manchmal, nach solchen starken Eindrücken, ganz sich selbst überlassen. Mit vielen Versuchen dieser Art würde sich der leere Begriff der Imitation etwas füllen lassen und man käme vielleicht darauf, daß es dabei immer schon um eine Verwandlung ging, nicht bloß um ‚Anpassung‘, und daß die ‚Anpassung‘ bloß das Resultat halb geglückter ungeschickter Verwandlungen war.“¹¹

Viele Thematiken überschneiden sich also bei den Tieren: Es geht z.B. um den Kampf ums Überleben wie in der Aufzeichnung *Ameise und Tod* aus dem *Buch gegen den Tod*, oder darum, durch die Tiere die eigenen Ideen auszusprechen. In dieser Hinsicht hielt Canetti 1936 eine Rede zum Anlass von Hermann Brochs fünfzigsten Geburtstag, in der er durch das Bild des Hundes

¹⁰ Canetti, Über Tiere, 2002, 13.

¹¹ Canetti, Über Tiere, 2002, 11f.

seine Idee des Schriftstellers darstellt, der sowohl die metaphorischen [i] wie auch die physischen [ii und iii] Eigenschaften des Hundes erhält.¹²

„Der wahre Dichter aber, wie wir ihn meinen, ist seiner Zeit verfallen, ihr leibeigen und hörig, ihr niedrigster Knecht. [i] *Er ist mit einer Kette kurz und unzerreißbar an sie gefesselt [...] er ist der Hund seiner Zeit.* Er läuft über ihre Gründe hin, bleibt hier stehen und dort; willkürlich scheinbar, doch unermüdlich, für Pfiffe von oben empfänglich, nur nicht immer, leicht aufzuhetzen, schwerer zurückzurufen, von einer unerklärlichen Lasterhaftigkeit getrieben; ja, in alles steckt er [ii] seine feuchte Schnauze, nichts wird ausgelassen, er kehrt auch zurück, er beginnt von neuem, er ist unersättlich; im übrigen schläft und [iii] frisst er, aber nicht das unterscheidet ihn von den anderen Wesen, was ihn unterscheidet, ist die unheimliche Beharrlichkeit in seinem Laster [...].“¹³

Als Metaphern spiegeln Tiere die sinnlose Gewalt und die Unmenschlichkeit der Welt wider: Im Roman *Die Blendung* wird z.B. Therese Krumbholz, die Frau des Protagonisten Peter Kien, als blutdurstiger Tiger dargestellt; ihren Mann nimmt sie als einen geschlagenen Hund wahr. Der ehemalige Polizist, der als Portier arbeitet, wird als rote Katze beschrieben, um seine Gewalttätigkeit zu repräsentieren. Noch ein Beispiel dafür ist die berühmte, bereits erwähnte Episode der Kamele im Reisebericht *Die Stimmen von Marra-kech*, in deren Zentrum der menschliche Missbrauch von erschrockenen Tieren wie dem Kamel steht, das wohl verstanden hat, zum Tod verurteilt zu sein. Im Angesicht der Verzweiflung dieses Tiers bleibt der Mensch gleichgültig.¹⁴

¹² Hervorhebung von mir.

¹³ Canetti, *Das Gewissen der Worte*, 1983, 13.

¹⁴ Für Canetti ist das zentrale Paradigma der menschlichen Tätigkeit die Jagd, die als die Projektion aller anthropologischen Kategorien wie Masse, Macht, Verwandlung und Überleben zu verstehen ist. Vgl. Canetti, *Masse und Macht*, 2011, insbesondere 22–24, 151–155, 237–267.

Ferner erzählt Canetti 1970 in einem Gespräch mit Manfred Durzak von dem „stärkste(n) Erlebnis“, das er im Wien der 20er und 30er Jahre gehabt habe, und zwar das Hören einer Schallplatte mit der Aufnahme von Tierstimmen, die der englische Biologe Julian Huxley herausgegeben hatte:

„Der eine Teil heißt ‚Afrikanische Tiere bei Tag‘ der andere ‚Afrikanische Tiere bei Nacht‘. Die Platte, die ‚Afrikanische Tiere bei Tag‘ heißt, schildert von Anfang an rein akustisch einen Löwen, der auf Raub ausgeht, dann seine Begegnung mit seinem Beutetier, einem Zebra, das er erbeutet. Man hört also das Pfeifen eines Zebras und dann alle möglichen Tiere, die hinzukommen, Vögel, Elefanten, dann um die Leiche des Zebras die Aastiere. Da kommt nun die Stimme eines Cheetah, eines Servals, eines Schakals, verschiedene Hyänen, wobei die eine Hyäne – [iv] sie hat eine Stimme wie ein Lachen – [v] lacht. Die Platte endet [vi] mit dem Lachen eines Irrsinnigen, das die Stimme dieser Hyäne ist [...]“.¹⁵

Dieses Zitat zeigt anschaulich nicht nur die Rolle der Tiere in seinem Denken, sondern auch seinen sprachlichen Umgang mit ihnen: Die Hyäne verwandelt sich in verschiedenen Phasen in einen Menschen.¹⁶ Zunächst gibt es

¹⁵ Canetti/Durzak, *Akustische Maske und Maskensprung*, 1983, 17–30, hier 22; vgl. Huxley/Koch, *Animal Language*, 1938. Die zwei Schallplatten wurden mit diesem Buch publiziert.

¹⁶ Die Hyäne ist in der afrikanischen und asiatischen Kultur Gegenstand zahlreicher Mythen: In afrikanischen Erzählungen wird sie sowohl als gefährliches Tier wie auch wegen ihrer Kraft als heiliges, magisches Tier beschrieben. In den westafrikanischen Kulturen wird sie negativ bewertet und oft mit Hexen in Verbindung gebracht, die auf ihr reiten. Bei den Beduinen gibt es z.B. zahlreiche Mythen über die Begegnung mit Hyänen-Menschen: Als Hyänen-Menschen werden in Nigeria die Angehörigen der Ethnie Hausa bezeichnet, die ihren Lebensunterhalt als Schausteller, Gaukler und Wunderheiler verdienen. Bei anderen Völkern Afrikas werden während Riten Hyänen-Masken getragen. Aristoteles beschreibt sie als Hermaphroditen, infolgedessen werden sie im Laufe der Zeit mit betrügerischen Menschen verglichen (vgl. *Physiologus* und die mittelalterlichen Bestiarien). Vgl. Krajewski, *Die Hyäne*, 2010. Es kann nicht mit Sicherheit bewiesen werden, aber vielleicht war

den Vergleich ihrer Stimme mit dem menschlichen Lachen [iv], dann bekommt die Hyäne anthropomorphe Eigenschaften [v und vi], sie wird mit einem Menschen identifiziert. Das ist sowohl ein Zeichen der menschlichen und tierischen Verwandlungsfähigkeit wie auch ein Hinweis auf Canettis Arbeitsmethode und den Begriff der akustischen Maske. Auch seinen Mitmenschen, die er nachts in den Wiener Lokalen trifft, hört er aufmerksam und fasziniert zu wie der Schallplatte, er betrachtet ihre Ausdrucksweise und ihr tierisches Individuelles beim Sprechen.¹⁷ In seiner Autobiographie werden die Menschen, die zu seinem Leben gehören, mit Tiernamen beschrieben, um sie als charakteristische Figuren darzustellen: Seine Frau Veza sieht z.B. wie „ein Rabe zur Spanierin verzaubert“ aus,¹⁸ die Lyrikerin Anja Arkus, nach Canetti die schönste Frau, die er je gesehen hat, besitzt „den Kopf eines Luchses“.¹⁹

2. „In der Geschichte ist viel zu wenig von Tieren die Rede“.²⁰ Linguistische Zugänge zum Mensch/Tier-Verhältnis bei Canetti

In den Kultur- und Geisteswissenschaften erlebt man ein reges Interesse für das Verhältnis Mensch/Tier aus unterschiedlichen Gesichtspunkten: Verblüffend ist aber zu bemerken, dass die sprachwissenschaftliche Forschung zur Versprachlichung und Abgrenzung von Mensch und Tier in der fachlichen Debatte oft außer Acht gelassen wird. Damaris Nübling bemerkt diesbezüglich, dass Handbücher wie *Human-Animal-Studies*, die auch

sich Canetti der geschichtlichen Bedeutung dieses Tiers bewusst, weil er sich beim Nacherzählen auf die Hyäne und ihre Affinität zu dem Begriff der akustischen Maske konzentriert. Die Hyäne, die er hier beschreibt, scheint sich langsam in einen Hyänen-Menschen verwandelt zu haben.

¹⁷ Vgl. Canetti/Durzak, *Akustische Maske und Maskensprung*, 1975, 515–530; Dorowin, *Un Teatro del Mondo grottesco*, 2006, 155–172; Ishaghpour, *Elias Canetti*, 1990.

¹⁸ Canetti, *Die Fackel im Ohr*, 1990, 69.

¹⁹ Ebd., 269.

²⁰ Canetti, *Über Tiere*, 2002, 13.

Nachbardisziplinen in Betracht nehmen, linguistische Studien nicht erwähnen.²¹ Vielleicht liegt der Grund darin, dass sich die sprachwissenschaftlichen Studien über das Verhältnis Mensch/Tier meist auf die lexikalische Ebene begrenzen,²² ohne andere Aspekte wie die grammatischen zu berücksichtigen, die andere Beobachtungsperspektiven eröffnen könnten. Während die lexikalische Ebene sehr dynamisch ist und den Sprachwandel bezeugt, der mit den Wahrnehmungsmustern der jeweiligen Kultur verbunden ist, entwickeln sich die grammatischen und semantischen Änderungen langsamer, und es erweist sich als schwerer, sie unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses Mensch/Tier zu untersuchen.

Bei Canetti spielen beide Aspekte in den verschiedenen Text-sorten (Roman, Reisebericht, Essay, Autobiographie, Aphorismus) eine wichtige Rolle und sind eng miteinander verwoben, obwohl das lexikalische Niveau am besten dieses Verhältnis beleuchtet. Um dies zu zeigen, wird eine qualitative sprachliche Analyse ausgewählter Textpassagen vorgenommen, die für Canettis sprachlichen Umgang mit Tieren als repräsentativ gelten: Die folgenden Beispiele stammen hauptsächlich aus den Aphorismen *Die Provinz des Menschen*. Die Textsorte des Aphorismus, in sich ein einheitlicher und vollständiger Text, eignet sich wegen ihrer Kürze für inhaltliche und sprachliche Verdichtungen, die durch Metaphern und andere rhetorische Figuren unterstützt werden. Eine Charakteristik des Aphorismus ist seine inhaltliche Pointe, das heißt seine besondere inhaltliche Wendung, durch die vorgefasste Meinungen und Wertungen in Frage gestellt werden, weshalb Aphorismen häufig als provokativ wahrgenommen werden (s. Lichtenberg).²³

²¹ Vgl. Nübling, *Linguistische Zugänge zur Tier/Mensch-Grenze*, 2021, 27–76.

²² Vgl. Habermann, „Du armes Schwein!“, 2015, 71–94; Griebel, „Das thier frisst, der mensch iszt“, 2020; Griebel, *Von fressenden Menschen und essenden Hunden*, 2017, 52–70.

²³ Vgl. Fricke, *Aphorismus*, 1984.

2.1 *Das Wort ‚Tier‘*

Wie bereits erwähnt verwendet Canetti das Hyperonym ‚Tier‘ am häufigsten, wenn er in den Aufzeichnungen eine (ihm zufolge allgemeingültige) Bemerkung ausdrücken möchte; daneben bedient er sich auch der unterschiedlichen Namen von Tierspezies, wie im Folgenden gezeigt wird. Das Wort ‚Tier‘, morphologisch betrachtet ein Simplex, leistet als Konzept eine grundlegende Abgrenzung des Menschen zu seinem Mitbewesen, vollzieht aber auch eine Abstraktion von den unterschiedlichen Spezies (Klassifikation und Homogenisierung).

Ursprünglich bezeichnet das Lexem ‚Tier‘ nur ein jagdbares Tier (somit steht es in Verbindung mit Canettis Idee der menschlichen Jagd), hat aber dann eine semantische Ausdehnung erfahren.²⁴ Diese Ausgrenzung dürfte hauptsächlich als Rechtfertigung dienen, Tiere auszubeuten.²⁵ Es handelt sich um eine vertikal-hierarchische Trennung, in der sich die abgrenzende Gruppe über die andere erhebt. Diese Unterschiede haben asymmetrische valorisierende Effekte, die die trennende (soziale oder natürliche) Grenze stärkt. Tiere symbolisieren immer noch die Epoche des Mythos, aus der sich die Menschen entfernt haben. Im Allgemeinen werden Tiere bei Canetti als Opfer menschlicher Taten und menschlicher Machtgier benannt, sie dienen zur Veranschaulichung seiner anthropologischen Weltansicht, drücken zum Teil moralische Ansichten oder Empörung der menschlichen Geschichte gegenüber aus. In diesem Zusammenhang schafft das Wort ‚Tier‘ die Abgrenzung zum Menschen und seiner Stellung in der Gesellschaft, wie folgende Beispiele zeigen:

„1.a Die Tiere ahnen es nicht, daß wir sie benennen. Oder sie ahnen es doch, und dann ist es darum, daß sie uns fürchten.“²⁶

²⁴ Vgl. Deutsches Wörterbuch von Jakob und Wilhelm Grimm.

²⁵ Buschka u.a., *Hirnloser Affe? Blöder Hund?*, 2013, 23–56.

²⁶ Canetti, *Die Provinz des Menschen*, 2015, 26.

1.b Haben die Tiere weniger Angst, weil sie ohne Worte leben?“²⁷

In diesen Beispielen wird die Idee wiederaufgenommen, Vernunft, Geist, logisches Denken, Moral und Sprache seien die Eigenschaften, die den Menschen von Tier unterscheidet. Ferner haben Tiere keine Sprache (1.b), deswegen besitzen sie nicht die Macht, Wesen und Objekte zu bezeichnen. Das Benennen und das Sprechen sind nach Canetti zwei besondere Eigenschaften des Menschen, durch die er seine Macht ausübt (1.a). Die Position der Tiere dem Menschen gegenüber wird durch das Gefühl der Angst und des Fürchtens ausgedrückt (1.a). Durch die Partikel ‚nicht‘ und die Präposition ‚ohne‘ wird ein gewisser Mangel der Tiere beschrieben. In diesen Beispielen äußert sich die im abendländischen Denken verankerte Idee vom höheren Wert des Menschen in der Welt, die Canetti in seinen Werken oft beschreibt, von der er sich aber distanziert. Diese Situation der Minderwertigkeit der Tiere, die in der Geschichte oft als missbrauchte Opfer dargestellt werden, wird auch in den folgenden Textpassagen deutlich:

„2.a Und welches ist die Erbsünde der Tiere? Warum erleiden die Tiere den Tod?“²⁸

2.b O Tiere, geliebte, grausame, sterbende Tiere; zappelnd, geschluckt, verdaut und angeeignet; raubend und blutig verfault; geflohen, vereinigt, einsam, gesehen, gehetzt, zerbrochen; unerschaffen; von Gott beraubt, in ein täuschendes Leben ausgesetzt wie Findelkinder!²⁹

2.c Die fehlenden Tiere: die Arten, die der Aufstieg des Menschen an der Entstehung verhindert hat.“³⁰

In (2.a.) wird dieses Opfersein durch das Verb „erleiden“ betont, welches das vielleicht ohne einen echten Grund schmerzhaftes Leben der Tiere

²⁷ Ebd., 152.

²⁸ Ebd., 48.

²⁹ Ebd., 52.

³⁰ Ebd., 64.

andeutet. In (2.b.) werden Tiere durch eine Reihe von Adjektiven beschrieben, die positive wie negative Bedeutung haben: Es gibt ein einziges Adjektiv („liebe“), das eine positive Wertschätzung vermittelt, ansonsten wird die Beschreibung in einem negativen Frame von Angst, Tod und Missbrauch eingebettet.³¹ Die Auflistung der Partizipien deutet implizit auf eine passive Satzkonstruktion,³² in der die Tiere als affizierte Objekte wahrgenommen werden: Sie werden zunächst nach ihrer Nahrungsfunktion für den Menschen definiert („geschluckt“, „verdaut“ und „angeeignet“). Partizipien wie „gehetzt“, „zerbrochen“, „unerschaffen“ heben ihre minderwertige Position dem Menschen gegenüber hervor, sie erinnern an die Jagd, die nach Canetti die menschliche Existenz und Machtgier am besten repräsentiert. Nachdem sie nicht mehr von Nutzen sind, lässt man sie ‚verfaulen‘. In der letzten Zeile bekräftigen die Metapher des Findelkindes und das Partizip „ausgesetzt“ die statuslose Position der Tiere als Verstoßene, als verlassene und hoffnungslose Lebewesen. In dieser Satzkonstruktion hat der Mensch keine Agensposition und ist somit für seine Bewertungen und Handlungen nicht verantwortlich.

Canetti argumentiert weiter in (2.c.), dass das Ausgeliefertsein der Tiere gegenüber der menschlichen Entwicklung so weit geht, dass einige Tiere sogar auf der Welt ‚fehlen‘, nicht zur Existenz gelangen konnten. Das Partizip Präsens betont heftig das Gefühl eines Mangels, wie auch folgende Textpassage beweist:

„3.a Noch die Tiere waren besser, denn wie groß und weit war, was außerhalb von ihnen blieb! Sie hatten keine Ahnung, wir haben die Ahnungen gepackt. Gepackt, gemordet, zerbissen, hinuntergewürgt.“³³

3.b Die letzten Tiere bitten bei den Menschen um Gnade. Im selben Augenblicke gehen die Menschen in die Luft. Die Tiere bleiben am Leben.

³¹ Vgl. das Frame Net Project.

³² Vgl. u.a. Weber, Partizip Präsens und Partizip Perfekt im Deutschen – eine Aspektopposition?, 2000, 109–123.

³³ Canetti, Die Provinz des Menschen, 2015, 76.

– Schadenfreude bei der Vorstellung, daß Tiere uns überleben könnten.³⁴

3.c Seit ich den Gang eines Gepards sah, ist dieser Rausch des Gehens über mich gekommen. Alles leiblich Schöne erlebt man erst an Tieren. Wenn es keine Tiere gäbe, wäre niemand mehr schön.“³⁵

In (3.a) verweist Canetti vermutlich auf jene ursprüngliche Zeit, als Menschen und Tiere noch harmonisch zusammenlebten. Tiere werden positiv („besser“) und zugleich naiv („Sie hatten keine Ahnung“) beschrieben, bis der Mensch diese Ahnungen in einer Erhöhung der Gewalt, die durch die Partizipien hervorgehoben wird, zerstört. Dagegen spürt man in (3.b) eine – wenn auch kleine – Hoffnung: Die Reihenfolge der kurzen Sätze lässt zunächst eine Tragödie vorausahnen, die aber gleich danach widerlegt wird. Solch eine Reihenfolge besitzt eine gewisse implizite Semantik, die sich auf das Gefühl der Hoffnung bezieht, die durch das Wort „Schadenfreude“ und das Verb „überleben“ verwirklicht wird. Die vorwiegende Bedeutung der Tiere wird noch einmal in (3.c) durch den Bedingungssatz am Ende betont.

2.2 Tierspezies

Neben dem Wort ‚Tier‘ bedient sich Canetti der Namen unterschiedlicher Spezies, die meist mit repräsentativen Eigenschaften verknüpft werden. Es geht bei ihm um die Benennung des richtigen Tiers in einer bestimmten Situation, die dadurch erklärt wird. Diese den Tieren zugeschriebenen Eigenschaften verkörpern oder präformieren Wahrnehmungsmuster bzw. sind Überreste der Wirklichkeitsperspektivierung früherer Epochen (s. Esel oder Schlange). Auch in diesem Fall verwendet Canetti Simplicia wie ‚Ungeziefer‘, ‚Katze‘ oder ‚Maus‘ und Komposita, die verschiedene Bedeutungen haben können:

³⁴ Ebd., 98.

³⁵ Ebd., 211.

„4.a Die Religion sorgt für die Verwirrung aller Religionen, Nationen und Klassen. [...] Vieles ist gegen sie versucht worden, aber man entkommt ihr nicht. Sie ist die Riesenschlange, welche die Welt gefangen hält. Ein uralter Vampir, saugt sie jedem jungen Menschen das Blut aus dem Hirn.“³⁶

4.b Gott selbst hat Adam und Eva die Schlange auf den Leib gehetzt, und alles hing davon ab, daß sie ihn nicht verriet. Dieses giftige Tier hat Gott bis heute die Treue gehalten.“³⁷

In (4.a) verwendet er die Zusammensetzung „Riesenschlange“, um die Religion zu bestimmen: Die Figur der Schlange weist auf die Edenepisode zurück. Die Schlange symbolisiert eine durch das Bestimmungswort „Riesen“, das eine intensivierende Funktion hat, hervorgehobene und äußerste Gefahr, gegen die man kämpft, ohne je zu gewinnen. Die negative Bewertung von Religion wächst im zweiten Teil des Aphorismus an, wenn sie mit einem Vampir verglichen wird. Das Bild, das daraus resultiert, vermittelt ein beängstigendes Gefühl der Bedrohung. In (4.b) wird noch einmal auf die biblische Episode der Schlange (hier als Simplex verwendet) hingewiesen: In diesem Fall wird die Schlange durch den Ausdruck „Treue halten“ als Alliierte Gottes identifiziert, bleibt jedoch für den Menschen eine Gefahr, wie die Bezeichnung „dieses giftige Tier“ hervorhebt. Hiermit wird die Distanzierung Mensch/Tier sehr deutlich.

In folgenden Textpassagen benutzt Canetti das Bild von Tieren, um den Menschen zu entwerten:³⁸

„5.a Seit einiger Zeit, es ist noch gar nicht so lange her, haben es die Historiker hauptsächlich auf Papier abgesehen. Aus Bienen sind die Termiten geworden und verdauen noch Zellulose. Sie sehen ab von allen Farben der Bienenzeit, blind, in verdeckten Kanälen, denn sie

³⁶ Ebd., 14.

³⁷ Ebd., 16.

³⁸ Vgl. Loughnan/Haslam/Kashima, Understanding the Relationship between Attribute-Based and Metaphor-Based Dehumanization, 2009, 747–762.

hassen das Licht, machen sie sich an ihr altes Papier heran. Sie lesen nicht, sie essen es, und was sie von sich geben, wird von anderen Termiten wieder gefressen.³⁹

5.b Die Städte sterben, die Menschen verkriechen sich tiefer.⁴⁰

5.c Die Leiden der Juden waren eine Institution geworden, aber sie hat sich überlebt. Die Menschen wollen nichts mehr davon hören. Mit Staunen haben sie davon Kenntnis genommen, daß man die Juden ausrotten könnte [...] Sie sind zu Sklaven, dann zu Vieh, dann zu Ungeziefer degradiert worden.“⁴¹

(5.a) und (5.b) stellen Metaphern dar, die sich auf die Welt der Insekten beziehen: In (5.a) ist die Rede von Historikern, die zunächst mit Bienen assoziiert werden: Von dieser positiven Bezeichnung (die Biene ist vielleicht das symbolträchtigste Tier, eingewoben in Dichtung, Kultus und Religion) verwandeln sich die Historiker in Termiten, die im Gegensatz zu den schaffenden Bienen als Symbol der Zerstörung zu verstehen sind. Auch in (5.b) werden die Menschen durch das Verb ‚sich verkriechen‘ mit den Insekten verglichen. Die Eskalierung der menschlichen Entwertung und Dehumanisierung vollzieht sich in (5.c) durch das Beispiel der Juden. Ihre Entwertung läuft stufenweise ab: Zunächst verwendet Canetti das Verb ‚ausrotten‘, zeigt dann die Verwandlung von Sklaven über das Vieh ins Ungeziefer, die durch das Verb ‚degradieren‘ bekräftigt wird.

Die menschliche Entwertung durch den Vergleich mit Tieren kann auch mit der Verwendung von Adjektiven vollzogen werden, die sich auf andere Ethnien beziehen, die laut dem gängigen Wahrnehmungsmuster als minderwertig angesehen werden, wie im folgenden Beispiel aus *Die Blendung* deutlich wird:

³⁹ Canetti, *Die Provinz des Menschen*, 2015, 39; Mathias, *Metaphern zur Dehumanisierung von Feindbildern*, 2015; Mathias, *Von ‚Parasiten‘ und anderen ‚Schädlingen‘*, 2017, 79–94.

⁴⁰ Canetti, *Die Provinz des Menschen*, 2015, 83.

⁴¹ Ebd., 97.

„6) Ein angekleideter Gorilla trat vor, streckte die langen Arme aus, legte sie auf die Schultern des Arztes und begrüßte ihn in einer fremden Sprache. [...] Seine Gebärden waren roh, aber verständlich und einladend. Über die Sprache zerbrach sich der Arzt den Kopf. Am ehesten erinnerte sie ihn noch an einen Negerdialekt [...]“.⁴²

Der Gorilla, der in Wirklichkeit ein Mann ist, der sich als Gorilla gebärdet, spricht eine fremde Sprache, die doppelt negativ bewertet wird: Einerseits gleicht sie einem Dialekt, weicht also von der Standardsprache ab, andererseits geht es um einen „Negerdialekt“. Ein Tier, das offenbar fast durchgängig negativ gezeichnet wird, ist der Hund: Die Symbolik des Hundes hat sich im Laufe der Geschichte verschiedenartig entwickelt, er ist ein mythisches Tier, das, obwohl er mit Eigenschaften wie Treue, Freundschaft, Loyalität assoziiert wird, oft mit einer negativen Bedeutung in Redewendungen bzw. Sprichwörtern verwendet wird, gerade in Bezug auf seine Beziehung zum Menschen (Hundewetter, ein linker/ krummer Hund, wie ein Hund leben usw.).⁴³ Canetti erfasst diese negative Bedeutung im Bild des Hundes, der an der Leine geführt wird (7.a). Das Leben des Hundes wird sogar als „monströs“ beschrieben (7.b):

„7.a Die Wahrheit darf nie der Hund des Menschen werden, wehe dem, der ihr pfeift. Man führe sie nicht an der Leine, man führe sie nicht im Munde.“⁴⁴

7.b Das monströse Leben der Hunde untereinander: Der Kleinste kann an den Größten heran, und unter Umständen kommt es zu Jungen.“⁴⁵

Das sind nur einige Beispiele von der Rolle, die Tiere bei Canetti spielen. Sprachlich betrachtet verwendet Canetti vorwiegend Substantive und

⁴² Canetti, *Die Blendung*, 2001, 438.

⁴³ Mussner, *Tierbezeichnungen als abwertende Personenbezeichnungen*, 2015, 157–178.

⁴⁴ Canetti, *Die Provinz des Menschen*, 2015, 26.

⁴⁵ Ebd., 28.

Verben, die mit der Tierwelt verbunden sind, nicht so häufig Adjektive („tierisch“, „insektenähnlich“), die eine intensivierende Funktion besitzen.

3. Fazit

Die durchgeführte Analyse der Rolle von Tieren in Canettis Werk erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern zeigt lediglich einen Ausschnitt aus einer sehr komplexen Thematik, die aus textökonomischen Gründen in ihrem Ganzen nicht dargestellt werden kann. Sie soll als ein Einstieg in das Thema verstanden werden, der anhand der exemplarischen Behandlung des Tier/Mensch-Verhältnisses bei Canetti aufzeigt, dass es keine Ebene der Sprache gibt, wo keine Abgrenzung von Mensch und Tier – sowohl im positiven wie auch im negativen Sinne – ausgeübt wird.

Sowohl auf der lexikalischen Ebene, noch tiefer aber in der Metaphorik seines Werkes realisiert und zeigt Canetti beispielhaft die grundlegende Grenze Tier/Mensch, die sich im Laufe der Zeit entwickelt und in der Kultur sedimentiert hat bzw. allgemein angenommen wird (vgl. das Bild von Tieren als missbrauchten Geschöpfen). Die Rolle von Tieren und die Stellen, an denen sich Tiere in seinem Werk befinden, belegen auf unterschiedliche Weise die (kulturell geprägte) Basisunterscheidung Mensch/ Tier, die durch die Sprache sichtbar wird: Tiere werden je nach ihrer (realen oder symbolischen) Funktion unterschiedlich beschrieben. Sie bekommen bei Canetti variable Funktionen in ihrem zwiespältigen Verhältnis zum Menschen. Einerseits sind sie Letzterem gleichgestellt oder besitzen bessere Eigenschaften, andererseits aber werden sie vom Menschen missbraucht, der nicht nur konkret, sondern auch und vorwiegend durch die Sprache (s. Benennung) Macht auf sie ausübt. Sowohl auf einer abstrakten Ebene (die der Verwendung des Simplex ‚Tier‘) wie auch durch den Rekurs auf die verschiedenen konkreten Tierspezies lassen sich folgende Aspekte bemerken:

1) Oft taucht ein Bild von Instrumentalität auf, wenn Tiere, wie z.B. Esel, Kamele, Vieh usw., im Hinblick auf ihren Nutzwert beschrieben werden. Das

führt zum Leugnen ihrer Selbständigkeit, weil sie selten als handlungsfähige Subjekte dargestellt werden;

2) die Passivkonstruktionen zeigen nicht nur, dass der Mensch, der darin nicht als Agens vorkommt, keine Verantwortlichkeit auf sich nimmt, sondern vielmehr, dass Gewalt gegen Tiere als normal wahrgenommen wird.

Literatur

- Borgards, Roland, Tiere. Kulturwissenschaftliches Handbuch, Stuttgart 2016.
- Brucker, Renate u.a. (Hrsg.), Das Mensch-Tier-Verhältnis. Eine sozialwissenschaftliche Einführung, Springer 2015.
- Bühler, Benjamin, „Er denkt in Tieren, wie andere in Begriffen“. Canettis Epistemologie des Tiers, in: Lüdemann, Susanne (Hrsg.), Der Überlebende und sein Doppel: kulturwissenschaftliche Analysen zum Werk Elias Canettis, Freiburg i. B. 2008, 349–365.
- Buschka, Sonja/Rouamba, Jasmine, Hirnloser Affe? Blöder Hund? „Geist“ als sozial konstruiertes Unterscheidungsmerkmal, in: Pfau-Effinger, Birgit/Buschka, Sonja (Hrsg.), Gesellschaft und Tiere. Soziologische Analysen zu einem ambivalenten Verhältnis, Wiesbaden 2013, 23–56.
- Canetti, Elias, Das Gewissen der Worte. Essays, Frankfurt a. M. 1983.
- Canetti, Elias, Die Blendung, Frankfurt a. M. 2001.
- Canetti, Elias, Die Fackel im Ohr, Frankfurt a. M. 1990.
- Canetti, Elias, Die Fliegenpein. Aufzeichnungen, Frankfurt a. M. 1992.
- Canetti, Elias, Die gerettete Zunge, München 1994.
- Canetti, Elias, Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972, Frankfurt a. M. 2015.
- Canetti, Elias, Masse und Macht, Frankfurt a. M. 2011.
- Canetti, Elias, Über Tiere, mit einem Nachwort von Birgit Kronhauer, München 2002.
- Canetti, Elias/Durzak, Manfred, Akustische Maske und Maskensprung. Materialien zu einer Theorie des Dramas. Ein Gespräch, in: Neue Deutsche Hefte 22 (3) (1975), 515–530.
- Canetti Elias/Durzak, Manfred, Akustische Maske und Maskensprung, in: Durzak, Manfred (Hrsg.), Zu Elias Canetti, Stuttgart 1983, 17–30.
- Cimatti, Felice, Filosofia dell’animalità, Roma/Bari 2013.
- De Mello, Margo, Animals and Society. An Introduction to human-animal studies, New York 2012.
- Derrida, Jacques, „Man muss wohl essen“ oder Die Berechnung des Subjekts, in: Derrida, Jacques, Auslassungspunkte. Gespräche, Wien 1998, 267–298.
- Derrida, Jacques, L’animal que donc je suis, Paris 2006.
- Derrida, Jacques/Roudinesco, Élisabeth, Woraus wird Morgen gemacht sein? Ein Dialog, Stuttgart 2006.
- Deutsches Wörterbuch von Jakob und Wilhelm Grimm, online verfügbar unter: <https://woerterbuchnetz.de/?sigle=DWB#1> [letzter Zugriff am 09.05.2022].

- Dorowin, Hermann, *Un Teatro del Mondo grottesco: le commedie viennesi* di Elias Canetti, in: *Cultura Tedesca* 31 (2006), 155–172.
- Fischer, Michael, *Differenz, Indifferenz, Gewalt. Die Kategorie „Tier“ als Prototyp sozialer Ausschließung*, in: Brucker, Renate u.a. (Hrsg.), *Das Mensch-Tier-Verhältnis. Eine sozialwissenschaftliche Einführung*, Wiesbaden 2015, 189–210.
- Frame Net Project, online verfügbar unter: <https://framenet.icsi.berkeley.edu/fndrupal/> [letzter Zugriff am 03.05.2022].
- Fricke, Harald, *Aphorismus*, Stuttgart 1984.
- Gobard, Henri, *L'Aliénation linguistique: analyse tétraglossique*, Paris 1976.
- Griebel, Julia, „Das thier frisst, der mensch iszt“ – Zur Diachronie der lexikalischen Mensch-Tier-Grenze im Deutschen, Heidelberg 2020.
- Griebel, Julia, *Von fressenden Menschen und essenden Hunden. Lexikalische Mensch-Tier-Grenzziehung im Deutschen*, in: Oehme, Florentine/Schmid, Hans Ulrich/Spranger, Franziska (Hrsg.), *Wörter. Wortbildung, Lexikologie und Lexikographie, Etymologie*, Berlin/Boston 2017, 52–70.
- Habermann, Mechthild, „Du armes Schwein!“. Vom sprachlichen Umgang mit dem Tier, in: Waldow, Stephanie, *Von armen Schweinen und bunten Vögeln*, München 2015, 71–94.
- Huxley, Julian/Koch, Ludwig, *Animal Language*, London 1938.
- Ishaghpour, Yussef, *Elias Canetti. Métamorphose et identité*, Paris 1990.
- Kalof, Linda (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Animal Studies*, Oxford 2017.
- Kompatscher, Gabriela/Spannrig, Reingard/Schachinger, Karin (Hrsg.), *Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende*, Münster/New York 2017.
- Krajewski, Markus/Maye, Harun, (Hrsg.), *Die Hyäne. Lesarten eines politischen Tiers*, Zürich 2010.
- Lind, Harun, *Un-defining man: The case of the symbolic animal*, in: Emily Plec (Hrsg.), *Perspectives on human-animal communication. International communication*, New York/London 2013, 226–244.
- Lorenz, Dagmar C. G., *Transatlantic Perspectives on Men, Women, and Other Primates: The Ape Motif in Kafka, Canetti, and Cooper's and Jackson's King Kong Films*, in: *Women in German Yearbook* 23 (2007), 156–178.
- Loughnan, Steve/Haslam, Nick/Kashima, Yoshihisau (Hrsg.), *Understanding the Relationship between Attribute-Based and Metaphor-Based Dehumanization*, in: *Group Processes & Intergroup Relations* 12 (6) (2009), 747–762.
- Mathias, Alexa, *Metaphern zur Dehumanisierung von Feindbildern. Eine korpuslinguistische Untersuchung zum Sprachgebrauch in rechtsextremen Musikszenen*, Frankfurt a. M. 2015.

- Mathias, Alexa, Von „Parasiten“ und anderen „Schädlingen“. Feinddiskreditierung rechtspopulistischer und rechtsextremer Bewegungen in Deutschland, in: *Linguistik Online* 82 (3) (2017), 79–94.
- Mussner, Marlene, Tierbezeichnungen als abwertende Personenbezeichnungen. Ein Vergleich zwischen den Sprachen Deutsch, Französisch und Italienisch, in: *Spanning, Reingard u.a. (Hrsg.), Tiere, Texte, Transformationen*, Bielefeld 2015, 157–178.
- Nübling, Damaris, Linguistische Zugänge zur Tier/Mensch-Grenze, in: *Lind, Miriam (Hrsg.), Mensch – Tier – Maschine. Sprachliche Praktiken an und jenseits der Außengrenze des Humanen*, Bielefeld 2021, 27–76.
- Nübling, Damaris, Tiernamen spiegeln die Mensch-Tier-Beziehung. Namen als Ausdruck von Nähe und Individualisierung, in: *Sprachspiegel* 72(2) (2016), 34–44.
- Sealey, Alison, Animals, animacy and anthropocentrism, in: *International Journal of Language and Culture* 5 (2) (2018), 224–247.
- Weber, Heinrich, Partizip Präsens und Partizip Perfekt im Deutschen – eine Aspektopposition?, in: *Katny, Andrzej (Hrsg.), Aktualität in germanischen und slawischen Sprachen, Seria Filologica Germanska N. 46*, Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2000, 109–123.
- Zimmermann, Vera, *Grenzlos menschlich. Tierethische Positionen bei Elias Canetti, Marlene Haushofer und Brigitte Kronauer*, Bielefeld 2021.

Tierische Anfänge der Fotografie

Die wissenschaftlich-technische Relevanz der Tiere im Zeitalter Darwins

Veronica Liotti

1. Einführung

Die Fotografie stellt sich als eine ökologische Technik dar, die die Umwelt verschont, indem sie z.B. ermöglicht, Tiere in ihrem eigenen Naturmilieu zu beobachten, ohne mit ihnen in direktem Kontakt zu treten und deshalb ohne sie zu stören.¹ Wie die Geschichte der Naturfotografie deutlich zeigt, ist jedoch diese Vorstellung weniger Wirklichkeit als Konstrukt. Hier möchte ich die Beziehung zwischen Tieren und Fotografie vor allem im Zeitraum von 1870 bis 1890 untersuchen. Damals spielten die Tiere in der Entwicklung der fotografischen Technologie eine entscheidende Rolle. Einerseits war der Wunsch, lebende Tiere in ihrer eigenen Umwelt aufzunehmen, dringender als der damalige Stand des technischen Fortschritts, der diesen Wunsch erfüllen hätte sollen. Dabei hat dieses Streben die technische Evolution der Fotografie stark gefördert. Wenn die Menschen den ersten Fotografen gegenüber sich kollaborativ und anpassend benehmen konnten, indem sie z.B. Korsette anzogen, um während der langen Belichtungszeit der ersten Porträts still zu halten, erwiesen sich hingegen die Tiere meistens als nicht-

¹ Vgl. dazu Berger, *Why Look at Animals?*, 1977, 14.

kollaborative Subjekte.² Deshalb war es die Fotografie selbst, die sich den Tieren und den von ihnen gestellten Bedingungen anpassen musste, und dadurch wurde sie technisch leistungsfähiger.³ Andererseits liefern Tiere – damals wie heute – wesentliche Rohstoffe zum fotografischen Produktionsverfahren.⁴ Außerdem möchte ich zeigen, wie die Fotografie von Anfang an zahlreiche Vorstellungen, Begriffe, Methoden, Gebärden, ästhetische Prinzipien, sogar die eigene Fachsprache aus der Jagdwelt abgeleitet hat. Diese strukturelle Analogie zwischen Jagd und Fotografie ist keine bloße Metapher, sondern ein historisch-genealogischer Prozess von großer Relevanz, weil die Fotografie als Theorie, Praxis und Kunst dadurch archaische, vorgeschichtliche Züge geerbt hat.⁵

Da die Anfänge der Fotografie eine echt internationale Angelegenheit gewesen sind, kann ich mich hier nicht ausschließlich auf den deutschsprachigen Raum beschränken. Da übrigens die Fachsprache der Fotografie tief vom Englischen geprägt wurde, lässt die Übersetzung der fotografischen Begriffe in andere Sprachen die ursprünglichen Zusammenhänge häufig aus den Augen verlieren, und das gilt insbesondere für den Jagdjargon.

2. Darwin und die Fotografie

Im Jahr 1839 verkündeten Daguerre in Frankreich und Talbot in England die Entdeckung einer revolutionären Technologie, mit der Bilder automatisch durch Licht erzeugt werden konnten, ohne dass die „Hand des Künstlers“ erforderlich war. Die Einführung der Fotografie bedeutete eine Revolution in der bildenden Kunst, vergleichbar mit Darwins Evolutionstheorie in den Naturwissenschaften. Im selben Jahr 1839 erschien auch der Reisebericht

² Vgl. dazu Eder, *Die Moment-Photographie*, 1886, 19. Kapitel (Tierstudien im photographischen Genre- und Landschaftsbild), 20. Kapitel (Porträte von Thieren) sowie 21. Kapitel (Die Photographie von Thieren in Bewegung).

³ Brower, *Developing Animals*, 2011, 21–24; Burt, *Animals in Film*, 2002, 85ff.

⁴ „Der Weg zum Film beginnt nämlich im Schlachthof“ (Neumeier, *Grundbausteine der Fotografie*, 2022, online Ressource).

⁵ Vgl. Brower, *Developing Animals*, 2011, XVI–XVIII.

Darwins *The Voyage of the Beagle*. Aus historischer Perspektive sind also Darwins Theorien und die Entwicklung der fotografischen Technologie Zeitgenossen gewesen.⁶ Zur Vorbereitung von mindestens vier seiner Bücher machte Darwin von Aufnahmen Gebrauch. Es war aber durch sein Buch *The Expression of the Emotions in Man and Animals* (1872), dass er seinen größten Beitrag zur fotografischen Illustration leistete. Der Abdruck von Fotos aus dem Leben in einem populärwissenschaftlichen Buch war ein Novum. Darwin ging davon aus, dass die Fotografie ihm helfen könnte, den flüchtigen Ausdruck zu fixieren und ihn tiefer zu analysieren. Aus technischer Perspektive war seine Idee jedoch ihrer Zeit voraus, da die Momentaufnahme noch nicht so entwickelt war, dass sie schnelle Handlungen festhalten konnte. Dabei musste er sich mit posierenden Akteuren begnügen.⁷

3. Taxidermie

Bis in die 80er Jahre des 19. Jahrhunderts war die Kamera technisch noch nicht in der Lage, die Flüchtigkeit der meisten Naturerscheinungen einzufangen.⁸ Da sich viele Tiere unvorhersehbar und unberechenbar bewegen, waren jene, die vor der Erfindung der Schnapsschuss-Technik fotografiert wurden, in aller Regel tote Exemplare. Die Abb. 1 zeigt z.B. einen Reiher am Teichufer. Tatsächlich handelt es sich um eine inszenierte Aufnahme eines präparierten Vogels. Es konnte ja aber auch nicht anders sein, denn es war nach der damaligen technischen Ausstattung für eine solche Aufnahme eine Verschlusszeit von etwa 20 Minuten erforderlich. Je wilder die Tiere waren, desto schwieriger war es, sie dazu zu zwingen, lange genug zu posieren, um ein Bild aufzunehmen, ohne sie vorher zu töten. Erst mit der Erfindung der Momentfotografie wurde es möglich, das Bild eines Tieres aufzunehmen, ohne ihm auch das Leben zu nehmen.⁹ Damals fand niemand die

⁶ Proddger, *Darwin's Camera*, 2009, XXII–XXIII.

⁷ Proddger, *Darwin's Camera*, 2009, 32.

⁸ Bear, *Look Again*, 2009, 60.

⁹ Hauser, *Coming Apart at the Seams*, 1998–1999, 9.

Verwendung von ausgestopften Tieren fragwürdig, und man machte sich auch keine Gedanken über den Unterschied zwischen dem Bild eines toten und eines lebenden Tieres, wie es heute der Fall ist. Heute kann man das Bild eines ausgestopften Tieres nicht mehr als Wildtierfotografie bezeichnen, sondern eher als Stillleben, als *natura morta* im wahrsten Sinne des Wortes.¹⁰

4. Das Paradox der Momentphotographie

Im Jahr 1879 wurde in London die Technologie der Gelatin-dry-plates vorgestellt, mit der man endlich die erforderliche Geschwindigkeit erreichte, um ein lebendiges Tier aufnehmen zu können.¹¹ Nicht einmal das Gelatine-Trockenplatten-Verfahren, das die Entwicklung der Wildtierfotografie, wie wir sie heute kennen, ermöglichte, war aber paradoxerweise imstande, das Leben von Tieren zu verschonen. Denn Gelatine, der wesentliche und bis heute unersetzliche Bestandteil jedes fotografischen Films, wird aus Tierknochen und Tierfett hergestellt. Da selbst die kleinsten Veränderungen in der Gelatinezusammensetzung die Lichtempfindlichkeit beeinträchtigen können, züchtete Eastman & Company in den späten 90er Jahren des 19. Jahrhunderts spezielle Kuhherden, die mit Senfpflanzen gefüttert wurden, um eine optimale Lichtempfindlichkeit der aus ihren Knochen hergestellten Gelatine zu erreichen.¹² Ein Unternehmen zur Herstellung von Gelatine wurde im Jahre 1879 in Göppingen durch Paul Koepff gegründet. Im Göppinger Volksmund hieß die Fabrik „Kuttla-Koepff“. Aus der Gelatinefabrik Koepff entstand die heutige Gelita AG mit Sitz in Eberbach am Neckar, die weltweit das zweitgrößte Unternehmen zur Herstellung von Gelatine ist.¹³

Es sollte nicht vergessen werden, dass die Fotografie auch beim Printprozess auf organisches Tiermaterial angewiesen ist. So sind beispielsweise fast

¹⁰ Brower, *Take Only Photographs*, 2005, online Resource.

¹¹ Newhall, *The History of Photography*, 1949, 111ff.

¹² Kingsley, *Gelatine Silver Print*, 2008, 573.

¹³ Gelatinefabrik Koepff – GELITA AG, 2014, online Resource.

alle Fotografien des 19. Jahrhunderts auf einem sehr dünnen, glänzenden Papier mit einem warmen Braunton geprintet. Dieses Papier wird Albuminpapier genannt, weil es mit Eiweiß beschichtet ist. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die Nachfrage nach dieser Papiersorte so groß, dass die Dresdner Albuminpapierfabrik, die größte der Welt, 60 Tausend Eier pro Tag für die Produktion benötigte.¹⁴ Diese Art von Papier wurde um 1880 überflüssig, als neue Papiersorten auf der Basis von Gelatine-Emulsionen erfunden wurden, die stabiler waren, nicht vergilbten und sich einfacher und schneller herstellen ließen. Ab dem 20. Jahrhundert wurde Silbergelatinepapier zum gebräuchlichsten Papier für fotografische schwarzweiße Abzüge.¹⁵

5. Die Zeit des Snapshot

Wirklich stellte die Erfindung der Gelatin-dry-plates einen der größten Einschnitte in der Geschichte der Fotografie dar. Die folgende Tabelle mag einen Eindruck von der Bedeutung dieser Entdeckung vermitteln.¹⁶

Technologie	Jahr	Belichtungszeit
Heliographie mit Asphalt	1827	6 Stunden
Daguerreotypie mit Jodsilber	1839	30 Minuten
Talbotypie mit Gallussäure-Entwicklung	1841	3 Minuten
Nasses Kollodiumverfahren	1851	10 Sekunden
Brominsilberkollodium-Emulsion	1864	15 Sekunden

¹⁴ Newhall, 60,000 Eggs a Day, 1955, 25–26.

¹⁵ Baldwin und Jürgens, Looking at Photographs, 2009, 45–46.

¹⁶ Tabelle von Eder, Die Geschichte der Photographie, 1932, 611.

Brominsilbergelatine zur Zeit der Erfindung	1878	1-1/200 Sekunde
Brominsilbergelatine	1900	1/1000 Sekunde

Die Einführung der Gelatine-Trockenplatten eröffnete die Ära des so genannten Schnappschusses, d.h. einer schnellen und spontanen Art des Fotografierens von nicht posierenden Gegenständen. Der Begriff Snapshot (Schnappschuss) wurde in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts in den fotografischen Fachjargon eingeführt, stammt aber ursprünglich aus der Vogeljagd. Dem Oxford Dictionary zufolge tauchte der Begriff erstmals 1808 im Tagebuch eines englischen Sportlers auf, der feststellte, dass er fast jedes Mal, wenn es ihm gelang, einen Vogel zu fangen, dies einem Snapshot zu verdanken hatte, d.h. einem schnell und fast ohne zu zielen abgefeuerten Glücksschuss.¹⁷ Die Metapher des Fotografen als Jäger ist eine der verbreitetsten und dauerhaftesten in der Geschichte der Disziplin, wie Rudolf Arnheim z.B. bemerkt: „Die Kamera ist ein Gewehr und ein Jagdhund, zu einer handlichen Einheit kombiniert. [...] Indem wir ein Foto schießen, bringen wir etwas in unseren Besitz, was uns nicht gehört“.¹⁸ In ähnlicher Weise vergleicht Vilém Flusser die Bewegungen eines Menschen, der ein Foto machen will, mit denen eines paläolithischen Jägers in der Tundra, der auf seine Beute wartet.¹⁹

6. Die Kamera als Waffe

Die Analogie zwischen Jagd und Fotografie, zwischen Kamera und Waffe, zwischen Jäger und Fotograf ist kein willkürlicher Kunstgriff. Ein Schuss oder ein Foto ist eine Handlung, die die Bewegung der natürlichen Welt aufhält. Aus dieser Assoziation heraus, und da die ersten Naturfotografen fast alle Jäger waren und daher hauptsächlich das Know-how, das Vokabular, die

¹⁷ Kouwenhoven, *Living in a Snapshot World*, 1974, 106.

¹⁸ Arnheim, *Warum knipsen die Leute* (1950), 2004, 18.

¹⁹ Flusser, *Für eine Philosophie der Fotografie* (1983), 1997, 31.

Formen und Praktiken verwendeten, mit denen sie am meisten vertraut waren, entwickelte sich eine Reihe von fotografischen „Waffen“, die vor allem darauf abzielten, Vögel und andere sich schnell bewegende Tiere fotografisch einzufangen. Es handelt sich z.B. um die „Pistolen-Kamera“ wie den „Pistolgraph“ von Thomas Skaife 1860 oder den Foto-Revolver des Franzosen Théophile-Ernest Enjalbert 1882 oder die Flinte des französischen Physiologen Étienne-Jules Marey 1882 (s. Abb. 2).²⁰

Weit über die bloße Frage der Gestalten hinaus hat die Ähnlichkeit zwischen Kamera und Gewehr eine Reihe von Experimenten angeregt, bei denen die Grenze zwischen Jagd und Fotografie durchaus unbestimmt wird. Wenn der Schöpfer von Sherlock Holmes, Arthur Conan Doyle, sich fragte, welche Wirkung ein Foto eines Kormorans ausüben würde, das man genau in dem Moment aufnimmt, in dem der Vogel von einer Kugel getroffen wird,²¹ dann hat ein Mann in Pennsylvania, der sich „Pigarth“ nannte, dieser abstrakten Annahme konkreten Inhalt geliefert. Er befestigte eine Kamera am Ende eines Stocks in Form eines Gewehrs und richtete sie auf die fliegenden Gänse, während sein Assistent auf die Vögel schoss. Pigarth sagte, er habe mehr als zweihundert Platten verloren, bevor er das Bild bekommen konnte, erwähnte allerdings die mehr als zweihundert Gänse nicht, die dafür geopfert wurden!²²

Der erste große Historiker der Fotografie Josef Maria Eder berichtet von einem photographischen Experiment, das der Amerikaner Henry L. Abbot 1881 durchführte.

„Es galt einen unbrauchbaren Maulesel zu vernichten, und man wollte diese Gelegenheit benützen, um die Empfindlichkeit der Gelatineplatte zu demonstrieren. Hierzu wurde dem Thiere eine Dynamitpatrone vor den Kopf gebunden und ein photographischer Apparat gegen dasselbe

²⁰ Vgl. dazu: Eder, *Die Moment-Photographie*, 1886, 25ff; Skaife, *Augenblickliche Fotografie*, 1861, 53–61; Marey, *Le Fusil Photographique*, 1882, 326–330. Außerdem befindet sich eine humorvolle Beschreibung des Foto-Revolvers von Enjalbert in: Muffone, *Come il sole dipinge*, 1887, 24–26.

²¹ Stiegler, *Bilder der Photographie*, 2006, 143.

²² Brower, *Trophy Shots*, 2005b, 17–18.

gerichtet. Dieselbe elektrische Leitung brachte die Patrone zur Explosion und löste den Momentverschluss der Camera aus“ (Abb. 3–4).

In den Bildern sieht man zuerst das lebende Tier und dann „dasselbe unmittelbar nach der Explosion; es steht noch auf den Beinen, während der zerstückelte Kopf herumgeschleudert wird und sich der Schwanz krampfhaft krümmt. Die Figuren sind getreue Holzschnitte nach den Photographien.“²³ So aktiviert ein einziger Schuss gleichzeitig eine Schusswaffe und eine Kamera: „Nun sind beiden Auslöser in einer Apparatur verknüpft.“²⁴

7. Camera hunting

Abgesehen von diesen extremen Beispielen waren die ersten Wildtierfotografen fast immer auch Jäger. Im Jahr 1890 veröffentlichte der amerikanische Fotograf, Jäger und Börsenmakler Anthony Weston Dimock einen Artikel unter dem Titel *Camera vs. Rifle*, in dem er aufgrund seiner eigenen Erfahrungen als Jäger-Fotograf dafür plädierte, das Gewehr durch die Kamera zu ersetzen. Dimocks Position stellt keinen Einzelfall dar, sondern ist Teil einer Tendenz, die durch die neuen Möglichkeiten gefördert wurde, die die Verbreitung der Momentaufnahme ab den 80er Jahren vor allem in Amerika aufschloss: *das camera hunting*, d.h. die Kamerajagd.²⁵

Die Kamerajagd war ein Mittelding zwischen der bewaffneten und der unbewaffneten Jagd – *hunting with a gun* und *hunting without a gun*. Wenn die Jagd ohne Gewehr den Sportler des Hauptvergnügens, nämlich der Trophäe, beraubte und ihn daran hinderte, sein Können zu zeigen und mit anderen zu teilen, so konnte die Jagd ohne Gewehr, aber mit Kamera, diesem Mangel

²³ Eder, *Die Moment-Photographie*, 1886, 101–102.

²⁴ Stiegler, *Bilder der Photographie*, 2006, 143.

²⁵ Dimock, *Camera vs. Rifle*, 1890, 75–78. Seine Abenteuer als Jäger-Fotograf beschreibt Dimock ausführlich in seiner Autobiographie (*Dimock, Wall Street and the Wilds*, 1915).

entgegengetreten, weil die Fotos die Rolle der Trophäen übernahmen und so greifbare Nachweise der Fähigkeit des Jägers lieferten.²⁶

Seinen Befürwortern zufolge war das *camera hunting* ein eigenständiger Sport, der die gleichen oder sogar größeren Fähigkeiten als die traditionelle Jagd mit dem Gewehr erforderte, da die Reichweite der Kamera viel begrenzter war als die des Gewehrs. Die Kamerajagd war eine noblere Alternative, da der Jäger seine Trophäe erhielt, ohne das Tier zu schädigen. Einer der größten Befürworter der Kamerajagd war Theodore Roosevelt, der spätere Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika, der einen vehementen Artikel über die Bedeutung der Kamerajagd als Mittel zur Erhaltung der Natur und der Jagdtradition schrieb. Laut Roosevelt brachte die Kamerajagd die Art von männlichen Bürgern hervor, die seiner Meinung nach für die Gesundheit der Nation unerlässlich war. Die Ersetzung des Gewehrs durch die Kamera ermöglichte es, das Jagdbedürfnis weiterhin zu befriedigen, ohne das Wild völlig zu zerstören. Er hoffte, die Kamerajagd würde ein Gegengewicht zur Entmännlichung der Gesellschaft durch die fortschreitende technische Entwicklung bilden können.²⁷

8. Deterritorialisierung: Von der Jagd zur Fotografie

Die Abb. 5 zeigt eine der bekanntesten Aufnahmen eines angreifenden Spitzmaulnashorns: Im selben Moment, in dem der englische Naturforscher Arthur Radclyffe Dugmore auf den Auslöser seiner Kamera drückte, drückte sein Assistent den Abzug seines Gewehrs, traf das Tier und lenkte seinen Lauf nur fünfzehn Meter von den beiden entfernt ab.²⁸

Trotz der schönen Absicht, die Fotografie von der klassischen Jagdtradition zu emanzipieren, blieb die Kamerajagd lange Zeit unter praktischen Gesichtspunkten mit der bewaffneten Jagd eng verbunden. Nicht umsonst

²⁶ Brower, *Trophy Shots*, 2005b, 16.

²⁷ Ebd., 20ff.

²⁸ Guggisberg, *Early Wildlife Photographers*, 1977, 52–53.

stammten zahlreiche Methoden, die von den Naturfotografen verwendet wurden, von Jagdtechniken.

1) Eine davon ist das fotografische Versteck (*photographic blind*), das eine direkte Ableitung des Jagdverstecks (*hunting blind*) darstellt. Dabei baut man Unterstände, Verstecke und Tarnungen, um sich den Tieren unbemerkt zu nähern. Obwohl die Belichtungszeiten um 1890 sich soweit verkürzt hatten, dass man einen sich bewegenden Körper aufnehmen konnte, erforderte die immer noch recht begrenzte Brennweite der Objektive jedoch eine gewisse Nähe zum fotografierten Gegenstand. Man darf auch nicht vergessen, dass die professionellen Kameras des späten 19. Jahrhunderts sperrig und im Wald schwer zu manövrieren waren und es nicht einfach war, sie zu positionieren, ohne die Tiere zu alarmieren. Es war also notwendig, im Voraus zu fokussieren, vielleicht auf einen sehr kleinen Bereich, um ein gutes Foto zu bekommen. Jede Handlung, von der Belichtung des Films bis zum Drücken des Auslösers, könnte das Tier erschrecken und das Foto ruinieren.²⁹ Die Technik des *photographic blind* stammte ganz spontan aus dem *hunting blind*, einer jahrtausendealten Praxis, deren Ursprünge unklar sind. Es scheint, dass die Verwendung von Ködern und damit von Verstecken für die Jagd seit der Zeit von Tutanchamun dokumentiert ist.³⁰ Die Technik des *hunting blind* erfordert vom Jäger viel Geduld, da er lange Zeit unbeweglich und versteckt warten muss. Dank der Nutzung von Verstecken ist es jedoch möglich, Tiere zu jagen bzw. zu fotografieren, die sonst zu schnell wären, um sie zu verfolgen. Zu den Fotografen, die die Technik des *photographic blind* am häufigsten verwendeten und dokumentierten, gehören die englischen Brüder Richard (1862–1928) und Cherry (1871–1940) Kearton, Pioniere der Naturfotografie, Erfinder zahlreicher Verstecke und Tarnungen sowie unerschrockene Akrobaten, die Vogelnester aus nächster Nähe fotografieren konnten.³¹ Ihre Aktivität war häufig so gefährlich wie lächerlich. Richard verlor einmal das Gleichgewicht innerhalb einer künstlichen Kuh, in der er sich versteckt hatte, und musste eine Stunde lang auf dem Kopf stehen, bis sein

²⁹ Brower, *Developing Animals*, 2011, 107–109.

³⁰ Ebd. 97–98.

³¹ Ebd. 98–100.

Bruder ihn rettete.³² Nach einer unbestätigten Anekdote zog sich einst die falsche Kuh sogar die Aufmerksamkeit eines Stiers auf sich!³³ Außerdem hatten die Keartons eine Gewehrkamera entwickelt, um Vögel beim Fliegen zu schießen (*shooting*).³⁴

Das Dispositiv des Verstecks ermöglicht einen „natürlichen“ Blick auf das Tier: Das Tier, das die Anwesenheit des Fotografen nicht bemerkt, verhält sich spontan, was es nicht tun würde, wenn es durch die Anwesenheit des Beobachters gestört oder verängstigt wäre.³⁵ Die Ästhetik der auf diese Weise aufgenommenen Fotos entspricht der gängigen Vorstellung von Naturfotografie.³⁶

2) Eine weitere Technik, die die Fotografie von der Jagd geerbt hat, ist der Einsatz von Fallen. Bei der Fotografie handelt es sich um Dispositive, wie z.B. elektrische Relais, bei denen das Tier selbst den Auslöser betätigt und so sein eigenes Foto macht. Die Engländer Reginald Badham Lodge und Oliver Gregory Pike spezialisierten sich auf Vogelfotos und experimentierten mit automatischen Relais, die es den Vögeln ermöglichten, Fotos von sich selbst zu machen, wenn sie zum Nest zurückkehrten. Der Vogel fotografiert sich selbst durch einen Selbstausröser, indem er den Verschluss der Kamera auslöste, als er das auf seinen Eiern angebrachte Dispositiv berührte. Auch der Deutsche Carl Georg Schillings, der ab 1899 in Ostafrika mit Blitzlicht und Büchse – so der Titel seines Fotobuchs – „jagte“, stellte die Blitze so auf, dass sie von den Tieren selbst ausgelöst wurden: Hyänen und Schakale machten die Fotos selbst, indem sie sich um eine als Köder verwendete Beute stritten.³⁷ Der Begriff *tripwire*, der sich auf das Kabel bezieht, das mit dem Auslöser der Kamera verbunden ist (Auslösedraht), ist derselbe Begriff, der für den Draht verwendet wird, mit dem eine Falle oder ein Sprengstoff ausgelöst wird.³⁸

³² Guggisberg, *Early Wildlife Photographers*, 1977, 23–24.

³³ Brower, *Developing Animals*, 2011, 112.

³⁴ Guggisberg, *Early Wildlife Photographers*, 1977, 23–24.

³⁵ Brower, *Developing Animals*, 2011, 122, 127, 129.

³⁶ Berger, *Why Look at Animals?*, 1977, 14f.

³⁷ Guggisberg, *Early Wildlife Photographers*, 1977, 45–47.

³⁸ Ebd. 18.

3) Bei der Fackeljagd, die hauptsächlich auf Rotwild angewandt wird, nähert man sich den Tieren nachts lautlos in einem Kanu mit einer Lichtquelle am Gewehrlauf. Der Hirsch, der von dem Licht angezogen wird, erstarrt und seine Augen leuchten in der Dunkelheit auf. Der Jäger schießt zwischen den beiden hellen Punkten hindurch und trifft den Hirsch am Kopf. Diese Praxis wurde bald verboten, da sie als unsportlich angesehen wurde. Bei der Kameraversion hält der Blitz das Tier fest und dient gleichzeitig als Lichtquelle für die Aufnahme. George Shiras, leidenschaftlicher Jäger, Naturforscher und, wie er sagte, Naturschützer, war einer der größten Experimentatoren und Anwender dieser Methode.³⁹ Shiras erfand ein Dispositiv für die automatische Blitzfotografie, um die Belichtung mit dem Moment der maximalen Beleuchtung zu synchronisieren. Der Lärm, den die Explosion des bei den ersten Blitzen benutzten Magnesiumpulvers verursachte, ließ jedoch die Tiere fliehen, und die Jungen, geblendet von dem hellen Licht, gingen von ihrer Mutter weg und verirrten sich. Die Hirschbilder von Shiras – die *Midnight Series* – sind also keine unschuldigen Fotografien aus dem Tierreich, sondern Fotos von Hirschen, die durch den fotografischen Prozess hypnotisiert und traumatisiert wurden. Im Jahr 1906 war Shiras der erste Tierfotograf, der im *National Geographic Magazine* veröffentlichen konnte. Sein mit 74 Fotos illustrierter Artikel *Photographing Wild Game with Flashlight and Camera* wurde so kontrovers aufgenommen, dass zwei Mitglieder des Komitees der National Geographic Society nach der Veröffentlichung zurücktraten. Dennoch wurden die erfolgreichen Bilder der *Midnight Series* als Beispiel einer idealisierten Natur verstanden und trugen dazu bei, die Ästhetik der Naturfotografie zu kodifizieren. Obwohl sie am Anfang der Naturfotografie stehen, stellen Shiras' Fotos keine *wildlife photographs*, sondern Bilder der Kamerajagd, bei der das Tier als Beute und sein Foto als Trophäe gilt. Das Foto *Doe* aus dem Jahr 1892 zeigt eine junge Hirschkuh in einem kreisförmigen Rahmen, der – es ist vielleicht kein Zufall – an den Blick durch das Visier eines Gewehrs erinnert. Die Unbeweglichkeit, die normalerweise das Tier vor einem möglichen Raubtier versteckt, hat es für die Kamera sichtbar gemacht. Das in Richtung des Fotografen blickende Tier bestätigt mit seiner

³⁹ Brower, George Shiras, 2008, 169–175.

Körperhaltung, dass es sich der Anwesenheit der Kamera bewusst ist; damit zelebriert es das Geschick des Bildjägers. Die Kamerajagd fiel in Amerika auf fruchtbaren Boden, weil sie die amerikanische Leidenschaft für die Natur, die technische Entwicklung und die geschlechtliche Männeridentität miteinander verband. Sobald das Gleichgewicht zwischen diesen kulturellen Faktoren gestört wurde, wurde es schwierig, solche Bilder weiter als Trophäen zu betrachten.

9. Fazit: Historizität und Naturfotografie

Ich möchte meinen kurzen Überblick über das Verhältnis zwischen Tieren und der Evolution der Fotografie mit dem Foto des letzten lebenden Quaggas beenden, das am Anfang der 70er Jahre des 19. Jahrhunderts im Londoner Zoo aufgenommen wurde. Zu diesem Zeitpunkt war diese Tierart auf freier Wildbahn bereits ausgestorben.⁴⁰ Diese Episode regt zu einer medientheoretischen Schlussreflexion an.

In der Regel sind Naturfotografien zeitlos, weil sie keinen kulturellen Bezug haben, aus dem sich der historische Zeitpunkt der Aufnahme ableiten lässt – wie etwa ein Kleidungsstück. Obwohl wir seit Darwin wissen, dass sich auch die Natur verändert, ist die Zeitlichkeit der Evolution so langsam, dass man sagen kann, dass die *wildlife photography* etwas Unveränderliches fotografiert. Die Datierung wird hingegen ermöglicht, wenn eine ökologische Katastrophe eintritt, wie z.B. das Aussterben der fotografierten Art. Deshalb ist es schwierig, das Foto des letzten Quaggas zu betrachten, ohne gleichzeitig ein Gefühl der Dankbarkeit und des Verlustes zu empfinden.⁴¹

⁴⁰ Guggisberg, *Early Wildlife Photographers*, 1977, 14.

⁴¹ Brower, *Take Only Photographs*, 2005, online Resource.



Abb. 1: John Dillwyn Llewelyn (1810–1882), Piscator No. II, 1856, Albumensilberabzug: inszenierte Aufnahme eines präparierten Vogels. Courtesy: The Elisha Whittelsey Collection, 1963.⁴²

⁴² Digitalisierung: <https://www.metmuseum.org/art/collection>.



Abb. 2: Mareys fotografische Flinte. Aus *La Nature*, 1882, 328.⁴³

⁴³ Digitalisierung: Cnum (Conservatoire numérique des Arts et Métiers), <http://cnum.cnam.fr>.

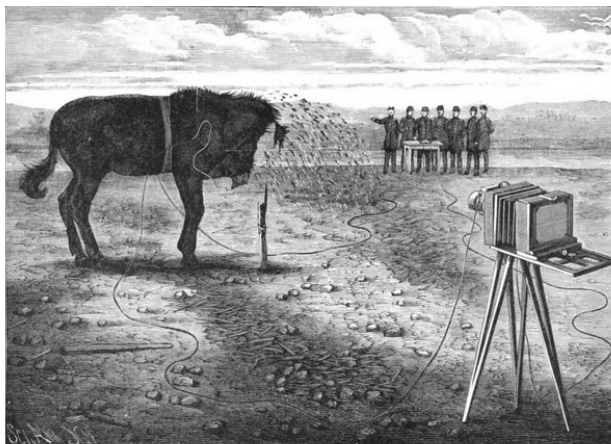
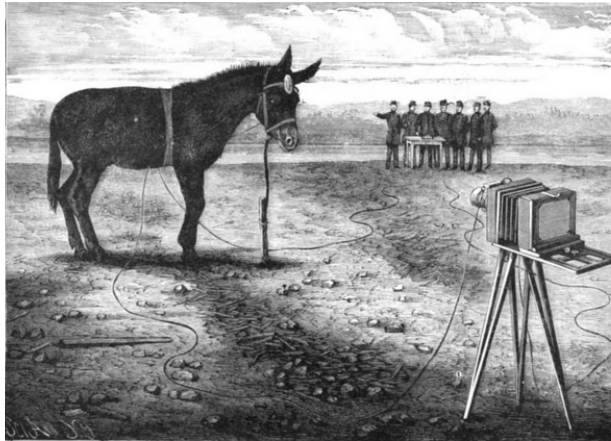


Abb. 3 und 4: Vernichtung eines Maulesels durch eine Dynamitpatrone. Aus Scientific American, 1881, 194.⁴⁴

⁴⁴ Digitalisierung: <https://archive.org/details/scientific-american-1881-09-24/page/n3/mode/2up>.



Abb. 5: Dugmore (1870–1955), Nashorn fotografiert aus einer Entfernung von 15 Metern, als es den Autor und seinen Begleiter tatsächlich angriff. Aus Camera Adventures in the African Wilds, 1910, 16ff.⁴⁵

⁴⁵ Digitalisierung: <https://archive.org/details/cameraadventures00dugm/page/n53/mode/2up>.

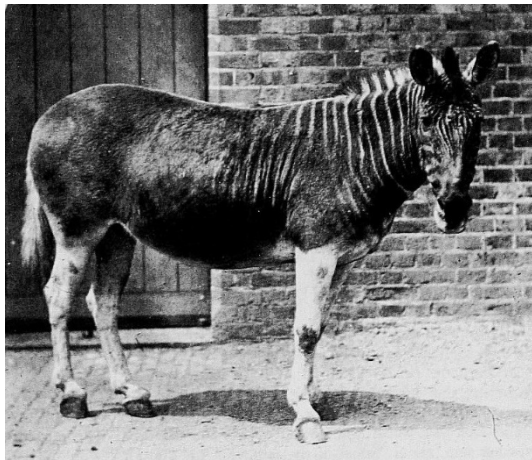
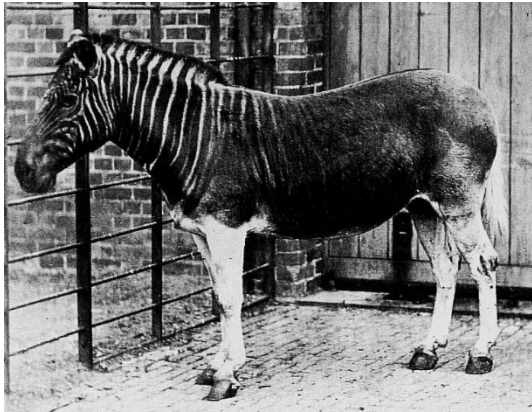


Abb. 6: Foto des letzten lebenden Quaggas aufgenommen von Frederick York (1820–1903) im Sommer 1870. Aus Spixiana, 1994, 195.⁴⁶

⁴⁶ Digitalisierung: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/89588#page/5/mode/1up>.

Literatur

- Arnheim, Rudolf, Warum knipsen die Leute (1950), in: Die Seele in der Silberschicht, Frankfurt a. M. 2004, 17–19.
- Bear, Jordan, Look Again: Photographic Discernment and Production, in: Photography & Culture, Band 2, Nr. I (März 2009), 51–76.
- Baldwin, Gordon/Jürgens, Martin, Looking at Photographs. A Guide to Technical Terms, Los Angeles 2009.
- Berger, John, Why Look at Animals? (1977), in: Ders., About Looking, New York, 1980, 1–26.
- Brower, Matthew, Take Only Photographs: Animal Photography's Construction of Nature Love, in: InVisible Culture: An Electronic Journal for Visual Culture Nr. 9: Nature Loving (20.10.2005a), online verfügbar unter: http://www.rochester.edu/in_visible_culture/Issue_9/brower.html [letzter Zugriff am 25.04.2022].
- Brower, Matthew, Trophy Shots: Early North American Photographs of Nonhuman Animals and the Display of Masculine Prowess, in: Society and Animals, Band XIII, Nr. 1, (2005b), 13–32.
- Brower, Matthew, George Shiras and the Circulation of Wildlife Photography, in: History of Photography, Band 32, Nr. 2 (2008), 169–175.
- Brower, Matthew, Developing Animals. Wildlife and Early American Photography, Minneapolis 2011.
- Burt, Jonathan, Animals in Film, London 2002.
- Darwin, Charles, The Expression of the Emotions in Man and Animals (1872), London 2009.
- Dimock, Anthony Weston, Camera vs. Rifle, in: Photographic Mosaics. An Annual Record of Photographic Progress, 26 (1890), 75–78.
- Dimock, Anthony Weston, Wall Street and the Wilds, New York 1915.
- Dugmore, Arthur Radclyffe, Camera Adventures in the African Wilds, New York 1910.
- Eder, Josef Maria, Die Moment-Photographie in ihrer Anwendung auf Kunst und Wissenschaft, Halle (Saale) 1886.
- Eder, Josef Maria, Die Geschichte der Photographie, Band 2, Halle (Saale) 1932.
- Flusser, Vilém, Für eine Philosophie der Fotografie (1983), Göttingen 1997.
- Guggisberg, Charles Albert Walter, Early Wildlife Photographers, New York 1977.
- Hauser, Kitty, Coming Apart at the Seams: Taxidermy and Contemporary Photography, in: Make Magazine, Nr. 82 (Dez. 1998–Feb. 1999), 8–11.

- Huber, Walter, Dokumentation der fünf bekannten Lebendaufnahmen von Quagga, *Equus quagga quagga* Gmelin, 1788, in: Spixiana. Zeitschrift für Zoologie, Band 17, Nr. 2 (01.07.1994), 193–199.
- Kingsley, Hope, Gelatine Silver Print, in: Hannavy, John (Hrsg.), Encyclopedia of Nineteenth-Century Photography, Band 1 (A–I), New York 2008, 573.
- Kouwenhoven, John A., Living in a Snapshot World, Auszüge aus einem Vortrag an der Metropolitan Museum of Art in 1972–73, in: Aperture, The Snapshot, Band 9, Nr. 1 [73] (1974), 106–108.
- Marey, Étienne-Jules, Le Fusil Photographique, in: La Nature, Nr. 464 (22.04.1882), 326–330.
- Muffone, Giovanni, Come il sole dipinge. Manuale di fotografia per dilettanti, Mailand 1887.
- Neumeier, Karl, Grundbausteine der Fotografie – Gelatine, in: Klassische Fotografie in Schwarz-Weiß, online verfügbar unter: <https://www.fotografie-in-schwarz-weiss.de/sw-fotografie/wissen/81-grundbausteine-der-fotografie-gelatine.html> [letzter Zugriff am 09.05.2022].
- Newhall, Beaumont, The History of Photography from 1839 to the Present Day, New York 1949.
- Newhall, Beaumont, 60,000 Eggs a Day, in: Image–Journal of Photography of the George Eastman House, Band 4, Nr. 4 (April 1955), 25–26.
- Instantaneous Photography, in: Scientific American, Band 45, Nr. 13 (24.09.1881), 194.
- Gelatinefabrik Koepff–GELITA AG (2014), online verfügbar unter: <https://www.industriekultur-filstal.de/orte/goepingen/gelatinefabrik-koepff-gelita-ag.html> [letzter Zugriff am 25.04.2022].
- Prodger, Phillip, Darwin’s Camera: Art and Photography in the Theory of Evolution, New York 2009.
- Schillings, Carl Georg, Mit Blitzlicht und Büchse, Leipzig 1907.
- Skaife, Thomas, Augenblickliche Fotografie. Matematisch und populär dargestellt, mit praktischen Anleitungen zum Gebrauche des Pistolgrafs, in: Zeitschrift für Fotografie und Stereoskopie, Band 3, Nr. 4 (15.02.1861), 53–61.
- Stiegler, Bernd, Bilder der Photographie. Ein Album photographischer Metaphern, Frankfurt a. M. 2006.

Zurückweisung und
Umgestaltung: Theologische
Resonanzen auf Darwin

Vom Menschen zum Engel und zurück zur Animalität.

Natur und Gnade in Matthias Joseph Scheebens spekulativer Evolutionstheorie

Thomas Ruster

1. Einleitung

Ist das Paradigma der Evolution mit der katholischen Theologie vermittelbar? Lässt sich die Evolutionstheorie mit den für das katholische Denken typischen Voraussetzungen und Leitunterscheidungen vereinbaren? Wenn man diese Frage negativ beantworten müsste, würde daraus folgen, dass katholisches Denken nicht mehr gegenwartsfähig ist. Dass es zu einem Stück Vergangenheit geworden ist. Denn die Evolutionstheorie ist zum universalen Paradigma der Gegenwart geworden. Sowohl Natur als auch Kultur werden in ihrem Gewordensein wie im Blick auf ihre Zukunft als Ergebnis evolutionärer Entwicklungen betrachtet. Die Evolution ist die alles bestimmende Macht – sie ist der neue Gott. Aber es ist ein Gott ganz anderer Art als der alte. Nicht Ursache und Ziel, die Determinanten der theologisch-metaphysischen Weltanschauung, sondern Zufall und Unbestimmbarkeit zeichnen sie aus. Wie kann also der alte Gott noch neben ihr und mit ihr vorkommen?

Diese Frage richte ich an Matthias Joseph Scheeben, einen katholischen Theologen des 19. Jahrhunderts. Warum? Scheeben wird zur sog. Neuscholastik gerechnet, jener theologischen Schule, die den gesamten Stoff der theologischen Tradition in einem einheitlichen System zusammenführen und damit beweisen wollte, dass die katholische Lehre der Bibel, der lehramtlichen Überlieferung und auch der Vernunft entspricht, dass sie also wahr ist.

Der Kölner Scheeben gehört zu dieser Schule, und in seiner profunden Kenntnis auch noch der entlegensten Ausfaltungen der katholischen Lehrbildungen übertrifft ihn wohl kaum kein anderer. Seinen Willen zur systematischen Synthese der Lehre bezeugt sein umfangreiches *Handbuch der Katholischen Dogmatik* in aller Deutlichkeit. Dezidiert katholisch wollte er stets sein; die zu seinen Lebzeiten promulgierten Dogmen von der unbefleckten Empfängnis Marias und der Unfehlbarkeit des Papstes hat er gegen alle Kritik verteidigt. Dennoch ist Scheeben kein typischer Neuscholastiker. Für fast alle Sachfragen legte er kreative neue Lösungen vor, mit denen er die weitere Entwicklung entscheidend beeinflusste. Bemerkenswert und gerade für seine Zeit außergewöhnlich ist sein leibhaftiges oder leibhaltiges Denken. Zentrale Themen wie die Eucharistie, die Schöpfung und, wie wir gleich noch sehen werden, die Ehe schlüsselte er von der körperlichen Dimension her auf.¹ Vielleicht hat man ihn deshalb den Romantiker unter den Neuscholastikern genannt.² So ist er für meine Frage der rechte Kandidat – mehr als sicher auch beachtenswerte andere Ansätze zur Vereinbarkeit von Schöpfung und Evolution, die nicht mehr so klar der katholischen Tradition zugehören wie Scheeben. Mich hat Scheeben immer fasziniert, und seine Beantwortung der Frage, wie der Evolutionsgedanke in das katholische Denken integriert werden kann, entscheidet auch darüber, inwieweit ich mich dieser Tradition noch zurechnen kann, inwieweit ich also ein katholischer Theologe sein und bleiben kann.

¹ Vgl. Gasper, *Die Theologie der Vermählung*, 2020.

² Nach Knoll, Zins und Gnade, 1996, 237–326, ist Scheeben der skotistischen und nicht der thomistischen Schule der Theologie zuzuordnen. Für den Thomismus stand fest, dass Gott nur wegen der Sünde Adams Mensch geworden ist. Für die Schule, die sich auf Joannes Duns Scotus beruft, ist Christus dagegen Urbild und Inbegriff der Vollendung der Schöpfung; von daher der „welt- und leibzugewandte und naturliebende Denkstil des Skotismus“ (ebd. 305).

2. Die Welt als Kunstwerk und als Haus des Menschen

Scheebens große Vision der Schöpfung: Die Welt ist ein göttliches Kunstwerk, ein *opificium!*(110)³ Sie ist die „Verwirklichung eines in sich guten und schönen Werkes, [...] einer künstlerischen Idee“ (47). In ihr ist, mit Weish 11,21 gesprochen, „alles nach Maß, Zahl und Gewicht angeordnet“. Das Kunstwerk bezeugt die Größe des Künstlers, es ist die „die äußere Darstellung der Schönheit und Herrlichkeit Gottes“. Die Welt singt das Lob Gottes. Sie ist als Ganze ein „Hymnus zu Ehren Gottes, in welchem jedes Wesen resp. jede Gruppe von Wesen an seine richtige Stelle gesetzt ist und eben die Verschiedenartigkeit derselben zur Schönheit des Ganzen beiträgt“ (51). Was für ein erhebender Gedanke! Ein bloßes Nützlichkeitskalkül gegenüber den Dingen und Lebewesen der Welt ist damit ausgeschlossen, es bleibt nur das Staunen über die Schönheit und das Einstimmen in den Jubel über, wie Scheeben sagt, „die beste aller denkbaren Welten“ (52f.). Aber zu achten ist hier schon auf Scheebens Rede von der „richtigen Stelle“ und der „Verschiedenartigkeit“. Denn er weiß, und das weiß er aus dem katholischen Ordo-Gedanken, der wiederum aus Weish 11,21 heraus entwickelt worden ist: Das Universum ist nach Art eines menschlichen Organismus in drei Teile gegliedert. Das Geisterreich und damit das Geistige an sich ist „das lichte und über alles emporragende Haupt“, die übrigen Glieder sind die materielle Natur, der Mensch aber, in dem das Geistige und das Materielle zusammenkommen, ist „das Herz des Universums“ (51). Der katholische Theologe denkt in vertikalen Ordnungsmodellen und ist damit eigentlich aus dem evolutionären Diskurs schon heraus. In einem durch die Vorrangstellung des Geistigen gegenüber dem Materiellen begründeten Anthropozentrismus ist für ihn die Welt letztendlich als „Wohnhaus des Menschen“ geschaffen, zu dem die Pflanzen gleichsam als „Speisekammer“ und die Tiere als „dienstbare Wesen“ gehören, die „mit ihm sein Haus teilen“ (111). Wie kann sich dieses Denken der unvorstellbar reichen Vielfalt des Lebendigen erschließen, das die Evolution nur auf dem Wege der Selbstorganisation des Lebendigen ohne übergreifendes Ordnungsmodell zustande gebracht hat?

³ Scheeben, Handbuch, 1961. Seitenangaben im Text.

3. Das biblische Sechs-Tage-Werk und die naturwissenschaftliche Erklärung der Entstehung der Welt

Bei der schon damals und bis heute in kreationistischen Kreisen heiß diskutierten Frage, wer denn nun Recht habe: der biblische Schöpfungsbericht oder die Naturwissenschaft, zeigt sich Scheeben erstaunlich entspannt. Die biblischen Aussagen hätten eine „rhetorisch-poetische Färbung“, die Rede von den sechs Tagen müsse nicht wörtlich genommen werden, überhaupt wolle die Bibel keine physikalische Erklärung der Welt geben. Er diskutiert sogar die Möglichkeit, dass die „Wüste und Leere“ des Anfangs auf eine vorangegangene Katastrophe zurückzuführen sei, so dass die Bibel auch Raum lasse für die fossile Welt der Vorzeit (vgl. 122–125). Immerhin hält er fest, dass die Bibel bei der Darstellung der Weltentstehung der Ordnung der Natur folge, aber nicht das ist ihm wichtig, sondern vielmehr die aus dem Mittelalter stammende Idee, dass die ersten drei Schöpfungstage der Unterscheidung dienen (von Licht und Finsternis, von Himmel und Erde, von Land und Wasser) und die letzten drei Tage der Ausschmückung und Belebung der unterschiedenen Bereiche: Eben das zeige die künstlerischen Ambitionen Gottes (vgl. 110). Nur die Behauptung der Evolutionstheorie, dass der Mensch vom Affen abstamme, erregt seinen entschiedenen Widerstand. Das sei „Häresie“, also Irrlehre im theologischen Sinn, es sei auch eine „philosophische Absurdität“ und prinzipiell mit der Weisheit Gottes unvereinbar (160 f). Damit sind wir beim zentralen Punkt der Auseinandersetzung. Es geht um die Anthropologie.

4. Der Mensch als Ebenbild Gottes und seine unsterbliche Geistseele

Der Mensch ist als Ebenbild Gottes geschaffen und darin Ziel und Höhepunkt des ganzen Schöpfungswerks; zugleich ist dies sein Unterscheidungsmerkmal zu allen anderen Geschöpfen. Die Bibel erzählt, dass Gott dem Menschen die Seele von Mund zu Mund einhaucht. Dies geht über die Geistbeseelung der anderen Lebewesen hinaus (vgl. 158), denn die Seele des Menschen ist

etwas Besonderes. Sie ist unsterblich und damit „von dem Lebensprinzip in dem Tiere wesentlich“ verschieden (161). Der zuvor kunstvoll aus Lehm geformte Leib ist nur das Gefäß für die Aufnahme der Seele. Die Trennung von Leib und Seele, also der irdische Tod, ist deshalb für die Seele nur ein „relatives Übel“, weil sie „ihren höchsten Zweck“ immer noch erfüllen kann, nämlich zur Anschauung Gottes zu gelangen; für alle übrigen Lebewesen ist diese Trennung ein „absolutes Übel“ (173). Nur deshalb ist die Seele unsterblich, um in die ewige Verherrlichung Gottes eintreten zu können. Scheeben verachtet es, die Unsterblichkeit der Seele aus der Unzerstörbarkeit der geistigen Substanz zu beweisen. Weil die „Bestimmung zur Verherrlichung an sich ein ewiger Zweck ist“, ist der menschlichen Seele „die Aussicht auf ewigen Fortbestand gegeben“ (261). Um aber unsterblich sein zu können, muss sie rein geistig sein, ist doch alles Materielle der Vergänglichkeit unterworfen. Dieser Schluss ist für unseren Theologen so wichtig, dass er sich sogar gegen anerkannte Vertreter der Lehrtradition wie Tertullian und Bonaventura wendet, die eine gewissen Materialität der Seele, eine *materia spiritualis* gelehrt haben (vgl. 161–163). Der Mensch – ein körperliches Wesen mit unsterblicher Geistseele, berufen zur ewigen Gemeinschaft mit Gott und darin Ziel und Vollendung der Schöpfung: Wer da sagt, er stamme von Affen ab, sagt nicht nur etwas Falsches, er nimmt dem Menschen auch seine Eigenart und Würde und leugnet Sinn und Zweck der Schöpfung Gottes. Der Satz vom Affen ist eine Häresie! Scheeben macht sich darum nicht die Mühe, die Argumente der Evolutionstheorie im Einzelnen zu prüfen. Sie können nicht wahr sein, denn dann wäre alles unwahr, was die katholische Theologie über Gott, die Bestimmung des Menschen, über die Schöpfung und die Vollendung sagt, und alles wäre unnötig und falsch, was die katholische Kirche auf Erden unternimmt, um den Menschen das ewige Seelenheil zu ermöglichen. Das Argument „Was nicht sein darf, das nicht sein kann“ ist sicherlich nicht besonders stark. Aber man sieht doch, was für Scheeben hier auf dem Spiel steht. Hätte er dem Satz vom Affen zugestimmt, dann hätte er alles verwerfen müssen, was in den vielen Bänden seines dogmatischen Handbuchs zu lesen steht, und er hätte aufgehört, ein katholischer Theologe zu sein.

5. „Die göttliche Produktion des ersten Weibes“ (174)

Unter diesem Titel verhandelt Scheeben die biblische Erzählung von der Erschaffung der Eva aus der Rippe Adam. Sie gibt ihm Gelegenheit, seine bisher abstrakten, metaphysischen Aussagen auf der körperlich-naturalen Ebene zu verifizieren. Wenn der Mensch kraft seiner unsterblichen Seele ein von allen anderen Geschöpfen unterschiedenes Wesen ist, wenn aber zugleich bei ihm Seele und Leib so intensiv miteinander verbunden sind wie bei allen anderen Geschöpfen auch (vgl. 158), dann muss seine Sonderstellung auch körperlichen Ausdruck finden. Zweigeschlechtlichkeit, Zeugung und Empfängnis, Schwangerschaft und Geburt, das sind natürliche Gegebenheiten und Vorgänge. Beim Menschen bedeuten sie aber etwas Anderes und Höheres als bei den Tieren. Die Frau ist, das weiß er mit der gesamten Tradition, als *adiutorium*, als Hilfe des Mannes zum Zwecke der Zeugung geschaffen. Die auf „Zusammenwirken bei der Zeugung berechnete Organisation des Körpers der beiden Geschlechter“, so Scheeben, ist von Gott selbst gewollt und nicht „hinterher wie ein bloßes Übel zugelassen“ (175). Da aber Gott den Menschen als sein Ebenbild erschaffen hat, geht es beim Akt der Zeugung darum, dass und wie „Mann und Weib in ihrer Beziehung aufeinander als Ebenbilder Gottes in Betracht kommen“ (177). Der Kölner Theologe sieht nun in der Erschaffung der Eva jene höhere Bedeutung ausgesprochen, die die Menschen von den Tieren unterscheidet.

„Denn indem das Weib aus dem Bein des Mannes aufgebaut wird, erscheint es als ein Wesen, das, wie der Ast mit dem Baume, mit dem Manne zusammengebaut, d.h. zu einem unteilbaren Ganzen vereinigt sein und bleiben soll oder vielmehr aus dem Manne selbst *wie ein neues Glied zur Ergänzung und Vollendung seines Körpers herausgebaut* werden und daher auch wie ein Glied mit ihm vereinigt bleiben, nicht aber wie bei der Zeugung von ihm gleichsam ausfließen und durch den Ausfluß sich ablösen und selbstständig werden soll“ (179).

Jenes Höhere, das den Menschen vor den Tieren auszeichnet, ist also die bleibende Gebundenheit der Frau an den Mann. Sie ist im körperlichen

Vollzug der Erschaffung der Eva vorgezeichnet, meint aber eigentlich eine ideelle Verbindung. Scheeben:

„[...] daß das Weib vermöge dieses Ursprungs und dieses materiellen Zusammenhangs *nach der darin bekundeten Absicht und Intention des Schöpfers* moralisch und juristisch Bein vom Beine, Fleisch vom Fleische des Mannes sein und bleiben soll, ... und so auch als etwas zum Mann Gehöriges und mit ihm eine Person Bildendes, als mit ihm gleichsam verwachsene Gehilfin, von seinem Namen benannt werden soll“ (180).

Von hier aus folgert Scheeben weiter auf die christliche Ehe. Gott wollte in der Ehe der natürlichen Fortpflanzung eine höhere Einheit geben als bei den Tieren, um so die Würde der Gatten als Ebenbild Gottes zur Geltung zu bringen. In der Art und Weise, wie die Erschaffung der Eva sich vollzog, ist „die der Gottebenbildlichkeit der menschlichen Natur entsprechende Konstitution des ordentlichen Prinzips ihrer Fortpflanzung“ begründet und ausgedrückt (183). Kurz gesagt: „Die gliedliche Zusammengehörigkeit überhaupt als eine ideelle und geistige liegt angedeutet in dem Ursprunge des ersten Weibes wie eines herausgewachsenen Gliedes aus dem Gebeine des Mannes“ (184). Das Weib ist nicht aus dem Kopf Adams genommen worden, also nicht zum Herrschen, aber auch nicht aus den niederen Teilen, also nicht zu „sklavischer Dienstbarkeit“ bestimmt (188).

Ich halte es durchaus für möglich, dass Scheeben mit seiner in der Schöpfungserzählung aufgefundenen Geschlechterstereotype den Sinn des biblischen Textes richtig erfasst. Das Verhältnis der Geschlechter, das die Bibel vertritt, entstammt der neolithischen Kultur, in die sie entstanden ist. Das kann man nüchtern zugeben. Aber diese biblischen Aussagen nun zu Wesensaussagen zu machen, sie auf eine ewig gültige Schöpfungsordnung zurückzuführen und sie damit als unveränderbar und bis heute gültig auszuweisen – dieser Essentialismus ist nun eben typisch katholisch. Noch heute argumentiert das Lehramt der Katholischen Kirche mit der Schöpfungsordnung, wenn sie die wesentliche Ausrichtung aller sexuellen Akte auf die

Erzeugung von Nachkommenschaft lehrt. Und das ist nun tatsächlich das Gegenteil eines evolutionären Denkens.⁴

6. Die animalische Natur des Menschen

Die menschliche Natur ist aus einer geistigen und einer körperlich-animalischen Komponente zusammengesetzt, so hat es die klassische Anthropologie immer gelehrt. Scheeben ordnet der geistigen Seite die „wesentliche und unverlierbare Vollkommenheit als lebendiges Abbild Gottes“ sowie die „sittliche Freiheit“ zu (224), der körperlichen Seite aber die „natürlichen Unvollkommenheiten und Mängel des animalischen Lebens“ (238). Das Natürlich-Animalische kommt bei ihm nur als Negativum, als Behinderung des Geistes in Betracht, niemals anders. Da ist neben der Notwendigkeit zu sterben und der Unvermeidlichkeit körperlicher Schmerzen vor allem die „sinnliche Affizierbarkeit und Erregbarkeit“ zu nennen, infolge derer es geschieht, dass der Mensch „durch bloß sinnliche Erkenntnis seiner Objekte in Bewegung gesetzt werden kann, ehe eine vernünftige Abschätzung der Begehrbarkeit des Gegenstandes stattgefunden“ hat (244). Die sinnliche Erregbarkeit ist bei den Tieren *secundum naturam*, bei den Menschen *contra naturam* (246). Dass das sinnliche Erregungsvermögen im Menschen nicht wie eine Maschine wirkt, „sondern wie ein Lebendiges, das seine eigenen Bewegungen hat“ (246), dass es dem Geist zuvorkommen oder ihm widerstreben oder sich rebellisch gegen ihn auflehnen kann, das kommt am heftigsten beim Geschlechtstrieb zum Ausdruck. Das liegt daran, dass es sich hier um die naturale Grundgegebenheit schlechthin handelt, um die Selbsterhaltung. Gegen sie anzugehen ist dem Menschen aus eigener Kraft nicht möglich. Scheeben spricht von der „leichten und heftigen, krampf- und krankhaften Erregbarkeit des Triebes“ (249), die der Herrschaft des Geistes am meisten widerstreitet. Armer, bedauernswerter Mensch, so möchte man sagen, der in den ständigen Kampf zwischen Animalität und Geist gezwungen ist. Der den

⁴ Zum evolutionstheoretischen Verständnis des biblischen Eva-Narrativs vgl. van Schaik/Michel: Die Wahrheit, Hamburg 2020.

Feind im Inneren seiner Natur niemals ganz besiegen kann. Und wie er mit der inneren Animalität nicht fertig wird, so auch nicht mit der äußeren, also den Tieren. Er „kann es nicht erreichen, daß die ihm unterworfenen Natur in nichts ihm schade und in allem ihm diene“ (259).

Wie steht es aber dann um die Schönheit und Vollkommenheit des großen Kunstwerks Schöpfung? Warum hat Gott den Menschen so tragisch zerrissen geschaffen? Scheebens Antwort auf diese Frage ist gewunden. Gut katholisch kann er die protestantische Lehre, dass die sinnliche Begierlichkeit (Konkupiszenz) Folge der Sünde ist, nicht zulassen. Die natürliche Unvollkommenheit sei mit der Natur des Menschen gegeben, wie Gott sie geschaffen hat. Gott hat sie zugelassen, nicht positiv gewollt. Die Tragik der menschlichen Existenz ist gleichwohl in Gott begründet. Aber dies könne man Gott nicht zum Vorwurf machen. Es ist „kein Fehler seiner Weisheit, Macht und Güte“, in die Schöpfung einen solchen Mangel eingebaut zu haben, sondern dieser Mangel ist sogar positiv auf die besondere Offenbarung der göttlichen Güte und Weisheit berechnet, insofern sie ihm die Gelegenheit gibt, „teils durch übernatürliche Hebung der Mängel der Natur, teils durch Unterstützung des Menschen im Kampf mit denselben“ (260) seine Herrlichkeit zu beweisen. Kurz also, die Unvollkommenheit der Natur ist die Voraussetzung für das Wirken der Gnade. Von der gnadenhaften Berufung des Menschen soll jetzt noch die Rede sein.

7. Die Evolution vom Menschen zum Engel

Die vernünftige Kreatur soll, „sofern sie sich dessen nicht unwürdig macht oder selbst den Eintritt verhindert, in einen Zustand *definitiver, ewig bleibender Vollendung* eintreten, worin sie naturgemäße *volle Verähnlichung mit Gott*, ihre dauernde Ruhe und Befriedigung“, das heißt ihre „Seligkeit“ und ihr „Heil“ findet (262). So ist es im Glauben verheißen. Diese Vollendung ist ihrer Natur gemäß, so betont Scheeben, denn es kann im katholischen System keinen Gegensatz von Natur und Gnade geben. Und doch beschreibt er diese Vollendung so, dass dabei die aus Animalität und Geistigkeit zusammengesetzte Natur des Menschen aufgelöst wird. Die Seligkeit wird bestehen

in der Befreiung von den „aus ihrer Materialität sich ergebenden Unvollkommenheiten des animalischen [...] Lebens“ (270). Dies wird erreicht durch „vollkommene Unterwerfung der niederen Teile und Kräfte unter die höheren“ (270) – ein später Sieg des Geistes über den Körper. „Die natürlichen Folgen der Vereinigung des Geistes mit dem irdischen Körper [werden] suspendiert“ (271 FN 3). Der Mensch wird den Engeln gleich, denen jene reine Geistigkeit von Natur aus zu eigen ist. Die Erlösten werden „von den Störungen ihres Lebens [durch die Materialität] so geschützt, wie die Engel von Natur davon frei und dagegen geschützt sind“ (270). Interessanterweise beschreibt Scheeben diese Veränderung als eine Art evolutiven Prozess. Es geht um die „Teilnahme einer niederen Natur an dem, was einer höheren Natur ist“, das heißt an der Natur der Engel (273). Die niedere Natur des Menschen nimmt „nicht bloß an einzelnen Vorzügen, Kräften und Akten teil, welche der höheren Natur natürlich sind, sondern auch an dieser Natur selbst, d.h. an der *Grundbeschaffenheit der Substanz des höheren Wesens*.“ Es handelt sich um die Erhebung der niederen Natur in einen „*höheren Stand und Rang* und ein *höheres Sein*, [...] vermöge derer das an sich Übernatürliche dem Inhaber der niederen Natur vollkommen innerlich und eigen, damit aber auch einigermaßen *natürlich* wird“ (273). Man könnte von einem Entwicklungssprung bzw. einer Mutation sprechen und den so beschriebenen Vorgang *mutatis mutandis* auf die Entwicklung vom Affen zum Menschen übertragen. Daran denkt Scheeben selbstredend nicht, aber es zeugt doch von einer gewissen Affiziertheit vom Paradigma der Evolution, wenn er für die Beschreibung der Verwandlung der Menschen in Engel auf evolutives Vorstellungsmaterial zurückgreift.

8. Ergebnis

Lässt sich das Evolutionsparadigma mit dem katholischen Denksystem vereinbaren, so habe ich gefragt. Die Antwort muss nun lauten: Nein. Nicht wegen des Streits um Einzelfragen wie die Entstehung der Welt und der Arten, noch nicht einmal wegen der Rolle, die Gott im Evolutionsprozess noch zukommen kann – das alles ist verhandelbar, wie Lisa-Marie Kaiser in ihrem

Beitrag in diesem Band über Constantin Gutberlet gezeigt hat – sondern wegen der Leitunterscheidungen, mit denen das katholische Denksystem die Welt beobachtet. Jedes System beobachtet die Welt mit einer spezifischen Unterscheidung, so kann man aus der Systemtheorie lernen; so erfasst bspw. das Rechtssystem alles unter der Unterscheidung Recht/Unrecht. Die Religion unterscheidet grundlegend zwischen Gott und Welt, zwischen Transzendenz und Immanenz. Im katholischen System werden daraus andere Unterscheidungen generiert: Geist und Materie, Übernatur und Natur, ewig und vergänglich, vernunftbegabt und nicht vernunftbegabt, Mensch und Tier, *anima intellectiva* und *anima vegetativa* und nicht zuletzt Mann und Frau. Das erste Glied der Unterscheidung verweist jeweils auf Gott, das zweite auf die Welt. Die Unterscheidung ist asymmetrisch: Das erste Glied ist positiv besetzt, das zweite negativ oder defizitär, wie das ja auch nicht anders sein kann, wenn die Welt kein zweiter Gott sein soll. Insofern liegt in diesen Leitunterscheidungen immer auch ein Machtverhältnis. Gott regiert die Welt, der Geist bestimmt die Materie, der Mann ist das Haupt des Weibes und so weiter bis in das Verhältnis von Klerus und Laien oder von geistlicher und weltlicher Gewalt. So zu denken ist katholisch. Aber die Evolutionstheorie hat schon die erste Unterscheidung, die von Geist und Materie, suspendiert. Und damit auch alle anderen. Statt eines durch einen allmächtigen Gott kontrollierten Prozess, der sein von Gott bestimmtes Ende finden wird, entwirft sie das Bild eines ergebnisoffenen Prozesses, eine Art Spiel, das auf den Wechselwirkungen zwischen Variation und Selektion beruht.⁵ Das katholische Denksystem, das in Scheeben einen seiner besten Vertreter hatte, müsste sich selbst aufgeben, wenn es auf die Beobachtungsweise der Evolution umschalten würde – so als wenn das Rechtssystem aufhören würde, zwischen Recht und Unrecht zu unterscheiden.

Und Scheeben selbst? Seine Welt ist von den katholischen Leitunterscheidungen aus entworfen und trägt damit die Züge des Herrschaftssystems, die sich daraus ergeben. Das wurde bei seiner Beschreibung des Mann-Frau-Verhältnisses in der Ehe überdeutlich, ist aber grundgelegt im Verhältnis von Geist und Materie (dem „Mutterstoff“). In dieser Welt stehen Geist und

⁵ Dazu Scheidler, *Der Stoff*, München 2021.

Materie in einem Dauerkonflikt, in einem tragischen Kampf, der von sich aus kein gutes Ende finden kann. Das „und zurück“ unseres Tagungstitels findet quasi ständig statt, bei jeder Erhebung des Geistes, die durch die Macht des Sinnlichen und Materiellen wieder zu Boden gedrückt wird. Wiederum einer katholischen Denktradition folgend, muss er die Tragik dieses nie endenden Krieges auf Gott selbst (und nicht auf die Sünde) zurückführen. Ein tragischer Gott einer tragischen Welt! Ein Ausweg kann nur durch Gott selbst geschaffen werden – widersprüchlich genug, denn warum hat die Welt so geschaffen? – indem er die Geschöpfe (nicht alle, nur die vernunftbegabten) auf die andere Seite der Unterscheidung zieht, auf die Seite Gottes und des Geistes. Insoweit hat Scheeben einen umfassenden Transformationsprozess im Sinn, der sich sogar als eine Art Evolution beschreiben lässt. Am Ende entsteht der „Übermensch“, der über seine sinnlich-materiellen Anteile Herr geworden ist. Mit Gottes Hilfe wird die „vollkommene Unterwerfung der niederen Teile und Kräfte unter die höheren“ am Ende gelungen sein. Der Krieg wird einmal siegreich enden. Die Materie und damit alle nicht-vernunftbegabten Geschöpfe lösen sich ins Nichts auf. Diesen Teil seiner Schöpfung wird Gott nicht bewahren, er bleibt auf der anderen Seite der Unterscheidung. Oder aber, wenn man die denkt, die sich der Vollendung „unwürdig gemacht oder selbst den Eintritt verhindert haben“: Sie kommen in die Hölle. So bleibt der katholische Dualismus in Ewigkeit bestehen.⁶

Was mich betrifft, ich werde meinen Scheeben beiseitestellen und ihn wohl nicht mehr hervorholen. Ich werde schauen, was für ein Theologie ich noch sein kann – ein katholischer jedenfalls nicht mehr in dem Sinne, wie Scheeben das im Einklang mit der Tradition markiert hat. Unterdessen hat auch die katholische Theologie eine bedeutende Evolution erlebt. In dieser Zeit ist vieles Kluges und Bedenkenswertes über das Verhältnis von Schöpfung und Evolution geschrieben worden, nicht zuletzt von Gregor Predel in seiner *Schöpfungslehre* von 2015. Aber in welchem Sinne ist das noch katholisch? Auf alle Fälle ist es weniger katholisch als die Kirche, die sich die

⁶ „Folglich ist die Hölle jener Ort, an dem, wenn auch nur in strafender Form, die göttliche Weltregierung bis in alle Ewigkeit fortlebt“ (Agamben, *Die Beamten*, 2007, 67).

römisch-katholische nennt. Und die sich, das dürfte nicht zu übersehen sein, zu Recht so nennt, denn sie ruht immer noch auf den Denkvoraussetzungen, die bei Scheeben hervorgetreten sind.

Literatur

Agamben, Giorgio, *Die Beamten des Himmels*, Frankfurt a. M. 2007.

Gaspar, Hans, *Die Theologie der Vermählung. Über die Einheit von Gott und Mensch und das connubium divinum bei M. J. Scheeben*, Baden-Baden 2020.

Knoll, August Maria, Zins und Gnade, in: Ders., *Glaube zwischen Herrschaftsordnung und Heilserwartung. Studien zur politischen Theologie und Religionssoziologie*, hrsg. von Karl Acham, Köln/Weimar/Wien 1996, 293–382.

Schaik, Carel van/Michel, Kai, *Die Wahrheit über Eva. Die Erfindung der Ungleichheit von Männern und Frauen*, Hamburg 2020.

Scheeben, Matthias Joseph, *Handbuch der Katholischen Dogmatik, Drittes Buch: Schöpfungslehre (Ges. Schriften Bd. V, hrsg. von Josef Höfer)*, Freiburg 1961.

Scheidler, Fabian, *Der Stoff aus dem wir sind. Warum wir Natur und Gesellschaft neu denken müssen*, München 2021.

Die Evolutionstheorie als Entwicklungsimpuls für die Theologie.

Die Mensch-Tier-Unterscheidung in Konstantin Gutberlets Versuchen einer theistischen Evolutionslehre

Lisa-Marie Kaiser

1. Einleitung

Glaube und Evolutionstheorie – das scheint sich nicht gut zu vertragen. Bis heute hält sich diese Annahme hartnäckig im kollektiven Bewusstsein. In der Tat haben Kirche und Theologie einen langen und verzweifelten Kampf gegen die Idee eines gemeinsamen Ursprungs allen Lebens geführt. Zahlreiche Zeugnisse dokumentieren das Ringen zwischen Naturwissenschaft und Kirche um den Wahrheitsanspruch ihrer Lehren. Doch ganz so geschlossen antievolutionistisch, wie die kirchlich-theologische Landschaft in der historischen Rückschau oft erscheinen mag, war sie nicht. Tatsächlich hat die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts neben den bekannten Abwehrreaktionen vereinzelt auch ernsthafte theologische Rezeptionsversuche des Evolutionsgedankens hervorgebracht – mit bemerkenswerten Konsequenzen. So zum Beispiel bei Konstantin Gutberlet. In seinem Bestreben, wesentliche Kernbestände des christlichen Glaubens zu sichern (Existenz Gottes, Schöpfung, Vorsehung, Sonderstellung des Menschen) – baut der Dogmatiker gerade *jene* theologisch-philosophische Grundunterscheidung sukzessive ab, um

derentwillen so erbittert um die Evolutionstheorie gestritten wurde: Die Unterscheidung von Tier und Mensch.

Ich möchte das Denken dieses ungewöhnlichen Theologen im Folgenden vorstellen. Nach einer kurzen Einordnung seiner Person werde ich dazu zunächst skizzieren, wie Gutberlet Entwicklung und Schöpfung miteinander zu vermitteln versucht. Im nächsten Schritt werden zwei daraus folgende Gedankengänge des Theologen genauer in den Blick genommen, die für das theologische Verständnis von menschlichen und nicht-menschlichen Tieren Interessantes bereithalten.

2. Konstantin Gutberlet: Naturwissenschaft trifft Theologie

Konstantin Gutberlet war katholischer Dogmatiker der sog. Neuscholastik und ein für seine Zeit ungewöhnlicher Vertreter seines Faches. Er lebte von 1837 bis 1928, d.h. in der heißen Phase der Entstehung und Durchsetzung der Evolutionstheorie(n). Nachdem er 1861 zum Priester geweiht worden war, lehrte der aus dem nahegelegenen Geismar stammende Gutberlet am Fuldaer Priesterseminar, wo er schließlich 1886 den Lehrstuhl für Exegese, Dogmatik, Apologetik und philosophisch-theologische Propädeutik übernahm. Mehrere Versuche, ihn im Laufe seiner insgesamt 62-jährigen Lehrtätigkeit an das Institut Supérieur de Philosophie in Löwen zu berufen, wurden durch den Fuldaer Bischof verhindert. Gutberlet zeichnet sich durch ein besonders umfangreiches und vielseitiges Werk aus, das – so jedenfalls schildert er es selbst in seiner Autobiografie, die er im Alter von 87 Jahren abschließt – nicht zuletzt auch aus seinem permanent schlechten Gesundheitszustand herrührt. Das Schreiben zählt zu den wenigen Beschäftigungen, die ihm sein geschwächter Körper erlaubt.¹

Charakteristisch für Gutberlets Werke ist es, dass er die Theologie immer wieder mit anderen Disziplinen wie der Mathematik oder Biologie ins

¹ Zum Leben Konstantin Gutberlets vgl. Gutberlet., Eine Selbstbiographie, 1930; Leimbach, Konstantin Gutberlet, 1911.

Gespräch bringt. Insbesondere mit den Evolutionstheorien hat er sich Zeit seines Lebens auseinandergesetzt. Anders als die meisten seiner theologischen Zeitgenossen leitete Gutberlet dabei nicht der Wunsch, die Entwicklungsidee zugunsten des Schöpfungsglaubens abzuwehren und als wissenschaftliche Theorie zu disqualifizieren. Stattdessen ringt er um die Vermittlung von Evolution und Offenbarung. Dieses Vorhaben bildet einen Schwerpunkt innerhalb seines philosophischen und theologischen Werkes. In vier umfangreichen Bänden (1893–1910) lotet Gutberlet – übrigens mit außergewöhnlichem Kenntnisreichtum in biologischen, paläontologischen und geologischen Fragen – die Vermittlungsmöglichkeiten der beiden Weltanschauungen aus.² Dabei versucht er, sowohl den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen als auch den Grundsätzen des christlichen Glaubens gerecht zu werden. Der Dogmatiker nimmt den Weg über ein Denken, das ich im Titel meines Beitrags als *Versuche einer theistischen Evolutionstheorie* beschreibe. Mir ist es deshalb wichtig, von Versuchen zu sprechen, weil Gutberlets Überlegungen nie die Sphäre des bloß Vorläufigen und Hypothetischen verlassen. Auch handelt es sich nicht um ein ausgearbeitetes, konsistentes Theoriegebäude. Gutberlet erkundet eher spielerisch-explorativ Chancen und Grenzen seines *theistischen Evolutionismus*. Bemerkenswert an seinen Gedankenexperimenten ist vor allem eines: Sie lassen den theologisch viel beschworenen wesentlichen Unterschied zwischen Menschlichem und Animalischem verschwimmen. Die Grenzen zwischen den Spezies werden fließend.

3. Konturen der theistischen Evolutionstheorie Konstantin Gutberlets

Mit der Umschreibung *theistische Evolutionstheorie* ist folgender Grundgedanke Gutberlets gemeint: Für den Dogmatiker steht fest, dass die Weltordnung das Ergebnis einer von Gott initiierten und geleiteten Entwicklung ist. Die erstaunliche Zweckmäßigkeit und Komplexität der natürlichen Prozesse,

² Vgl. Gutberlet, *Der mechanische Monismus*, 1883; Ders., *Der Kosmos*, 1908; Ders., *Gott und die Schöpfung*, 1910; Ders., *Der Mensch*, 1911.

ihr perfektes Ineinandergreifen machen die Annahme eines intelligenten Schöpfergottes geradezu notwendig. Denn „[d]ie wundervolle Ordnung“, so schreibt er, „kann nicht durch eine blinde Kraftäußerung entstanden sein, nur ein Blödsinniger kann eine so kunstvolle Einheit anders als durch die scharfsinnigste Berechnung und Veranlagung, etwa durch Zufall, erklären wollen“³. Das gilt umso mehr, wenn die gegebene Welt das Ergebnis eines mehrere Milliarden Jahre andauernden, verworrenen Entwicklungsprozesses sein soll. Wie anders hätte sich alles herausbilden sollen, wie anders könnten die Gegebenheiten der Welt so stimmig ineinandergreifen, wie anders hätte sich der vernunftbegabte Mensch entwickeln können als durch die planvolle Gestaltung und Lenkung einer transzendenten Intelligenz?⁴

Insofern der Zufall jedoch durch Gottes planvolles Wirken ersetzt wird, hat Gutberlet gegen den Entwicklungsgedanken grundsätzlich nichts einzuwenden. Immer wieder betont er: „[E]s ist nicht die Entwicklung der Organismen, die wir bekämpfen, sondern die Bildung der organischen Zweckmäßigkeit durch Zufall.“⁵ Denn der kreative Zufall und die produktive Kontingenz, die für den Evolutionsansatz prägend sind, vertragen sich nicht gut mit dem unveränderlichen, allwissenden, allmächtigen Gott der Tradition, der für Stabilität, Sicherheit und Notwendigkeit steht.⁶ Hier stehen sich zwei divergierende Auffassungen dessen gegenüber, was Leben und Lebendigkeit ermöglicht und hervorbringt. Gutberlets entschiedener Widerspruch gegen die Evolutionstheorie(n) seiner Zeit richtet sich jedenfalls offenbar weniger gegen die Idee der Entwicklung als gegen ihre Zufalls- und Kontingenzlastigkeit, wenn er bemerkt: „Selbst der so weit verbreitete Hexenglaube war nicht so widersinnig als der Zufallsglaube der Darwinisten.“⁷ Wo nun aber nicht das willkürliche Wirken des Zufalls, sondern Gottes planmäßiges Handeln das Prinzip der Evolution ist, kann Gutberlet einem *theistisch-evolutionistischen* Schöpfungsverständnis jedoch auch theologisch etwas

³ Gutberlet, *Der mechanische Monismus*, 1883, 226.

⁴ Vgl. Gutberlet, *Der Kosmos*, 1908, 385.

⁵ Gutberlet, *Der Mensch*, 1911, 155.

⁶ Vgl. Ruster, *Religion*, 2020, 1322f.

⁷ Gutberlet, *Der Mensch*, 1911, 166.

abgewinnen. Die Entwicklungsidee ist für keine grundsätzliche Anfechtung der christlichen Schöpfungslehre.⁸ Im Gegenteil ist er überzeugt,

„daß der Theist gar keinen Grund hat, die Entwicklungslehre zurückzuweisen; daß wir sie, wenn sie bewiesen wird, willkommen heißen. Sie zeigte uns die Weisheit und Macht des Schöpfers in noch hellerem Licht als die Konstanztheorie. Denn es verlangt offenbar mehr Weisheit, den unzähligen Stoffteilchen von Anfang an eine solche Disposition und Richtung zu geben, daß sie sich zu der staunenswerten Ordnung von selbst nach immanenten Gesetzen emparentwickeln als diese Ordnung unmittelbar herzustellen.“⁹

Zwar ist die Vermittlung von Schöpfung und Evolution bzw. die Integration der Evolution in sein christliches Glaubensgebäude für Gutberlet keine große Schwierigkeit, doch davon ausgehend stößt er auf Folgeprobleme, ich nenne sie *theologische Baustellen*, die es zu klären gilt. Und gerade im Rahmen dieser Klärungsversuche kommt es zu beachtlichen Umbauten bzw. Kontingentsetzungen der überkommenen theologischen Anthropologie.

4. Theologische Baustelle 1: Der Kampf ums Dasein und das Problem der Theodizee

Die erste *theologische Baustelle* betrifft das Problem der Theodizee. Insbesondere Darwin hatte den Kampf ums Dasein, die Konkurrenz um begrenzte Ressourcen, die zum Aussterben der einen und zur Durchsetzung der anderen Speziesvertreter führt, als vorrangiges Entwicklungsprinzip identifiziert und damit Leiden sowie Tod zur evolutiven Notwendigkeit erklärt. Für Gutberlets *theistische Evolutionstheorie* liegt darin ein gravierendes theologisches Problem. Die Güte Gottes steht auf dem Spiel. Gutberlet beruft sich auf Darwin selbst, wenn er zu bedenken gibt, dass alles gegen einen guten

⁸ Vgl. Gutberlet, *Gott und die Schöpfung*, 1910, 1–55.

⁹ Gutberlet, *Der Kosmos*, 1908, 385.

Schöpfer zu sprechen scheint, wo Kampf, Konkurrenz und Leid nicht nur als Kollateralschäden geschöpflicher Freiheit gedeutet, sondern zum notwendigen Lebensprinzip erhoben werden.¹⁰

Gutberlet erkennt das Problem als Fallstrick seiner eigenen *theistischen Evolutionstheorie*, bei der der Kampf ums Dasein zum gottgewollten Mittel der Realisierung der göttlichen Schöpfungsordnung wird. Wie soll angesichts der Grausamkeit der Natur an der Güte des Schöpfers festgehalten werden? Insbesondere „die Leiden der Tiere bieten“, schreibt er, „eine nicht zu unterschätzende Schwierigkeit gegen eine gütige Vorsehung“¹¹, wobei er die Vorsehung eben mit dem unbarmherzigen Gang der Evolution identifiziert. Angesichts dieser Irritation schlägt Gutberlet eine Lösung vor, die einen wesentlichen Grundpfeiler der theologischen Mensch-Tier-Unterscheidung umstürzt: die Grenze zwischen sterblich und unsterblich.

Gutberlet greift nun auf klassisch theologisches Gedankengut zurück, um das Problem zu lösen. Er bemüht die Eschatologie. Als Antwort auf das Problem des unschuldigen *menschlichen* Leidens und Sterbens, z.B. der Märtyrer, hatte sich in der jüdisch-christlichen Tradition die Vorstellung eines nachtodlichen Ausgleiches entwickelt. Für menschliches Leiden gilt, was auch Gutberlet betont: „Das Jenseits bietet [...] den Schlüssel zum Verständnis des Diesseits.“¹² Denn „[a]lle Leiden, welche die Gerechten treffen, das Glück der Bösen, die ungleiche Verteilung der Güter werden dort ihre Erklärung, alle Widersprüche im Leben der Menschheit im Jenseits ihre harmonische Lösung finden.“¹³ Diesen Gedanken weitet Gutberlet nun auch auf nicht-menschliche Lebewesen aus. Für sie müsse dasselbe gelten wie für leidende Menschen. Er kommt zu dem Schluss:

„Wenn also die Leiden der Tiere mit der göttlichen Vorsehung unvereinbar sind, so muß diese Vorsehung den Tieren ein anderes Leben möglich machen, in welchem der Widerstreit ausgeglichen wird. Dies

¹⁰ Vgl. ebd., 389.

¹¹ Ebd.

¹² Gutberlet, *Gott und die Schöpfung*, 1910, 152.

¹³ Ebd., 153.

ist nämlich nur dadurch möglich, daß die unsäglichen Leiden des Diesseits durch jenseitige Freuden kompensiert werden.“¹⁴

Angesichts der theologischen Anfragen im Rahmen seiner *theistischen Evolutionstheorie* entreißt Gutberlet der Menschheit ihr Privileg der Unsterblichkeit und spricht es auch den nicht-menschlichen Tieren zu. In der Folge entwickelt er jenes theologische Denken weiter, auf dessen Linie immer wieder der notwendige Ausschluss der Tiere aus dem Jenseits postuliert wurde. Die traditionelle Theologie, allen voran Thomas von Aquin, hatte erklärt, Tiere können deshalb nicht am Ewigen Leben teilhaben, weil ihre Seele im Unterschied zur menschlichen Geistseele nicht unabhängig vom Körper existieren könne.¹⁵ Gutberlet greift dieses Denken auf und baut es auf zwei Wegen – einem innovativeren, einem konventionelleren – zugunsten einer tierlichen Vollendungsfähigkeit um.

Im Rahmen des *innovativen Weges* argumentiert Gutberlet für die substantiale Unabhängigkeit der Tierseele. Dass die Tierseele nicht ohne Körper existieren könne und anders als die menschliche Geistseele mit dessen Tod zugrunde gehe, sei „doch bloß eine philosophische Meinung [...] [und] [...] kein zwingender Schluss.“¹⁶ Wer Tiere erlebe und beobachte, und das hat Gutberlet offenbar genauer als viele seiner Zeitgenossen getan, könne an ihnen zudem mehr als instinktgesteuertes Verhalten entdecken: Viele von ihnen zeigen Musikalität, Begehren, Fantasie, Vorstellungsvermögen, Emotionalität usw. – Tätigkeiten, die auf eine körperunabhängige Innerlichkeit, auf ein immaterielles Prinzip hindeuten.¹⁷ Aufbauend auf dieser Erfahrung mit Tieren kontert Gutberlet gegen den traditionellen Ausschluss der Tiere aus dem Jenseits: „Nun behaupten aber nicht wenige Philosophen, daß ein solches [...] Prinzip nur als Substanz gedacht werden könne.“¹⁸ Wenn dem so sei, aber auch seine eigenen Erfahrungen mit Tieren zuträfen, so der Neuscholastiker, käme man unmissverständlich zu dem Schluss, „daß die [...]

¹⁴ Ebd., 159.

¹⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, II,2, 2001, 82.

¹⁶ Gutberlet, *Der Kosmos*, 1908, 390.

¹⁷ Vgl. ebd., 479–624.

¹⁸ Vgl. ebd., 390.

Seele der Tiere Substanz, also unsterblich ist. Ist sie aber unsterblich, dann kann ihr für die gegenwärtigen Schmerzen Ersatz geboten werden.“¹⁹ Doch auch den konservativeren Theologen, denen dieses Denken zu weit geht, weist Gutberlet mithilfe der Gotteslehre einen Weg zur Eschatologiefähigkeit der Tiere. Die Tierseele, so schreibt er, „könnte [...] nach den Prinzipien der Scholastiker von der Allmacht Gottes erhalten werden.“²⁰ Denn wenn Gott die Leiber der Menschen am Jüngsten Tag kraft seiner Allmacht auferwecke, warum sollte er dann nicht auch den körperabhängigen Tierseelen einen neuen Auferstehungsleib schaffen?²¹

Die theologische Verarbeitung der Evolutionsidee führt Gutberlet also dazu, eine Säule der christlichen Mensch-Tier-Differenz abzubauen. Er entwickelt neuscholastische Denkwege weiter und integriert die evolutionistisch betonte Nähe zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Tieren in die Theologie. Er deutet damit eine Überwindung des Denkens an, das das Animalische als nicht-vollendungsfähig mit Vergänglichkeit und Tod, das Menschliche dagegen mit Ewigkeit und Unsterblichkeit identifiziert hat und spricht allem Lebendigen eine Seele zu. Auch wenn Gutberlets Seelenbegriff, für den das Merkmal der Vernunftbegabung zentral bleibt, ein anderer ist, nimmt er vorweg, was auch moderne tiertheologische Ansätze betonen: Die Beseeltheit alles Lebendigen.²² Darin jedenfalls liegt eine für das 19. Jahrhundert ungewöhnliche theologische Aufwertung des Animalischen gegenüber der Tradition.

5. Theologische Baustelle 2: Der Mensch – Zufallsprodukt oder God’s Darling?

Auf eine zweite *theologische Baustelle* stößt Gutberlet im Zusammenhang mit der Frage nach der Vermittelbarkeit von christlicher Anthropologie und

¹⁹ Ebd., 391.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. ebd., 389–391; Gutberlet, *Gott und die Schöpfung*, 1910, 155–161.

²² Vgl. Horstmann, *Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen?*, 2020, 89–93.

Entwicklungsprinzip. Beide scheinen sich zu widersprechen. Während erstere die Sonderstellung des Menschen als „God’s Darling“²³ behauptet, dem von Anfang bis Ende die besondere Fürsorge und Liebe Gottes gilt, betont Letztere die Verbundenheit und Verwandtschaft allen Lebens und fügt den Menschen in ein vielverzweigtes, nicht-hierarchisches Beziehungsnetz alles Lebendigen ein. Auch Gutberlet steht in dieser theologischen Tradition, deren Kennzeichen nicht die Betonung der gemeinsamen Geschöpflichkeit, sondern die Aussonderung des Menschen aus dem Rest der Schöpfung ist. Für Gutberlet hängt die Sonderstellung des Menschen an seiner Gottunmittelbarkeit. Das wird in seiner Schöpfungslehre deutlich. Er hält den Menschen für ein direkt aus Gottes Hand hervorgehendes, gleichsam von ihm direkt abstammendes Schöpfungswerk. Nicht anders sei die Passage der zweiten Schöpfungserzählung zu verstehen, wenn sie erzählt, wie Gott buchstäblich Hand anlege und sich die Hände schmutzig mache, um aus Lehm den Menschen – als einziges seiner Geschöpfe! – mit der Sorgfalt und Umsicht eines Künstlers zu formen und zu gestalten.²⁴ Deshalb ist eine Abstammung des Menschen vom Affen auch für Gutberlet undenkbar, denn sie unterbräche die Gottunmittelbarkeit des Menschen.²⁵ Um Exklusivität und Entwicklung des Menschen trotzdem zu vermitteln, beginnt Gutberlet ein Gedankenpiel, das erstaunlicherweise in sein Gegenteil kippt und den theologisch-philosophisch so viel beschworenen Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier abbaut.

Den Ausgangspunkt von Gutberlets Überlegungen bildet die idealistisch-teleologische Evolutionstheorie des Physikers und Mathematikers Karl Snell. Ihre Pointe liegt in der Umkehrung der gewöhnlichen Abstammungslinie. Die irritierende These lautet: „Das Tier stammt vom Menschen, d.h. von dem für menschliche Entwicklung bestimmten Grundstamme ab“²⁶. Als Idee ist der Mensch den Organismen von der Entwicklung des ersten Lebens an eingeschrieben. Jede Spezies strebt von Generation zu Generation ihrem eigentlichen Ziel, der Menschwerdung, entgegen. So ist der Mensch, wenn auch in

²³ McFague, *A New Climate for Theology*, 2008, 59.

²⁴ Vgl. Gutberlet, *Gott und die Schöpfung*, 1910, 132; 171–174.

²⁵ Gutberlet, *Der Mensch*, 225.

²⁶ Ebd., 217.

der Chronologie das letzte Glied, von Beginn an das Ziel der ganzen Evolution. Alles Leben ist damit potenziell menschlich. Am Anfang und am Ende dieser Evolutionstheorie steht der Mensch. Gutberlet kann dieses Denken leicht mit seinem *theistischen Evolutionismus* verbinden: Der Mensch wird zum eigentlichen Schöpfungsziel, zur exklusiven Verkörperung der Idee Gottes. Alle anderen Geschöpfe sind dagegen verkümmerte „Seitenspross[e]“ des auf den Menschen zulaufenden Grundstammes, die „für immer wie dürre Zweige auf der Stufe ihrer Entwicklung stehen geblieben [sind]“²⁷.

Unter den Voraussetzungen einer theologisch-philosophischen und damit dualistischen Anthropologie wird allerdings, wie Gutberlet bemerkt, aus der potenziellen eine tatsächliche Humanisierung allen Lebens. Denn im Kontext dieses Denkens gilt der Besitz der Geistseele, die Vernunftbegabung, als *conditio sine qua non* des Menschseins. Wenn alle Organismen über das Potenzial zur Menschwerdung verfügen sollen, wenn der Mensch wirklich das uranfängliche Ziel der Evolution sein soll, dann gehe es nicht anders, als dass für alle Lebewesen der Besitz der Geistseele angenommen werden muss. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus der Natur der Geistseele: Als unteilbare und einfache gilt sie als entwicklungsunfähig. Erst recht könne sie nicht von Materie hervorgebracht werden. Sie muss daher allen Geschöpfen uranfänglich von Gott eingegeben sein. In Gutberlets Worten:

„Es würde sich niemals ein Mensch mit geistiger Seele entwickelt haben, wenn nicht schon von Anbeginn die Seele substantiell in allen Gliedern der Entwicklung vorhanden gewesen wäre. Denn ein geistiges Wesen kann sich nicht erst nach und nach auswirken: es tritt mit seiner ganzen Substanz auf einmal in die Wirklichkeit. Daraus ergibt sich aber konsequent, daß alle Glieder des Grundstammes bereits vernünftige Menschen waren [...]. Aber nicht bloß der Grundstamm, sondern auch seine tierischen Abzweigungen müßten als wirkliche Vernunftwesen mit unsterblicher Seele angesehen werden. In unserer Voraussetzung nämlich sind dieselben ganz genau wie menschliche

²⁷ Ebd.; vgl. ebd., 216ff.

Individuen zu betrachten, deren körperliche Verkrümmung nur die geistige Entwicklung zurückhält.“²⁸

Aus dem gängigen Postulat der Evolutionstheorien „Der Mensch ist ein entwickeltes Tier“, wird also „Das Tier ist ein unentwickelter Mensch.“²⁹ So wird die empfundene Demütigung des Menschen durch die Evolutionslehre umgangen. Der Mensch hat nicht mehr mit dem Tier in sich, sondern anderherum mit dem Menschen im Tier zu rechnen. Die damit verbundenen weitreichenden theologischen und ethischen Konsequenzen verschweigt Gutberlet nicht: Die Tiere „wären [...] ähnlich zu betrachten und zu behandeln wie alle menschlichen Individuen, die durch krankhafte Verkümmern nicht zum Gebrauche der Vernunft kommen“.³⁰

Letztlich ist Gutberlets Denken ambivalent zu bewerten: Einerseits wird das nicht-menschliche Leben aus seiner Identifikation mit dem stets abwerteten bloß Materiellen, dem Vergänglichen und Instinktgesteuerten herausgelöst. Andererseits werden dadurch weder Dualismus noch Anthropozentrik überwunden. Auch der Eigenwert des nicht-menschlichen Lebens wird verdunkelt, insofern es nur Degeneration der göttlichen Uridee Mensch ist. Gutberlet steht diesem Ansatz unentschieden gegenüber. Nicht nur attestiert er ihm logische Brüche, sondern er hält Snells Theorie für „im hohen Grade unwahrscheinlich“³¹. Sähe sich Gutberlet gezwungen, einer Evolutionstheorie zustimmen, so seine Aussage, wäre es die Snell'sche Fassung, der er – trotz ihrer tiefgreifenden theologisch-anthropologischen Implikationen – den Vorzug geben würde.³²

²⁸ Ebd., 222.

²⁹ Ebd., 223.

³⁰ Ebd., 222, vgl. ebd., 222f.

³¹ Ebd., 225.

³² Vgl. ebd., 221ff., 251.

6. Evolutionstheorie – Entwicklungsimpuls für die Theologie?

Konstantin Gutberlet hält die Evolutionstheorie, insbesondere die Abstammung des Menschen vom Tier, in weiten Teilen für unbewiesen. Im Vorwort seines Bandes zur Evolution des Menschen schreibt er:

„Es ist nicht die Absicht der Schrift, die Evolution schlechthin auf allen Gebieten zu verwerfen, sondern nur das Hypothetische und Unbewiesene zahlreicher Entwicklungstheorien und das Unhaltbare, Widersprechende so vieler Annahmen darzutun, so daß die so zuversichtlich von mancher Seite behauptete tierische Abstammung des Menschen als ganz und gar unbegründet bezeichnet werden muß, am allerwenigsten als Ergebnis der Wissenschaft ausgegeben werden darf.“³³

Der Umstand, dass er ihrer Verhandlung vier Bände, eineinhalb Jahrzehnte theologischer Arbeit und mehrere tausend Seiten Text widmet, spricht eine andere Sprache. Mit seinem explorativen, fast spielerischen (An)Denken ist Gutberlet ein Beispiel für eine alternative christliche Aneignung oder zumindest Diskussion der Evolutionstheorie(n). Zwei Aspekte erscheinen mir dabei besonders bedenkenswert:

Erstens wird sichtbar, wie der Dogmatiker angeregt durch die Evolutionstheorie(n) und in dem Bestreben, die Kernbestände des christlichen Glaubens zu sichern, theologische Konzeptionen von Animalität neu bedenkt und durch den Abbau zweier Säulen der christlichen Mensch-Tier-Unterscheidung – Besitz der Geistseele und Ewigkeitsfähigkeit – die evolutionstheoretisch entdeckte Kontinuität zwischen menschlichem und nicht-menschlichem Leben in das theologische Denken aufnimmt. Durchlässig werden die Grenzen allerdings nicht. Denn die für die Mensch-Tier-Unterscheidung zentralen Leitunterscheidungen Geist-Materie, Sterblich-Unsterblich bleiben erhalten, die Tiere wechseln lediglich die Seite.

³³ Ebd., VII.

Bemerkenswert ist dabei zweitens, wie Gutberlet durch seine intensive Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie dazu gelangt, theologische Traditionsbestände kontingent zu setzen, obwohl es ihm eigentlich um deren Bewahrung geht. Gutberlet selbst folglich steht zwischen Konstanz und Aufbruch. Einerseits hält er an der Unbewiesenheit der Evolutionstheorie fest, andererseits diskutiert er ihre Vereinbarkeit mit dem christlichen Weltbild und sucht – wenn auch mit zweifelhaften Erträgen – nach Traditionsbeständen, mit denen sich der Aufschlag eines evolutionistischen Welt- und Menschenbildes abfedern ließe. Auf der einen Seite glaubt er an einen Wesensunterschied zwischen menschlichem und nicht-menschlichem Leben, auf der anderen Seite sympathisiert er mit einem Denkweg, der gerade diesen aufhebt. Einerseits hält er an der Sonderstellung des Menschen fest, andererseits überträgt er versuchsweise dessen exklusive Privilegien auf die nicht-menschlichen Tiere. Auf der einen Seite baut er Grundpfeiler der theologischen Anthropologie ab, andererseits kommt er damit nicht zu einer von der Evolutionslehre her geforderten Anthropozentrismuskritik. Im Gegenteil scheinen seine Überlegungen gerade von dem Wunsch bestimmt, die Sonderstellung und besondere Bedeutung des Menschen in der Welt zu sichern. Wenn die Aufwertung nicht-menschlichen Lebens dazu beiträgt, geht er auch diesen Schritt. Schließlich gehört Gutberlet auf der einen Seite als Neuscholastiker zum traditionsbewussten theologischen Mainstream, denkt jedoch auf der anderen Seite ansatzweise mit der Neuscholastik über die Neuscholastik hinaus.

Konstantin Gutberlet ist kein Pionier einer evolutionsfähigen Theologie. Sein Vorhaben ist ein anderes. Er versucht, die Entwicklungsidee theologiefähig zu machen, sie in sein Denkgebäude einzupassen und theologisch zu vereinnahmen. Seine Gedankenexperimente greifen zwar auf auch gegenwärtig tiertheologisch verhandelte Fragestellungen wie die Eschatologiefähigkeit von Tieren vor³⁴ und offenbaren zugleich die Kontingenz theologischer Verhältnisbestimmungen von menschlichem und nicht-menschlichem Leben. Sie bleiben jedoch der traditionellen dualistischen Weltanschauung verpflichtet und versuchen trotz aller Zugeständnisse an nicht-menschliches

³⁴ Vgl. Kaiser, *Vergänglichkeit der Tiere*, 2020, 73–81.

Leben gerade die eigentliche Konsequenz der theologischen Rezeption der Evolutionstheorie zu umgehen: dass mit der biologischen auch eine theologische *Anthropozentrierung* angezeigt wäre.

Literatur

- Gutberlet, Konstantin, *Der Kosmos. Sein Ursprung und seine Entwicklung* Paderborn 1908.
- Gutberlet, Konstantin, *Der mechanische Monismus. Eine Kritik der modernen Weltanschauung*, Paderborn 1883.
- Gutberlet, Konstantin, *Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung*, 3. verm. u. verb. Aufl., Paderborn 1911.
- Gutberlet, Konstantin, *Eine Selbstbiographie*, hrsg. von Karl A. Leimbach, Fulda 1930.
- Gutberlet, Konstantin, *Gott und die Schöpfung. Begründung und Apologie der christlichen Weltauffassung*, Regensburg 1910.
- Horstmann, Simone, *Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen. Eine theologische Spurensuche*, Regensburg 2020.
- Kaiser, Lisa-Marie, *Vergänglichkeit der Tiere*, in: *Geist und Leben* 93 (2020), 73–81.
- Leimbach, Karl A., *Constantin Gutberlet: Eine Lebensskizze zu seinem goldenen Priesterjubiläum entworfen*, Fulda 1911.
- McFague, Sallie, *A New Climate for Theology. God, the World, and Global Warming*, Minneapolis 2008.
- Ruster, Thomas, *Art. Religion/III. Das Christentum als Religion*, in: *Staatslexikon*⁸ 4, Freiburg 2020, 1321–1324.
- Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles*, hrsg., übers. und mit Anmerkungen versehen von Karl Albert/Paulus Engelhardt, Darmstadt 2001.

Die vergessenen Tiere der Arche Noah in der anti-Modernismus-Polemik

Simone Paganini

Die Beschäftigung mit der Evolutionstheorie im Rahmen der Biblical Animal Studies, die als eine Unterteilung der Cultural Animal Studies gelten, führt unweigerlich zu einer spannenden Kontroverse, die im beginnenden 20. Jahrhundert geführt und unter den Namen „Babel-Bibel-Streit“ bekannt wurde. Auslöser war ein Vortrag des deutschen Assyriologen und Mitbegründers der deutschen Orient-Gesellschaft Friedrich Delitzsch, der die These vertrat, das Alte Testament sei nicht original und beruhe weitgehend auf babylonischen Wurzeln.¹

Diese Konfrontation führte – auch im Kontext einer deutlich breiteren innerkirchlichen Auseinandersetzung mit der historisch-kritische Methode für die Bibelexegese – zu heftigen Reaktionen des Lehramtes und schlussendlich zu der konservativen anti-modernistischen Einstellung der katholischen Kirche, die sich bis in die späten 1960er Jahren hielt.²

Grund für die Reaktion der römischen Kirche, deren Haltung zum einen 1907 in das Dekret „*Lamentabili*“³ und wenig Zeit später in die Enzyklika

¹ Nach dem ersten Vortrag aus dem Jahre 1903 – Delitzsch, Babel und Bibel. Erster Vortrag – folgten zwei weitere Vorträge, die ebenfalls veröffentlicht wurden: Delitzsch, Zweiter Vortrag über Babel und die Bibel und Delitzsch, Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick.

² Für eine überblicksartige Darstellung der Anfänge der Kontroverse, siehe Sale, *La questione biblica*, 1999, 345–358.

³ Das Dekret wurde am 3. Juli 1907 veröffentlicht (DH 3401–3466). Darin wurden 65 Sätze verurteilt. Unter andere waren einige Positionen des französischen

„*Pascendi dominici gregis*“⁴ sowie zum anderen in den Antimodernismus-Eid mündete, war vor allem ein relativ engstirniges Verständnis von Evolutionismus. Nicht nur die kreationistische Position der Bibel wurde naiv verteidigt, sondern auch die Vorstellung, dass alles – also auch Dogmen, Kult, Sakramente usw. – in einem ständigen Prozess von Wandlung, Veränderung, Fortschritt stehen könnten, wurde unkritisch (und ahistorisch) verworfen⁵.

In diesem Zusammenhang war vor allem ein Grundgedanke für die damaligen Kirchenvertreter inakzeptabel: die Infragestellung der absoluten und vor allem unveränderbaren Wahrheit und Historizität des biblischen Textes. Um gegen diese als „modernistisch“ bezeichnete These in Bezug auf die Interpretation der Bibel zu reagieren, setzte Papst Leo XIII. mit dem apostolischen Schreiben „*Vigilantiae studii*“ (30. Oktober 1902) die Päpstliche Bibelkommission ein. Obwohl das Schreiben grundsätzlich zum Ziel hatte, das moderne Studium und die wissenschaftliche Erforschung der Bibel unter den katholischen Exegeten zu fördern, zeigte bereits das erste Wort des Briefes „*vigilantia*“ – also „Wachsamkeit“ – ganz klar, dass es de facto vornehmlich um das Ausbremsen von Thesen und Auslegungsmethoden ging, die der Lehre der Kirche nicht konform waren. Der Papst wollte vor allem

Exegeten Alfred Loisy angeführt. Es ging vorrangig um Fragen in Zusammenhang mit der Bibelauslegung und der Inspiration der Schrift. Loisy, der zunächst eng mit dem Gründer der Ecole Biblique in Jerusalem, Marie-Joseph Lagrange (beide gehörten dem Dominikanerorden an), arbeitete, hatte sich für eine wissenschaftliche Erforschung der Bibel stark gemacht in der Überzeugung, dass Erkenntnisse zur Verschiedenartigkeit literarischer Gattungen in der Bibel sowie zur engen Beziehung der biblischen Texte zu solchen aus dem antiken Orient den katholischen Glauben nicht beeinträchtigen würden. Schon der Nachweis der literarischen Abhängigkeiten der biblischen Erzählungen von älteren Schöpfungsmythen aber brachte ihn in die Kritik. Als er behauptete, aufgrund des Alters der biblischen Schriften enthielten diese auch Aussagen, die mit dem modernen Wissensstand unvereinbar seien, verlor er seine Lehrbefugnis. Sein berühmter Satz „Jesus hatte das Reich Gottes angekündigt, gekommen ist dafür die Kirche“ ist in eben diesem Kontext gefallen. Die Initiative für das Verfassen des Dekrets *Lamentabili* ging von Frankreich aus, wo man schon länger auf eine Verurteilung Loisys gewartet hatte, und es sollte auch vorrangig hier wirken. Dazu siehe auch Körner, Alfred Loisy, 2009, 186–193.

⁴ Die Promulgierung erfolgte am 8. September 1907 (DH 3475–3500).

⁵ Dazu mit weiteren Details und bibliographischen Indikationen Paganini/Brull, Bezeugungsinstantz, 2015, 122–127.

sogenannte Irrlehren bekämpfen und die traditionelle Auslegung der Bibel aufrechterhalten.⁶ Die Päpstliche Bibelkommission sollte sich daher vordergründig nicht so sehr an der Diskussion beteiligen, sondern vielmehr darüber wachen, dass diese Diskussion zu den richtigen, Lehramt-konformen Ergebnissen kommen würde.

Der Babel-Bibel-Streit mit seiner Hauptthese, dass außerbiblische – vor allem aus Mesopotamien stammende⁷ – Quellen einen wesentlichen Beitrag zur Auslegung des biblischen Textes beitragen würden, war ein entscheidender und sehr kontroverser Teil dieser Diskussion.⁸

⁶ Die Päpstliche Bibelkommission bestand zunächst aus römischen Kardinälen, welche Bibelwissenschaftler (allesamt Geistliche und Männer) in beratender Funktion konsultieren könnten. Ihre Aufgabe war zunächst, strittige Fragen der Bibelauslegung (*dubia*) zu beantworten. Ihre Ablehnung der Erkenntnisse der historisch-kritischen Forschung an der Bibel lähmte jedoch weitgehend die katholische Exegese bis in die 1960er Jahre hinein. Dazu Heil, Exegese, 2009, 154–169.

⁷ Entscheidend war vor allem die Sintflut-Erzählung des Gilgamesch-Epos, die erstmals G. Smith in der Sitzung der Society of Biblical Archeology am 3. Dezember 1872 präsentierte.

⁸ Die Päpstliche Bibelkommission antwortete zumindest indirekt, indem sie die Historizität der ersten drei Kapitel des Genesisbuches als „Erzählungen wirklich geschehener Dinge“ (DH 3513) bezeichnete. Ausgenommen waren nur die ersten sieben Schöpfungstagen, die „auch in einem uneigentlichen Sinn als bestimmter Zeitraum“ verstanden werden dürften (DH 3519). Die Auffassung ist bis heute noch Materie des Glaubens in der Katholischen Kirche, wenn es im Katechismus der katholischen Kirche (KKK) aus dem Jahre 1993 heißt, dass Gen 3 – also die Erzählung des Sündenfalls mitsamt sprechender Schlange – „ein Urereignis, das zu Beginn der Geschichte der Menschheit stattgefunden hat“ sei (KKK 390). Auch hielt die Bibelkommission bereits 1906 unumstößlich an der Historizität Mose und an seiner Urheberschaft des Pentateuchs fest. Zwar zeigt die differenzierte Ausformulierung der Streitfrage eine durchaus profunde Beschäftigung mit dem Problem. So heißt es: „Sind die von den Kritikern zusammengetragenen Beweise, um die mosaische Urheberschaft der heiligen Bücher, die mit dem Namen Pentateuch bezeichnet werden, zu bestreiten, von so großem Gewicht, dass sie [...] das Recht erteilen, zu behaupten, diese Bücher hätten nicht Mose als Verfasser (*Moysen habere auctorem*), sondern seien aus Quellen zusammengestellt worden, die größtenteils jünger als die mosaische Zeit sind?“ Die Antwort dazu fiel jedoch kurz und unmissverständlich aus: „Nein!“ (DH 3394). Problematiken, die eigentlich eine wissenschaftliche Stellungnahme erfordert hätten, wurden in Form von Fragen formuliert und

Die Auseinandersetzung zwischen den beiden unbeweglichen Fronten geriet schnell ins Stocken, mit wenig ruhmreichen Folgen. Auf der einen Seite betonte und dogmatisierte die Kirche die Historizität und den geschichtlichen Charakter der Schöpfungserzählung und der Propheten noch stärker, auf der anderen Seite verschärfte Delitzsch seine Position dahingehend, dass er unter anderem aus antisemitischen Überzeugungen heraus das Alte Testament aus dem christlichen Kanon entfernen wollte und später sogar eine arische Herkunft Jesu propagierte.

Die philologische und assyriologische Position von Delitzsch – also dass viele Texte des Genesisbuches bzw. hebräische Begriffe eine mesopotamische Vorlage bzw. einen altorientalischen Ursprung gehabt haben sollen⁹ – beschreibt jedoch aus heutiger Sicht eine in akademischen Forschungskreisen allgemein anerkannte Erkenntnisse. Betrachtet man die anfängliche Auseinandersetzung, geht es heute um weit mehr als eine reine Billigung der historisch-kritischen Methode, die sowieso als Bezeichnung für die moderne sprach- und literaturwissenschaftliche Orientierung der exegetischen und bibelwissenschaftlichen Arbeit nicht mehr wirklich angemessen ist. Es geht vielmehr um die grundlegende wissenschaftliche Einstellung zur Interpretation biblischer Texte, die immer noch in einem Spannungsverhältnis zwischen Starrheit und Evolution steht.

Der Fokus dieses Beitrages wird daher auf einem ganz besonderen Aspekt des Babel-Bibel-Streites liegen. Relativ bald im Laufe der Auseinandersetzung begann man, nicht mehr über Texte, Textverständnis und archäologische Funde zu diskutieren, sondern primär über vorgefertigte unumstößliche Einstellungen. Man vergaß zu differenzieren und man begann sich gegenseitig zu anathematisieren.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, einen Text zu analysieren, der damals nur einer der zahlreichen Belege war, die Delitzsch für seine

auf einer ganz anderen, oftmals kirchenpolitischen bzw. dogmatischen Ebene diskutiert. Probleme und Herausforderungen der Bibelwissenschaft wurden als Angriffe gegen den rechtmäßigen Glauben verstanden und entsprechend behandelt und abgeurteilt. Die Kirche gab sich engstirnig und war de facto völlig unvorbereitet, mit der Wissenschaft in einen konstruktiven Dialog zu treten.

⁹ Holloway, *Expansion*, 2013, 116–118.

Argumentation herangezogen hatte. Dieser aber hätte durchaus die Kraft gehabt, die Diskussion in eine zielführendere Richtung zu lenken, vor allem, wenn man der Rolle der darin vorkommenden Tiere mehr Beachtung geschenkt hätte (2.).

In einem ersten Schritt sollen jedoch zunächst einige allgemeine methodische Anmerkungen zum analytischen Vorgehen der literarischen Untersuchung im Zusammenhang mit den Cultural (Biblical) Animal Studies angeführt werden (1.), bevor in einem abschließenden Abschnitt ein Ausblick zu wesentlichen Perspektiven für eine Weiterbeschäftigung mit der Thematik geboten wird (3.).

1. Cultural (Biblical) Animal Studies: Einige hermeneutische Beobachtungen

In den Cultural Animal Studies, wie in den Human Animal Studies generell, wird die Perspektive auf die Tiere in die Reflexion miteinbezogen.¹⁰ Der Blick gilt darüber hinaus nicht nur dem Tier, sondern auch den dargestellten Mensch-Tier-Beziehungen.¹¹ Mit dem Eigenschaftswort „biblical“ wird in diesem Kontext lediglich das Textcorpus identifiziert, das die textliche Grundlage der Analyse vorgibt. Es geht also um die Rolle von Tieren in der Bibel und in allen Texten aus der biblischen, altorientalischen und hellenistischen Umwelt, die maßgeblich sind, um die biblischen Texte auszulegen und zu verstehen.

Methodisch und inhaltlich wird versucht, die vom Text eingenommenen Perspektiven, welche einen wesentlichen Aufschluss über das Verständnis der Tier-Rollen geben, zu erkennen und zu charakterisieren, sodass plausible Schlussfolgerungen gezogen werden können.¹² Natürlich wäre es naiv – gerade bei antiken Texten – eine ausschlaggebende oder sogar emanzipatorische Positionierung gegenüber der Tierwelt zu erwarten. Nichtsdestotrotz

¹⁰ Kompatscher, *Human-Animal Studies*, 2017, 224.

¹¹ Kompatscher, *Literaturwissenschaft*, 2015, 137–159.

¹² Roscher, *Human-Animal Studies*, 2020, 93.

lässt sich eine wesentliche hermeneutische Beobachtung, ohne die Cultural und Biblical Animal Studies nicht möglich wären, als „Hermeneutik der Diskontinuität“ beschreiben. Durch die Analyse und die Betrachtung des „Sitzes im Leben“ der Texte und deren Wirkungsgeschichte in der Interpretation kann man eine Differenz zwischen den literarischen und kulturellen Motiven und der realen Handlung/Wirklichkeit erkennen. Im Laufe der Tradierung solcher Wahrnehmungen haben sich gewisse, nicht immer fehlerfreie Interpretationen in ihrer geschichtlichen Auslegung als normativ erwiesen. Obwohl sie ursprünglich möglicherweise in einer anderen Art und Weise gemeint und verstanden waren, sind sie immer wieder so rezipiert worden, dass sich schließlich eine bestimmte Form und Meinung festigen konnte.

Will man aber die antiken Texte in ihrem ursprünglichen Kontext verstehen, ist gerade deswegen ein differenzierter Zugang wichtig, der nicht normativ oder wertorientiert ist. Diese Beobachtung gilt natürlich nicht nur für die Analyse von Tiertexten, aber ganz besonders soll in den Cultural Animal Studies der Fokus auf der Beobachtung von Tier-Rollen aus einer postanthropozentrischen Perspektive liegen, welche möglicherweise die wirkungsgeschichtliche Auswirkung der Texte korrigieren kann und somit eine Diskontinuität in ihrer Interpretation bewirkt.

Das deklarierte Ziel einer solchen Annäherung ist eine phänomenologische Lesart. Dabei ist zunächst zu erkennen und zu beschreiben, was sich in den Quellen finden lässt. Das Sammeln und Sichten von Material geschieht hier rein objektiv, wobei natürlich immer zu bedenken ist, dass oft bereits die naturgemäß geringe Materialmenge oder auch die Unvollständigkeit des zu untersuchenden literarischen Materials zu Problemen führen kann. Vergleiche und Unterscheidungen der Befunde führen in der Folge zu einer Bewertung, die umso aussagekräftiger ist, je mehr den unterschiedlichen Elementen der Texte Rechnung getragen wird.

Bei der anschließenden Deutung soll eine normative Ausrichtung vermieden werden. Ziel ist in erster Linie nicht, eine Aktualisierung der alten Texte als mögliches Vorbild für eine „bessere Welt“ in einer modernen Gesellschaft vorzunehmen. Eine „Einklammerung“ der Wahrnehmungen und Zwischenergebnisse ist daher unabdingbar. Denn selbstverständlich werden auch in einer emanzipatorischen Hermeneutik zunächst Assoziationen geweckt und

unmittelbare Ähnlichkeiten mit vertrauten Situationen spürbar gemacht. Im Gegensatz zu einer anthropozentrischen Hermeneutik und im Einklang mit einer Hermeneutik der Diskontinuität sollen diese Assoziationen allerdings nicht in einer eindimensionalen und deshalb oft naiven Art und Weise ausgewertet werden.

Die Frage nach der Rolle von Tieren in der Fluterzählung der Bibel und des Gilgamesch-Epos soll auch diese methodische Einstellung beispielhaft verdeutlichen.

2. Auf der Suche nach Diskontinuitäten: Die vergessenen Tiere im Babel-Bibel-Streit

Die Evolutionstheorie und ihre Entwicklung wurden sowohl in ihrer philosophischen als auch in ihrer praktischen Ausrichtung in der katholischen Kirche zunächst streng negativ beurteilt. Die Diskussion fokussierte sich in erster Linie auf das historische Verständnis der Bibel, insbesondere der Schöpfungsgeschichte.¹³

Im ersten Vortrag, der den Babel-Bibel-Streit überhaupt auslöste, beschäftigte sich Delitzsch mit ganz unterschiedlichen Aspekten der altorientalischen Schöpfungsmythen und verglich sie mit dem Text der biblischen Urgeschichte. In seinem Vorgehen war er allerdings weniger durch eine klare Systematik geleitet, er ließ sich vielmehr auf eine – aus heutiger Sicht relativ banale, in der damaligen Zeit aber wesentliche – Polemik gegen dogmatische und lehramtliche Positionen der Kirche ein.¹⁴

¹³ Fogarty, *The Catholic Church*, 2013, 252–257.

¹⁴ Delitzsch, *Babel und Bibel*. Erster Vortrag, 1905, 34–41. Er beginnt zwar mit der Analyse der 11. Tafel des Gilgamesch-Epos, lässt sich aber in der Folge relativ schnell von der Frage nach der Textbeschaffenheit zu der Frage nach der geschichtlichen Wichtigkeit der Sündenfallerzählung ablenken. Natürlich war im damaligen kirchlichen Kontext diese Fragestellung relevant und in kirchlichen Kreisen dogmatisch aufgeladen, der Assyriologe hätte dennoch ganz andere Argumente liefern können, um die falsche Auffassung der Kirche zu konterkarieren.

Im zweiten Vortrag schien er jedoch zu einer ganz anderen Einsicht gekommen zu sein, wenn er in der Einführung kommentiert: „Es ist ein Jammer, dass sich so viele die Freude über den reichen Gewinn, welchen Babel als „Interpret und Illustrator“ der Bibel fortdauernd darreicht, durch einseitige Rücksichtnahme auf dogmatische Fragen vergällen lassen, bis zu dem Grade, dass sie jenen Nutzen völlig ignorieren.“¹⁵ Es ist deshalb ganz interessant zu beobachten, dass Delitzsch den entscheidenden sprachwissenschaftlichen Nutzen der Keilschriftliteratur für das Studium des Hebräischen betont. Das erste Beispiel, das er in diesem Zusammenhang nennt und ganze sieben Seiten lang mit zahlreichen Abbildungen diskutiert¹⁶, betrifft den *re'em*, ein nicht näher identifiziertes Tier¹⁷, welches er mit einer Antilopenart in Verbindung bringt.

Umso verwunderlicher ist dann die Tatsache, dass Delitzsch im ersten Vortrag, als er sich ausführlich mit dem Epos des Gilgamesch auseinandersetzt und die zahlreichen Parallelen zur biblischen Flutgeschichte nicht nur erkennt, sondern auch der Abhängigkeit des biblischen Textes von der altorientalischen Geschichte eindrucksvoll belegt, ein doch wesentliches Element der Flut- und Rettungsgeschichte völlig außer Acht lässt: die Tiere.

Die Fluterzählung im Epos des Gilgamesch¹⁸ weist zwar sehr viele Gemeinsamkeiten mit der biblischen Erzählung auf, es gibt jedoch auch erhebliche Unterschiede.¹⁹ Das Gottesbild ist zum Beispiel grundlegend verschieden und auch das Menschenbild ist nicht wirklich vergleichbar. Während in der Bibel die Hauptursache für die Strafhandlung Gottes das Fehlverhalten der Menschen ist, fehlt eine derartige Dimension im Gilgamesch-Epos völlig.

¹⁵ Delitzsch, Zweiter Vortrag über Babel und die Bibel, 1903, 1.

¹⁶ Ebd., 6–12.

¹⁷ Luther hatte in seiner Übersetzung – der Septuaginta folgend – für *re'em* achtmal den „Einhorn“ als Übersetzung angegeben.

¹⁸ Die Textgeschichte des mesopotamischen Epos ist sehr komplex. Siehe dazu Zgoll, Gilgamesch, 2022. Für eine durchaus kompetente und differenzierte Darstellung der Beziehungen zwischen biblischer Fluterzählung und Epos siehe Rendsburg, *The biblical Flood*, 2007.

¹⁹ Für eine durchaus detaillierte Darstellung aller literarischen Parallelen siehe Casuto, *Genesis*, 16–19.

Nicht zuletzt zeigt auch das in der Bibel dargestellte Knowhow beim Bau der Arche eine technische Entwicklung gegenüber der außerbiblischen Tradition.

Ganz erheblich aber unterscheiden sich die beiden literarischen Traditionen, wenn die Passagen, die von Tieren handeln, in den Fokus genommen werden. In der Folge sollen insbesondere drei zentrale Momente aus der 11. Tafel des mesopotamischen Mythos²⁰ und deren Parallele zum biblischen Text analysiert werden. Es handelt sich um die einzigen Stellen, wo Tiere vorkommen. Die literarischen Übereinstimmungen zwischen Bibel und Epos des Gilgamesch sind dabei nicht zu übersehen.

Die erste Perikope, wo Tiere vorkommen, beschäftigt sich mit Anzahl und Art der Tiere, die gerettet werden sollen.

Zahlreiche Rinder schlachtete ich für [...],
Schafe opferte ich Tag für Tag;
Most, Feinbier, Öl und Wein, für die Arbeiter
[...]

Was immer ich hatte, lud ich darein von allen Samen der Lebewesen,
dann holte ich herauf in das Innere des Schiffes meine gesamte Familie
und Hausgemeinde,

Vieh des Feldes, wildes Getier des Feldes, die Vertreter aller Handwerker
holte ich herauf. (Gilgamesch-Epos XI,70–72; 83–85)²¹

¹⁹ Und von allem Lebendigen, von allem Fleisch, sollst du zwei von allen in die Arche bringen, um sie mit dir am Leben zu erhalten; ein Männliches und ein Weibliches sollen sie sein! ²⁰ Von den fliegenden Tieren nach ihrer Art und von dem Vieh nach seiner Art, von allen kriechenden Tieren des Erdbodens nach ihrer Art: zwei von allen sollen zu dir hineingehen, um am Leben zu bleiben! ²¹ Und du, nimm dir von aller Speise, die man isst, und sammle sie bei dir, dass sie dir und ihnen zur Nahrung diene! [...] (Genesis 6,19–21)

²⁰ Baumgart, Sintflut/Sintfluterzählung, § 5.

²¹ Die Übersetzungen aus den Originaltexten sind vom Autor.

¹ Und sprach JHWH zu Noah: Geh in die Arche, du und dein ganzes Haus [...] ² Von allem reinen Vieh sollst du sieben zu dir nehmen, einen Mann und seine Frau, und von dem Vieh, das nicht rein ist zwei, einen Mann und seine Frau. ³ Auch von den Vögeln des Himmels sieben, ein Männliches und ein Weibliches: um Nachwuchs am Leben zu erhalten auf der Fläche der ganzen Erde! (Genesis 7,1–3)

Die erste Stelle, die in der Fluterzählung des Gilgamesch-Epos Tiere benennt, beschreibt eine Schlachtung.²² Eine Textlücke auf der Tontafel lässt allerdings leider nicht mehr bestimmen, wozu das dadurch gewonnene Fleisch zu gebrauchen ist. Die zwei denkbaren Möglichkeiten deuten entweder auf die Ernährung der Arbeiter, die am Bau der Arche beteiligt sind, oder auf die Vorbereitung des Proviantes für die Zeit der Flut. In diesem zweiten Fall würde man eine klare Parallele zum biblischen Text erkennen, der sich in Gen 6,21 ebenfalls mit der Frage der Ernährung während der Zeit auf der Arche befasst, allerdings ohne dass Tiere dafür sterben müssen. Der biblische Text ist nämlich neutraler – „nimm dir von aller Speise, die man isst“ (Gen 6,21). Aufgrund des Fleischverzehrverbots aus Gen 1,29, das erst nach der Flut aufgehoben wird (Gen 9,3), kann die Ernährung auf der Arche definitiv nicht mit der Tötung von Tieren in Verbindung gebracht werden.

Wenngleich sich beide Traditionen einig sind, dass auch Tiere vor der bevorstehenden Flut gerettet werden sollen, ist der biblische Text deutlich differenzierter: fliegende Tiere, Vieh und Insekten werden explizit genannt. Im Gilgamesch-Epos wird hingegen mit einem Merismus lediglich auf Kulturtiere und wilde Tiere hingewiesen, die selbstredend für die Gesamtheit der Tierwelt stehen.

Der biblische Text ist zudem komplexer und liefert nicht nur eine, sondern zwei sachlich widersprüchliche Informationen über die Anzahl der Tiere: ein

²² Der Wortschatz kommt aus dem sakralen Bereich und bezieht sich auf ein Opfer. Eine sakrale Schlachtung war in der altorientalischen Welt die einzige erlaubte Möglichkeit, Fleisch zum Verzehr herzustellen. Dazu Paganini, *Massentierhaltung*, 2020, 225–241.

Paar (Gen 6,19) oder sieben Exemplare (Gen 7,2–3)²³. Außerdem bezieht er sich auf deren kultische Klassifizierung, ihr Geschlecht und ihr Habitat: rein oder nicht rein, männlich oder weiblich,²⁴ Tiere des Erdbodens oder fliegende Tiere. Vor allem die präzise Nennung des Geschlechts mit zwei Worten, die davor ausschließlich in Zusammenhang mit dem Menschen (Gen 1,27 und 5,2) zu finden sind, sowie die doppelte Begründung für die Rettungsaktion der Tiere – „um leben zu lassen“ (Gen 6,19 und 6,20) – zeigen, dass im biblischen Text das Überleben jeder Spezies im Blick ist.

Die zwei Perikopen vermitteln somit die gleiche Botschaft, der biblische Bericht mag die gleichen Elemente beinhalten wie ihre mesopotamische Vorlage, er ist jedoch deutlich präziser und ausdifferenzierter.

Die zweite Stelle, an der Tiere auf der 11. Tafel des Gilgamesch-Epos vorkommen, ist, als der Regen aufgehört hat und mithilfe eines Tieres kontrolliert wird, ob irgendwo ein Stück Land bereits bewohnbar ist. Diese Passage ist für viele Exegeten einer der Hauptgründe, die literarische Abhängigkeit der biblischen Flut-Erzählung vom mesopotamischen Epos zu begründen.²⁵

Als der siebte Tag gekommen war,
ließ ich eine Taube hinaus zum Freiflug.

²³ Die historisch-kritische exegetische Tradition sah in diesem klaren Widerspruch den Beleg der ungenauen Überarbeitung zwei verschiedener Quellen in einem einzigen Endtext. Synchrone Untersuchungen sprechen hingegen von Ergänzung oder Präzisierung. Dazu Fischer, *Genesis*, 2018, 432.

²⁴ Zur Geschlechtszugehörigkeit des Viehs in Gen 7,2 muss man eine Besonderheit anmerken, denn in diesem Fall identifiziert die hebräische Wendung nicht nur das männlich- oder weiblich-Sein, sondern explizit das Mann- bzw. Frau-Sein. In der Torah beziehen sich alle 37 Belege der Wendung „seine Frau“ auf Menschen. Ob mit dieser zweimal wiederholten Wendung innerhalb der hebräischen Bibel nicht belegte monogame Beziehungen in der Tierwelt angedeutet werden – so zum Beispiel Soggin, *Das Buch Genesis*, 1997, 135 – oder ob eine andere Begründung vorliegt, ist unklar, wobei natürlich die irrealen Vorstellung einer monogamen Tierwelt etwas befremdlich wirkt. Es ist vielmehr durchaus denkbar, dass der biblische Autor im Moment der höchsten Lebensgefahr für die gesamte Schöpfung die ursprüngliche Gemeinsamkeit zwischen Tier- und Menschenwelt – beide werden laut Gen 2 aus dem gleichen Material gebaut – dadurch zum Ausdruck bringen und diese unterstreichen will.

²⁵ Lambert, *Look*, 1994, 101.

Die Taube flog fort, doch sie kam zurück;
sie fand keinen Rastplatz, so kehrte sie um.
Dann ließ ich eine Schwalbe zum Freiflug hinaus.
Die Schwalbe flog fort, doch sie kam zurück;
sie fand keinen Rastplatz, so kehrte sie um.
Dann ließ ich einen Raben zum Freiflug hinaus.
Der Rabe flog fort und sah: Die Wasser haben sich verlaufen,
er fraß, er scharrte, er hob den Schwanz, so kehrte er nicht um.
(Gilgamesch-Epos XI,145–154)

⁶ Und es geschah am Ende von vierzig Tagen, da öffnete Noah das Fenster der Arche, das er gemacht hatte, ⁷ und er ließ den Raben hinaus; und der flog aus hin und her, bis das Wasser von der Erde vertrocknet war. ⁸ Und er ließ die Taube von sich hinaus, um zu sehen, ob das Wasser weniger geworden war auf der Fläche des Erdbodens; ⁹ aber die Taube fand keinen Ruheplatz für ihren Fuß und kehrte zu ihm in die Arche zurück; denn war Wasser auf der Fläche der ganzen Erde; da streckte er seine Hand aus, nahm sie und holte sie zu sich in die Arche. ¹⁰ Und er wartete noch sieben weitere Tage, dann ließ er die Taube noch einmal aus der Arche; ¹¹ und die Taube kam um die Abendzeit zu ihm, und siehe, ein frisch-gepflücktes Olivenblatt war in ihrem Schnabel. Da erkannte Noah, dass das Wasser auf der Erde weniger geworden war. ¹² Und er wartete noch weitere sieben Tage und ließ die Taube hinaus; da kehrte sie nicht mehr wieder zu ihm zurück. (Genesis 8,6–12)

Welcher Hintergrund hinter der Entsendung der unterschiedlichen Vögel steht, ist schwer auszumachen und die Deutungen im Laufe der Interpretationsgeschichte variieren beträchtlich.²⁶ Meist wird damit eine – möglicherweise an Matrosenbräuche erinnernde – Erkundigung über den Zustand der vom Wasser befreiten Erde angedeutet. Jedoch: Noahs Arche und der Schwimmkasten im Gilgamesch-Epos sitzen bereits auf dem Gipfel eines

²⁶ Für einen Überblick, sehe Fischer, Genesis, 2018, 467–468.

Berges fest und so ist die vielfach vertretene Hypothese, die Tierentsendung diene dazu, den richtigen Moment zu bestimmen, um die Arche zu verlassen, möglicherweise nicht korrekt. Trotzdem steht fest, dass in der geschlossenen Arche die Wahrnehmung der Außenwelt möglicherweise sehr eingeschränkt war.²⁷ Noah muss sich daher helfen lassen. Überraschenderweise – aber nur wenn man das Gilgamesch-Epos nicht kennt – kommen an dieser Stelle in der Bibel drei Tiere zum Zug.

Die mesopotamische Vorlage nennt in dieser Reihenfolge Taube, Schwalbe und Rabe, während die biblische Erzählung einmal den Raben und zweimal die Taube anführt. Es ist natürlich möglich, die unterschiedliche Wertigkeit der Vögel vor allem in Zusammenhang mit ihrer rituellen Reinheit und in der Folge mit ihrer Opfer-Tauglichkeit zu untersuchen²⁸. Es ist dann höchst wahrscheinlich auch kein Zufall, dass Noah die reine und symbolisch wichtige Taube zweimal entsendet und dass diese Taube anstatt des Raben im Gilgamesch Epos entscheidend ist, um zu erkennen, dass auf der Erde wieder genug trockenes Land aufgetaucht ist.

Möglicherweise ist jedoch noch eine andere Beobachtung entscheidend, will man die unterschiedliche und im biblischen Text entscheidende Rolle des Tieres verstehen. Auch in diesem zweiten Fall – abgesehen von der möglichen literarischen Abhängigkeit – ist die biblische Darstellung nämlich ebenfalls deutlich differenzierter und im Endeffekt gehaltvoller als die im mesopotamischen Epos. Bisher war Gott der einzige, der durch gezielte Anstöße die Handlungen Noahs vorangetrieben hat, nun ergreift der Mensch selber die Initiative. Allein bewirkt er jedoch nichts, er ist auf die Hilfe der Tiere angewiesen, um überhaupt etwas erreichen zu können. In diesem Zusammenhang wird die Beobachtung von Gen 2,20 umgekehrt, als Adam unter den gerade aus den gleichen Materien wie er erschaffenen Tieren keine Hilfe fand, die ihm entsprach. Die Tiere sind nun nicht lediglich eine Hilfe für den Menschen, sie sind viel mehr als das. Sie verkörpern das Erkennen eines

²⁷ Dies ist eine wesentliche Beobachtung, um im Gesamtnarrativ die Handlung Noahs zu verstehen, obwohl überraschenderweise in Gen 8,6 plötzlich von einem Fenster die Rede ist.

²⁸ Fischer, Genesis, 2018, 433 mit weiterführender Literatur.

Weiterlebens nach der Flut. Nicht nur entsprechen die Tiere dem Menschen, sie erweitern gar seine Wahrnehmungsfähigkeit und erlauben überhaupt eine bewusste Entscheidung seinerseits.

Unmittelbar nach dem Ausstieg aus der Arche sind sich beide Traditionen einig, dass eine Opferzeremonie veranstaltet wird. Ein drittes Mal werden Tiere genannt, jedoch eine rituelle Schlachtung kommt nur in der biblischen Erzählung vor.

Da ließ ich hinausgehen nach den vier Winden und opferte ein Opfer,
ich brachte ein *surqinnu*-Opfer auf dem Turmbau des Berges dar,
sieben und sieben Räuchergefäße stellte ich auf
und goss Süßrohr, Zedern und Myrte hin.
Die Götter rochen den Duft,
die Götter rochen den süßen Duft.
Die Götter versammelten sich wie Fliegen um den Herrn des Opfers.
(Gilgamesch-Epos XI,155–163)

¹⁷ „Alle Tiere, die bei dir sind, von allem Fleisch, von fliegenden Tieren und vom Vieh und von allen kriechenden Tieren, die auf der Erde kriechen, lass mit dir hinausgehen, dass sie wimmeln auf Erden und fruchtbar sind und sich mehren auf Erden!“ ¹⁸ Da ging Noah hinaus, und seine Söhne und seine Frau und die Frauen seiner Söhne mit ihm. ¹⁹ Alle Tiere, alle kriechenden Tiere und alle Vögel, alles was kriecht auf der Erde nach ihren Arten, gingen aus der Arche hinaus. ²⁰ Und Noah baute JHWH einen Altar; und er nahm von allem reinen Vieh und von allen reinen Vögeln und opferte Brandopfer auf dem Altar. ²¹ Und JHWH roch den wohlgefälligen Geruch [...] (Genesis 8,17–20)

Im Gilgamesch-Epos ist im Zusammenhang mit der ersten Handlung nach dem Aussteigen aus der Arche eine Formulierung erklärungsbedürftig. Ein *surqinnu*-Opfer bezeichnet eine rituelle Geste, wobei Teile der Opfergabe verstreut oder weggeschüttet werden. Natürlich kann man Teile von Opfertieren, oder gar die Asche, die nach einem Brandopfer entsteht, in der Landschaft verstreuen. Sogenannte Schütt-Opfer wurden dennoch viel häufiger

mit Getreiden, Kräutern oder gar Flüssigkeiten durchgeführt. Die Fortsetzung des Textes nennt explizit Süßrohr, Zedernholz und Myrte als Opfergaben. Sehr wahrscheinlich beschreibt der Text eine einzige Opferzeremonie, deren Elemente wie in einem Klimax mit einer verengenden Zoom-Bewegung immer präziser identifiziert werden: ein Opfer, und zwar ein *surqinnu*-Opfer, bei dem Süßrohr, Zedernholz und Myrte in vierzehn Rauchgefäße ausgeschüttet werden.

Die Opferzeremonie kommt im Gilgamesch-Epos ganz ohne Tiere aus. Diese Situation scheint durchaus glaubwürdiger und nachvollziehbarer als im biblischen Text, wo die gerade geretteten und aus der Arche hinausgelassenen Tiere nun getötet werden. Die Beobachtung, dass wahrscheinlich gerade deshalb nicht nur ein Paar, sondern gleich sieben Paare gerettet wurden, wirkt zynisch und auch völlig deplatziert im Kontext der allgemeinen Rettungsaufgabe Noahs²⁹. Zudem ist die Darstellung in der Bibel stark stilisiert. Es wird gesagt, dass ein Brandopfer veranstaltet wird, und dass reine Tiere, sowohl Vieh als auch Vögel geopfert werden. Ein Brandopfer und ein Brandopferaltar kommen an dieser Stelle in der hebräischen Bibel überhaupt zum ersten Mal vor. Es ist die vollkommenste Art und Weise ein Opfer darzubringen. Dabei wird das Opfertier vollständig verbrannt. Der Unterschied zur Opferhandlung im Gilgamesch-Epos, wo nur ein Teil ausgeschüttet wurde, wird also deutlich.

Entscheidend sind auch in diesem Fall die Details: Während im Gilgamesch-Epos die Götter – die mit Fliegen verglichen werden – den Duft der Schüttopfer riechen und sich um den Menschen, der gerade das Opfer dargebracht hat, versammeln, ist der Gott des Alten Testaments vom Brandopfergeruch angetan. Die geopferten Tiere werden zwar getötet, ihre Rolle in der unmittelbaren Kommunikation mit der Gottheit ist dennoch entscheidend. Die Botschaft des biblischen Textes ist diesbezüglich unmissverständlich: Der Mensch ist zwar Akteur, er ist der Handelnde bei der rituellen

²⁹In diesem Zusammenhang spielt natürlich die weitgehend anthropozentrische Sicht der Exegeten, die sich mit diesem Text beschäftigt haben, eine massive Rolle. Die Handlung Noahs wird de facto nie aus der Sicht der Tiere, die angeblich gerettet wurden lediglich um geschlachtet zu werden, hinterfragt.

Schlachtung, jedoch ist ihm ohne das Tier die Herstellung einer Beziehung und die Kommunikation mit der Gottheit unmöglich. Erst nachdem Gott den Geruch wohlgefällig gefunden hat, thematisiert er seinen Willen, die Menschheit nicht mehr zerstören zu wollen. Ohne Tiere wäre diese Bunderneuerung nicht machbar.

3. Ein Ausblick: Evolution, Bibel und die Tiervergessenheit

Innerhalb der katholischen Kirche fokussierte sich die Diskussion über die Evolution im beginnenden 19. Jahrhundert auf die biblischen Erzählungen über die Schöpfung, in Zusammenhang sowohl mit der technischen und naturwissenschaftlichen, als auch in Zusammenhang mit der literatur- und sprachwissenschaftlichen Entwicklung.

Die Evolution eines Textes, ausgehend von seinen ältesten Quellen bis zu einer Version, die in einer späteren Zeit autoritativ und noch später innerhalb einer religiösen Gemeinschaft kanonisch wird, lässt sich am Beispiel des Gilgamesch-Epos und seiner Überarbeitung in der biblischen Fluterzählung sehr gut erkennen. Insbesondere die Passagen über die Tiere sind in beiden literarischen Korpora diesbezüglich sehr interessant. Die Interpretation des biblischen Textes zeigt einerseits die Gemeinsamkeiten und die Adaption vieler Details aus dem mesopotamischen Epos, macht andererseits auf die Differenzen aufmerksam, die eine bewusste eigene Gestaltung und eine grundlegend andere Ausrichtung erkennen lassen.³⁰

Die unterschiedlichen Rollen der Tiere erlauben einige abschließende Beobachtungen sowie einen Ausblick.

Wieso wurden die Tiere im Kontext des Babel-Bibel-Streits vergessen? Die diesbezüglichen Texte wären keineswegs uninteressant für die exegetische Argumentation gewesen, man hätte sie für eine differenzierte Positionierung verwenden können. Verglichen mit den altorientalischen Erzählungen ist die biblische Flutgeschichte komplexer im Aufbau und in der Zeitstruktur. Man erkennt unschwer innere Spannungen und nicht zuletzt eine klare

³⁰ Fischer, Genesis, 2018, 407.

Entwicklung in Bezug auf den theologischen Gehalt der Erzählung.³¹ Aber die damalige kirchliche Reaktion lässt einen methodisch sauberen Umgang mit dem biblischen Text in der gesamten Diskussion vermissen. Das ist zweifach problematisch: Zunächst wird die Chance verpasst, an einer wissenschaftlichen und methodisch adäquaten Diskussion teilzuhaben, darüber hinaus wird auch die weitgehend anthropozentrische anthropologische Einstellung der Kirche grundsätzlich nicht hinterfragt. Das lässt aus heutiger Sicht den Schluss zu, dass eine derartige Position nicht ungewöhnlich, sondern absolut normal und zudem derart einflussreich war, dass ihre Infragestellung nicht einmal denkbar gewesen ist. Tiere spielten keine Rolle in der Gesellschaft und umso weniger in der theologischen Auswertung des biblischen Textes.

Da sich aber in den letzten 100 Jahren die Position von nichtmenschlichen Tieren – Gleiches gilt aber auch im Kontext des Babel-Bibel-Streits – sowohl in der Bibelexegese und in der theologischen Reflexion als auch in der kirchlichen Praxis kaum geändert hat und die tierliche Position bzw. Einstellung auch heute noch selten Beachtung findet, seien zwei weitere Überlegungen erlaubt.

Auf inhaltlicher Ebene ist es zunächst notwendig, diese bereits unzählige Male gelesenen Texte mit einer besonderen Aufmerksamkeit für die Tierwelt in ihren unterschiedlichen Ausformungen erneut zu lesen und auszulegen. Dabei geht es zunächst ganz banal um die Bestandsaufnahme des in Frage kommenden Materials. Bereits aber das Bewusstsein von der Quantität der zu untersuchenden Texte führt notwendigerweise zu weiteren Reflexionen.

Auf methodischer Ebene stellt sich in der Folge die Frage nach der Relevanz eines wissenschaftlichen exegetischen Zugangs für die Cultural (Biblical) Animal Studies. In Zusammenhang mit den modernen Entwicklungen in diesem Arbeitsfeld ist es dementsprechend nötig, sich mit der historischen und literarischen Einbettung der Texte auseinanderzusetzen, um zu einem differenzierten Verständnis der Tier-Rolle zu kommen.

Denn in der Auseinandersetzung mit der Rolle des Tieres wird schlussendlich auch die anthropologische Frage möglicherweise klarer.

³¹ Fischer, Genesis, 2018, 407–408.

Literatur

- Cassuto, Umberto, A Commentary on Genesis I and II, 2 Bände (englische Übersetzung: I. Abrahams), Jerusalem 1961–1964.
- Delitzsch, Friedrich, Babel und Bibel. Ein Rückblick und Ausblick, Stuttgart 1904.
- Delitzsch, Friedrich, Babel und Bibel. Erster Vortrag (5. Auflage), Leipzig 1905.
- Delitzsch, Friedrich, Zweiter Vortrag über Babel und die Bibel (Mit zwanzig Abbildungen und einem Vorwort „zur Klärung“), Stuttgart 1903.
- Fischer, Georg, Genesis 1–11 (HThK-AT), Freiburg 2018.
- Fogarty, Gerald P., The Catholic Church and historical criticism of the Old Testament, in: Sæbø, Magne (Hrsg.), Hebrew Bible / Old Testament. The history of its interpretation. Volume III: From modernism to post-modernism (the nineteenth and twentieth centuries). Part 1: The nineteenth century – a century of modernism and historicism, Göttingen 2013, 244–261.
- Gebauer, Sascha, Babel-Bibel-Streit, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/14345/> [Eingesehen am 02.03.2022]
- Heil, Christoph, Exegese als „objektive kritische Geschichtsforschung“ und die päpstliche Zensur. Die kirchliche Verurteilung von Friedrich Wilhelm Maier 1912, in: Bucher, Rainer/Heil, Christoph (Hrsg.), „Blick zurück im Zorn?“ Kreative Potentiale des Modernismusstreits (Theologie im kulturellen Dialog 17), Innsbruck 2009, 154–169.
- Holloway, Steven W., Expansion of the historical context of the Hebrew Bible / Old Testament, in: Sæbø, Magne (Hrsg.), Hebrew Bible / Old Testament. The history of its interpretation. Volume III: From modernism to post-modernism (the nineteenth and twentieth centuries). Part 1: The nineteenth century – a century of modernism and historicism, Göttingen 2013, 90–118.
- Körner, Bernhard, Alfred Loisy's „Nestorianismus“ oder: Wie spielen kirchliche Tradition und historisch-kritische Exegese zusammen? Versuch einer Rechenschaft im Anschluss an Maurice Blondel, in: Bucher, Rainer/Heil, Christoph (Hrsg.), „Blick zurück im Zorn?“ Kreative Potentiale des Modernismusstreits (Theologie im kulturellen Dialog 17), Innsbruck 2009, 186–193.
- Lambert, Wilfred G., A New Look at the Babylonian Background of Genesis, in: Hess, Richard S./Tsumura, David T. (Hrsg.), I Studied Inscriptions from before the Flood (SBTS 4), Winona Lake 1994, 96–113 (ursprünglich 1965).
- Paganini, Simone/Brull, Lea, Bezeugungsinstantz und Forschungsobjekt. Die Bibel von Trienter bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Schmidt, Bernward (Hrsg.), Kontinuitäten und Brüche. Trienter Konzil und Zweites Vatikanisches Konzil im Gespräch (ABPB 37), Aachen 2015, 115–137.

Paganini, Simone, Massentierhaltung und Massentiertötung. Der Fall von Opfertieren am Jerusalemer Tempel in römischer Zeit, in: Lau, Daniel (Hrsg.), Historische und archäologische Tierstudien (Argos 1), Uchte 2020, 225–241.

Rendsburg, Gary A., The biblical flood story in the light of the Gilgameš flood account, In: Azize, Joseph/Weeks, Noel (Hrsg.), Gilgameš and the world of Assyria. Proceedings of the conference held at Mandelbaum House, The University of Sydney, 21–23 July 2004 (Ancient Near Eastern Studies. Supplement 21), Louvain 2007, 115–127.

Sale, Giovanni, La questione biblica tra modernismo e antimodernismo, in: La Civiltà Cattolica 150/1 (1999) 345–358.

Soggin, Alberto J., Das Buch Genesis. Kommentar, Darmstadt 1997.

Zgoll, Annette, Gilgamesch, in: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19604>
[Eingesehen am 02.03.2022]

Das Tier stammt vom Menschen ab

Ambivalenzen des Evolutionismus Rudolf Steiners

Andreas Krebs

1. Evolution in Theosophie und Anthroposophie

1859 erschien Charles Darwins „On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life“¹ – ein Werk, das auch als Herausforderung für Theologie und Kirche Epoche machte. Noch in jungen Jahren hatte sich Darwin, der für den Dienst als anglikanischer Geistlicher ausgebildet wurde, für die „Natürliche Theologie“ William Payleys begeistert. Dieser ging von einer unveränderlichen, zweckmäßig geordneten Natur aus; wie man das feine Zusammenspiel eines Uhrwerks nur durch die Kunst des Uhrmachers erklären könne, so müsse man etwa vom Zusammenwirken der Organe eines Lebewesens auf seinen intelligenten Schöpfer schließen.² Doch Darwin gelangte – nach seiner legendären Schiffsreise auf der „Beagle“ und der Dokumentation tausender Tier- und Pflanzenarten – zu der Überzeugung, dass Arten sich über die Zeit hinweg verändern und die Gestalten des Lebens sich aus gemeinsamen Ursprüngen entwickelt haben müssen. In seinem Hauptwerk erklärte Darwin die Entstehung der Arten schließlich durch Mutation und Selektion. Die Anwendung dieser Theorie auf die Herausbildung des Menschen wagte Darwin erst 1871

¹ Deutsche Übersetzung: Darwin, Der Ursprung der Arten, 2018.

² Payley, Natural Theology [1802], 2005.

zu veröffentlichen – unter dem Titel „Descent of Man, and Selection in Relation to Sex“.³

Die christlichen Kirchen und Theologien reagierten auf Darwins Evolutionstheorie nicht selten mit scharfer Abwehr, bisweilen auch mit vorsichtigen Annäherungen – meist aber zumindest mit äußerster Zurückhaltung.⁴ Das lag auch daran, dass hier Menschen und Tiere auf eine Weise miteinander in Verbindung gebracht wurden, die verstörend schien. Zwei große spirituelle Alternativbewegungen jedoch, die sich am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts formierten – die Theosophie und die Anthroposophie –, versuchten offensiv, den Evolutionsgedanken zu integrieren. 1883 entwarf der Theosoph Alfred P. Sinnett in seinem Buch „Esoteric Buddhism“ eine weit ausgreifende Kosmogonie, die Darwins Erklärung der Evolution ausdrücklich aufnahm und zugleich durch das Postulat einer spirituellen Evolution zu überbieten beanspruchte.⁵ Sinnett schilderte dazu eine Entfaltung von sieben Welten oder „Globen“, die sich, ausgehend von geistigen Zuständen, zunächst immer weiter materialisieren, um sich dann – nach der Wende auf dem mittleren Globus, der Erde – wieder zu vergeistigen. Die Erde selbst schreitet abermals sieben evolutionäre „Runden“ ab, und auch hier durchlaufen wir gerade die mittlere; es entwickeln sich sieben menschliche „Wurzeln“, wobei die gegenwärtige Menschheit auf der fünften Stufe steht. Dieses Entwicklungsschema, das sich in weitere „Unterrassen“ sowie zahllose Details verzweigt – und das Helena P. Blavatsky in ihrem monumental-weitschweifigen Werk „The Secret Doctrine“ (1888)⁶ noch einmal modifi-

³ Deutsche Übersetzung: Darwin, *Abstammung des Menschen*, 2009; zu Darwin: Voss, *Darwin zur Einführung*, 2008.

⁴ Eine differenzierte Darstellung der Darwin-Rezeption während der letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts im englischsprachig-protestantischen Raum gibt das Standardwerk Moore, *Post-Darwinian Controversies*, 1979; für die römisch-katholische Kirche im etwa gleichen Zeitraum – sie verweigerte eine offizielle Stellungnahme zur Evolutionstheorie über Jahrzehnte – siehe Artigas et al., *Negotiating Darwin*, 2006.

⁵ Sinnett, *Esoteric Buddhism*, 1883, 31f.

⁶ Blavatsky, *The Secret Doctrine*, 1888.

zierte und weiterführte⁷ – wurde von Rudolf Steiner⁸ nach seinem Eintritt in die Theosophie (1902) übernommen. Über mehrere Zwischenstufen bis zu seiner „Geheimwissenschaft im Umriss“ (Erstauflage 1910)⁹ hat Steiner es dann aber auch vereinfacht, an anderen Stellen um fehlende Elemente ergänzt und im Ganzen systematisiert.¹⁰ In Absetzung vom Orientalismus führender Theosoph:innen reicherte Steiner seine Version der evolutionären Kosmogonie zudem mit christologischen Elementen an¹¹ – ein Aspekt, der ab seiner Trennung von der Theosophie und der Organisation einer eigenständigen Anthroposophie (1912/13) noch deutlicher zutage trat. Nach wie vor findet zu wenig Aufmerksamkeit, dass dieser anthroposophische Evolutionismus, allerdings uneingestanden und verleugnet, wiederum auch die kirchlich-christliche Theologie beeinflusste – etwa über die vom Vatikan zwar verurteilten und zensierten,¹² aber dennoch breit rezipierten Arbeiten des Jesuiten Pierre Teilhard de Chardin, dessen kosmische Christologie erkennbar von Steiner inspiriert ist.¹³

Wer darüber spricht, wie Theosophie und Anthroposophie den Evolutionsgedanken adaptierten, kann freilich über einen problematischen Punkt nicht schweigen: dass hierbei auch die Idee einer ungleichzeitigen Entwicklung menschlicher „Rassen“ aufgenommen wurde. Allerdings knüpfte Rudolf Steiner an rassistische Vorstellungen, die im theosophischen Umfeld kursierten, nur vergleichsweise zurückhaltend an. Begriffe wie „Wurzelnrassen“ und „Unterrassen“, die Steiner anfänglich übernahm, wurden in seinem Hauptwerk „Die Geheimlehre im Umriss“ durch „Zeitalter“ und „Kulturepochen“ ersetzt.

⁷ Zu den komplexen Zusammenhängen zwischen beiden Werken siehe Harlass, *Die orientalische Wende*, 2021, 296–363.

⁸ Zu Rudolf Steiner siehe das nicht-anthroposophische Standardwerk Zander, *Anthroposophie in Deutschland*, 2007 sowie ders., *Rudolf Steiner*, 2011.

⁹ Steiner, *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, 2018.

¹⁰ Zur Genese der Steinerschen Kosmogonie bis zur „Geheimwissenschaft im Umriss“ siehe Clement, „Mitwissenschaft der Schöpfung“, 2018.

¹¹ Den Wendepunkt zu einer Christologisierung des theosophischen Evolutionismus markiert eine Vortragsreihe Rudolf Steiners aus dem Jahr 1906: Steiner, *Kosmogonie*, 2001.

¹² Die Enzyklika „*Humani generis*“ Pius' XII. (1950) richtete sich auch gegen Teilhard de Chardin; 1962 wurden seine Arbeiten indiziert.

¹³ Thiede, *Der kosmische Christus*, 2011.

Später äußerte sich Steiner dahingehend, dass menschliche „Rassen“ zwar in der Vergangenheit ihre Rolle gespielt hätten; in Gegenwart und Zukunft aber – wo die Entwicklung der freien Individualität des Menschen gefordert sei – würden Fragen der Abstammung bedeutungslos.¹⁴ Damit ist jedoch nicht widerlegt, dass rassistische Auffassungen Steiners Lehren mitgeprägt haben.

Ohne das Gewicht dieser Problematik verkleinern zu wollen – die bereits eingehend untersucht worden ist¹⁵ – möchte dieser Beitrag einem Gesichtspunkt nachgehen, der bislang in der nicht-anthroposophischen Forschung weniger gewürdigt wurde: Welche Implikationen hat der anthroposophische Evolutionismus für das Mensch-Tier-Verhältnis? Während die wissenschaftliche Mehrheitsmeinung trotz Darwins Abstammungslehre bis in jüngste Zeit eine fundamentale Abständigkeit zwischen Mensch und Tier vertreten hat, behauptet die Anthroposophie einen gemeinsamen Ursprung, der nicht nur das Physische, sondern auch das Geistige und Spirituelle einschließt. Wie ein Blick in anthroposophisches Schrifttum zeigt,¹⁶ ermöglicht dies eine Wahrnehmung von Tieren, die sich durch beachtliche Einfühlsamkeit, ja sogar durch partielle menschlich-tierliche Perspektivenübernahmen auszeichnet. Dies ist umso bemerkenswerter, als Tieren im „Mainstream“ populärwissenschaftlicher Darstellungen noch bis vor Kurzem grundlegende kognitive und emotionale Fähigkeiten abgesprochen wurden – eine Tendenz, die erst im Lauf der letzten Jahre eine öffentliche Aufarbeitung und Korrektur erfährt.¹⁷ Welche Anschauungen sind es genau, durch die anthroposophische Autor:innen zu davon abweichenden Sichtweisen befähigt wurden? Und wo liegen Möglichkeiten und Grenzen anthroposophischer Evolutionsvorstellungen für eine heute dringliche Neugestaltung des Mensch-Tier-Verhältnisses?

Diesen Fragen soll hier anhand eines Werkes nachgegangen werden, das in anthroposophischen Zusammenhängen große Wertschätzung genießt und auch an Waldorfschulen weit verbreitet ist: „Wesensbilder der Tiere“ von Ernst-Michael Kranich. Die darin enthaltenen Beschreibungen von

¹⁴ Steiner, *Die spirituellen Hintergründe*, 1999, 220.

¹⁵ Martins, *Rassismus und Geschichtsmetaphysik*, 2012.

¹⁶ Siehe das im Folgende analysierte Buch Kranich, *Wesensbilder*, 2004; auch Schad, *Säugetiere und Mensch*, 2012.

¹⁷ Siehe z.B. Sachser, *Der Mensch im Tier*, 2021.

Tieren und tierlichen Lebensweisen werden im Folgenden auf wiederkehrende Strukturen hin analysiert (Abschnitt 2), um diese dann in Rudolf Steiners evolutionäres Weltbild einzuordnen und einer kritischen Reflexion zu unterziehen (Abschnitt 3 und 4).

2. „Wesensbilder der Tiere“

Kranich beginnt seine Schau verschiedener Tierarten bei drei „repräsentativen Tieren“: Dem Rind, dem Löwen und dem Bussard. Begründet wird dies zunächst nicht; dies Hintergründe dieser Vorentscheidung werden im Folgenden noch zur Sprache kommen. Kranichs Darstellung des Rindes setzt mit der Schilderung einer Kuhherde ein: „Wer eine Herde von Kühen, die auf ihrer Weide grasend langsam voranschreiten und dann im Liegen wie in sich versunken wiederkäuen, auf sich wirken lässt, bekommt einen Eindruck von großer Ruhe. Die Tiere entfalten nur wenig Tätigkeit nach außen. Manchmal sieht man, wie sich eine Kuh beleckt, sich an einem Baum oder an einem Zaun scheuert oder bei der sogenannten sozialen Körperpflege an Kopf und Nacken einer anderen Kuh leckt. Seltener wird man Zeuge kurzer Kämpfe, bei denen zwei Kühe Stirn an Stirn stehen und jede versucht, die andere zurückzudrängen. Das sind aber nur kurze Episoden in einem gleichmäßigen und ruhigen Lebensrhythmus. Die wesentlichen Vorgänge scheinen mehr im Innern des Organismus abzulaufen.“¹⁸ Grund dafür sei der riesige Verdauungstrakt der Tiere, der im weiteren Verlauf des Kapitels detailliert und anschaulich beschrieben wird. Hätten die Tiere genug Gras aufgenommen, was insgesamt acht bis zehn Stunden ihres Tages ausmache, legten sie sich nieder und käuten wieder; dabei zögen sie sich „noch stärker in das Innere ihres Organismus zurück“.¹⁹ Die Atmung und die Kopftätigkeit der Tiere sei meist zurückgenommen. „Sicher empfängt die Kuh Eindrücke durch ihre Augen und Ohren. Durch die Dominanz der dumpfen Stoffwechselprozesse ist das

¹⁸ Kranich, Wesensbilder, 2004, 21.

¹⁹ Ebd., 25.

Bewusstsein aber stark abgedämpft“.²⁰ Diese „Einseitigkeit“ bestimme auch das Gefühlsleben der Kuh, das ihren Lautäußerungen abzulauschen sei: „Das dumpfe ‚Muuuh‘ [...] scheint [...] aus den Tiefen des Leibes emporzudringen. Man empfindet in dem dunklen, voluminösen und warmen Laut etwas vom seelenhaften Wesen des Rindes“. Dieses „Seelenhafte“ komme aus dem Magen-Darm-Trakt, das auch beim Menschen außerordentlich sensibel auf Emotionen reagiere. Die „krafterfüllte Dumpfheit“ der Kuh entstehe also aus der „Bewusstlosigkeit der Verdauungsorgane und -prozesse“, die ihr Leben bestimmten: „Wenn auf einer Weide ein Knall ertönt, stieben die Vögel im Moment auseinander, das Pferd reagiert sofort, beim Rind bemerkt man erst nach einer Latenzzeit eine traumhaft gedämpfte Reaktion“.²¹

„Ein Löwe, der in ruhiger Haltung, den Kopf leicht erhoben, in die Weite blickt, macht auf den Betrachter einen majestätischen Eindruck“ – so beginnt Kranichs nächstes Tier-Porträt. „Man empfindet, wie die körperlichen Energien gerafft und die aggressiven Emotionen in dieser krafterfüllten Ruhe gedämpft sind. Am Antlitz bemerkt man aber, wie sie im Leibe verhalten vibrieren. Und wenn der Löwe das Maul etwas öffnet, dann wird in der Physiognomie der Ausdruck von starkem Grimm sichtbar“.²² Charakteristisch für das Tier sei eine beachtliche Breite von Emotionen – das „dramatische Geschehen“ der Jagd und die langen Stunden des Ruhens; die Auseinandersetzungen bei der Aufteilung der Beute und die körperliche Nähe weiblicher Löwinnen im Sozialverband; die Fürsorglichkeit gegenüber den Jungen und deren Tötung, wenn ein männlicher Löwe ein Rudel erobert hat. „Die große Spannweite der Emotionen dringt in der Stimme des Löwen nach außen. Die Zufriedenheit im Schnurren, das Brummen und Grollen, wenn Löwen sich begegnen, die Aggressivität bei der Auseinandersetzung [...] im Knurren“; beim Brüllen schließlich offenbare sich die ganze „emotionale Gewalt, die in diesen Tieren lebt“. Die „Macht und innere Weite der Emotionen und Leidenschaften“ stehe in Beziehung zu der starken Ausbildung seiner Lunge und seinem gut entwickelten Herz. „Was im Atem innerlich wogt, kann im Brüllen

²⁰ Ebd., 26f.

²¹ Ebd., 31.

²² Ebd., 33.

nach außen dringen. Was im Puls an seelenhaften Kräften vibriert, durchdringt den Leib des Löwen bis in die Muskulatur. Man kann ohne jeden Anflug von metaphorischer Redeweise sagen: Beim Löwen ergreift das innere Leben von Lunge und Herz das ganze Tier“.²³

Eine nicht weniger eindrückliche Beschreibung steht am Beginn des nächsten Kapitels: „Richtet man im Sommer dort, wo Wald und offene Landschaft sich abwechseln, den Blick nach oben, so wird man des öfteren einen Vogel sehen, der manchmal stundenlang seine Kreise zieht. Er selbst ist völlig ruhig. Bisweilen steigt er, dann gleitet er ein Stück weit nach einer Richtung und beginnt wieder zu kreisen. Die Flügel sind weit ausgebreitet [...] Es ist ein Mäusebussard, der häufigste Greifenvogel in Europa und Nordasien – und in seiner Hingabe an das Luftmeer auch einer der schönsten“.²⁴ Aus der Erdschwere herausgehoben, in der Luft und im Raum der Lichtes lebend, entfalte der Bussard „sein Bewusstsein weit in den Umkreis“.²⁵ Ein Tier, das so lebe, habe große Augen, die mit ihrer ausgeprägten Sehfähigkeit das Sinnesleben dominierten. Der Bussard werde wesentlich durch den Kopf, Nerven und Sinne bestimmt. Der Stoffwechsel vollziehe sich in dem kurzen Verdauungstrakt mit großer Hast, und die mit ihm verbundenen Sinne, das Schmecken und Riechen, seien nur schwach ausgeprägt; der Bussard bleibe weitgehend „frei von der affektiven Bindung an die Materie“.²⁶ Von Kopf und Bewusstsein des Vogels her erklärten sich auch die Gefiederbildung und der Flug: „Was ist denn das Fliegen des Bussards? Der Mensch dringt beim Sehen mit dem Bewusstsein hinaus in den lichterfüllten Raum. Der Bussard begibt sich als ganzes Wesen in diesen Raum hinein. Sein Fliegen gehört auf das Innigste mit den so hoch entwickelten Augen und der Weite seines Bewusstseins zusammen“.²⁷

Von diesen drei exemplarischen Tieren ausgehend, beschreibt Kranich im weiteren Verlauf des Buches unterschiedliche Säugetiere, die mal eher der Schwere des Rindes, mal eher der Kraft des Löwen zuneigen sollen, sowie

²³ Ebd., 39–41.

²⁴ Ebd., 46f.

²⁵ Ebd., 47.

²⁶ Ebd., 55.

²⁷ Ebd., 48.

weitere Vögel. Dann folgen Reptilien, Fische, Amphibien und Wirbellose, deren Darstellung freilich deutlich kürzer und kursorischer ausfällt. Durchgehend kommt auch zur Sprache, wie das Tier auf den menschlichen Beobachter *wirkt*; dieser betrachtet es nicht als distanzierendes Objekt, sondern begibt sich mit ihm in Resonanz, und das dabei Empfundene wird als Aspekt der Wirklichkeit ernstgenommen. Dass Tiere ein Bewusstsein und vielfältige Gefühle haben, wird gar nicht weiter erläutert, sondern als Selbstverständlichkeit betrachtet. Eine eigentümliche Rolle spielt hier der Organismus und seine Vergleichbarkeit zum Menschen: Die Dumpfheit und Schwere, die wir in Bauch und Stoffwechsel erfahren, finden wir wieder im Rind; die Emotionalität und Kraft, die wir in Brust, Atem und Herzschlag erleben, begegnet im Löwen; die Klarheit und Intensität der Sinneswahrnehmung, die wir mit dem Kopf verbinden, tritt uns im Greifvogel gegenüber. Wie kommt Kranich dazu? Warum kann er Tieren ein bewusstes Leben und differenzierte Emotionen zuschreiben, weshalb aber spielt dabei auch die Dreiteilung in Rind, Löwe und Vogel eine so eminente Rolle, und was leitet ihn dabei, Stoffwechsel, Atmungs- und Kreislauforganen sowie den Sinnen so viel Aufmerksamkeit zu widmen? Wie kommt es schließlich zu Kranichs geringerem Interesse an Tieren, die sich von Menschen stark unterscheiden – sich also weniger durch Menschenähnlichkeit als Andersartigkeit auszeichnen?

3. Tiere als Nebenprodukte menschlicher Evolution

Antworten auf diese Fragen ergeben sich erst, wenn man den anthroposophischen Evolutionsmythos einbezieht, den Kranich nirgends ausdrücklich erwähnt, aber implizit voraussetzt.²⁸ Ähnlich wie Sinnett geht Rudolf Steiner davon aus, dass sich die heutige Erde bereits in früheren Welten oder „Planeten“ inkarniert habe. Steiner bezeichnet sie als „Saturn“, „Sonne“ und „Mond“; trotz ihrer Namen sind sie nicht mit den heutigen Himmelskörpern zu verwechseln. „Saturn“ bestand nur aus Wärme und entspricht dem

²⁸ Siehe zum Folgenden Steiner, Geheimwissenschaft, 2018, Kap. „Die Weltenentwicklung und der Mensch“.

Zustand tiefster Trance, in dem sich heute Minerale befinden; hier entwickelten sich die ersten Menschen. Auf der „Sonne“, die dem Bewusstseinszustand heutiger Pflanzen und dem menschlichen Tiefschlaf entspricht, differenzierte sich die „saturnische“ Wärme in Licht und Gas; hier traten die ersten Vorformen der Tiere auf. Der „Mond“ wiederum war flüssig – er entspricht dem Bewusstseinszustand heutiger Tiere und dem menschlichen Traum; hier entstanden die Vorläufer heutiger Pflanzen. Auf der Erde schließlich trat das Mineralreich hinzu, und die Menschen gelangten zum Wachbewusstsein. Künftige Erd-Verkörperungen – „Jupiter“, „Venus“ und „Vulkan“ – werden zu höheren Bewusstseinsformen vorstoßen.

Menschen, Tiere und Pflanzen hatten sich also auf „Saturn“, „Sonne“ und „Mond“ bereits entwickelt. Auf der Erde wird diese Evolution rekapituliert und weitergeführt. Auf „geistiger“ Ebene begann der Evolutionsprozess wieder beim Menschen; dieser setzte zuerst die einfachen Organismen, Pflanzen und Tiere aus sich heraus, bevor er sich schließlich selbst materialisierte. Insofern bleibt aus „materialistischer“ Perspektive richtig, dass es auf der Erde – wie Darwin lehrt – eine Entwicklungslinie von einfachen Lebensformen über Tiere zum Menschen gibt. Aus „geistiger“ Perspektive wird jedoch postuliert, dass die Evolution vom Menschen ausging. Dem Aufstieg von einfachen zu komplexen Lebewesen, der sich in der physischen Welt vollzieht, entspricht eine Abstiegsbewegung aus der geistigen Welt.²⁹

Der Evolutionsprozess ist allerdings kein Selbstläufer. Die „Widersacher-mächte“ Luzifer und Ahriman – Luzifer lockt mit verfrühter Vergeistigung,

²⁹ Eine konzentrierte Darstellung dieses Evolutionsprozesses aus anthroposophischer Sicht findet man bei Hueck, „Alles Niedere“, 2017; hier weitere Verweise auf Aussagen Steiners sowie auf anthroposophische Literatur zum Thema. Der Artikel geht auch darauf ein, dass der Darwinist Ernst Haeckel für Steiner ein weitaus wichtigerer Gewährsmann war als Darwin selbst. Darüber hinaus bringt Hueck gewisse Merkwürdigkeiten zur Sprache, die hier nicht aufgerollt werden können, zumal auch viele Anthroposoph:innen ihnen nicht folgen: So hat Steiner mitunter die erstaunliche These vertreten, dass die Erde sich allmählich zu ihrer heutigen festen Gestalt verdichtet habe und auch Tiere und Menschen zunächst in „luftigen“, dann in „gallertartigen“ Übergangsformen aufgetreten seien, bevor sie ihre heutige Körperlichkeit erlangt hätten. Stärker um Vermittlung mit der naturwissenschaftlichen Sicht bemüht ist Schad, Darwinismus, 2017.

Ahriman will ans Stoffliche fesseln – unternahmen es etwa, die Aufrichtung des menschlichen Körpers zu verhindern; dann wollten sie erreichen, dass er nicht über den unartikulierten Ausdruck der Empfindungen hinaus zur Sprache komme; schließlich versuchten sie, die Ausbildung der Denkfähigkeit zu vereiteln. Drei Mal sollte damit die irdische Evolution im „Tierischen“ stagnieren. Und drei Mal war es „der Christus“, der eingriff, um die irdische Evolution zu retten.³⁰ Seine letzte und entscheidende Intervention war das „Mysterium von Golgotha“: Das menschliche Ich-Bewusstsein, das verlorenzugehen drohte, wurde durch den Opfertod bewahrt; zudem verband sich „der Christus“ nunmehr mit der ganzen Erde.³¹ Das Ziel der Erdentwicklung und die Vervollkommnung des Menschen wird zugleich eine höhere Wieder-Verleiblichung „des Christus“ sein.³²

Wie kam es nun aber zur Entstehung der Tiere seit der „Sonne“? Steiner sagt dazu: „Das gesamte Tierreich war einstmals im Menschen darinnen, das heißt der Mensch stand auf einer Stufe zwischen dem heutigen Tierreich und Menschenreich. Um sich weiter entwickeln zu können, musste er die Teile aus sich ausscheiden, die seine Entwicklung nicht mitmachen konnten. Es schied damals das aus, was dann heute unser Tierreich bildet. Ursprünglich also waren die Tiere weit weniger vom Menschen unterschieden als jetzt. Sie degenerierten dann allmählich. [...] Die Namen der vier apokalyptischen Tiere in der Offenbarung des Johannes deuten auf dasselbe hin. Sie heißen Adler, Löwe, Stier, Mensch“ (vgl. Apk 6,4–10 sowie Ez 1,10 und 10,14).³³ Auf dieses „Viergetier“ kommt Steiner in seinen Vorträgen wiederholt zu sprechen. Adler, Löwe und Stier stehen dabei beispielhaft für einseitige Ausprägungen und Leidenschaften der menschlichen Natur, die um der Evolution des Menschen willen von ihm abgesondert werden mussten. Vor dem Hintergrund der ab 1917 entwickelten Konzeption einer Dreigliederung des menschlichen Organismus (Nerven-Sinnessystem bzw. Kopfsystem, Rhythmisches System bzw. Brustsystem, Stoffwechsel-Gliedmaßensystem) kann Steiner in einem späten Vortrag die Einseitigkeiten der Tiere wie folgt

³⁰ Steiner, Vorstufen, 1990, 93–100.

³¹ Ebd., 97.

³² Steiner, Mensch, 1989, 113–115.

³³ Steiner, Vor dem Tore, 1990, 157.

beschreiben: „Denn dasjenige, was der Stier ist, ist die einseitige Ausbildung der niedrigsten Kräfte der Menschennatur. Wenn man sich denkt, dass alles, was der Mensch in seinem Verdauungs- und Gliedmaßensystem an Kräften, nicht ein Gegengewicht, Gegenkräfte hat, [...] dann bekommt man die einseitige Bildung, wie sie sich uns entgegenstellt beim Rinde. [...] Wird aber einseitig durch Verkürzung des Darmsystems und durch ein Zurückbleiben des Kopfsystems das rhythmische System ausgebildet, [...] so bekommt man in der Tat ein einseitiges Bild davon in der Löwennatur. Und wird einseitig das Kopfsystem ausgebildet, so dass das, was sonst in unserem Kopf an Kräften im Inneren vorhanden ist, nach außen schießt in die Federn, dann bekommt man die Vogel- oder die Adlernatur. Und wenn man sich die Kräfte, die diese drei zu einer Einheit zusammenklingen lassen, so denkt, dass sie sich eben als Einheit auch äußerlich offenbaren können [...], dann bekommt man die synthetische Einheit der drei, den Menschen“.³⁴

Nun kann man sehen, wie Kranich dazu kommt, ausgerechnet mit Rind, Löwe und Adler bzw. Bussard als exemplarischen Tieren zu beginnen, und warum er auf den Stoffwechsel, die Atmungstätigkeit und die Ausbildung des Kopfes so viel Aufmerksamkeit verwendet.³⁵ Die übrigen Tiere bilden, wie Kranich mit Steiner glaubt, in unterschiedlichen Graden aus, was bei jenen dreien am deutlichsten zu erkennen ist. Sich dabei auf bemerkenswerte Weise in Tiere einzufühlen, wird durch die Erwartung ermöglicht, dass man in ihnen – physiologisch wie emotional – bestimmten Seiten des *Menschseins* begegne. Dies versetzt Kranich in die Lage, Tiere als bewusste und empfindende Wesen wahrzunehmen und bei ihnen mit Fähigkeiten zu rechnen, die im „Mainstream“ der Tierdarstellung lange Zeit als ausgeschlossen galten. Dabei gewinnen Kranichs Mutmaßungen durchaus eine intuitive Plausibilität, indem Analogien zwischen Menschen und Tieren, die deren Bewusstsein und Innenleben betreffen, bei elementaren *körperlichen* Gemeinsamkeiten ansetzen. Deren Deutung orientiert sich an Steiners Dreigliederung des menschlichen Organismus. Darüber hinaus gehen in Kranichs Beschreibun-

³⁴ Steiner, Methodik, 1986, 70.

³⁵ Die Dreiertypologie prägt Tierdarstellungen im anthroposophischen Raum durchgehend; siehe etwa auch Schad, Säugetiere und Mensch, 2012.

gen Früchte liebevoll-genauen Beobachtens ein; es beeindruckt, wie nah er Tieren kommt und wie nah er sie den Lesenden zu bringen vermag. Doch die Sichtweise, die ihn dabei leitet, ist im wahrsten Sinne des Wortes „anthropomorph“. Deshalb tut Kranich sich auch vergleichsweise schwer mit Tieren, deren Körperbau und -funktionen sich sehr stark vom Menschen unterscheiden. Die menschliche Gestalt gilt Kranich als Schlüssel zu den Tiergestalten. Oder mit seinen Worten: „Der menschliche Leib ist jener Organismus, der als Typus im Hintergrund von allen Formen des Tierreiches steht. Alle Tiere hat man als einseitige Ausgestaltungen des menschlichen Organismus anzusehen. Der menschliche Organismus, der als letzter in der Evolution erscheint, ist zugleich das gemeinsame Zentrum des ganzen Tierreichs“.³⁶ Nach Steiner ist der Grund dafür, dass der Mensch in der „geistigen“ Evolution *zuerst* kommt. Die Entstehung der Tiere ist ein Nebenprodukt der menschlichen Entwicklung. Keinesfalls darf der Mensch selbst, wie es die „Widersacher-mächte“ wollten, zum Tier herabsinken. Denn für sich genommen verkörpern Tiere Unausgewogenheiten, die allein im Menschen balanciert und integriert sind. Nur vom Menschen her und auf den Menschen hin ist das Leben der Tiere nachvollziehbar, ergibt ihr Dasein einen Sinn.

4. Fazit

Was ist von alledem zu halten? „Hat Rudolf Steiner diese Dinge geträumt?“, fragt der argentinische Schriftsteller Jorge Luis Borges, ein faszinierter Leser der „Geheimwissenschaft“. Und er lässt die Frage offen, ob Steiner sie deshalb geträumt hat, „weil sie einmal, zu Anfang aller Zeiten, geschehen sind. Es steht jedenfalls fest, dass sie viel erstaunlicher sind als die Demiurgen und Schlangen und Stiere anderer Kosmogonien“.³⁷ Gerade weil Borges dem anthroposophischen Erkenntnisanspruch mit Skepsis begegnet, kann er darauf verzichten, Steiners „Träume“ zu belächeln. Wer sich auf deren Bilder einlässt, sieht eine Welt, die nicht tot und mechanisch, sondern lebendig und

³⁶ Kranich, *Wesensgestalten*, 2004, 357.

³⁷ Borges, *Handbuch*, 2008, 185.

voller Bewusstsein ist. Das gilt auch für Tiere. Es ist diese eigentümliche Form des Animismus, für die Steiner und die Anthroposophie hier *nicht* kritisiert werden sollen. Ein „Enlivenment“ unserer Wahrnehmung und Kultur ist vielmehr das Gebot der Stunde.³⁸ Wem dabei auch an der Transformation des Mensch-Tier-Verhältnisses liegt, wird jedoch fragwürdig finden, was Borges ebenso klarsichtig auf den Punkt bringt: Steiner lasse „die in reiner Zuständigkeit beharrenden Minerale dem Todeszustand des Menschen entsprechen, die heimliche und stille Lebensart der Pflanzen dem Schlafzustand und die ausschließlich aktuelle und vergessliche Lebensverfassung der Tiere dem Traumzustand des Menschen [...]. Herr über diese drei Hierarchien ist, nach Steiner, der Mensch“.³⁹

Rudolf Steiners Mythologie ist radikal anthropozentrisch. Der Mensch ist Anfang und Ziel der Evolution. Er durchläuft ein gigantisches „Weltgymnasium“,⁴⁰ das zu seiner Höherentwicklung in Gang gesetzt wurde. Die Anthroposophie will zur Bewusstseinsevolution einen Beitrag leisten, indem sie das „Geistige im Menschenwesen zum Geistigen im Weltenall“⁴¹ führt. Für dieses „Menschenwesen“ verkörpern Tiere bloß vereinseitigte Momente seiner selbst; nur in ihm findet, was die Evolution ins „Weltenall“ ausgebreitet hat, zur Einheit. In solch einer allumfassenden und allesverschlingenden Identität ist jedoch für Alterität – konkret auch für die Alterität von Tieren – kein Platz. Ein Anderes zum „Menschenwesen“ gibt es nicht. Der anthroposophische Kosmos ist ein esoterisch-identitätsphilosophisches Spiegelkabinett: Wohin der Mensch auch blickt, entdeckt er wieder und wieder nur – sich selbst.

³⁸ Weber, Enlivenment, 2016.

³⁹ Borges, Die vorletzte Fassung, 1999, 46.

⁴⁰ Bloch, Prinzip Hoffnung, 1959, 1397

⁴¹ Steiner, Anthroposophische Leitsätze, 1998, Nr. 1.

Literatur

- Artigas, Mariano/Glick, Thomas F./Martínez, Rafael A., *The Vatican Confronts Evolution, 1877–1902*, Baltimore 2006.
- Blavatsky, Helena P., *The Secret Doctrine. The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*, Bd. 1: Kosmogonies, Bd. 2: Anthropogenes, London 1888.
- Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, zwei Bde., Frankfurt a.M. 1959.
- Borges, Jorge Luis, *Handbuch der phantastischen Zoologie*, in: *Die Anthologien. Handbuch der phantastischen Zoologie. Das Buch von Himmel und Hölle. Buch der Träume* [Gesammelte Werke in zwölf Bänden, Bd. 10], übers. von Gisbert Haefs u.a., München 2008.
- Borges, Jorge Luis, *Die vorletzte Fassung der Wirklichkeit*, in: *Der Essays erster Teil* [Gesammelte Werke in zwölf Bänden, Bd.1], übers. von Carl August Horst u.a., München 1999, 42–48.
- Clement, Christian, „Mitwissenschaft der Schöpfung“: Zur Entwicklungsgeschichte der anthroposophischen Kosmogonie (1883–1910), in: *Rudolf Steiner Schriften – Kritische Ausgabe*, hrsg. von Christian Clement, Bd. 8/2, Stuttgart – Bad Cannstatt 2018, CXXIII–CCII.
- Darwin, Charles, *Der Ursprung der Arten*, nach der 7. Aufl. 1872 übers. von Eike Schönfeld, Stuttgart 2018.
- Darwin, Charles, *Die Abstammung des Menschen*, übers. von Heinrich Schmidt, Frankfurt a.M. 2009.
- Harlass, Ulrich, *Die orientalische Wende der Theosophischen Gesellschaft. Eine Untersuchung der theosophischen Lehrentwicklungen in der Zeit zwischen den Hauptwerken Alfred Percy Sinnetts*, Berlin 2021.
- Hueck, Christoph, „Alles Niedere hat sich aus Höherem herausentwickelt“. Rudolf Steiners Auffassung der Evolution von Mensch und Tier, in: *die Drei* 10/2017, 39–49; 11/2017, 47–60.
- Moore, James R., *The Post-Darwinian Controversies. A Study of the Protestant Struggle to come to Terms with Darwin in Great Britain and America 1870–1900*, Cambridge 1979.
- Kranich, Ernst-Michael, *Wesensbilder der Tiere. Einführung in die goetheanistische Zoologie*, Stuttgart 2. Aufl. 2004.
- Martins, Ansgar, *Rassismus und Geschichtsmetaphysik. Esoterischer Darwinismus und Freiheitsphilosophie bei Rudolf Steiner*, Frankfurt a. M. 2012.
- Payley, William, *Natural Theology* [1802], hrsg. von Matthew D. Eddy/David Knight, Oxford 2005.
- Sachser, Norbert, *Der Mensch im Tier. Warum Tiere uns im Denken, Fühlen und Verhalten oft so ähnlich sind*, Hamburg 2021.

- Schad, Wolfgang, Säugetiere und Mensch. Ihre Gestaltbiologie in Raum und Zeit, 2 Bde. Stuttgart 2012.
- Schad, Wolfgang, Der Darwinismus im Rückblick und Vorblick. Was den Menschen zum Menschen machte, Stuttgart 2017.
- Sinnett, Alfred P., Esoteric Buddhism, London 1883.
- Steiner, Rudolf, Die Methodik des Lehrens und die Lebensbedingungen des Erziehens. Fünf öffentliche Vorträge, Stuttgart 1924 [Rudolf Steiner Gesamtausgabe Bd. 308], Dornach 5. Aufl 1986.
- Steiner, Rudolf, Der irdische und der kosmische Mensch. Neun Vorträge, Berlin 1911/12 [Rudolf Steiner Gesamtausgabe Bd. 133], Dornach 4. Aufl. 1989.
- Steiner, Rudolf, Vor dem Tore der Theosophie. Vierzehn Vorträge, Stuttgart 1906, [Rudolf Steiner Gesamtausgabe Bd. 95], Dornach 4. Aufl. 1990.
- Steiner, Rudolf, Vorstufen zum Mysterium von Golgotha. Zehn Vorträge, gehalten in verschiedenen Städten 1913/14 [Rudolf Steiner Gesamtausgabe Bd. 152], Dornach 3. Aufl. 1990.
- Steiner, Rudolf, Anthroposophische Leitsätze [Rudolf Steiner Gesamtausgabe Bd. 26], Dornach 10. Aufl. 1998.
- Steiner, Rudolf, Die spirituellen Hintergründe der äußeren Welt. Der Sturz der Geister der Finsternis, 14 Vorträge, Dornach 1917 [Rudolf Steiner Gesamtausgabe Bd. 177], Dornach 5. Aufl. 1999.
- Steiner, Rudolf, Kosmogonie. 18 Vorträge, Paris 1906 [Rudolf Steiner Gesamtausgabe Bd. 94], Dornach 2. Aufl. 2001, 15–125.
- Steiner, Rudolf, Die Geheimwissenschaft im Umriss, in: Rudolf Steiner Schriften – Kritische Ausgabe, hrsg. von Christian Clement, Bd. 8/1, Stuttgart – Bad Cannstatt 2018.
- Thiede, Werner, Der kosmische Christus bei Rudolf Steiner und Teilhard de Chardin, in: Evangelische Theologie 72 (2011), 461–475.
- Voss, Julia, Charles Darwin zur Einführung, Hamburg 2008.
- Weber, Andreas, Enlivenment. Eine Kultur des Lebens. Versuch einer Poetik für das Anthropozän [Fröhliche Wissenschaft Bd. 79], Berlin 2016.
- Zander, Helmut, Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945, Göttingen 2007.
- Zander, Helmut, Rudolf Steiner. Die Biografie, München 2011.

Über den Übermenschen:
Anthropologische und
eschatologische Ausblicke

Vom Anfang der Tiere und dem Ende des Menschen – et vice versa

Zwei Fallstudien zur biopolitischen Signatur der Schöpfungslehre

Simone Horstmann

1. Einleitung: Warum (und wie) sich eine Tiertheologie aus der schöpfungstheologischen Klammer emanzipieren muss

Der vorliegende Beitrag stellt eine vielfach geteilte Prämisse infrage. Diese Prämisse besagt, dass jedwede theologische Verortung nichtmenschlicher Tiere und insbesondere die theologische Rezeption der Evolutionstheorie bei den Kategorien der Schöpfungslehre anzusetzen habe. Die Rede von der Schöpfung wird daher häufig – teils emphatisch, teils analytisch – aufgegriffen, um damit die theologische Wertschätzung nichtmenschlicher Tiere zu fundieren, getreu dem Motto: *Zumindest* in der Schöpfungslehre habe die sich ansonsten nicht gerade tierfreundlich gerierende Theologie doch einen kleinen Ort für die anderen Tiere als „Mitgeschöpfe“¹ zu bieten; von diesem Ort her müsse die Theologie neu entwickelt, gewissermaßen also neu evolviert werden. Ohne hier den empirischen Beweis antreten zu können, so scheint es doch augenfällig zu sein, dass die Schöpfungstheologie der tieraffinen Theolog:in liebstes Kind ist. Es bleibt allerdings eine seltsame Tatsache,

¹ Vgl. Ach, Das Tier als Mitgeschöpf?, 2021, 108–120.

dass ein solcher Bezug auf die Schöpfungslehre dann häufig die Doppelstruktur aufweist, die Rede von der Schöpfung einerseits zur theologischen Deutungskategorie *par excellence* zu nobilitieren, sie aber andererseits selbst kaum wirklich kritisch zu reflektieren. Die Schöpfungslehre ist in vielen tiertheologischen Angängen damit Fokus *und* blinder Fleck zugleich. Für eine Theologie, die angesichts der strukturellen Ver- bzw. Missachtung anderer Tiere und angesichts eines heute mehr denn je prekär zu nennenden Anthropozentrismus notwendigerweise im Bewusstsein der Defizienz oder zumindest der Veränderungswürdigkeit ihrer eigenen Strukturen agiert, ist ein solcher Bezug auf die Schöpfungstheologie immer dann ein fragwürdiger Schachzug, wenn er die Strukturen der Schöpfungstheologie selbst dabei unberücksichtigt lässt oder einer lediglich kosmetischen Kritik unterzieht. Hinzu kommt auch, dass der Modus dieser Bezugnahme auf die Schöpfungslehre selbst regressiver Art ist – er entspricht einem Rückversicherungsargument im Angesicht aktueller Unwägbarkeiten, deren analytische Aufarbeitung bevorzugt vermieden wird. Der kanadische Religionsphilosoph Charles Taylor beschreibt in einem für diese Frage erhellenden Essay, wie Religionen Krisenerfahrungen bewältigen – dies tun sie Taylor zufolge, indem sie religiöse Mobilisierungen auf den Weg zu bringen suchen. Eine zentrale Mobilisierungsstrategie sei dabei der Versuch einer „ursprünglichen Interpretation der religiösen Identität“², die Rückkehr zu den Ursprüngen, die im Angesicht von Erschütterungserfahrungen Stabilität gewährleisten soll. Dieses starke „Gefühl von Nostalgie“³ beschwört auch die heute allenthalben zu beobachtende Rede von der ‚Bewahrung der Schöpfung‘ oder der ‚Verantwortung für die Mitgeschöpfe‘, in deren Verve sich mitunter eher die Selbstbewahrung und die Verantwortung für die etablierten Strukturen zu explizieren scheint. Taylors Beobachtungen zur modernen Verarbeitung religiöser Krisenerfahrungen betrifft die Rolle schöpfungstheologischer Argumente noch aus einem weiteren Grund. Neben den in politischer Hinsicht restaurativen bzw. konservativen Tendenzen,⁴ die den Rückbezug auf die Schöpfungslehre

² Taylor, Was ist Religion?, 2021, 68.

³ Ebd.

⁴ Vgl. Gröhn, Die „Schöpfungsbewahrung“, 2021, 38f.

wenn zwar nicht notwendig, so aber doch wohl vielfach ausmachen, diskutiert Taylor die wohl gleichermaßen zustimmungsfähige Beobachtung, dass insbesondere die Schöpfungstheologie jene große Klammer bildet(e), die die Vorstellung eines einigermaßen konsistenten Religionsbegriffs in der Moderne überhaupt ermöglicht hat: Diese klassische Definition von Religion, die die Überzeugung eines Schöpfergottes und aus der Schöpfung abgeleiteter ethischer Normen umfasst, sei gleichwohl eine Vorstellung, „die eher auf dem Deismus als auf dem Christentum gründet“; aus diesem Grund sei es überhaupt nur möglich gewesen, „vage Übereinstimmungen zwischen z.B. dem Christentum, einem christlich-inspirierten Deismus und vielleicht auch dem Islam auszumachen“,⁵ während diese definitorische Verengung andere Nähen z.B. zum Buddhismus oder zur säkularen Welt ausgeblendet habe. Die Schöpfungstheologie dürfte also, so ließe sich Taylors Bemerkung vielleicht verstehen, die Frage nach den dezidiert *christlichen* Möglichkeiten einer tatsächlichen Tiertheologie im schlimmsten Fall eher verunklaren.

Setzt man diese Kritik an der Schöpfungstheologie als dem vermeintlichen Schlüssel für eine Tiertheologie voraus, dann scheint sie (und zwar nur scheinbar paradox insbesondere dort, wo sie von einer natürlichen Theologie beansprucht wird) vom scheinbar selbstverständlichsten zum unselbstverständlichsten, vielleicht sogar prekärsten Traktat der Dogmatik geworden zu sein. Die folgenden Überlegungen wollen dieser Vermutung dadurch Rechnung tragen, dass sie das genaue Problem des tiertheologischen Bezugs auf die Schöpfungslehre durch zwei Fallstudien (Kap. 2) zu ihrem spiegelbildlichen Traktat, der Eschatologie, näher untersuchen: Mit der Lehre der *annihilatio mundi* sowie Simone Weils Formel der *décréation* werden dazu zwei eschatologische Modelle in den Blick genommen, die sehr unterschiedliche Folgen für die Rolle nichtmenschlicher Tiere implizieren. Ausgehend von diesen kurzen Fallstudien soll anschließend (Kap. 3) erneut auf die strukturelle – und näherhin: biopolitische – Bedeutung schöpfungstheologischer Prämissen innerhalb dieser Modelle rekurriert werden, um das tiertheologische Problem schöpfungstheologischer Argumente näher bestimmen zu können.

⁵ Taylor, Was ist Religion?, 2021, 52.

2. Zwei Fallstudien zur tiertheologischen Bedeutung der Eschatologie⁶

2.1 „*Annihilatio mundi*“

Wie fatal sich die theologische Fixierung auf die (klassische) Schöpfungslehre als Argumentationsgrundlage selbst bei jenen Ansätzen auswirken kann, die sich dezidiert um eine tiertheologische Neuorientierung bemühen, das belegt wohl am klarsten die Lehre von der *annihilatio mundi*. Diese Vorstellung einer endzeitlichen, gottgewirkten „Auslöschung der Welt“, wie sie vor allem in der protestantischen Theologie des 17. Jahrhunderts, teilweise aber auch noch in heutigen evangelikalen und fundamentalistischen Strömungen („Annihilationisten“⁷) präsent ist, lässt sich als konsequente theologische Fortführung der Schöpfungslehre verstehen, insofern sie die „Umkehrung der *creatio ex nihilo* in eine *reductio ad nihilum*“⁸ behauptet. Am klarsten hat dies wohl der dänische Theologe Knud E. Løgstrup gesehen, der vom „Fehlen des Gedankens über Schöpfung und Vernichtung in der griechischen Philosophie“⁹ spricht und damit daran erinnert, wie stark das jüdisch-christliche Erbe demgegenüber Schöpfung und Vernichtung zusammengedacht hat: Die Frage sei demnach, „ob die Menschheit überhaupt anderswo als im Christentum imstande gewesen ist, den Tod derartig ernst zu nehmen und das Nichts derartig konsequent zu denken“.¹⁰ Gerade an der Lehre von der *annihilatio mundi* zeigt sich nun aber, dass dieser Konnex von Schöpfung und Vernichtung zumindest in der klassischen Theologie eine frappante Soll-

⁶ Dieses Kapitel basiert wesentlich auf einem früheren Aufsatz: Horstmann, Die Abschaffung der Arten, 2021, 79–88.

⁷ Hier wäre beispielsweise die 2014 publizierte Arbeit von Paul J. Griffiths zu nennen, der einen spekulativen Entwurf zu den eschatologischen ‚Endzuständen‘ vorlegt, zu denen er insbesondere die Annihilation, die Auslöschung, als Folge der menschlichen Sünde zählt – Griffiths begreift die Annihilation demnach durchaus als eine menschliche Möglichkeit. Vgl. Griffiths, Decreation, 2014.

⁸ Moltmann, Wissenschaft und Weisheit, 2002, 92 (Herv. i. Orig.).

⁹ Løgstrup, Schöpfung und Vernichtung, 1990, 59.

¹⁰ Ebd., 62.

Bruch-Stelle aufweist: Denn die *wirkliche* Vernichtung droht hier einzig dem nichtmenschlichen Leben! Während die reformierten und in weiten Teilen auch die katholischen Eschatologien bis heute zwar eine Vernichtung der Welt lediglich hinsichtlich ihrer Akzidentien lehren und damit den Gedanken einer Umformung bzw. Vollendung der Welt (*transformatio mundi*) vertreten, geht die Lehre von der *annihilatio mundi* also weit darüber hinaus und behauptet die gänzliche Vernichtung der gesamten Welt nicht nur hinsichtlich der Akzidenzien, sondern auch der Substanzen – mit einer Ausnahme wohlgemerkt: Lediglich Menschen (und Engel) sind im Rahmen dieser Vorstellung von der umfassenden Auslöschung ausgenommen, während das letzte Schicksal aller übrigen Kreaturen gemäß dieser Lehre das schiere Nichts ist.¹¹

Die (tier-)theologische Brisanz derartiger Lehren ist dabei innerhalb der Theologien lange Zeit zugunsten konfessioneller Fragen in den Hintergrund gerückt: Die einschlägigen Kontextualisierungen, die diese Lehre als bloße Abwehr (evangelisch-)reformierter Eschatologien verstehen, konnten so zwar zeigen, dass die Radikalität der *annihilatio mundi* zwar auf dem Boden lutherischer Theologie entstand, Luthers eigener Theologie dabei aber bereits sehr fernsteht. Weit über diese konfessionellen Kontexte hinaus,¹² sind für tiertheologische Anliegen gleichwohl gänzlich andere Fragen relevant: Immerhin formuliert die *annihilatio mundi* sehr pointiert das radikale Programm einer Theologie, die die gesamte nichtmenschliche Wirklichkeit am Ende der Tage ins Nichts verabschieden wollte – nicht zuletzt deswegen, weil sie doch schon zuvor zu wenig mehr denn als Kulisse für das große Heildrama zwischen und Gott und Mensch dienen sollte. Zumindest mit Blick auf diese Sachlage dürfte in den klassischen Theologien demnach nur wenig Grund für konfessionelle Streitigkeiten bestehen: Die Vernichtung der gesamten nichtmenschlichen Welt erscheint dann in der Tat als theologische Möglichkeit, weil der Mensch als Adressat göttlichen Heilswillens diese Welt

¹¹ Zur *annihilatio mundi* vgl. umfassend Stock, *Annihilatio mundi*, 1971.

¹² Vgl. dazu Körtner, *Weltangst und Weltende*, 1988, 192ff.

nun nicht mehr braucht – also wird alles übrige Lebendige „wie ein Baugerüst abgebrochen und vernichtet“.¹³

Heutige Theologien schauen zwar mit großer Skepsis auf die Radikalität der *annihilatio mundi* und tendieren dazu, diese Lehre vorschnell als Relikt konfessioneller Streitigkeiten zu historisieren. Wichtiger wäre demgegenüber allerdings die Frage, ob mit der *annihilatio mundi* nicht schlichtweg das grundehrliche Programm einer Theologie zu Ende gedacht ist, die – eingespannt in das Deutungskorsett einer unverbrüchlichen Anthropozentrik – nur konsequent zu dem Ergebnis kommen musste, dass die Wirklichkeit anderer Lebewesen am Ende nicht zählt. Es dürfte eben diese nihilistische Verurteilung zur Bedeutungslosigkeit sein, die bis heute – das heißt: auch unabhängig davon, wie sich Theologien nun speziell zur *annihilatio mundi* verhalten – einen Grundzug religiöser Gewalt an Tieren ausmacht.¹⁴ Wer also glaubt, die modernen Theologien hätten sich rund heraus von der Radikalität der *annihilatio mundi* emanzipiert, dem kann ein Blick in die offiziellen lehramtlichen Texte bei der Korrektur dieses Urteils behilflich sein. Auch dort dominiert nach wie vor das (gleichermaßen aristotelische wie scholastische) Schema vom dreifachen Seelenvermögen – nichtmenschliche Tiere gelten dort zwar als beseelt, allerdings verfügen sie lediglich über eine *anima sensitiva*, die gemessen an der exklusiv-menschlich gedachten Vernunftseele (*anima rationalis*) als nicht-ewigkeitsfähig gilt. Auch wenn hier die *annihilatio mundi* gar nicht explizit bemüht wird – der Sache nach läuft auch die aktuelle Lehramtstheologie auf einen vergleichbaren Nihilismus hinaus, was die Bedeutung tierlichen Lebens betrifft. Und selbst dort, wo (andere) Tiere heute versuchsweise in eschatologischen Nischen untergebracht wurden, lassen sich diese Versuche entweder als schlecht getarnte anthropozentrische Manöver lesen, oder sie führen die massiven Probleme des gesamten eschatologischen Bauwerks vor Augen. Auffällig ist in diesem Zusammenhang aber auch, dass nahezu alle Topoi der klassischen Eschatologie – von Himmel und Hölle, Auferstehung und dem Gericht, zumindest an einigen Stellen der Tradition versuchsweise mit Tieren assoziiert wurden, mit einer

¹³ Moltmann, *Wissenschaft und Weisheit*, 2002, 92.

¹⁴ Vgl. umfassender dazu: Horstmann (Hrsg.), *Religiöse Gewalt an Tieren*, 2021.

Ausnahme allerdings: Der Tod als solcher, der in den klassischen eschatologischen Traktaten eine wesentliche Rolle spielt, selbst dort, wo er durch eine ohnehin ewigkeitsfähige Seele ausgehebelt scheint, blieb als eschatologische Reflexionsfigur bislang vollständig tierfrei. Dies bezeugt wohl nur aufs Neue, wie sehr es den theologischen Traditionen an der existentiellen Anerkennung des Tiertodes mangelt.¹⁵ Diese Feststellung scheint zu der nur augenscheinlich paradoxen Zwischenbilanz zu führen, dass eine eschatologische Wertschätzung von anderen Tieren zuallererst bei der Anerkennung ihres realen Sterbens anzusetzen hat, dessen existentielle Bedeutsamkeit dem menschlichen Sterben tatsächlich wohl in jeder nur erdenklichen Weise gleicht.

2.2 „Décréation“

Jenseits der anthropozentrisch-verfassten Eschatologien gibt es theologische Traditionsstränge, andere Denkwege einschlagen und nichtmenschlichen Tiere in anderer Weise berücksichtigen. Auch wenn zu dieser Frage mittlerweile einige bemerkenswerte Neuansätze vorliegen,¹⁶ möchte ich mich hier auf einen vielleicht etwas ungewohnten Ansatz beziehen: Die französische Philosophin Simone Weil hat mit dem Begriff der *décréation* eine jüdisch-christlich inspirierte Deutung des Verhältnisses von Schöpfung und Vernichtung vorgeschlagen, die in ihrer Radikalität der *annihilatio mundi* gewissermaßen spiegelbildlich entspricht. Auch wenn Simone Weils Philosophie selbst nur wenig explizite Berührungspunkte mit tierphilosophischen Fragen aufweist, ist ihr Denken u.a. von Cora Diamond bereits ausgesprochen fruchtbar mit tierethischen/-politischen Kontexten in Verbindung

¹⁵ “Animals could not have piety of their own; they could not matter in themselves, but rather belonged entirely to humans; whatever they suffered or however they worshiped, they would be abandoned to mortality, to a death of such unimportance that human would hardly consider it death [...]” Steel, *How to Make a Human*, 2011, 106.

¹⁶ Vgl. beispielsweise Amor, *Eschatologische Vollendung der Tiere*, 2017, 219–231; Taxacher, *Tiereschatologie*, 2018, 261–271; Kaiser, *Vergänglichkeit der Tiere?*, 2020, 73–81.

gebracht worden,¹⁷ sodass ich einen ähnlichen Versuch auch hier unternehmen möchte. Weil versteht den Begriff der *décréation* zunächst als ein Programm zur Anthro-Dezentrierung – in beinahe buddhistischer Manier entwirft sie mit der *décréation* die Forderung des menschlichen Selbstrückzugs, einer radikalen Selbstaufgabe. Als ‚Entschaffung‘ bzw. ‚Rückschöpfung‘, so die üblichen deutschen Übersetzungen, zielt dieses Konzept darauf ab, Erschaffenes hinüberzuführen in das Unerschaffene, „das Geschöpf in uns auf[zulösen“,¹⁸ weil das Verhaftetbleiben des Menschen im Zentrum sowohl Gott wie auch alle anderen Wesen blockiere:

„Alles, was ich sehe, höre, atme, berühre, esse, alle Wesen, denen ich begegne – alles dieses beraube ich seiner Berührung mit Gott, und ich beraube Gott seiner Berührung mit all diesem in dem Maße, als etwas in mir „ich“ sagt. Ich kann etwas tun für all dieses und für Gott, nämlich: mich zurückziehen, um das Beisammensein nicht zu stören. Ich muss mich zurückziehen, damit Gott mit jenen Wesen in Berührung treten kann, die der Zufall auf meinen Weg stellt und die er liebt. Meine Anwesenheit ist zudringlich, als ob ich mich zwischen zwei Liebende oder zwei Freunden befände. Ich bin nicht das junge Mädchen, das einen Bräutigam erwartet, sondern der lästige Dritte, der mit zwei Brautleuten zusammen ist und der erst fortgehen muss, damit sie wahrhaft beieinander seien. Wenn es mir nur gelänge, zu verschwinden, so wäre die liebende Einigung vollkommen, zwischen Gott und der Erde, auf der ich gehe, dem Meer, das ich höre...“¹⁹

Weil bezieht sich damit auf eine *kenotische* Theologie, die, anders als die klassische, hoheitlich-triumphale Schultheologie, das Moment der Selbstentäußerung (gr.: *kenosis*) in Anlehnung an den Philipperhymnus (Phil 2) der neutestamentlichen Briefliteratur und an die jüdische Lehre vom *Tzimtzum*, d.h. Gottes Selbstrückzug bzw. -kontraktion, die erst Raum für die

¹⁷ Vgl. dazu insbesondere Diamond, Ungerechtigkeit und Tiere, 2012, 149–189.

¹⁸ Weil, Schwerkraft und Gnade, 2021, 40. Vgl. dazu auch Carson, Decreation, 2005, 63–190.

¹⁹ Weil, Schwerkraft und Gnade, 2021, 48f.

geschaffene Wirklichkeit ermöglicht, in den Vordergrund stellt und es in einer – der *annihilatio mundi* zwar nicht inhaltlich, aber sehr wohl strukturell vergleichbaren Weise – zuspitzt: „Gott kann in uns nichts lieben als diese Einwilligung, uns zurückzuziehen, um ihn hindurchzulassen, wie er selbst, als Schöpfer, sich zurückgezogen hat, um uns ein Sein zu lassen.“²⁰ Wenn Weil dann den Wunsch formuliert, „eine Landschaft so zu sehen, wie sie ist, wenn ich nicht darin bin“,²¹ dann ähnelt diese Formulierung auffällig jener Diagnose, die der Kultur- und Religionskritiker E. M. Cioran mit Blick auf die Beziehungen von Menschen und Tieren in seinem Werk *Die verfehltte Schöpfung* aufstellt – Religion und Religionskritik fallen hier also beinahe inhaltlich zusammen:

„Das Verschwinden der Tiere ist ein unvergleichlicher, schwerwiegender Tatbestand. Ihr Henker hat die Landschaften besetzt. Es gibt nur noch Raum für ihn. Das Entsetzen, dort einen Menschen wahrzunehmen, wo man zuvor ein Pferd betrachten konnte!“²²

Weils Antwort auf dieses Entsetzen, das sie mit Cioran teilt, obgleich beide grundverschiedene denkerische Positionen einnehmen, ist wie schon im Fall der *annihilatio mundi* ebenfalls eine ‚Auslöschung‘, wengleich unter umgekehrten Vorzeichen: „Wir nehmen teil an der Erschaffung der Welt, indem wir uns selbst entschaffen.“²³

3. Zur biopolitischen Kehrseite der Evolutions-/Regressions-Narrative

Mit der *annihilatio mundi* und Simone Weils Begriff der *décréation* sind zwei theologische Lesarten endzeitlicher „Vernichtung“ und „Auslöschung“

²⁰ Ebd., 48.

²¹ Ebd., 49.

²² Cioran, *Die verfehltte Schöpfung*, 2001, 95.

²³ Weil, *Schwerkraft und Gnade*, 2021, 39.

benannt, die extreme, durchaus irritierende Grundoptionen christlicher Theologie aufzeigen. Vor allem bei der *annihilatio mundi* ist die Verklammerung von Schöpfung und Eschatologie überdeutlich: Der *creatio ex nihilo* entspricht bzw. entspringt die *reductio ad nihilum*, die endzeitliche Rückführung der Welt ins Nichts; einzig der Mensch übersteht diesen Abbau der Schöpfung als nun redundantem ‚Baugerüst‘. Die gesamte restliche Welt und damit auch die anderen Tiere sind der Auslöschung anheimgegeben; während sie im *status viae* von Gott vor dem Rückfall ins Nichts bewahrt bleiben, ist dieser Existenzvorbehalt unter den Bedingungen des *status termini* gleichsam aufgehoben. Diese Vorstellung einer heilsgeschichtlichen Evolution des Menschen, mithin das *exitus-reditus*-Schema der klassischen Theologie, verdeutlicht damit noch einmal, dass der Himmel stets mehr als das Paradies sein müsse, weil die entscheidende Purifikation die vollständige Entanimalisierung des Menschen und der gesamten Wirklichkeit darstellt. Der vormalige Zweck der nichtmenschlichen Schöpfungswirklichkeit, ihre instrumentelle, teleologische Hinordnung auf den Menschen entfällt unter diesen eschatologischen Bedingungen. Die *scala naturae* scheint damit an ein natürlich-übernatürliches Ende gekommen zu sein: Sie verdichtet sich auf den vermeintlich entscheidenden Teil, den Menschen, hin. Diese Purifikation betrifft letztlich auch Gott selbst, insofern sie eine Absonderung der nichtmenschlichen Schöpfung beinhaltet, die der Gemeinschaft von Gott und Mensch regelrecht im Weg zu stehen scheint. Der Anfang des vollendeten menschlichen Lebens entspricht damit dem Ende der Tiere.

Simone Weils Konzept der *décréation* ist weniger systematisch angelegt, verrät aber dennoch – wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen – eine formal vergleichbare Struktur: Es ist eine bestimmte Lesart der Schöpfung, die ihre Vorstellung einer eschatologischen Rückschöpfung motiviert. Diese ist gleichwohl nicht als endzeitliches Handeln Gottes, sondern wesentlich präsentischer und zudem als freiwillige menschliche Selbsthingabe gedacht: Die Teilnahme an der Erschaffung der Welt bedeutet hier die Einwilligung in die eigene ‚Entschaffung‘ – der Impuls, der von diesem Schöpfungsverständnis ausgeht, unterscheidet sich maximal von jenem Pathos des Kreativen, das

sich heutige Schöpfungstheologien bevorzugt aneignen.²⁴ Auch hier sind es dann Strukturnotwendigkeiten, die diese *décréation* nahelegen: Um der anderen Lebewesen willen nimmt der in die *décréation* einwilligende Mensch seine Funktion – und man kann wohl sagen: Funktionalisierung oder gar Instrumentalisierung – als „Mittler“²⁵ wahr. Die dahinterstehende Anthropologie ist keineswegs derart triumphal wie jene der *annihilatio mundi*; eine hohe Anthropologie vertritt Weil mit ihrem Konzept dennoch, wenn sie allein den Menschen mit der Möglichkeit ausgestattet sieht, sich zurückzuziehen. Auch wenn die spärlichen Erwähnungen der nichtmenschlichen Wirklichkeit in Weils Texten nicht unmittelbar den Schluss zulassen, dass hier eine gleichermaßen radikale Gegenüberstellung von Menschen und anderen Tieren gedacht ist (man müsste wohl eher sagen, dass es Weil um den jeweils anderen schlechthin geht – dass sie hier allerdings sehr deutlich auf die außermenschliche Mitwelt zu sprechen kommt, ist bemerkenswert), wird die grundlegende Logik hinter ihrem Ansatz bei einer *décréation* dennoch deutlich: Der Anfang der Tiere (bzw. der anderen Lebewesen) ist das Ende des Menschen (als dem sich selbst aufgebenden Mittler).

Man könnte geneigt sein, beide Modelle (oder ihre weniger radikalen Derivate) im Hinblick darauf zu betrachten, welche Option für eine heutige Theologie angemessener scheint. Diese nachvollziehbare Perspektive kann allerdings den Blick darauf verstellen, was beide Entwürfe allen Unterschieden zum Trotz eint: Beide setzen menschliches und außermenschliches Leben in eine scheinbar unaufhebbare Spannung zueinander. Damit das eine sein kann, muss das jeweils andere aufgehoben, regelrecht ausgelöscht werden. Während Weil das Modell des Selbstrückzugs stark macht, um nichtmenschliches Leben ermöglichen und ihm entsprechenden Raum gewähren zu können, zielt die *annihilatio mundi*-Lehre darauf ab, dass zur vollen Entfaltung menschlichen Lebens die Vernichtung alles ‚bloß Tierlichen‘ zur *conditio sine qua non* wird. Eben diese Konstellation scheint mir das eigentlich Bemerkenswerte sowohl an den beiden Konzepten wie letztlich auch an den

²⁴ Vgl. dazu: Horstmann, Dekreativ werden, 2021, 16–21.

²⁵ Weil, Schwerkraft und Gnade, 2021, 47: „Wir haben die Möglichkeit, Mittler zu sein zwischen Gott und jenem Teil der Schöpfung, der uns anvertraut ist. Es bedarf unserer Einwilligung, dass er durch uns hindurch seine Schöpfung wahrnehme.“

dahinterliegenden schöpfungstheologischen Grundannahmen zu sein: Sie beide tragen, ganz unabhängig von ihrer scheinbaren Gegensätzlichkeit, ein hochproblematisches, nahezu tragisches Konstrukt in die Theologie ein, das in seiner Ausschlusslogik einem biopolitischen Kalkül gleichkommt. Die starre, scheinbar unaufgebbare Opposition von menschlichem und nicht-menschlichem Leben eint noch selbst die konträrsten Positionen. Beide belegen damit in gewisser Hinsicht. Dass das zentrale biopolitische Problem der Schöpfungstheologie, die naturrechtlich gedachte *scala naturae*, in beiden Entwürfen wirkmächtig bleibt. Die *annihilatio mundi* führt die *scala naturae* zu ihrem scheinbar natürlichen Endpunkt, während Weils Ansatz bei der *décréation* die *scala naturae* umkehrt und den Menschen zum Mittler und Mittel für andere Lebewesen macht. In keinem Fall ist die Wirkmacht der *scala naturae* also tatsächlich außer Kraft gesetzt; als grundlegende Deutung von Wirklichkeit scheint sie in beiden Entwürfen präsent zu sein, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen. Vielleicht ist das der Grund dafür, dass auch heutige Entwürfe häufig noch zu wenig Raum für jene Optionen lassen, die demgegenüber eher auf Modelle des gemeinsamen Lebens, der Kohabitation und des Konvivalismus setzen – auch diese biopolitische Option dürften in der Theologie angelegt, bislang aber noch zu wenig zur Entfaltung gebracht worden sein. Der Grund dafür dürfte – auch – in einem unterreflektierten – d.h. die *scala naturae* immer wieder aktualisierenden – Rückgriff auf die Schöpfungslehre liegen.

Literatur

- 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, Bielefeld 2021, 108–120.
- Amor, Christoph J., Eschatologische Vollendung der Tiere – Ein theologischer Versuch, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 21,2 (2017), 219–231.
- Carson, Anne, Decreation. Wie Frauen wie Sappho, Marguerite Porete und Simone Weil Gott sagen, in: Dies., Decreation. Gedichte – Oper – Essays, Frankfurt a. M. 2014 [2005], 163–190.
- Cioran, E. M., Die verfehlt Schöpfung. Frankfurt a. M. 2001 [1979].
- Diamond, Cora, Ungerechtigkeit und Tiere, in: Dies., Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie, Frankfurt a. M. 2012, 149–189.
- Griffiths, Paul J., Decreation. The Last Things of All Creatures, Waco/TX 2014.
- Gröhn, Constantin, Die „Schöpfungsbewahrung“ im umweltpolitischen Diskurs, in: Junge Kirche 3,2 (2021), 38–39.
- Horstmann, Simone, Die Abschaffung der Arten. Theologische Extinction Studies zwischen „Annihilatio mundi“ und „Décréation“, in: Tierstudien 20 (2021), 79–88.
- Horstmann, Simone (Hrsg.), Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, Bielefeld 2021.
- Horstmann, Simone, Dekreativ werden. Abschied vom Schöpfungsreflex, in: Neue Wege 10 (2021), 16–21.
- Kaiser, Lisa-Marie, Vergänglichkeit der Tiere?, in: Geist und Leben 93,1 (2020), 73–81.
- Körtner, Ulrich H. J., Weltangst und Weltende. Eine theologische Interpretation der Apokalyptik, Göttingen 1988.
- Løgstrup, Knud E., Schöpfung und Vernichtung. Religionsphilosophische Betrachtungen, aus d. Dän. v. Rosemarie Løgstrup, Tübingen 1990 [1978].
- Moltmann, Jürgen, Wissenschaft und Weisheit. Zum Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Gütersloh 2002.
- Steel, Karl, How to Make a Human. Animals and Violence in the Middle Ages, Columbus/Ohio 2011.
- Stock, Konrad, Annihilatio mundi. Johann Gerhards Eschatologie der Welt, München 1971.
- Taxacher, Gregor, Tierschatologie, in: Ders./Horstmann, Simone/ Ruster, Thomas, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018, 261–271.

Taylor, Charles, Was ist Religion? Über die Vieldeutigkeit eines umkämpften Begriffs,
in: Ders./Kühnlein, Michael (Hrsg.), Menschenrechte, Religion, Gewalt. Drei Essays,
Stuttgart 2021, 51–78.

Weil, Simone, Schwerkraft und Gnade. Berlin 2021 [1947].

Über-Mensch, Gott-Mensch und die Evolution

Zu einem post-darwinistischen Diskurs in der katholischen Theologie

Gregor Taxacher

*Vorbemerkung:*¹ In diesem Aufsatz begegne ich Helden meines Erwachsenwerdens wieder. Meine Studienfachwahl war stark von Karl Rahner beeinflusst, für mich damals DER Theologe, dem ich sogar Briefe schrieb. Im Fernsehen sah ich eine Dokumentation über eine abenteuerliche Expedition mit Ketten-Autos in China. Das war eine PR-Aktion von Citroën, aber daran beteiligt war ein französischer Priester, der nach ur-menschlichen Knochen grub: Pierre Teilhard de Chardin sah ein wenig aus wie Jaques Cousteau, der ständig im Fernsehen von seiner Calypso aus in den Ozean tauchte. Doch während Teilhard den Fortschritt der Menschheit als Weg zu Gott ansah, machte Cousteau auf die Ölverschmutzung der Weltmeere und die Überfischung aufmerksam.

Wenn vom Verhältnis der katholischen Theologie zur Entdeckung der Evolution durch Charles Darwin die Rede ist, steht allermeist der Konflikt im

¹ Dieser Aufsatz stellt ein Seitenstück zu einer anderen Studie von mir dar: Taxacher, Über Natur und Übernatur, 2021, 35–58. Der Abschnitt über Nietzsche sowie einige Passagen zu Rahner wurden von dort übernommen. Während ich in jenem Aufsatz jedoch nach der Vorgeschichte des anthropozentrischen Diskurses über erlöstes Menschsein in Scholastik und Patristik frage und eine Alternative dazu im Gespräch mit Jaques Derrida suche, gehe ich hier auf den mit dem Evolutionsthema verbundenen Aspekt näher ein, beziehe mich deshalb zentral auf Pierre Teilhard de Chardin und suche die Alternative diesmal über einen ‚ethnologischen Blick‘. Die beiden Aufsätze markieren also meine verschiedenen Umwege auf derselben Suche.

Mittelpunkt des Interesses: Die Idee der Evolution der Arten sahen Kirche und Theologie seinerzeit ganz überwiegend als Angriff auf den biblisch bezeugten Schöpfungsglauben an, und erst Recht verstand man die Abstammung des Menschen von Primaten, ‚vom Affen‘, als Leugnung seiner Stellung als Ebenbild Gottes, seiner direkt von Gott erschaffenen unsterblichen Seele. Für den Katholizismus des 19. Jahrhunderts und weit ins 20. Jahrhundert hinein war der Darwinismus weit mehr als eine Demütigung menschlichen Selbstverständnisses (wie es Sigmund Freud deutete), sondern eine Destruktion der Religion insgesamt.

So wird denn die Geschichte der späteren allmählichen Annäherung der Positionen üblicher Weise unter der Überschrift ‚Naturwissenschaft und Theologie‘ eingeordnet, als der sehr allmähliche Prozess der Reflexion darüber, dass und wie ‚Glaube‘ und ‚Wissen‘, empirische und theologische Aussagen sich auf unterschiedlichen Ebenen bewegen und einander deshalb nicht widersprechen müssten.² Durch diese dominierende Erzählung (die eher defensiven, apologetischen Charakter hat) tritt in den Hintergrund, dass es im katholischen Denken schon erstaunlich früh eine geradezu begeisterte und kreative Rezeption der Evolutionstheorie gab, welche – obgleich zunächst vom römischen Lehramt sanktioniert – die Theologie und auch die kirchenamtliche Lehre in und seit dem II. Vatikanischen Konzil stark geprägt hat. Sie ist mit dem Namen des französischen Jesuiten-Paters und Paläontologen Pierre Teilhard de Chardin verbunden.

Meine Beobachtung, welche ich im Folgenden skizzieren möchte, besteht nun darin, dass paradoxer Weise diese katholische Rezeption der Evolutionstheorie, welche den Menschen zu einer Spezies im Tierreich erklärt, zu einer Verstärkung und Überhöhung des traditionellen christlichen Anthropozentrismus geführt hat. Ausgerechnet der Post-Darwinismus wurde hier in einer philosophisch-theologischen Deutung zur Möglichkeit, die Einzigartigkeit des Menschen herauszustellen und sein religiöses Heil, die Vollenendung, die Erlösung in der Überwindung seiner noch allzu tierlichen Natur zu suchen.

² Vgl. etwa exemplarisch die Darstellung in einer neueren Dogmatik bei Pesch: *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*, 2008, 207–342 sowie 348–359.

Dieser Traditionsstrang spezifisch katholischer Evolutionspekulation hat also den Titel dieses Bandes – Vom Affen zum Übermenschen – erstaunlich genau vollzogen. Die Schlussfrage meines Aufsatzes wird deshalb auch darin bestehen, ob es hier ein ‚und zurück‘ geben kann.

1. Nietzsche, das Pferd und der Übermensch

Das Nachdenken über diese Fragen hat mich auf einen Umweg geschickt ausgerechnet zum selbsternannten ‚Antichristen‘ Friedrich Nietzsche. Auch wenn die später zu zitierenden katholischen Autoren sich nicht ausdrücklich auf ihn beziehen, weist deren religiöse Deutung des Evolutionsgeschehens eine erstaunliche semantische Nähe zu Nietzsches Rede vom Übermenschen auf. Und diese wiederum steht in einem merkwürdigen Verhältnis zu Nietzsches Nähe zum Tierlichen.

Von der letzten Zeit seines Lebens in Turin im Jahr 1889 wird von Nietzsche berichtet, er habe einmal

„die Arme um den Hals des Pferdes einer Mietkutsche geschlungen und wollte ihn nicht mehr loslassen. Er hatte gesehen, wie der Kutscher den Vierbeiner geschlagen hatte und dabei einen so ungeheuren Schmerz empfunden, dass er sich veranlasst sah, dem Tier seine Zuneigung zu bezeugen.“

Die Geschichte wird nirgends von Nietzsche selbst berichtet; auch sein Freund Franz Overbeck, der den in Wahnsinn abgeglittenen Philosophen in Italien aufsuchte und nach Basel zurückholte, erwähnt sie nicht, sondern erst 1932 der Turiner Journalist Ugo Podach, der sich auf mündliche Überlieferung in der Stadt beruft. Jedenfalls gehört sie nicht zu den späteren

manipulativen Eingriffen seiner Schwester Elisabeth Förster-Nietzsche in Nietzsches Biografie.³

Nietzsches späte Wendung zu den Tieren findet sich in seinem Werk jedoch anderweitig dokumentiert: „Ich suche mir ein Tier, das mir nach tanzt und ein ganz klein bisschen mich – liebt [...]“;⁴ notiert er Mitte 1888. In Dramenfragmenten, die er später noch in Basel entwirft, stirbt Empedokles „mit einem Tier“.⁵ Und in seinem Weihnachtsbrief an die Mutter, also wenige Wochen vor dem Zusammenbruch, bezeichnet er sich selbst nicht nur als „ein ungeheuer berühmtes Thier“, sondern nennt sich auch mehrfach „Dein altes Geschöpf“.⁶

Vor allem jedoch hat Nietzsche eine etwas andere Episode mit einem Pferd in Turin noch selbst in einem Brief berichtet, am 13. Mai 1888 an Reinhart von Seydlitz in München – allerdings als eine Fiktion, die er sich selbst vorstellt:

„Winterlandschaft. Ein alter Fuhrmann, der mit dem Ausdruck des brutalsten Cynismus, härter noch als der Winter ringsherum, sein Wasser an seinem eigenen Pferd abschlägt. Das Pferd, die arme geschundene Creatur, blickt sich um, dankbar, sehr dankbar –.“⁷

Dankbar ist das Pferd offenbar wegen der Wärme des Urins, eine in der Kälte natürlich nur ganz kurze Erleichterung. Die Dankbarkeit des Pferdes läuft ins Leere; sie antwortet auf die nicht durchschaute Brutalität und Erniedrigung durch den Halter.

Ein Zuggpferd, ein brutaler Kutscher und das Sich-Einfühlen in das Pferd, welches in eine innere Identifikation drängt, haben die von Nietzsche vorgestellte Szene und die über ihn berichtete gemeinsam. Dennoch kann die

³ Zur schwierigen historischen Verifizierung der Szene vgl. Ross: Der ängstliche Adler, 1997, 784 f.; vgl. ebenfalls Althaus: Friedrich Nietzsche, 1985, 552 und insgesamt Kilb, Das alte Geschöpf, 1989, 37ff. (dem das Zitat entnommen ist).

⁴ Zitiert nach Ross: Der ängstliche Adler, 1997, 784.

⁵ Ebd., 785.

⁶ Colli/Montinari, Friedrich Nietzsche – Briefe, 2003, 542ff.

⁷ Ebd., 314.

Briefstelle kaum die Kutscherpferdszene beeinflusst, vielleicht gar als Mythos angestoßen haben – denn die Turiner samt dem Journalisten Podach kannten diesen privaten Brief nicht. Das macht die Umarmungs-Szene eher wahrscheinlich: Sie lag der Vorstellungswelt Nietzsches kurz vor dem offenen Ausbruch seiner Geisteskrankheit nahe. Das ‚alte Geschöpf‘ und die ‚geschundene Creatur‘, ein Mensch am Abgrund seiner Selbstauflösung und das erniedrigte Nutztier begegnen einander, berühren sich, gehören irgendwie zusammen.

Jean-Christophe Bailly erinnert ohne Bezug auf Nietzsche an eine recht genau hundert Jahre ältere Romanszene, die der Turiner sehr verwandt erscheint: Karl Philipp Moritz schildert von seinem Protagonisten Anton Reiser (1785), er habe immer wieder die Kälber beim Schlachter aufgesucht, und „er lehnte sich, wie er es bei fremden Menschen machte, so dicht wie möglich an dasselbe an, oft mit dem törichten Wahn, ob es ihm nicht vielleicht möglich würde, sich nach und nach in das Wesen eines solchen Tieres hineinzu-denken [...], dass er wirklich glaubte, auf einen Augenblick die Art des Daseins eines solchen Wesens empfunden zu haben.“⁸

Ich deute die Szene ein wenig anders als Bailly (der ganz auf den Blickkontakt zwischen Mensch und Tier abhebt). Anton Reiser hat zuvor einer Hinrichtung beigewohnt. Dieses Trauma „löst für ihn die Grenze auf, die den Menschen vom Vieh trennt“,⁹ was der Roman in einem Zitat aus Kohelet 3,19 ausdrückt: „der Mensch ist wie das Vieh; und wie das Vieh stirbt, so stirbt er auch.“ So sucht Reiser auch nicht irgendwelche Kälber auf, sondern jene, die schon ausgesondert sind für die Schlachtung. Die Annäherung an das Innere des Tieres findet also statt in einer Solidarität der leidenden Geschöpfe, denen Gewalt angetan wird. Das verbindet die Szene mit der von Turin. Der Romanerzähler kommentiert die Annäherungsversuche des Protagonisten als ‚törichten Wahn‘; so wie auch die Turiner Szene(n) in die unmittelbare Vorgeschichte von Nietzsches sich anbahnenden Wahn gehören. Offenbar gehört die Annäherung an das Tier in dieser körperlichen Emphase – des Anlehnens und Umarmens – und in dieser Intensität der seelischen Solidarität

⁸ Zitiert nach Bailly: *Der Blick der Tiere*, 2020, 42.

⁹ Ebd. (Baillys Formulierung).

im europäischen kulturellen Kontext als markante Grenzüberschreitung in die Nähe des Wahnsinns. Denn hier wird etwas aufgekündigt, was die europäische Vernunft konstituiert, was sie festhält. So heißt es von Raiser in seiner wahnhaften Suche nach dem Inneren des Kalbes zugleich: „Es lag ihm alles daran, den Unterschied zwischen sich und dem Tier zu wissen.“¹⁰ Reiser will sich gleichzeitig in das Kalb hineindenken und sich des Unterschiedes zu ihm vergewissern, da ihm ja genau dieser seit der Hinrichtung fraglich geworden ist. Die Konstruktion seiner Identität steht in diesem Experiment auf dem Spiel, so wie sie bei Nietzsche in Turin psychisch tatsächlich ins Wanken gerät.

Auf die Nietzsche-Rezeption hat die Turiner Szene aber wohl auch deshalb so nachhaltigen Eindruck gemacht, weil sie in einem so offensichtlichen Missverhältnis zu den großen Slogans des Denkens Nietzsches' steht: Was könnte dem Polemiker gegen christliche ‚Sklaven- und Mitleidsmoral‘, dem Denker eines ‚Willens zur Macht‘ – ‚jenseits von Gut und Böse‘ –, dem Proklamateur der ‚Umwertung aller Werte‘ ferner liegen als solch ein ausuferndes Mitgefühl mit den Sklaven der Sklaven, den unter ihren durch eigene Erniedrigung hart gewordenen Haltern leidenden Tieren?

„Ich lehre euch den Übermenschen“, sagt Nietzsches Zarathustra: „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muss.“¹¹ Tatsächlich ist dieser Übermensch deutlich in ein Dreiecksverhältnis zwischen ihm, Mensch und Tier eingeschrieben. Gleich in der Vorrede setzt sich diese philosophische Prophetie unüberlesbar ins Verhältnis zu der gerade aktuellen Debatte um den Darwinismus: „Alle Wesen schufen etwas über sich hinaus“, predigt Zarathustra den Menschen, und schließt den Vorwurf an: „Und ihr wollt [...] lieber noch zum Thiere zurückgehen, als den Menschen überwinden?“ Der Mensch soll einmal für den Übermenschen das sein, was jetzt der Affe für den Menschen ist: „ein Gelächter und eine schmerzliche Scham.“ Diese Scham gehört in die Diskussion um die neue Abstammungslehre, die des Menschen Eitelkeit mit dem Nachweis seiner Verwandtschaft mit den Affen beschämt. Zarathustra streut Salz in diese frische Wunde: „Vieles ist in euch noch

¹⁰ Zitiert nach ebd.

¹¹ Colli/Montinari, Friedrich Nietzsche – Zarathustra, 2003, 14.

Wurm. Einst wart ihr Affen, und auch jetzt noch ist der Mensch mehr Affe, als irgendein Affe.“¹²

Erst mit dem Projekt des Übermenschentums lässt sich diese Beschämung überwinden. „Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, ein Seil über einem Abgrunde.“ Menschen, welche das Projekt annehmen, sind „Pfeile der Sehnsucht nach dem anderen Ufer.“¹³ Wenn der Mensch sich ausstreckt nach einem neuen Menschsein, muss sein altes dem Untergang geweiht werden. Was zu vergehen hat, nennt Zarathustra den „letzten Menschen“, den er als klein, genügsam und verächtlich zeichnet: „wie der Erdfloh“.¹⁴ Dieser Mensch hält sich für glücklich und gesund, ist aber ein gleichgemachtes Herdentier – eine Karikatur des Spießbürgers. Ihm, aber auch Zarathustra selbst wird in der Vorrede refrainartig der ‚Untergang‘ geweissagt. „Ich liebe den, der über sich selbst hinaus schaffen will und so zu Grunde geht“,¹⁵ heißt es später. Die Gegenwart erscheint als ‚der große Mittag‘, ein Zenit und Kippunkt zugleich, „da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Thier und Übermensch“.¹⁶ Wer sich in dieser Mitte erkennt, der distanziert sich schon von seinen Mitmenschen, so wie der Mensch entwicklungsgeschichtlich sich vom Tier distanzierte; er „wandelt unter den Menschen als unter den Thieren. Der Mensch selber aber heißt dem Erkennenden: das Thier, das rothe Backen hat“.¹⁷

Die Theologie kann in dieser Versuchsanordnung unschwer eigene traditionelle Motive verfremdet wiedererkennen: Auch im Christlichen geht es (in paulinischen Formulierungen) um die Überwindung, ja das Sterben des ‚alten Menschen‘, um ein zu gewinnendes neues Menschsein. Auch hier gibt es das Sich-Ausstrecken nach einem anderen Ufer, die eigene vorläufige Existenz in einer eschatologischen Spannung zwischen ‚Schon‘ und ‚Noch nicht‘.

¹² Alle Zitate ebd.

¹³ Ebd., 16f.

¹⁴ Ebd., 19.

¹⁵ Ebd., 83. Auch: „Die Sorglichstn fragen heute: ‚wie bleibt der Mensch erhalten?‘ Zarathustra aber fragt als der Einzige und Erste: ‚wie wird der Mensch überwunden?‘“ (ebd., 357); eine Formulierung, die an heutige Debatten um Transhumanismus erinnert (wirkungsgeschichtlich wohl nicht zufällig).

¹⁶ Ebd., 102.

¹⁷ Ebd., 113.

Allerdings will Nietzsche mit der Verkündigung des Übermenschen gerade diese traditionelle Formation aufbrechen: „Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickte; nun aber lehre ich euch sagen: Übermensch.“¹⁸ Der Übermensch erscheint hier als neue inhaltliche Bestimmung der Transzendenzerfahrung – eine echte „Umbesetzung“¹⁹ im Sinne Hans Blumenbergs. Doch welche neue Position erhalten die Tiere in dieser Umbesetzung, wenn es des Menschen Aufgabe ist, „dass er dem Übermenschen das Haus baue und zu ihm Erde, Thier und Pflanze vorbereite“?²⁰ Muss die außermenschliche Natur auf dem Weg zum Übermenschen irgendwie mitgenommen und umgestaltet werden? Schließlich sind Tiere – etwa Adler und Schlange, das stolze und das klügste²¹ – Zarathustras Begleiter!

Nietzsche thematisiert dies ausgerechnet in dem Zusammenhang, der für die Turiner Szenen von entscheidendem Belang ist: In Zarathustras Rede „Von den Mitleidigen“²² polemisiert er gegen das sentimentale Mitleiden, das sich zum Leid hinabbeugt, sich dadurch selbst erniedrigt und nichts ändert. Es geht hier keineswegs darum, Helfen und Liebe abzuschaffen, keineswegs um eine erbarmungslose ‚Herrenmoral‘, auf die man Nietzsche später festlegen wollte. Nietzsches Zarathustra weiß, dass echtes Helfen und wirksame Liebe „eine Höhe haben, welche über ihrem Mitleiden ist“, tätig und ändernd, und dass eine gute Selbstsorge oft besser mit Leidvermeidung korrespondiert als verkrampte Selbstlosigkeit. Dennoch werden die Mitleidigen und Barmherzigen letztlich kritisiert, weil es ihnen an ‚Scham‘ gebreche – also genau an dem, was die Menschen angesichts der Tiere und den Übermenschen angesichts der Menschen befällt. Scham angesichts des Leidenden zielt darauf, sich nicht zum Leidenden identifizierend hinab zu beugen, sondern die leidende Kreatur sozusagen abzuschaffen, nämlich umzuschaffen: „Alle große Liebe [...] will das Geliebte noch – schaffen.“

Demnach wäre auch die natürliche Umgebung des Übermenschen, die genannte Trias von Erde, Tier und Pflanze, etwas, was der Mensch noch zu

¹⁸ Ebd., 109.

¹⁹ Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1998, 541f.

²⁰ Colli/Montinari, *Friedrich Nietzsche – Zarathustra*, 2003, 17.

²¹ Vgl. ebd., 27.

²² Ebd., 113–116. Die nächsten Zitate aus diesem Abschnitt.

schaffen hat. Sie wird damit in das einbezogen, was auch den Menschen, nämlich die Mitmenschen betrifft. Zarathustras Rede über das Mitleiden korrespondiert der zur Nächstenliebe: Auch die traditionelle christliche „Selbstüberwindung“²³ wird umbesetzt, neu konfiguriert: Sie ist nun aktive Selbstgestaltung, und diese heißt bei Nietzsche dann eben „Wille zur Macht!“²⁴ Dieser korrespondiert die Umformulierung des Gebotes der Nächstenliebe, nicht so sehr in die plakative Alternative der „Fernstenliebe“,²⁵ sondern genauer in die Arbeit am Menschen (wie an der Natur): „Schone deinen Nächsten nicht! Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden muss.“²⁶ In theologischer Terminologie hieße das Neuschöpfung, nun aber durch den kreativen Menschen selbst.

Es geht mir auf diesem Umweg meiner Erkundung über Nietzsche weder darum, ihn der bösartigen Destruktion der christlichen Gehalte von Geschöpflichkeit und Liebe zu ziehen, noch darum, die Turiner Szene apologetisch als Zusammenbruch, als eine Art Dementi von Nietzsches philosophischer Prophetie zu deuten. Vielmehr erkenne bzw. erahne ich in Nietzsches Rede vom Übermenschen eine erstaunliche Ähnlichkeit zur christlichen Konfiguration des Verhältnisses von Gott, Mensch und Tier, welche Nietzsches Überwindung und Umbesetzung immer noch paradox bestätigt. In den Turiner Szenen würde sich dann keineswegs die christliche Schwäche, die überwunden geglaubte Mitleidsmoral erneut melden. Vielmehr bräche hier etwas viel Tieferes auf, was schon das bekämpfte Christliche des lutherischen Pfarrerssohnes Nietzsche zugleich eingesperrt und so negativ bedeutsam gemacht hat.²⁷

²³ Ebd., 146–149.

²⁴ Ebd., 149.

²⁵ Ebd., 77ff.

²⁶ Ebd., 249.

²⁷ Dies ist selbstverständlich nicht psychologisierend gemeint. Wir wissen nicht, was sich in Turin ‚in‘ Nietzsche ereignete und so geht es auch nicht um einen ‚Fall Nietzsche‘. Die Deutung bezieht sich auf die in den Beschreibungen rund um diese Szene gegebenen Semantik und ihr Verhältnis zu der bei ‚Zarathustra‘ gefundenen Semantik.

2. „Eine Super-Menschheit, gekrönt von einem Super-Christus“: Teilhard de Chardin

Der Priester und Naturforscher Pierre Teilhard de Chardin möchte nicht einsperren, sondern triumphal aufsperrern: Seine im Anti-Modernismus sich einigelnde katholische Kirche sieht er potenziell geradezu als die Formation, welche beim aktiven Vorantreiben der Evolution des Kosmos voranschreiten könnte. Teilhard, Mitendecker von Frühformen der Gattung Homo in China, wird die Evolutionsforschung zur entscheidenden Inspiration für sein religiöses Denken. Dabei rekurriert er bewusst auf jene Denkweise, die Nietzsche einer kritischen Dekonstruktion unterwirft, auf die „uns teuerste griechische und mediterrane Tradition“, nach welcher „das Bewusste den Vorrang hat vor dem Unbewussten und das Reflektierte vor dem Instinktiven“, wodurch sich für die Evolution eine Wertigkeit ergibt: „die höhere Form der Existenz und der endgültige Gleichgewichtszustand für den kosmischen Stoff bestehe darin, gedacht zu werden.“²⁸

Weil Teilhard dieses Denken des Seins nur dem Menschen zuschreibt, fällt seine gesamte Analyse der Evolution unter die Überschrift: „Das menschliche Phänomen“.²⁹ Die Evolution erscheint als Prozess der zunehmenden Komplexität, worunter das Maß der systemischen Integration, des integrierten Selbst-Seins gemeint ist – in diesem Sinne ist Leben komplexer als unbelebter Stoff und reflektiertes, bewusst selbstbezügliches Leben komplexer als unbewusstes.³⁰ Der Trend der Evolution geht auf ein ‚sich einrollen‘, ‚sich selbst zurückfalten‘, auf innere Verbindung, Verkettung, organische Organisation. Das Auftreten des Menschen wertet er dabei jedoch als Durchbruch

²⁸ Teilhard de Chardin, *Mein Weltbild*, 1975, 9f.

²⁹ Ebd., 11. Sie überschreibt den längsten Teil der Schrift bis 46.

³⁰ Trotz dieser metaphysischen Vorannahmen trägt der Naturwissenschaftler Teilhard keineswegs voreilig eine innere teleologische Gesetzmäßigkeit in die Evolution ein. Er kann ganz monistisch (und in einer bis heute umstrittenen Weise) davon ausgehen, „dass das Bewusstsein die besondere und spezifische Eigenschaft der angeordneten Zustände der Materie ist“ (ebd., 13) und bezeichnet die Trends der Evolution, sogar noch die der menschlichen, zivilisatorischen als „eine Art statistische Unfehlbarkeit“ (36), also das Ergebnis mathematischer Wahrscheinlichkeiten von zunächst ungelenkten, zufälligen Einzelereignissen.

in eine ganz eigene Sphäre, die „Noosphäre“,³¹ welche in der Ausbreitung des homo sapiens allmählich den gesamten Planeten umgibt wie eine Atmosphäre anderer Art. Dass die Menschen innerhalb der Evolution des Lebendigen „die anderen an absolutem Wert überragen“³² hängt also an ihrer Eigenart als ‚denkende Wesen‘, durch welche homo sapiens ‚zu einer höheren und neuen Ordnung‘ gehört.³³ Analog dazu, wie in der traditionellen katholischen Dogmatik die nicht-menschlichen Lebewesen nach ihrer ‚Würdigung‘ in der Schöpfungslehre im Grunde keine Rolle mehr spielen (außer die, vom Menschen genutzt zu werden), konstatiert auch Teilhard: „In der lebenden Welt ist das wesentliche Phänomen der Mensch (weil reflektiert).“

Zugleich liest Teilhard dies – darin gewissermaßen den Befehl von Genesis 1,28 empirisch nachvollziehend – am Effekt ab: Daran, dass diese „zoologische Gruppe“ eine „augenblickliche und endgültige Überlegenheit ... über alles übrige Leben gewonnen“ und „die Welt in Besitz genommen“ hat.³⁴ Denken ist also Macht und die Evolution bringt in der Hominisation einen Willen zur Macht mit sich. Teilhard de Chardin denkt in diesem Sinne auch im übertragenen üblichen Wortsinn ‚darwinistisch‘.

Formal ganz ähnlich wie derzeitige Konzepte zur Evolution zieht Teilhard de Chardin die Linien ihrer Trends auch in die zivilisatorische Geschichte der Menschheit weiter aus: Das Gesetz der vermehrten Komplexität heißt hier nun „Sozialisation“, es entfaltet sich in der Drift der „Einswerdung“, der „Zentration“ und der „Spiritualisation“. ³⁵ Die Menschheit faltet sich geschichtlich also auch zusammen zu einem globalen Organismus; es entsteht durch alle Wachstumskrisen hindurch „ein pan-terrestrischer Organismus ... einer Planetaren Super-Reflexion“:³⁶ im kulturellen Gedächtnis, in Wissenschaft, aber auch in Technik („Maschinismus“³⁷) entsteht eine Dimension des Reflexiven, die über die Kapazitäten der Einzelnen hinausgehen.

³¹ Ebd., 34.

³² Ebd., 19.

³³ Ebd., 21.

³⁴ Ebd., 20 und 79.

³⁵ So die gliedernden Stichworte ebd., 26, 36 und 38.

³⁶ Ebd., 34.

³⁷ Ebd., 33.

Aber auch diese Einzelnen erweitern sich dabei: Die Menschen werden in Zukunft beginnen ihre „Grenzen (...) bis zu einem gewissen Punkt sogar die psychischen ‚zu transzendieren‘“, durch „Intensivierung des Bewusstseins“, durch die „wachsende Prädominanz des Reflektierten (oder ‚Gedachten‘) über die Automatismen und über den Instinkt“. ³⁸ Die Menschen werden also im Zuge ihrer weiteren Entwicklung die Determinanten ihrer tierlichen Herkunft zunehmend hinter sich lassen. Heutige Leser:innen werden an solchen Stellen unwillkürlich an gegenwärtige Zukunftsvorstellungen einer post-humanistischen, ihre körperlichen Determinanten überwindenden Menschheit denken müssen. ³⁹ Und tatsächlich ist Teilhards Rede vom ‚transzendieren‘ ähnlich wie die Nietzsches vom jetzigen Menschen als einer Brücke, einem Zu-Überschreitenden, als Projektierung eines die bisherigen Bedingungen des Humanen – die im Wesentlichen biologische, tierliche Bedingungen sind – überschreitenden künftigen Menschseins zu verstehen, als eine „Anthropogenese in Richtung eines dynamischen und progressiven Neo-Humanismus“. ⁴⁰

Und am Fluchtpunkt dieses Projekts, in welchem der Mensch seine, genauer gesagt: eine zu einem Superorganismus geeinte Menschheit ihre eigene Evolution aktiv in die Hand nimmt, kippt Teilhard Prognose des evolutiven Trends ins Eschatologische: nämlich dort, wo

³⁸ Ebd., 37, 38 und 39. An anderer Stelle heißt dies auch „individuelle Super-Zentration durch Totalisationseffekt“ (ebd., 80).

³⁹ Dazu meine Bemerkungen in einem Blogbeitrag: Theologischer Transhumanismus der anderen Art, <https://wbg-community.de/themen/gastbeitrag-von-gregor-taxacher-theologischer-transhumanismus-anderen-art> (08.10.2021). Während der derzeitige Transhumanismus vor allem an digitale Techniken, an „künstliche Intelligenz“ zur Transzendierung menschlicher Kapazitäten denkt, bringt Teilhard 1948 die „(quantitative und qualitative) Kontrolle der Fortpflanzung“ ins Gespräch, um die Belastung der menschlichen Evolution „durch einen ethnisch weniger befriedigenden Typus zu vermeiden.“ (Teilhard de Chardin, Mein Weltbild, 1975, 80). Es geht mir bei diesem Zitat nicht darum, das Denken Teilhards durch seinen offensichtlichen Anteil an rassistischen Wertungen insgesamt zu diskreditieren, aber diese Empfehlung von Eugenik (noch wenige Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg) macht doch deutlich, dass seine geschichtsphilosophischen bis religiösen Visionen eine ähnliche harte, technisch-manipulative Seite hatten wie dies bei den heutigen Visionären des Transhumanismus der Fall ist.

⁴⁰ Teilhard de Chardin, Mein Weltbild, 1975, 68.

„ein *kritischer Punkt der Reifung* aufsteigt, an dem der vollständig, nicht nur individuell, sondern kollektiv in sich reflektierte Mensch längs der Achse der Komplexitäten, und zwar an dem Maximum seiner geistigen Stoßkraft, die Grenze der Welt erreicht haben wird.“ Hier erscheint dann „die endgültige Emergenz des irdischen Denkens in das, was ich den *Punkt Omega* genannt habe.“

Heutige Transhumanisten würden an diesem Punkt wohl von „Singularität“ sprechen, Yuval Noah Harari vom „Homo Deus.“⁴¹ Und tatsächlich ‚kippt‘ Teilhards Vision an diesem ‚Punkt Omega‘ ins Theologische: Was von unten, von der Progression der Evolution, vom Transzendieren her gesehen, als Emergenz von Bewusstsein beschrieben wird, ist von der anderen Seite, von der Transzendenz her betrachtet, der kosmische Christus, also tatsächlich ‚Deus Homo‘, der Gott-Mensch. Die Energie der menschheitlichen Sozialisation – obwohl von Teilhard über weite Strecken recht nüchtern als Folge der Notwendigkeit beschrieben, zusammengeballt auf der Erdoberfläche zu überleben – ist letztlich, von innen her betrachtet – Liebe, und diese gilt immer „einem Herzen, einem Gesicht“, meint also etwas „höchst Personales“.⁴²

Teilhard denkt hier eine strenge Konvergenz der evolutionären und der theologischen Perspektive: Evolutionär geht es eben um „den ‚kritischen Punkt der menschlichen Reifung‘“, um die „Vollendung der Hominisation durch Ultra-Reflexion“, in theologischer Perspektive ereignet sich darin jedoch die „Parusie“, also das zweite, das eschatologische Kommen Christi, und darin nichts weniger als die „Vergöttlichung“. Beides ist letztlich eins: „Unausweichlich kommen ihrer Struktur nach die beiden Punkte zur Deckung“, „indem eine herabsteigende göttliche Involution sich mit der aufsteigenden

⁴¹ Harari, Homo Deus, 2017. Der Physiker Frank J. Tipler spricht in seiner post-humanistischen „Eschatologie“ vom „Omegapunkt“.

⁴² Teilhard de Chardin, Mein Weltbild, 1975, 45 und 46. In deutlich theologisch-spirituelleren Vokabeln hatte Teilhard diese Sicht des evolvierenden kosmischen Christus bereits 1926/27 formuliert; vgl. ders.: Der göttliche Bereich, 1962, 44f., 133f., bes. 140–151.

kosmischen Evolution verbindet“.⁴³ Teilhards Denken wird theologisch also von der Christologie gesteuert, von der klassischen Zwei-Naturen-Lehre, die er nun evolutiv dynamisiert und kollektiv, ja kosmisch ausweitet. Teilhard de Chardin denkt den Zielpunkt der Evolution letztlich als hypostatische Union im Sinne des Konzils von Chalkedon: Sein Übermensch ist der Gott-Mensch Christus.

Er ist sich dabei der Denkvoraussetzungen dieser Transposition sehr bewusst: Die metaphysische Ontologie der dogmatischen Christologie muss dafür durch das Paradigma der Evolution dynamisiert werden: Es geht nicht mehr um einen statischen ‚Kosmos‘, sondern um ‚Kosmogengese‘, und so geht es auch in der ‚Inkarnation‘ nicht mehr um eine quasi-mythologische Einsenkung der göttlichen Natur in eine menschliche Person, sondern um „zwei verschiedene und teilweise autonome Achsen [...]: die der Anthropogenese und die der Christogenese.“⁴⁴ Indem der Mensch über sich selbst hinaus erst Mensch wird, wird der kosmische Christus. Und so kommt er zu seiner zusammenfassenden Formel: „Eine Super-Menschheit, gekrönt von einem Super-Christus, dem Prinzip selbst einer Super-Caritas.“⁴⁵

Wenn man sich klar macht, dass diese ‚Super‘-Formulierungen einer Entscheidung der Übersetzung aus dem Französischen entstammen, wird die semantische Nähe zu Nietzsches Über-Menschen noch deutlicher. Ohne sich auf Nietzsche zu beziehen, hat Teilhard de Chardin säkulare Fortschrittsprogramme – an denen sich aktiv zu beteiligen er für die Aufgabe einer christlichen, einer betont westlichen Mystik erachtet⁴⁶ – zunächst in die Logik des Evolutions-Paradigmas integriert, um dieses dann mit dem christlichen Programm einer ‚Vergöttlichung‘ des Menschen zu identifizieren. Teilhard hat mitnichten einfach Naturwissenschaft und Glaube miteinander ‚versöhnt‘. Er hat weit darüber hinaus darwinistisches Denken so überhöht und in eine

⁴³ Alle Zitate des Absatzes ebd., 51. Ebenso ebd., 71: „die Erwartung der Parusie fällt [...] genau mit dem Aufstieg einer humanen Reifung zusammen“.

⁴⁴ Ebd., 76.

⁴⁵ Ebd., 74.

⁴⁶ So ebd., 63–73; ausführlicher in seinem früheren Werk „Der göttliche Bereich“, 1962, 46–63.

Evolutions-Theologie integriert, dass er unterwegs den Affen gänzlich losgeworden ist.

Seine Kirche hat ihm dies – nachdem er zu Lebzeiten mehrfach gemäßigelt wurde – erst posthum und anonym gedankt. Tatsächlich ist die das II. Vatikanische Konzil prägende Konzeption des Verhältnisses von Kirche und Menschheit ohne das Denken Teilhards nicht zu verstehen. Wirkungsgeschichtlich ist dieser Einfluss eher indirekt zu erklären, etwa durch die Bedeutung, die Teilhard für wichtige Jesuiten-Theologen wie seinen Freund Henri de Lubac und den gleich näher zu besprechenden Karl Rahner gewann. So findet sich in Dokumenten des jüngsten Konzils zwar nicht die Evolutions-spekulation Teilhards als solche, wohl aber eine Theologie der Heilsgeschichte, die diese sich im Fortschrittsprojekt der Moderne und insbesondere in der die Menschheit einenden Tendenz der Globalisierung auswirken sieht. Die Kirche erscheint deshalb nicht mehr nur als Anstalt der jenseitigen Heilsvermittlung für die Einzelnen, sondern als „Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug [...] für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“⁴⁷ – und am Ende der Grundlagenkapitel der Pastoralkonstitution heißt es (unter der Überschrift *Christus, Alpha und Omega*): „Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den alle Sehnsüchte der Geschichte und der Zivilisation zulaufen“.⁴⁸ Diese heilsgeschichtliche Sicht aktueller Weltgeschichte prägt lehramtlich Äußerungen auch lange nach dem Konzil. So wertet etwa das Vatikanische Schreiben zur Migration von 2004, *Erga Migrantes*, die weltweiten Wanderbewegungen trotz aller krisenhaften Auswirkungen als „eine günstige Gelegenheit [...], den Plan Gottes einer universalen Gemeinschaft zu verwirklichen.“⁴⁹

Das Zusammendenken von Zivilisationsprozess und Heilsgeschichte verstärkt den traditionellen christlichen Anthropozentrismus, es amalgamiert seine religiösen Wurzeln gewissermaßen mit säkularer Plausibilität (so wie Teilhard seine Christozentrik mit einem philosophischen Intellektualismus und einer teleologisch gewerteten Evolution). In dieser Perspektive

⁴⁷ Lumen Gentium 1 (DH 4101).

⁴⁸ Gaudium et Spes 45 (DH 4345).

⁴⁹ Erga migrantes 9; zitiert nach: Polak: Migration als Ort der Theologie, 2018, 276–287, hier 280.

erscheint die biblische Rede von der Ebenbildlichkeit mit der keineswegs biblischen Formel von der ‚Krone der Schöpfung‘ identisch: „Nach der fast einhelligen Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen ist alles, was auf der Erde ist, am Menschen als ihrem Mittel- und Höhepunkt auszurichten.“⁵⁰

3. Christus innerhalb einer evolutiven Weltanschauung: Karl Rahner

Im Jahr 1962, am Vorabend des II. Vatikanischen Konzils, veröffentlichte Karl Rahner zwei Vorträge, die sich mit dem Verhältnis des Christentums zu Zukunftsutopien und der Christologie zur Evolutionslehre befassen. Sie entstanden in den Jahren, in denen Rahner wie schon Teilhard von der kirchlichen Zensur belangt wurde und die posthume Veröffentlichung von Teilhards Werken in der katholischen intellektuellen Welt für großes Aufsehen sorgten. Rahner wird dann theologischer Berater auf dem Konzil. Die Einflüsse von Teilhard auf Rahner⁵¹ und Rahners auf das Konzil sollen hier nicht historisch untersucht werden. Mich interessiert die sachliche Übereinstimmung in einer zugleich evolutionären und anthropozentrischen Semantik für die Deutung von Welt- und Heilsgeschichte.

Im ersten der hier gemeinten Beiträge⁵² zeigt sich Rahner einerseits als durchaus traditioneller Theologe, welcher innerweltliche Zukunftserwartungen von jenseitiger Heilsverheißung abgrenzt: „Die Eschatologie des Christentums ist keine innerweltliche Utopie.“⁵³ Auch stellt er gegenüber utopischen Visionen (gemeint sind technizistische ebenso wie marxistische Entwürfe des ‚Neuen Menschen‘) mit einer gewissen konservativen Skepsis die „Endlichkeit und Kreatürlichkeit des Menschen“⁵⁴ heraus, deren Grenzen

⁵⁰ Gaudium et Spes 12 (DH 4312).

⁵¹ Vgl. aber: Edwards: Teilhard's Vision as Agenda for Rahner's Christology, 2010, 233–245.

⁵² Rahner, Das Christentum und der „Neue Mensch“, 1962, 159–179.

⁵³ Ebd., 163.

⁵⁴ Ebd., 167.

von keinem futuristischen Projekt überdehnt werden könnten. Andererseits beschreibt er diesen Menschen durchaus zustimmend als „Mensch des vereinheitlichten planetarischen Lebensraumes [...], der seine Umwelt nicht hinnimmt, sondern sie schafft und der sich selbst nur als Ausgangspunkt und Material betrachtet für das, wozu er sich selbst nach eigenen Plänen machen will“.⁵⁵ Es geht dem Vortrag insgesamt darum, dass Christ:innen zwar Weltverbesserung und Vollendung nicht verwechseln, sich aber sehr wohl auch aus christlichen Motiven an solcher Verbesserung beteiligen dürfen, ja letztlich sogar müssen, werde doch eine echte ‚Weltkirche real‘ nur „durch die Schaffung dieser planetarisch vereinheitlichten Geschichte“, auf welche der Modernisierungsprozess zusteuert – und sei doch „eine Welt der rationalen Planung, der entmythologisierten Welt, der kreatürlichen Profanität der Welt als Material des Tuns des Menschen [...] im Grunde christlich.“⁵⁶

Damit ist sowohl das Programm von Teilhards ‚westlicher Mystik‘ bejaht als auch die Kollaboration von Kirche und Moderne, wie sie dann Gaudium et Spes fordern wird. Im zweiten Aufsatz begründet Rahner diese Sicht nun tiefer theologisch, indem er zugleich evolutionäres Denken zum modernen Kontext des Theologisierens erklärt.⁵⁷ Wenn Rahner gleich eingangs erläutert, er versuche „Theoreme zu vermeiden, die Ihnen von Teilhard de Chardin her geläufig sind“, dann setzt er sich damit nicht inhaltlich von ihm ab, sondern meint mit diesen Theoremen nur die konkrete Durchführung des Teilhard’schen Programms, welche ganz bestimmte philosophische Deutungen naturwissenschaftlicher Erkenntnisse einbeziehe, die von Rahner als

⁵⁵ Ebd., 162.

⁵⁶ Ebd., 178.

⁵⁷ Rahner: Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, 1962, 183–221. Rahner geht es hier ausdrücklich in dem Sinne, wie ich es oben von Teilhard sagte, um weit mehr als um die grundsätzliche Vereinbarkeit von Theologie und Naturwissenschaft; sein Anliegen sei nämlich „nicht bloß formallogisch Widersprüche zu beseitigen, [sondern] die Möglichkeit einer gegenseitigen Zuordnung deutlich zu machen.“ (Ebd., 184.) Das evolutive Denken wird zum Horizont, zum Kontext von Theologumena.

„armen Theologen‘ nicht wirklich beurteilbar seien; ansonsten aber gälte: „Treffen wir uns mit ihm, ist es gut.“⁵⁸

Wo er sich in der Sache tatsächlich mit ihm trifft, möchte ich kurz skizzieren:

- Da ist zum einen der scharfe Anthropozentrismus, der wiederum begründet wird in einer auf das Bewusstsein, auf den Geist zentrierten Metaphysik: In der Evolution geht es im Grunde um den Menschen, „als das Seiende, in dem die Grundtendenz der Selbstfindung der Materie im Geist durch Selbsttranszendenz zu ihrem definitiven Durchbruch kommt“.⁵⁹ Rahner möchte wie Teilhard einen starren Dualismus von Materie und Geist überwinden, dies aber dadurch, dass Materie als auf Geist hin sich entwickelnd, in Geist (erst) zu sich selbst kommend begriffen wird. Der von Rahner eingeführte Begriff der Selbsttranszendenz begründet dabei die schon bei Teilhard beobachtete Übersetzung der statischen in eine dynamische Metaphysik: Geist ist nicht nur gegenüber Materie ontologisch vollkommener, er ist auch ihr Ziel. Und weil Geist innerweltlich nur in Form des Bewusstseins von Menschen wirklich vorkomme – die evolutive und biologische Verbundenheit des Menschen mit dem Tierreich wird im Aufsatz mit keinem Satz bedacht – bedeutet die Menschheit das Ziel aller Evolution.
- Daraus folgt dann die Weiterzeichnung der teleologischen evolutiven Linien von der Natur- in die Zivilisationsgeschichte hinein: „Wenn so der Mensch die Selbsttranszendenz der lebendigen Materie ist, dann bilden Natur- und Geistesgeschichte eine innere gestufte Einheit, in der die Naturgeschichte sich auf den Menschen hin entwickelt, in ihm als seine Geschichte weitergeht“.⁶⁰ Aus dieser Perspektive heraus wird dann – noch deutlich triumphaler formuliert als im Aufsatz über den Neuen Menschen – die Futurologie theologisch brisant; die Theologie der Evolution mündet hier in eine Geschichtstheologie. Rahner deutet seine

⁵⁸ Ebd., 186.; ebd. 214 nimmt er Teilhard – unter Berufung auf dessen Auslegung durch Lubac – ausdrücklich gegen den Vorwurf in Schutz, sein Denken verharmlose die Sünde.

⁵⁹ Ebd., 186.

⁶⁰ Ebd., 194. Wie bei Teilhard scheint die weitergehende biologische oder gar kosmische Evolution ab dem Auftreten des Homo sapiens keine Bedeutung mehr zu haben.

Perspektive auf das an, was das Konzil dann ein ‚Deuten der Zeichen der Zeit‘ nennen wird.⁶¹ Diese legen Rahner nahe, „daß [sic!] die Menschheit eine Geschichte vor sich hat, deren innerweltliche Zukunft gerade erst nach einer langen und bisher fast stagnierenden Anlaufzeit begonnen hat.“⁶² Homo sapiens, der die Evolution zu sich selbst kommen ließ, scheint also erst jetzt, in der Moderne zu sich selbst zu kommen, und so sei „die jetzt erst beginnende Zukunft planetarischer, von höherer gesellschaftlicher Organisation getragener, die Natur weithin beherrschender und steuernder [...] Art [...] die Epoche [...], auf die das bisherige Leben der Menschheit hintendierte, in der sie auch tätig und nicht nur kontemplativ, real und nicht ästhetisch zu sich kommt und die Welt zu sich kommen läßt [sic!].“⁶³ Man kann solche Sätze von heute aus gelesen nur als eine begeisterte Begrüßung des Anthropozän bezeichnen als der Epoche, in welcher der Mensch die Welt, aber damit auch erst sich selbst verwirklicht.⁶⁴

- Schließlich die Fundierung dieser ‚evolutiven Weltanschauung‘ in einer universalistischen Christologie: Im Begriff der Selbsttranszendenz der Materie ist das ‚Selbst‘ in Anerkennung der evolutiven Potentialität ernst gemeint, dennoch erscheint sie am Ende von Anfang an theo-logisch fundiert: Was von unten gesehen „die Welt- und Geistesgeschichte als die Geschichte einer Selbsttranszendenz in das Leben Gottes hinein“ darstellt, ist von oben gesehen „identisch (...) mit einer absoluten Selbstmitteilung Gottes, die denselben Vorgang von Gott her gesehen sagt.“⁶⁵ Im Unterschied zu Teilhard betont Rahner allerdings weitaus deutlicher die nicht nur futurische, sondern der Menschheit schon eingestiftete Konkretheit dieser Begegnung der Linien ‚von unten‘ und ‚von oben‘. Das Ereignis der ‚Singularität‘ ist bei Rahner nicht erst in einem zukünftigen ‚Punkt Omega‘ zu erwarten, sondern (was Teilhard sicher auch nicht

⁶¹ Gaudium et Spes 4 (DH 4304).

⁶² Rahner, Christologie 218.

⁶³ Ebd., 219.

⁶⁴ An anderer Stelle spricht Rahner auch vom „Experiment Mensch“ und von der „Selbstevolution der Menschheit“. Vgl. dazu: Siebenrock, Experiment Mensch, 2019, 201–220. So erscheint es auch nicht als abwegig, Rahner neben Teilhard de Chardin als den modernen Theologen vorzustellen, von dem aus sich eine Brücke zu Visionen des Transhumanismus schlagen ließe. Vgl. Gasser, Überwindung des Menschen?!, 2019, 221–238.

⁶⁵ Rahner, Christologie, 1962, 207.

geleugnet hätte) die ‚hypostatische Union‘ in Jesus Christus. Der Gott-Mensch selbst ist ein universales Ereignis, denn „in der Fleischwerdung, in der Materiewerdung des Logos“ ereignet sich „der Höhepunkt jener Dynamik, in der Gottes Wort, das alles trägt, die Selbsttranszendenz der Welt als ganzer trägt.“⁶⁶

Rahner hat die in diesem Aufsatz erstmals skizzierte Konzeption später (1976) in den Gesamtentwurf seiner Theologie integriert.⁶⁷ Die ‚Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung‘ wird so systembildend für die Transzendentaltheologie: So wird der Gedanke vom übernatürlichen Existenzial, von der im Menschen immer schon rufend-öffnend wirkenden Gnade kollektiviert: Gnade, übernatürliche Bestimmung ist sozusagen schon der transzendente Motor der Evolution und der Weltgeschichte. Das Übernatürliche ist für Rahner nicht eine metaphysische Verdoppelung der Wirklichkeit, sondern der theologische Innen-Aspekt der einen Wirklichkeit: Was diese auf geschöpflicher Ebene sehr wohl aus sich, evolutiv, im Menschen dann frei wirkend hervorbringt, ist von Gott her gesehen sein Schöpfungs- und Gnadenhandeln. Es könnte im weltlichen Werden nichts wirklich mehr, nichts wirklich Neues werden, gäbe es nicht eine transzendente Quelle.

Rahner ist entschieden ein supralapsarischer Theologe,⁶⁸ d. h.: Er möchte das Erlösungsgeschehen und damit die Christologie nicht völlig abhängig sein lassen vom Sündenfall. Was Gott mit dem Menschen vorhat, rührt tiefer als ein Reparaturbetrieb für die Sünde. Christus als ‚hypostatische Union‘ göttlicher und menschlicher Natur – theologisch salopper auch ‚Gottmensch‘ genannt – ist dann kein isoliertes Über-Wunder der Heilsgeschichte, sondern der konsequente Gipfel dieser Selbsttranszendenz: Ankommen des Menschen bei Gott, weil Gottes beim Menschen – von Rahner gefasst in dem

⁶⁶ Ebd., 205.

⁶⁷ Rahner, Grundkurs des Glaubens, 1984, 180–202.

⁶⁸ Vgl. dazu Weisser, Der Heilige Horizont des Herzens, 2018. In seinem Aufsatz von 1962 verteidigt Rahner diesen Supralapsarismus ausdrücklich als eine in der katholischen Dogmatik legitime (die „skotistische“) Konzeption; vgl. Rahner, Christologie, 1962, 213–216. (In diese Passage fällt denn auch seine einzige ausdrückliche Verteidigung Teilhard in diesem Aufsatz!)

Begriff des „absoluten Heilbringers“.⁶⁹ Christus ist das, worauf die Evolution und die menschliche Freiheitsverwirklichung hinstreben, zugleich aber jener Begegnungspunkt mit Gott, der immer schon – auch in der Evolution, auch in den freien Taten der Menschen – nur aufgrund von Gnade, von Gottes Wirken wirklich wird.

Und damit ergibt sich eine merkwürdige Analogie zur Prophetie des Zathustra bei Nietzsche, von der meine Erkundung der katholischen Rezeption des Evolutionsdenkens ihren Ausgang nahm: Dort ist der Mensch nur eine Brücke, die überschritten werden muss zum Übermenschen. Hier findet Menschsein sein wirkliches Ziel nur im Gottmenschen. Der Atheist wollte den Menschen im Blick übers Meer die Vision Gottes austreiben, ersetzen durch die des Übermenschen. Aber ist er darin wirklich ein Anti-Christ? Sieht nicht auch der Christ dort nicht einfach transzendenten Nebel über den Wellen, sondern die konkrete Gestalt eines vergöttlichten Menschen?

Indem die Transzendentaltheologie die substanz-metaphysische Stockwerkdenkweise der traditionellen Dogmatik dynamisiert zu einem vom Ziel her angetriebenen Prozess, indem sie dies ausdrücklich mit dem Evolutionsgedanken verbindet, betreibt sie eine Modernisierung der alten Formation von Natur und Übernatur, die der atheistischen Version Nietzsches parallel läuft: Auch hier geht es um eine neue Liebe zum Diesseitigen, zur Welt, zum Projekt ihrer Verbesserung, die ihr Subjekt in einem Menschsein hat, welches ein Sein im Überschreiten ist, das einem gerade sich verwandelnden Schmetterling gleich seine Natur nur als Kokon, als Puppe verstehen kann.

Rahners Transzendentaltheologie lässt sich also lesen als eine Transformation des in der traditionellen katholischen Theologie errichteten metaphysischen Hochhauses (mit seiner Stockwerkfolge von der Physis bis zur unsterblichen Seele und deren Anteil an Gott) in eine evolutionäre Autobahn der letztlich von Gott angetriebenen und angezogenen Selbsttranszendenz der Materie zum Geist und dessen zu Gott. Diese im Menschen zentrierte Evolution übernimmt nun die Arbeit der christlich-abendländischen anthropo-

⁶⁹ Rahner, *Christologie*, 1962, 201–212 und: *Ders., Grundkurs des Glaubens*, 1984, 193–202.

logischen Maschine.⁷⁰ Und deshalb funktioniert auch diese Theologie nur in unterschiedener Abgrenzung vom Tier. Wenn Menschsein nach oben oder/und nach vorn, nur in einem Über-Sich-Hinaus zu verwirklichen ist – wenn die Alternative einen tiefen Fall, eine Verdammung oder doch das Zurückbleiben als ‚letzter Mensch‘ bedeutet –, dann gilt es, das Tier im Menschen möglichst abzuspalten als jenes gefährliche Kontergewicht, das uns nach unten und hinten zieht. Das Tier ist dann die gefährliche Erinnerung für den transzendierenden Menschen, Erinnerung an sein Dasein als ‚Erdfloh‘, als ‚Tier mit roten Backen‘. Der Mensch, der seine Selbsttranszendenz – für den Glaubenden: auf Gott hin – vergäße, wäre für Karl Rahner „zurückgekreuzt zum fin-digen Tier“.⁷¹

Diese Bemerkung findet sich ganz zu Beginn von Rahners *Grundkurs*, in einer Meditation über das Wort Gott. Der Gottesbezug des Menschen ist also in dieser Theologie von Anfang an nur sicherzustellen, indem der Mensch vom Tier abgegrenzt wird – konsequent, wenn es in dieser anthropozentrischen Konzeption einen wirklichen, inneren, eigenen Gottes-Bezug außermenschlicher Natur im Grunde nicht gibt (außer im Modus ihrer Potentialität).⁷² An anderer Stelle spricht Rahner vom Zurückkreuzen „auf die Stufe einer technisch intelligenten und selbstdomestizierten Australopithekusherde“.⁷³ Hier wird der konkrete Bezug zum Darwinismus deutlicher als bisher: Teilhard und Rahner entwerfen eine ‚evolutive Weltanschauung‘, in welcher der Affe entschieden teleologisch durchgestrichen wird, einen Darwinismus ohne die Darwin’sche Zumutung. Sie bleibt aber offenbar als Gefahr der Untreue des Menschen gegenüber seinem Auftrag der Selbsttranszendenz. Diese Gefahr des ‚Zurück‘ – für Rahner eine theologische Dystopie – würde er vielleicht in jener ‚posthistorischen Epoche‘ eines nachkapitalistischen *way of life*

⁷⁰ Vgl. zu diesem Ausdruck: Agamben, *Das Offene*, 2003, 42–48.

⁷¹ Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, 1984, 58.

⁷² Diese Sichtweise prägt jede sich an Geist- und Freiheits-Metaphysik orientierende Theologie in ihrer Deutung der Evolution bis in die Gegenwart. So liest man jüngst bei Magnus Striet, „dass auch Gott nur hoffen konnte, dass sich irgendwo im Universum freies Leben regen würde“ – sei doch mit Kant gesprochen „ohne den Menschen *die ganze Schöpfung eine bloße Wüste, umsonst und ohne Endzweck*“. (Striet, *Theologie im Zeichen der Corona-Pandemie*, 2021, 118.)

⁷³ Zitiert nach: Gasser, *Überwindung des Menschen?!*, 2019, 235.

abgebildet finden, über die Giorgio Agamben nachdenkt.⁷⁴ In ihr bliebe der Mensch zwar noch *homo sapiens*, hätte aber allen geschichtlichen, politischen Projekten abgeschworen, fände im guten Fristen seines biologischen Lebens Genüge.

Was in der Perspektive Teilhard und Rahners wie ein zweiter Sündenfall oder die Vollendung des Ersten erscheinen muss und damit wie das Scheitern des Projektes Gottes mit der Schöpfung, das erscheint für Agamben offenbar wie eine Art säkularer Eschatologie: nämlich als Ende jener fatalen Entfremdung des Menschen von seiner (tierlichen) Natur, welche in die Totalitarismen der Moderne und in das ökologische Desaster des Anthropozän führte. ‚Vom Affen zum Übermenschen – und zurück‘ als letzte Verheißung?

4. Irdisches Vergnügen in Gott?

1977 reiste der US-Amerikaner Daniel Everett samt Frau und Kindern in den Urwald von Amazonien, um im Auftrag seiner evangelikalischen Kirche unter den Piraha zu missionieren. Er sollte zunächst ihre Sprache lernen, dann Teile der Bibel übersetzen und sie so durch das Wort Gottes bekehren. Everett lebte über drei Jahrzehnte insgesamt sieben Jahre lang unter den Pirahas, einem winzigen Volk von nur noch einigen hundert Menschen, die in wenigen Dörfern über hunderte Kilometer verstreut leben. Sie ernähren sich hauptsächlich durch Fischfang und Jagd. Ein wenig Gartenbau ist durch den Kontakt mit den Europäern hinzugekommen, ebenso der gelegentliche Handel mit den brasilianischen Flussschiffen. Die Pirahas leben in einfachen, offenen Hütten. Sie stellen Boote, Speere, Pfeil und Bogen, Körbe und andere Gegenstände des täglichen Bedarfs selbst her, doch ohne Anspruch auf große Langlebigkeit. „Viele Aspekte der materiellen Kultur der Piraha“, berichtet Everett, „sprachten für meine wachsende Überzeugung, dass Planung für die Zukunft ihnen weniger wichtig ist als der Spaß an jedem einzelnen Tag.“

⁷⁴ Agamben, *Das Offene*, 2003, 18–22 und 84ff.

Deshalb investieren sie immer nur so wenig Anstrengung, wie es für ein minimales Resultat notwendig ist.“⁷⁵

Everett romantisiert die Piraha durchaus nicht. Er schildert die Härte eines Lebens, in dem bei Verletzungen und Krankheiten jeder auf sich selbst gestellt, in dem das Überleben stets bedroht ist. Er schildert auch Konflikte und (eher seltene) Gewalt. Dennoch schildert er die Pirahas als für unsere Begriffe außergewöhnlich zufriedene, fröhliche, unbeschwerte Menschen. Die Notwendigkeit, von der Hand in den Mund zu leben, hat nicht nur ihre Kultur, sondern auch ihre Sprache geprägt, die Everett wie bisher kein zweiter studieren konnte. Laut Everetts – unter Linguisten wegen der damit verbundenen Konsequenzen höchst umstrittenen Beobachtungen – kennen die Pirahas weder Zahlen noch Farbbegriffe und auch keine universellen Mengenangaben wie ‚alle‘ oder ‚jeder‘. Das heißt: Alles muss konkret, sinnlich bezeichnet werden. Dem entspricht eine Grammatik ohne Nebensätze und hierarchische Satzkonstruktionen. Es fehlt dieser Sprache die ‚Rekursion‘, welche Linguisten bislang für allgemein menschlich hielten: Aussagen werden in Piraha ausschließlich aneinander gekettet, aber nicht zeitlich oder kausal miteinander verknüpft. Everett deutet dies als „Fehlen aller [...] über das unmittelbare Erleben hinausgehenden Verallgemeinerungen“ und führt dies auf ein „Prinzip des unmittelbaren Erlebens“ zurück.⁷⁶

Mit ihrem „Verbot von Abstraktionen und Verallgemeinerungen, das sich aus dem Prinzip des unmittelbaren Erlebens ergibt“⁷⁷ stellt die Sprache der Pirahas sozusagen den Gegenpol zur abendländischen Sprachweise dar, die in der Abstraktion geradezu ihren Schlüssel zur Welterkenntnis praktiziert. Zwar kennen auch die Pirahas Sammelbegriffe für Arten von Gegenständen, aber diese Abstraktionen bleiben im Bereich der pragmatischen Beobachtungen, sie führen in kein Denken über das direkt gegebene Gegenständliche hinaus. „Die Piraha stellen schlicht und einfach das Unmittelbare in den Mittelpunkt ihrer Aufmerksamkeit.“⁷⁸

⁷⁵ Everett, *Das glücklichste Volk*, 2008, 125.

⁷⁶ Ebd., 199 und 348f.

⁷⁷ Ebd., 350.

⁷⁸ Ebd., 400.

Trotz dieser enormen Hürde gelang Everett schließlich das Kunststück, das Markusevangelium in diese Sprache des Amazonas zu übersetzen. Er ließ einen Piraha den Text sprechen und nahm ihn auf Kassetten auf. Die Pirahas sollten sich das Evangelium anhören und so bekehrt werden. Doch die Mission scheiterte. Everett erklärt auch dies mit dem kulturellen Prinzip des unmittelbaren Erlebens: Pirahas können nicht begreifen, dass man an Jesus glauben soll, der vor Jahrtausenden lebte, und an Geschichten über ihn, die der Erzähler nicht selbst erlebt hat. „Das Prinzip des unmittelbaren Erlebens bedeutet, dass Geschichten, die man nicht selbst erlebt hat, mehr oder weniger unwichtig sind.“⁷⁹ Darüber hinaus stellte sich das Evangelium aber auch inhaltlich als kulturfremd heraus: „Es gibt bei den Piraha kein Gefühl der Sünde und kein Bedürfnis, die Menschheit oder auch nur sich selbst, in Ordnung zu bringen“; der Missionar steht so vor einer äußerst undankbaren Aufgabe: „Er soll glückliche, zufriedene Menschen davon überzeugen, dass sie verloren sind und Jesus als ihren persönlichen Erlöser brauchen.“⁸⁰

Everett verlor mit der Zeit durch diese Erfahrung seinen Glauben. Er blieb bei den Piraha als Sprachforscher. Heute bekennt er sich zu einem säkularen Pragmatismus, zitiert den amerikanischen Philosophen William James und empfindet seine umgekehrte Bekehrung als eine Befreiung von „der Illusion der Wahrheit“.⁸¹ Dass die Kultur der Piraha – die nach Everetts Berichten sehr wohl ein animistisches, von Geistern bevölkertes ‚Weltbild‘ haben – am Ende den amerikanischen modernen Pragmatismus lehrt – „Die Pirahas sind ganz und gar dem pragmatischen Konzept der praktischen Relevanz verhaftet“⁸² – , wirkt als allzu banale Pointe von Everetts faszinierendem Bericht. Welche Überraschung hätte Everetts Quintessenz außer für evangelikal Gläubige denn für den/der westlichen Normal-Wohlstandsbürger:in zu bieten: „Uns des Lebens zu freuen, wie es kommt, und dabei zu erkennen, dass es wahrscheinlich nutzlos ist, nach der Wahrheit oder nach Gott zu suchen“?⁸³ Das dürfte doch der schlichteste gemeinsame Nenner postmoder-

⁷⁹ Ebd., 395.

⁸⁰ Ebd., 396 und 390.

⁸¹ Ebd., 389.

⁸² Ebd., 399.

⁸³ Ebd., 400.

ner Alltagsphilosophie sein, die zu lernen man keineswegs bis nach Amazonien reisen muss.

Warum schildere ich dann nach den modern-katholischen Visionen einer Evolution zur Gott-Menschheit ausgerechnet die Erfahrung von Daniel Everett mit den Piraha? Ich meine tatsächlich, dass die Faszination, die moderne Menschen bei Schilderungen sogenannter ‚Naturvölker‘ empfinden, auch theologisch zu denken gibt. Es spricht daraus eine Sehnsucht nach ‚Natürlichkeit‘, die hinter die Brüche und Entfremdungen zurück möchte, welche unsere Kulturwelt und die Individuen in ihr prägen. Religiöse Sehnsucht zielt dann weniger auf eine ‚Super-Menschheit‘ und einen ‚Super-Christus‘, als vielmehr auf Erlösung aus dieser Entfremdung. Diese Sehnsucht verbirgt sich in Everetts etwas banaler Gleichung vom einfachen Leben als ‚einfach leben‘. Müssten wir nicht, um mit uns selbst, mit den Anderen, mit den Tieren, mit der Ökologie der Welt in Einklang zu kommen, all den Stress der geschichtlichen, aber auch der übernatürlichen Perspektiven und Ziele hinter uns lassen?

Biblich ist dem Geschöpf Mensch, so wie Gott ihn will, kein Himmel verheißen, auch kein Himmel auf Erden versprochen, sondern der Garten Eden, das ‚Paradies‘. Bezeichnenderweise hat die moderne Auslegung des Paradies-Mythos seit Kant, Schiller und Hegel das Urmenschenpaar in Eden als defizitäre, unfreie Vor-Menschen angesehen, die den Sündenfall als Tat der Emanzipation und den Verlust des Gartens als Anstoß zum Fortschritt der Zivilisierung benötigen.⁸⁴ Der Schritt ins Diesseits von Eden wurde in der Moderne stets auch verhandelt als Verabschiedung der Tierlichkeit des Menschen. Doch die Genesis-Geschichte schildert Eva und Adam keineswegs als defizitäre, noch nicht voll entwickelte Frühmenschen; dies scheint mir eine moderne Projektion zu sein.⁸⁵ Die Geschichte imaginiert tatsächlich einen Verlust.

Was mit dem Garten Eden verloren geht, ist ein ganz *irdisches Vergnügen in Gott*, wie es der Lyrik-Titel des Barthold Heinrich Brockes 1721

⁸⁴ Vgl. dazu: Taxacher: Bruchlinien, 2015, 28–32.

⁸⁵ Auch in neuen exegetischen Auslegungen wie bei Schüle, Die Urgeschichte, 2009, 77f.

ausdrückte.⁸⁶ Allerdings ist seine so gern als naiv verspottete Schöpfungs-Frömmigkeit schon rationalisiert durch die streng anthropozentrische Physiko-Theologie der Frühaufklärung: Der Garten Eden scheint hier nur, heideggersch gesprochen, eine ‚Zuhandenheit‘ für Adam und Eva. Und doch stellt Brockes barocke Erdenfreudigkeit die richtige Frage: wie denn ein irdisches Vergnügen in Gott aussehen könnte, das dazu nicht erst die Erde ‚anthropo-zäntrisch‘ oder gar post-humanistisch zurichten müsste?

Jesus Christus – nicht der dogmatische, nicht der kosmische, sondern jener in den synoptischen Evangelien – beschreibt erlöstes Leben nicht als spirituellen Titanismus und Über-Natur-Kraft, sondern als ein geradezu an die Pirahas erinnerndes Leben in Sorglosigkeit, in der „jeder Tag seine eigene Plage“ hat und der „morgige Tag für sich selber sorgen“ soll (Mt 6,34). Als Vorbild für dieses Menschsein der Bergpredigt dienen Pflanzen und Tiere, die „Linien des Feldes“ und die „Vögel des Himmels“ (Mt 6, 26.28).⁸⁷ Damit predigt der Nazarener keineswegs ein Idyll von ein wenig ‚Zurück zur Natur‘, sondern ein sehr radikales (und deshalb auch stets als zu radikal empfundenes) Programm der Erlösung vom Zwang des Beherrschens, des Im-Griff-Habens. „Kommt alle zu mir, die ihr euch plagt und schwere Lasten zu tragen habt. Ich werde euch Ruhe verschaffen.“ (Mt 11,28)

Kaum ein Jahrzehnt nach den zitierten Aufsätzen Rahners und nach dem ‚Boom‘ der Teilhard-Literatur kippte bekanntlich die theologische Legitimation der Fortschritts-Begeisterung. Plötzlich saß das Christentum ausgerechnet dafür auf der Anklagebank, wofür Rahner es gepriesen hatte: für die Profanierung der Welt, ihre Freigabe zur Ausbeutung, für das Paradigma von der Beherrschung der Natur⁸⁸ – und das damit einhergehende gewalthaltige Verhältnis zu den Tieren.⁸⁹ Der spezifisch katholische Traum vom Übermen-

⁸⁶ Vgl. dazu: Taxacher: Haustier, Nutztier, wildes Tier, 2018, 153ff.

⁸⁷ Tatsächlich finden die Autoren van Schaik und Michels (Das Tagebuch der Menschheit, Reinbek 2016, 415–423) in Jesus von Nazareth auch einen Propheten der „ersten Natur“ des Menschen, der Plausibilitäten aus einer Epoche vor der neolithischen Wende wieder aufgreift.

⁸⁸ Exemplarisch und einflussreich: Amery, Das Ende der Vorsehung, 1972 und Drewwermann, Der tödliche Fortschritt, 1981.

⁸⁹ Dazu jetzt: Horstmann, Religiöse Gewalt, 2021.

schentum ist gewissermaßen bei seiner Turin-Erfahrung angekommen. Theologisch scheint mir diese Erfahrung längst nicht tief genug reflektiert. Was Natur sei, was Erlösung, was Fleischwerdung Gottes – die von Teilhard und Rahner so beschworene Materie-Werdung! – muss für ein Post-Anthropozän neu bedacht werden. Und dabei würde es sicher helfen, die von den katholischen Evolutionstheologen so leichthin übersprungene ‚Affen-Beleidigung‘ durch Darwin wirklich theologisch und jenseits der üblichen Fragen zur Vereinbarkeit von Naturwissenschaft und Glaube von nahem anzuschauen.

Literatur

- Agamben, Giorgio, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a. M. 2003.
- Althaus, Horst, *Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie*, München 1985.
- Amery, Carl, *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*, Reinbek bei Hamburg 1972.
- Bailly, Jean-Christophe, *Der Blick der Tiere*, Berlin 2020.
- Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Frankfurt 1988.
- Datterl, Monika/Guggenberger, Wilhelm/Paganini, Claudia (Hrsg.), *Welt am Abgrund? Zukunft zwischen Bedrohung und Vision*, Innsbruck 2019.
- Drewermann, Eugen, *Der tödliche Fortschritt. Vor der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums*, Regensburg 1981.
- Edwards, Denis, *Teilhard's Vision as Agenda for Rahner's Christology*, in: *Pacifica*, Vol. 23, Heft 2 (2010), 233–245.
- Everett, Daniel, *Das glücklichste Volk. Sieben Jahre bei den Piraha-Indianern am Amazonas*, München 2008.
- Gasser, Georg, *Überwindung des Menschen?!*, in: Datterl, Monika/Guggenberger, Wilhelm/Paganini, Claudia (Hrsg.), *Welt am Abgrund? Zukunft zwischen Bedrohung und Vision*, Innsbruck 2019, 221–238.
- Harari, Yuval Noah, *Homo Deus. Eine Geschichte von Morgen*, München 2017.
- Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor (Hrsg.), *Alles was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg 2018.
- Horstmann, Simone (Hrsg.), *Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt*, Bielefeld 2021.
- Kilb, Andreas, *Das alte Geschöpf... gibt auf*. In: *Die Zeit* 02/1989, <https://www.zeit.de/1989/02/das-alte-geschoepf-gibt-auf>.
- Nietzsche, Friedrich, *Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe Band IV*, hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 1999.
- Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe Band 8 (Januar 1887 – Januar 1889)*, hrsg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München 2003.
- Pesch, Otto Hermann, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Band 1/2: Die Geschichte des Menschen mit Gott*, Ostfildern 2008.
- Rahner, Karl, *Das Christentum und der „Neue Mensch“*. Christlicher Glaube und innerweltliche Zukunftsutopien, in: Ders., (Hrsg.), *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln 1962, 159–179.
- Rahner, Karl, *Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in: Ders., (Hrsg.), *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln 1962, 183–221.

- Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1984.
- Ross, Werner, Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben, München 1997–1998.
- Siebenrock, Roman, Experiment Mensch, in: Datterl, Monika/Guggenberger, Wilhelm/Paganini, Claudia (Hrsg.), Welt am Abgrund? Zukunft zwischen Bedrohung und Vision, Innsbruck 2019, 201–220.
- Striet, Magnus, Theologie im Zeichen der Corona-Pandemie. Ein Essay, Ostfildern 2021.
- Taxacher, Gregor, Bruchlinien. Wie wir wurden, was wir sind: eine theologische Dialektik der Geschichte, Gütersloh 2015.
- Teilhard de Chardin, Pierre, Der göttliche Bereich. Ein Entwurf des inneren Lebens, Olten 1962.
- Teilhard de Chardin, Pierre, Mein Weltbild, Olten 1975.
- Weisser, Markus, Der Heilige Horizont des Herzens. Perspektiven einer trinitarischen Soteriologie im Anschluss an Karl Rahner (Freiburger theologische Studien 186), Freiburg i. Br. 2018.

Zwischenstufe Mensch?

Der Mensch zwischen Evolution, transhumaner Entwicklung und Schöpfung

Gregor Predel

1. Evolution: Der Weg zum Menschen – und weiter?

Als biologisches Wesen ist der Mensch Ergebnis einer langen und hochkomplexen Evolutionsgeschichte,¹ die den gesamten Kosmos, unser Sonnensystem und schließlich den Planeten Erde umfasst. Er ist Resultat einer auf Zukunft hin offenen, nicht determinierten und daher nur sehr ungenau vorhersehbaren Geschichte, in der Zufallsprozesse eine entscheidende Rolle spielen. So sind Entstehung und Entwicklung des irdischen Lebens ein geradezu chaotischer Prozess voller Irrwege und mannigfaltiger Sackgassen, in dem ein Großteil der entstandenen Spezies wieder ausgestorben ist. Im Verlauf der Evolution stand das irdische Leben zudem durch äußere Einflüsse, wie z.B. gewaltige Meteoriteneinschläge, immer wieder in der Gefahr einer

¹ Biologisch wichtig ist nicht zuletzt für die Entstehung des Menschen, dass die Artbildung kein momentanes und plötzliches Ereignis ist, sondern prozesshaft geschieht: „Die Bildung neuer Arten erfolgt eben *nicht* über Individuen (auch wenn es zwei sind) und sie sind kein *Momentanphänomen*. Artbildung ist vielmehr ein *prozesshaftes* Geschehen, das zwischen und in Populationen vor sich geht und an dessen Ende im Sinne des biologischen Artbegriffs die reproduktive Isolation der »Gründerpopulation« von der Ausgangspopulation steht.

Es gibt damit aus biologischer Sicht überhaupt nicht jenen „ersten“ Menschen, von dem kirchliche Dokumente sprechen. [...] Die Art des modernen Homo sapiens hat sich über einen (oder mehrere) der üblichen Artbildungsprozesse aus einer Vorgängerart graduell herausentwickelt. Welche Artbildungsprozesse es tatsächlich waren, ist unbekannt“ (Wolters, Ambivalenz und Konflikt, 2010, 19).

vollständigen Auslöschung. In der Evolution des Lebens auf der Erde ist im Rückblick trotzdem eine Richtung hin zu größerer Komplexität bis hin zur Entwicklung des menschlichen Gehirns als dem bisher komplexesten bekannten System des Universums erkennbar. Ein Ziel der Evolution und damit ein teleologisches Verständnis evolutiver Prozesse ist wegen des in ihnen wirkenden komplexen Wechselspiels von Gesetzmäßigkeit und Zufallsprozessen empirisch-naturwissenschaftlich aber grundsätzlich nicht erkennbar.² Für das Entstehen „zweckmäßiger“ Organismen ist aus biologischer Sicht auch keine Teleologie erforderlich. „Es genügt sozusagen der funktionale Aspekt“,³ weil durch den Selektionsdruck der Evolution Organismen schnell aussterben werden, die nicht oder weniger als andere Organismen lebens- bzw. fortpflanzungsfähig sind. Andererseits führen die in der Evolution involvierten Zufallsprozesse zu einer außerordentlichen Vielfalt der Lebensformen auf der Erde, die in der einen Biosphäre miteinander verbunden sind und sich gegenseitig in außerordentlich vielfältiger Weise beeinflussen.

Musste also die Entwicklung des Lebens konsequent zum homo sapiens sapiens führen oder ist diese Entwicklung nach den vielen zufälligen und unvorhersehbaren Mutationen, die zur Entstehung des Menschen führten, zufällig? Beide Möglichkeiten können aus christlicher Sicht prinzipiell als kompatibel mit einem planvollen, „providentiellen“ Handeln Gottes verstanden werden. Im ersten Fall wäre der Kosmos so erschaffen, dass Gott durch Gesetze und scheinbar blinde Zufallsmechanismen immerwährend kreativ am Werk ist, um die nahezu unendlich vielen Potentialitäten der Schöpfung bis hin zum Menschen zu verwirklichen.⁴ Im zweiten Fall wäre die Absicht Gottes, den Menschen, wie er ist, zu schaffen nur schwer zu verstehen, aber nicht undenkbar. Denn auch wenn die einzelnen Schritte der Evolution zufällig

² Als Kriterien für „Höherentwicklung“ können nach Paul Overhage (1963) gelten: Die Zunahme von Differenzierung und Integration, die Zunahme der Umweltunabhängigkeit, die Zunahme der individuellen Autonomie. Vgl. Kummer, *Der Fall Darwin*, 2009, 106. Von Seiten der Biologie wird ein konkretes „Ziel“ der Evolution bestritten, da die Offenheit eines Prozesses aus Zufall und Notwendigkeit eine Unbestimmtheit der Zielstruktur bedingt.

³ Wuketis, *Zum Erklärungspotential der Evolutionstheorie*, 2008, 26.

⁴ Vgl. Peacocke, *Evolution*, 2004, 63.

sind, werden sie ja auch durch Gesetzmäßigkeiten in ihrer Lebens- und Zukunftsfähigkeit entscheidend mitbestimmt. Eine Zufälligkeit der Einzelschritte führt deshalb nicht notwendig auch zu einer Zufälligkeit des Ergebnisses.⁵

Der evolutive Weg des Lebens auf der Erde bis zum Menschen von heute führte jedenfalls von Einzelzellern vor einigen Milliarden Jahren über unzählige Zwischenschritte zu einer ganzen Reihe von sich z.T. zeitlich parallel entwickelnden Hominiden vor ca. 2,4 Millionen Jahren zur Entstehung der Gattung *homo* in verschiedenen Typen von Hominiden (*homo habilis*, *homo rudolfensis*, *homo erectus* u.a.) vor ca. 1–1,5 Millionen Jahren bis hin zum *homo sapiens* vor 200 000 bis 300 000 Jahren und schließlich zum *homo sapiens sapiens* (wie sich der moderne Mensch selbst nennt) wohl vor deutlich weniger als 100 000 Jahren.⁶

Nur diese eine der vielen Linien der Evolution des Menschen hat bis heute überlebt, nicht zuletzt wohl wegen einer hinreichenden genetischen Vielfalt, aber sicher auch wegen seiner herausragenden (sprachlichen) Kommunikationsfähigkeiten über die eigene Sippe hinaus, die es dem modernen Menschen ermöglichen, komplexe Gesellschaften unter verschiedensten und sich verändernden Umweltbedingungen zu bilden.⁷ Auffällig in der Entwicklung des Menschen ist die rasche und starke Vergrößerung des Schädels und damit des Gehirns, die einen Hinweis auf eine erheblich zunehmende Leistungsfähigkeit des menschlichen Gehirns geben kann. Von kaum zu unterschätzender Bedeutung ist auch die Entwicklung des Kehlkopfs für die Entwicklung menschlicher Sprache und Kommunikation und damit menschlicher Sozialisation und Kultur. Klimatische Veränderungen scheinen ebenfalls bedeutend zur Humanevolution beigetragen zu haben.⁸ Die rasante

⁵ Kreiner, Gott als Designer?, 2008, 564f.

⁶ Viele Details dieses hochkomplexen Prozesses sind bisher nicht endgültig geklärt. Zudem können sich die existierenden Modelle der Evolution des Menschen durch neue Funde in ihrer zeitlichen und relationalen Einordnung zueinander noch deutlich verändern.

⁷ Kulturen wurden allerdings nicht nur vom *homo sapiens*, sondern auch z.B. vom Neandertaler gebildet.

⁸ Timmermann u.a., Climate effects on archaic human habitats and species successions.

Entwicklung des Menschen ist also sicher nicht zuletzt einer Synergie von Umwelteffekten und kulturellen Errungenschaften zu verdanken. Im Vergleich langsame genetisch-materielle einerseits und deutlich schnellere kulturelle Evolutionsprozesse andererseits waren in der Entwicklung der Spezies Mensch offenbar intensiv so aufeinander bezogen, dass sie der Spezies in vergleichsweise kurzer Zeit eine außerordentlich hohe evolutionäre „Fitness“ verschaffen konnten.⁹

Kosmisch und am Maßstab der Zeitdauer der schon mehrere Milliarden Jahre dauernden Existenz des Lebens auf dem Planeten Erde gemessen umfasst das bisherige Dasein des homo sapiens eine geradezu winzige Zeitspanne – und es spricht nichts dafür, dass die Evolution des Menschen schon an ihr Ende gekommen ist. Der lebendige menschliche Körper ist ja nicht von der ihn umgebenden Welt zu lösen. Diese Welt, konkret der Planet Erde, ist das, was in einem langen und höchst komplexen Evolutionsprozess den Menschen hervorgebracht hat. Sie ist mit ihren Strukturen und Kreaturen das, was ihm den Lebensraum und alle Lebensmöglichkeiten gibt. Diese Welt ist aber auch die Umwelt, die den Menschen auch zukünftig biologisch prägen wird. Gene, Organismen und Umwelt stehen so in einem sich gegenseitig empfindlich beeinflussenden Rückkopplungsprozess, der nicht nur die weitere Entwicklung des Menschen, sondern des Lebens auf der Erde insgesamt beeinflusst. Daher ist die natürliche biologische Evolution des Menschen keineswegs schon an ihr Ende gekommen.

Darüber hinaus hat sich der Mensch selbst durch sein besonderes Hirnleistungsvermögen in die Lage versetzt, seine eigene zukünftige Evolution aktiv *mitzugestalten*. Er ist in der Lage, „alle mit Lernen und Gedächtnisbildung zusammenhängenden, erwerbbaaren, d.h. epigenetischen Fähigkeiten zu steuern.“¹⁰ Mit den ihm bereits heute zur Verfügung stehenden Mitteln kann der homo sapiens erstmals in seiner Geschichte auch gentechnisch durch unmittelbare Eingriffe in die Keimbahn das Erbgut zukünftiger Generationen *gezielt* verändern.

⁹ Vgl. Kunze, *Nur Gene und Gehirne?*, 2022, 280.

¹⁰ Rahmann, *Die Evolution des Lebendigen*, 2005, 43.

Ein ganz anders gearteter hypothetisch denkbarer Weg der zukünftigen Evolution der Spezies Mensch mag dagegen noch wie science fiction klingen: Der Mensch könnte prinzipiell auch extraterrestrische Kolonien z.B. auf dem Planeten Mars errichten und so den homo sapiens sapiens zum homo sapiens spaciens werden lassen.¹¹ Hochspekulativ geht der Raumfahrtwissenschaftler und frühere ESA-Astronaut Ulrich Walter sogar noch einen Schritt weiter:

„Sollten sich die Aussiedler auf ihrem neuen Planeten für immer niederlassen, dann entstünde dort aus dem heutigen Homo sapiens sapiens allmählich über eine neue Unterart, etwa einem Homo sapiens spaciens, eine ganz neue Art Spezies, etwa ein Homo galacticus, adaptiert an die Notwendigkeit und Besonderheiten ihres neuen Planeten.“¹²

Auch wenn der Weg der zukünftigen Evolution der Spezies Mensch offen ist und bleiben wird, kann doch festgehalten werden, dass die weitere Entwicklung des Menschen entscheidend von sozio-kulturellen Faktoren abhängen wird. In gewisser Weise nimmt der Mensch damit schon heute die Evolution als Ganze, aber auch seine eigene Evolution in die eigene Hand. Nicht zuletzt gestaltet der Mensch – konstruktiv oder destruktiv – seine eigene Umwelt und nimmt auch so direkt und indirekt Einfluss auf die künftige Entwicklung seiner eigenen Spezies.

Aus heutiger Sicht erscheint es daher extrem unwahrscheinlich zu sein, dass der Mensch, sofern die Spezies bis dahin überlebt, in vielleicht einigen hunderttausend oder Millionen Jahren nicht Spuren einer deutlichen evolutiven Transformation aufweisen wird. Es ist also auch aus biologischer Perspektive offen, wie und wozu der Mensch sich zukünftig entwickeln wird – selbst dann, wenn er seine Evolution nicht in die eigene Hand nehmen würde. Pierre Teilhard de Chardin sieht die unabgeschlossene Evolution des

¹¹ Das US-Unternehmen SpaceX hat solche Planungen für den Planeten Mars bereits sehr konkret werden lassen. Inwieweit sie in den nächsten Jahrzehnten realisierbar sind, wird die Zukunft zeigen.

¹² Walter, Die zukünftige Evolution der Menschheit im Kosmos, 2005, 303.

Menschen dabei schon 1951 durchaus positiv, da sie die Zukunft der Spezies sichert:

„Die Menschheit steht nicht mehr an einem toten Punkt der Evolution, wie noch allzu häufig gesagt wird. Vielmehr ist sie durch geplante Ultra-Anordnung ihrer reflektierten Partikeln dabei, sich durch totale Konvergenz ihrer Kräfte und ihrer Elemente in Richtung einer ‚Ultra-Reflexion‘ zu ultra-humanisieren – an der Spitze und auf der Hauptachse der Evolution.“¹³

Die Zukunft der Menschheit wird allerdings keinesfalls von unbegrenzter Dauer sein: Sowohl aus biologischer wie aus kosmologischer Sicht ist die Geschichte der Menschheit und des gesamten kohlenstoffbasierten Lebens endlich. Die Evolution unseres Universums hat ein Raum- und „Zeitfenster“ geöffnet, in dem Leben und wir Menschen möglich wurden. Mit Blick auf die Empfindlichkeit der Lebensbedingungen auf Erden könnte sich dieses Leben aber auch selbst vernichten, bevor die kosmischen Endzeitszenarien greifen¹⁴, zu denen in einer fernen Zukunft nicht zuletzt die enorme Aufblähung des alternden Sternes Sonne gehört, die jegliches Leben auf Kohlenstoffbasis auf dem Planeten Erde zerstören wird. Wie lange der Mensch noch existieren wird – auf der Erde oder vielleicht anderswo im Kosmos – wird aber auch von der Spezies Mensch und ihren Entscheidungen selbst abhängen.

Existentiell bewegender für viele Menschen als ein Ende der Menschheit in den unvorstellbar großen kosmologischen Raum- und Zeitdimensionen aber dürfte ihre eigene, persönlich erfahrbare Unvollkommenheit und Endlichkeit sein. Hier setzen die Hoffnungen und Utopien der Bewegung des „Transhumanismus“ an.

¹³ Teilhard de Chardin, *Die lebendige Macht der Evolution*, 1967, 192.

¹⁴ Mainzer, *Der Mensch im Kosmos*, 2005, 145.

2. Transhumanistische Utopien

Dem Transhumanismus in seinen verschiedenen Strömungen geht es prinzipiell um die Verbesserung und Modernisierung des Menschen – in manchen Idealvorstellungen bis hin zum Fernziel menschlicher Unsterblichkeit. Der Mensch wird dabei als Mängelwesen verstanden, das auf verschiedenste Art und Weise optimiert werden kann. Transhumanisten wollen daher eine neue und bessere Mutationsstufe des Menschen initiieren und erreichen. Das Mängelwesen Mensch soll durch Wissenschaft und Technologie grundlegend optimiert und perfektioniert werden. Zugespißt formuliert: Der Mensch will durch technologischen Fortschritt den Menschen nach seinem Bild erschaffen, nach dem Idealbild, das er sich von sich selbst macht. Durch technische Mittel wie z.B. künstliche Intelligenz sollen so die Lebensqualität der gegenwärtigen Generation gesteigert werden und zukünftige Generationen schon von Anfang an in ihren Lebensgrundlagen qualitativ entscheidend transformiert sein. So sieht Stefan Lorenz Sorgner

„das entscheidende Merkmal des Transhumanismus (in der) Bejahung des Gebrauchs von neuen Technologien zur Erhöhung der Wahrscheinlichkeit der Entstehung des Trans- beziehungsweise Posthumanen, sodass die Evolution nicht mehr nur von der natürlichen Selektion (natural selection) abhängt, sondern auch die menschliche Selektion (human selection) richtungsweisend eingreifen kann.“¹⁵

Für Sorgner ist aus post- und transhumanistischer Sicht eine solche technisch-technologisch fundierte Weiterentwicklung der Gattung Mensch im Sinne einer Selbsttransformation hin zum Posthumanen alternativlos: „Wir befinden uns auf dem Weg zum Übermenschen. Entweder wir entwickeln uns weiter oder wir sterben aus. Wir benötigen die neuesten Techniken, um uns an die sich ständig wandelnden Umweltbedingungen anzupassen und unsere Lebensqualität zu steigern.“¹⁶

¹⁵ Sorgner, Transhumanismus – „die gefährlichste Idee der Welt“!, 2016, 28.

¹⁶ Sorgner, Übermensch, 2019, 105.

Dabei werden grundlegende Voraussetzungen gemacht: Der Mensch wird naturalistisch als ein quasi-technologisches System kausal-funktional verstanden. Daher kann er mithilfe technologischer Verfahren verändert und verbessert werden. Angenommen wird dabei, dass die Vorteile einer gesteuerten technologischen Entwicklung ihre evtl. Nachteile bei weitem übersteigen. Aus diesem Grunde kann Sorgner „unsere posthumane Zukunft kaum noch erwarten.“¹⁷

Damit ist schon die zweite Voraussetzung genannt: Der Mensch als Mängelwesen *ist* verbesserungsfähig und verbesserungswürdig. Er hat ein Potential, das mit technisch-wissenschaftlicher Hilfe geweckt werden kann. Insofern schauen transhumanistische Utopien nicht so sehr in die mangelbehaftete Vergangenheit des Menschen, sondern in die Zukunft. So könnten z.B. charakterliche Mängel des Menschen im Verlauf dieser technisch-wissenschaftlichen Entwicklung ausgemerzt werden. Das Humanum entwickelt sich zum Transhumanum. Transhumanismus wird also keineswegs wertneutral verstanden: Er ist ausgerichtet auf das Gute und immer Bessere. Kern des Transhumanismus ist also an humanistischen Idealen orientiert der gezielte Einsatz von Wissenschaft und Technik zur bewussten und zielorientierten Selbst-Evolution des Menschen zum Wohl und Nutzen aller. Der „alte Mensch“ wird so in gewisser Weise zum Auslaufmodell, das in ein neues, besseres Wesen überführt werden soll.

Aus dieser Sicht könnte ein Mensch mit technologischer Unterstützung sogar Unsterblichkeit erlangen.¹⁸ Um das zu erreichen, gäbe es zumindest zwei grundverschiedene Wege: Der „kohlenstoffbasierte Transhumanismus“ denkt daran, z.B. durch genetische Veränderungen den Alterungsprozess der Zellen des menschlichen Organismus aufzuhalten. Sofern dem Menschen dann kein tödlicher Unfall widerfährt, könnte er zeitlich nahezu unbegrenzt lange leben.

Ein anderer Weg, die Grenzen eines biologischen Körpers bis hin zur Unsterblichkeit zu überwinden könnte kybernetisch gegangen werden.

¹⁷ Sorgner, Was wollen Transhumanisten?, 2018, 178.

¹⁸ Ausführlich zu dieser Thematik vgl. Krüger, Virtualität und Unsterblichkeit, 2019, 297–354.

Vorausgesetzt ist dabei, dass das Gehirn quasi als Computer zu verstehen ist, der alle entscheidenden Aspekte der Identität des konkreten Menschen enthält. Das biologische Organ Gehirn wird dabei quasi als „Hardware“ begriffen. Die Identität des Menschen, sein Wissen, seine Kultur, sein Wollen, seine Werte und Ethik, seine Emotionen etc. seien quasi die „Software“. So scheint es manchen Vertretern des Transhumanismus denkbar, den Inhalt des Computers Gehirn vollständig in einen anderen Computer zu übertragen und auf diese Weise die Identität des Menschen auch über seinen biologischen Tod hinaus aufrecht zu erhalten. Die Software „Mensch“ würde dann also einfach auf einer anderen „Hardware“ laufen. Der Lebensprozess ist im Gehirn als Information vorhanden und kann noch nach dem Tod auf dieser anderen Hardware dekodiert werden und so auch die Grenzen kohlenstoffbasierten Lebens überschreiten. Das Eigentliche (pattern) der Person wird als Information bewahrt. Die Persönlichkeit des Menschen ist aus dieser Perspektive (vollständig) digitalisierbar. Daher ist „Mind Uploading“ möglich, also das Hochladen des aktuellen Zustands des menschlichen Geistes auf einen leistungsfähigen Computer. Siliziumbasiertes ewiges Leben könnte man das nennen. Entscheidend ist hier also die Informationserhaltung:

„Solange die Kontinuität der Informationsmuster des Bewusstseins gewährleistet ist, also die Identität einer Person bewahrt wird, kann die Person, gleich in welchem Medium habituiert, leben. [...] Verantwortlich für diese Sicht der Dinge ist ein Verständnis von Bewusstsein, welches durch eine ausreichend komplexe Vernetzung der Neuronen entsteht. Wird diese Komplexität in einer Computersoftware nachgebildet, entstände dementsprechend ein gleichwertiges Bewusstsein.“¹⁹

Es wäre also nicht einfach eine Simulation, sondern ein in gewisser Weise eigenständiges Wesen. Es spricht dann auch nichts dagegen, diese „Software“ upzudaten, sodass sie deutlich mehr Fähigkeiten als die aktuelle Version bei gleichzeitig zumindest verringerten Mängeln besitzt. So könnten in einem

¹⁹ Helmus, Transhumanismus – der neue (Unter-)Gang des Menschen?, 2020, 107.

solchen Update z.B. neben dem Erreichen einer zeitlichen Unendlichkeit die Grenzen des Wissens aufgehoben werden und durch ein lernendes System auch so etwas wie „Allwissenheit“ erreichbar werden, insbesondere wenn eine große Zahl solcher Systeme miteinander vernetzt wird oder sich selbst vernetzt.

Es scheint allerdings kaum vorstellbar, dass auf diese Weise aus sterblichen Menschen gleichsam allwissende, allmächtige und unsterbliche Götter, quasi Götter in der Maschine werden. Denn auch diese technologische Utopie der Unsterblichkeit setzt zum Fortbestehen der Identität des Menschen irgendeine Form materieller „Hardware“ voraus. Bei einer vollständigen Vernichtung der dazu erforderlichen materiellen Strukturen löst sich auch die darauf angewiesene „Software“ ins Nichts auf. In einer fernen Zukunft wird dieses Schicksal der Auflösung aller Strukturen nach heutigem Wissen nicht nur den Planeten Erde, sondern das gesamte Weltall treffen. Eine transhumanistisch erhoffte Unsterblichkeit des Menschen ist also ebenfalls zeitlich begrenzt, wenn auch diese Zeiten im Vergleich zur normalen Lebenszeit des Menschen unvorstellbar viel länger sein mögen.²⁰

Ob siliziumbasiert, biologisch-genetisch verbessert oder evtl. noch ganz anders z.B. als Cyborg, als Mischwesen zwischen Mensch und Maschine, verbessert und weiterentwickelt: Der Mensch wird, so die Idee, durch sein eigenes Handeln zu einer Art Übermensch, der denkt, fühlt, weiß und handelt wie ein Mensch, nur in sehr viel umfassenderer, fast allmächtiger und gar fast unsterblicher Weise.

Und eine dritte Voraussetzung, die bereits indirekt genannt wurde: Wenn der Mensch, genauer sein Körper und insbesondere sein Gehirn quasi als Maschine verstanden werden, ist dieser Körper von der Identität des „ich“ ablösbar und wird für das „ich“ verfügbar. Der biologische Körper mit seinen zwangsläufigen Mängeln und Grenzen wird also zum Besitzobjekt, der

²⁰ Sorgner weist ausdrücklich auf diesen Sachverhalt hin. Über „Unsterblichkeit“ würde in transhumanistischen Kreisen lediglich gesprochen, um „öffentliche Aufmerksamkeit zu bekommen“ (Sorgner, Was wollen Transhumanisten?, 2018, 158). Im Sinne seines „anti-utopischen Transhumanismus“ scheinen Sorgner eine „erhöhte Lebensspanne“ oder „eine länger andauernde Gesundheitsspanne“ aber realistische Optionen zu sein (vgl. ebd. 163f.).

meiner Freiheit und dem Streben nach Glück unterzuordnen ist. „Wenn wir aber ein Recht auf Freiheit haben, der Körper aber nicht frei ist, wir aber die technologischen Möglichkeiten haben, den Körper zu befreien, dann haben wir auch das Recht, unseren Körper zu verändern.“²¹ Der Körper ist also nur das notwendige Mittel für die Entwicklung der biographischen Identität, aber kein integraler Teil dieser Identität.

Aus heutiger Perspektive ist es allerdings äußerst unwahrscheinlich, dass selbst ein exakter Upload bzw. eine exakte Kopie des gesamten neuronalen Systems Gehirn den Menschen als individuelle Persönlichkeit klonen könnte, da das menschliche Gehirn kein quasi vom übrigen Körper isoliertes System ist. Auch das vegetative Nervensystem oder Herzsignale und das gesamte Körpergefühl tragen ja zum subjektiven „ich“-Empfinden und entscheidend zur Persönlichkeit bei. Offensichtlich bilden „Hardware“ und „Software“ eines Menschen eine untrennbare Einheit, die technologisch trotz aller Fortschritte grundsätzlich nicht auflösbar ist. Der Körper des Menschen ist offensichtlich integraler Teil seines Selbst. Der Mensch ist eine psychosomatische (leibseelische) Einheit, er ist „belebter Körper und damit Leib. Die Erfahrung zu sein, ist damit immer untrennbar mit der Erfahrung, Körper zu sein, verknüpft.“²² Der Körper hat ferner eine zentrale soziale und relationale Bedeutung: Er „ist das Beziehungsmedium der Menschen. So ermöglicht und eröffnet er in der Erfahrung der Begrenztheit die Beziehung zu sich selbst, zu anderen Subjekten, zur Welt und zu Gott. Der theologische Blick auf den Körper erschöpft sich damit nicht in seiner Materialität.“²³

Als Ziel transhumanistischer Ideen und Utopien kann also gelten, dass sich der Mensch mit technologischen Mitteln möglichst weitgehend von seinen naturgegebenen Einschränkungen befreit und selbstbestimmt weiterentwickelt. Die menschliche Entwicklung soll nicht einfach dem oft chaotisch und willkürlich scheinenden Wirken von Naturkräften oder Zufällen überlassen bleiben. Selbst moralische Mängel könnten durch entsprechende Updates

²¹ Helmus, *Transhumanismus – der neue (Unter-)Gang des Menschen?*, 2020, 115.

²² Helmus, *Körper 4.0*, 2020, 863.

²³ Ebd., 863f.

ausgeräumt werden, sodass das dann entstehende posthumane Wesen sich auch moralischer Vollkommenheit zumindest annähern würde.

„Der Posthumane wäre demnach ein Wesen, das nicht mehr zur menschlichen Art gehört, sondern eine evolutive Weiterentwicklung des Menschen darstellt. [...] Die Frage, ob zwischen Posthumanen und Humanen eine moralische Gleichheit bestehen wird, ist eine der zentralen hinsichtlich der Einschätzung des Transhumanismus.“²⁴

Der Mensch kann und soll also seine gegenwärtige *conditio humana* hinter sich lassen und sich in ein verbessertes, selbstgewähltes humantechnologisches Wesen transformieren.

3. Der Mensch als „Mitschöpfer“

Eine Weiterentwicklung des Menschen ist auch aus christlich-theologischer Perspektive möglich, wenn auch mit deutlich anderer Akzentuierung als in trans- bzw. posthumanistischen Vorstellungen.

Nach der festen Überzeugung der Genesis ist der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen. Dazu gehört auch, dass er Anteil an der Kreativität Gottes hat. So bekommt der Mensch aus jüdisch-christlicher Perspektive gesehen aktiv Anteil an der Schöpfung und ihrer Entwicklung. Er wird in gewisser Weise zum geschaffenen „Mitschöpfer“ Gottes am zeitlichen und endlichen Kosmos, der die Geschichte des Universums *mitz*ubestimmen und *mitz*uverantworten vermag. Der Gedanke des Menschen als Co-Creator Gottes findet sich schon im 15. Jhdt. bei Nikolaus von Kues:

„Denn wie Gott Schöpfer der real Seienden und der natürlichen Formen ist, so ist der Mensch Schöpfer der Verstandesseienden und der künstlichen Formen, die lediglich Ähnlichkeiten seiner Vernunft sind, so wie die Geschöpfe Ähnlichkeiten der göttlichen Vernunft sind. Also

²⁴ Sorgner, Transhumanismus – "die gefährlichste Idee der Welt"!, 2016, 18.

hat der Mensch die Vernunft, die im Erschaffen Ähnlichkeit der göttlichen Vernunft ist. Daher erschafft er Ähnlichkeiten von Ähnlichkeiten der göttlichen Vernunft.“²⁵

Der Mensch ist also Abbild Gottes, indem auch der Mensch Schöpfer ist. „Indem nämlich der menschliche Geist, das hohe Abbild Gottes, an der Fruchtbarkeit der Schöpferin Natur, soweit er vermag, teilhat, faltet er sich aus, als dem Gleichnis der allmächtigen Form, als Abbild der realen Dinge die rationalen aus.“²⁶ In einer kühnen Aussage spricht der Cusaner daher sogar davon, dass der Mensch „Gott“ sei, freilich auf seine eigene, menschliche Weise: „Der Mensch ist nämlich Gott, allerdings nicht schlechthin, da er ja Mensch ist; er ist also ein menschlicher Gott.“²⁷

Damit der Mensch tatsächlich Mitschöpfer Gottes sein kann, muss das Universum die nötigen Freiräume zur Entfaltung dieser Kreativität und Eigenverantwortung bereitstellen. Die *Möglichkeit* von Irrtümern und Sackgassen der Entwicklung ist damit von vornherein gegeben. Zum anderen setzt eine Kreativität des Menschen (bzw. auf einer anderen, analogen Ebene eine Kreativität des ganzen Kosmos) voraus, dass der Kosmos nicht bereits vollendet ist. „Nur in einer *unfertigen* Welt sind Wesen möglich, die in Freiheit das Wissen und die Macht erwerben können, ihre Welt und sich selbst zu verbessern, um sich dadurch selbst zu immer vollkommeneren Personen zu entwickeln.“²⁸ Außerdem impliziert eine Mitschöpferschaft des Menschen mit Gott nicht nur eine in den Zufällen des Kosmos gegebene Offenheit der Gestaltung und der Zukunft, sondern einen vom Schöpfer gegebenen echten Eigenstand des Kosmos, wie ihn das II. Vatikanische Konzil hervorhebt.²⁹ Erst mit diesem verlässlichen Eigenstand werden die Konsequenzen menschlichen

²⁵ Nikolaus von Kues, De beryllo VI 7, in: Ders., Philosophisch-Theologische Werke III, 2002.

²⁶ Nikolaus von Kues, De conjecturis I 1 [5], in: Ders., Philosophisch-Theologische Werke II, 2002).

²⁷ „Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus“ (Nikolaus von Kues, De conjecturis II XIV [143], in: Ders., Philosophisch-Theologische Werke II, 2002).

²⁸ Kreiner, Gott im Leid, 2005, 352.

²⁹ Vgl. GS 36. Evolution ist Konsequenz dieses Eigenstandes.

Handelns vorhersehbar. Sie werden damit planbar und sittlich verantwortlich. Gerade das kreative Zusammenspiel von Zufall und Notwendigkeit, das einen evolutiven Kosmos prägt, scheint also eine entscheidende Voraussetzung für ein in Freiheit verantwortetes und schöpferisches Handeln des Menschen zu sein. So kann das II. Vatikanum feststellen, dass Männer und Frauen „durch ihre Arbeit das Werk des Schöpfers weiterentwickeln [...] und] zur geschichtlichen Erfüllung des göttlichen Plans beitragen“ (GS 34). Das Konzil fügt hinzu: „Durch sein Werk formt der Mensch [...] nicht nur die Dinge und die Gesellschaft um, sondern vervollkommnet er auch sich selbst. Er lernt vieles, entwickelt seine Fähigkeiten, überschreitet sich und wächst über sich empor“ (GS 35).

Auf dem Hintergrund eines evolutiven Universums versteht auch die Internationale Theologische Kommission den Menschen als geschaffenen Mitschöpfer, der die Evolution in Interaktion mit dem Wirken des Schöpfers und in Partizipation an seiner Schöpferkraftaktiv weiterführt.³⁰ Dem Menschen, aber auch dem gesamten empirisch erfahrbaren Universum, wird damit zugleich eine einzigartige Würde und Freiheit zugesprochen: „Unter Führung der göttlichen Vorsehung und in Anerkennung des sakralen Charakters der sichtbaren Schöpfung gestaltet das Menschengeschlecht die natürliche Ordnung um und wird zum Handlungsträger in der Evolution des Universums selbst.“³¹ Damit ist eine entscheidende schöpfungstheologische Aussage impliziert: „In evolutionsbezogener Auslegung ist Gott damit viel weniger einer, der Kreaturen schafft, als einer, der Kreativität verleiht!“³² Mit einem berühmten Wort Teilhard de Chardins gesagt: „Gott macht, dass die Dinge sich machen!“³³

Das schöpferische Handeln Gottes im Kosmos ist aus christlicher Sicht offenbar kein direktes, unmittelbares Handeln, sondern ein fortdauerndes,

³⁰ Vgl. Internationale Theologische Kommission, *Gemeinschaft und Dienstleistung. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes*, 95.

³¹ Internationale Theologische Kommission, *Gemeinschaft und Dienstleistung. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes*, 2004, 66. Vgl. auch ebd., 68.

³² Kummer, *Evolution – offen für Gottes schöpferisches Handeln?*, 2007, 104.

³³ Teilhard de Chardin, *Was soll man vom Transformismus halten?*, 1965, 225.

freies und freisetzendes, liebendes Geschehen, das das eigene Wirken der Geschöpfe ermöglicht.³⁴ Der Kosmos ist mit seinen spezifischen Gesetzen und Naturkonstanten so geschaffen, dass eine Evolution bis hin zum Menschen möglich ist und wird. Zugespitzt zieht Hermann Volk (1903-1988) die schöpfungstheologische Konsequenz, dass „Entwicklung [...] ein Hauptthema der Theologie sein“³⁵ müsse. „Weil Gott die immanenten Kräfte zur Entwicklung miterschafft und die Kreatur ein- und nicht ausschaltet [...], entspricht es dem Schöpfungsglauben anzunehmen, dass Gott nicht erschafft, was durch Entwicklung werden kann.“³⁶

Offensichtlich hat Gott eine Welt geschaffen, die ihm ähnlich ist – er hat eine Welt erschaffen, der er dynamisch Anteil an seiner eigenen Kreativität schenkt. Sein Schöpfungsplan ist also offensichtlich nicht als „Bauplan“ des Kosmos zu verstehen, in der von Anfang an die gesamte Schöpfung detailliert vorgedacht ist. Es scheint vielmehr so, dass es Gottes Plan ist, seinen Geschöpfen das Mehr-Werden zu ermöglichen und ihnen damit in immer neuer und zunehmender Weise Anteil an sich selbst und seiner Lebensfülle zu geben.³⁷

Die liebende, allmächtig-treue Beziehung Gottes zur Schöpfung ist das theologische Fundament der Erkenntnis Teilhard de Chardins, dass Gott in der Schöpfung von „innen her“ wirkt und „nur evolutiv erschaffen kann“,³⁸ also gerade nicht wie ein tyrannischer irdischer Herrscher „von oben herab“ den Prozess der Welt bestimmt. Das aber bedeutet, dass „Gott in *allen* Bereichen [Schöpfung, Erlösung, Offenbarung, Heiligung...] *nur evolutiv wirkt*.“³⁹

Die sich entwickelnde Schöpfung tendiert dazu, immer komplexere Strukturen zu entwickeln: Atome bilden Moleküle; Moleküle ordnen sich zu höchst komplexen Gruppen, diese bilden Organismen, die sich wiederum zu immer komplexeren Gebilden organisieren können. So zeigt der Kosmos eine unermessliche Vielfalt mit vielen „Zentren“, die sich geradezu von einer

³⁴ Vgl. Predel, Schöpfungslehre, 2015, 82–98.

³⁵ H. Volk, Art. Entwicklung, 1959, 906.

³⁶ Ebd., 907.

³⁷ Vgl. Kehl, Schöpfung, 2010, 88.

³⁸ Teilhard de Chardin, Christentum und Evolution, 1972, 214.

³⁹ Teilhard de Chardin, Einführung zum christlichen Leben, 1972, 192 (Anm. 5).

„schöpferischen Unruhe gepackt“⁴⁰ zu immer komplexeren und selteneren Systemen zusammenschließen. Dabei umgreift, überformt und vereint eine neue Ebene der Komplexität die Ebenen, aus denen sie hervorgegangen ist, ohne sie in ihrer jeweiligen Eigenart aufzulösen. In dieser neuen Ebene wird völlig Neues möglich, das in den vorhergegangenen Ebenen nicht denkbar war. Evolution bedeutet eben nicht einfach ein „Anders-werden“, sondern ein echtes „Mehr-werden“. Was in die komplexe Vereinigung eingebracht wird, verliert dabei aber nicht seine Individualität. „Vereinigung verschmilzt nicht“⁴¹ – im Gegenteil: „Die Vereinigung differenziert.“⁴² Vereinigung bedeutet immer eine unterschiedene, differenzierte Einheit, die die Wirklichkeit der sie konstituierenden Elemente überhöht. Schöpfung in einem evolutiven Kosmos ist also synonym zur Herstellung einer neuen Stufe der Einheit und Komplexität. „Erschaffen, wie es sich uns zeigt, ist verdichten, konzentrieren, organisieren, vereinigen.“⁴³

Weil Gott Liebe ist, handelt und spricht er daher grundsätzlich nur auf einer Ebene und in einer Art und Weise, die der jeweiligen Ebene der evolutiv erreichten Komplexität angemessen und verständlich ist. Weil Gott die Schöpfung aus freiem Willen als evolutive Welt mit einem je spezifischen Gegenstand der Einzelgeschöpfe geschaffen hat, *kann* er in seiner Schöpfung, die er genau so und keineswegs anders *gewollt* hat, nur *mit* den Geschöpfen und nicht *ohne* sie oder *gar gegen* sie handeln.⁴⁴ Dem Mitschöpfersein des Menschen und seinen enormen technologischen Möglichkeiten kommt theologisch also eine durchaus bedeutsame Rolle zumindest auf dem Planeten Erde zu. Hier ist auch eine gewisse Konvergenz zu transhumanistischen Ideen zu finden:

„Aus christlicher Sicht kann die Agenda des Transhumanismus [...] ein Weg sein, um als Mitschöpfer Gottes nicht nur den homo sapiens, sondern prinzipiell auch die menschliche Umgebung zum Besseren zu

⁴⁰ Teilhard de Chardin, *Der Kampf gegen die Vielheit*, 1968, 113.

⁴¹ Schmitz-Moormann, *Pierre Teilhard de Chardin*, 1996, 56.

⁴² Teilhard de Chardin, *Die Zentrologie*, 1966, 356.

⁴³ Teilhard de Chardin, *Der Kampf gegen die Vielheit*, 1968, 112.

⁴⁴ Vgl. Menke, *Jesus ist Gott der Sohn*, 2011, 508.

verändern, um so das Leiden in der Welt zu reduzieren, das in der Schöpfung Gottes angelegte Potential zu realisieren und zu einer harmonischen Welt beizutragen, in der freie und autonome Wesen harmonisch in der Liebe Gottes miteinander leben.“⁴⁵

4. Der Mensch als Wesen der Gottesfähigkeit

In kirchlichen Texten wird gemeinhin mit großer Selbstverständlichkeit ohne nähere Präzisierung vom „Menschen“ gesprochen. So betont z.B. GS 24 die unveräußerliche Menschenwürde mit dem Hinweis, der Mensch sei „auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur“. Die hochkomplexe und ja noch keineswegs abgeschlossene Evolutionsgeschichte des Menschen wirft allerdings die Frage auf, was denn mit diesem von Gott gewollten menschlichen Wesen genau gemeint ist. Biologisch und paläontologisch ist es schwierig zu festzustellen, wann und wie sich das Tiersein zum Menschsein hin öffnet. Theologisch kann diese Frage aber noch anders und auch für eine potentiell weitergehende Evolution des Menschen geltend beantwortet werden.

„Der Mensch ist von da an Mensch, wo zum Ichbewusstsein (Selbstbezug) eine Art Transzendenzbewusstsein (z.B. in der Konkretion eines Gottes- oder Götterbezugs oder in dessen Leugnung) hinzutritt. Dieses auch naturwissenschaftlich wahrnehmbare Transzendenzbewusstsein ist höchstwahrscheinlich weit älter als die Artefakte, die paläontologisch von ihm Zeugnis geben.“⁴⁶

Entscheidend für diese theologische Definition des Menschen und seine Einzigartigkeit ist hier also seine „Gottesfähigkeit“. Erste Hinweise auf ein solches Gottes- oder vorsichtiger formuliert Transzendenzbewusstsein finden sich paläontologisch bereits bei *homo erectus*, also lange vor dem

⁴⁵ Göcke, *Transhumanismus und der Glaube an Gott*, 2020, 116f.

⁴⁶ Lüke, *Das Säugetier von Gottes Gnaden*, 2006, 143.

Auftreten von homo sapiens.⁴⁷ Ein Transzendenzbewusstsein könnte aber natürlich auch noch viel früher z.B. bei Australopithecinen und anderen Spezies der Gattung Homo vorhanden gewesen sein. Theologisch bedeutet dies, dass dem

„oft geforderten Gedanken der Einheit des Menschengeschlechts in der Schöpfungs- und Heilsgeschichte [...] wohl auch Genüge getan [wäre], wenn sich diese Einheit, legt man eine biologische Taxonomie zugrunde, lediglich im Gattungsbegriff Homo widerspiegelte. [...] Damit umgriffe dann die Einheit des Menschengeschlechtes alle zu Homo habilis, Homo erectus und Homo sapiens gerechneten Individuen.“⁴⁸

Ähnlich versteht es auch Karl Rahner, der die Gottesbeziehung ebenfalls als entscheidende Differenz zwischen Mensch und Tier herausarbeitet. Rahner meditiert die Konsequenzen eines Verlustes des Wortes „Gott“ und betont:

„Dann ist der Mensch nicht mehr vor das eine Ganze der Wirklichkeit als solcher und nicht mehr vor das Eine Ganze seines Daseins gebracht... Der Mensch hätte das Ganze und seinen Grund vergessen, und zugleich vergessen – wenn man das noch so sagen könnte –, dass er vergessen hat. [...] Er würde aufhören, ein Mensch zu sein. Er hätte sich zurückgekreuzt zum findigen Tier. Wir können heute nicht mehr so leicht sagen, dass dort schon Mensch ist, wo ein Lebewesen dieser Erde aufrecht geht, Feuer macht und einen Stein zum Faustkeil bearbeitet. [...] Eigentlich existiert der Mensch nur als Mensch, wo er wenigstens als Frage, wenigstens als verneinende oder verneinte Frage „Gott“ sagt. Der absolute, selbst seine Vergangenheit tilgende Tod des

⁴⁷ Vgl. Lüke, Das Säugetier von Gottes Gnaden, 2006, 143ff.

⁴⁸ Ebd., 150f.

Wortes „Gott“ wäre das von niemandem mehr gehörte Signal, dass der Mensch selbst gestorben ist.“⁴⁹

Auf Zukunft hin gewendet bedeutet dies, dass der Mensch auch als sich biologisch weiterentwickelnde Gattung und in selbstverantworteter transhumaner oder gar posthumaner Umformung als Gottes geliebtes und je einzigartiges Individuum der Gattung „Mensch“ gelten kann, solange dieses Wesen in irgendeiner Form eine Transzendenzfähigkeit bzw. einen Transzendenzbezug besitzt. Mit aller Vorsicht aus dem paläontologischen Befund extrapoliert wäre das prinzipiell selbst dann möglich, wenn der homo sapiens sapiens einmal ausgestorben sein sollte und parallel oder sukzessiv Neues im Phylum der Gattung Homo möglich werden sollte, das bisher nicht denkbar ist. Damit kann

„der Schöpfungsakt, in dem der Mensch zum geistbegabten Wesen wird, als *beständige* Kommunikationsaufnahme und damit als *beständige* Konstituierung des freien Geistes durch Gott verstanden [werden], und zwar einschließlich jener fortschreitenden Selbsttranszendenz, die auch dem geschaffenen Geist noch einmal auf seine Weise eignet und die er in der Verflechtung mit der weitergehenden biologischen Evolution des Menschen vollzieht.“⁵⁰

Der aus der Evolution des Kosmos und des Lebens auf dem Planeten Erde hervorgegangene Mensch wird so nicht einfach aus seiner Evolutionsgeschichte bzw. aus dem zeitlichen Prozess des Kosmos und seiner Vergangenheit heraus definiert, sondern aus der dynamischen und lebendigen Beziehung zu seinem Schöpfer verstanden. Auch aus christlich-schöpfungstheologischer Perspektive sind Schöpfung und Mensch noch nicht vollendet. So ist für den Menschen in Freiheit ein Raum geöffnet, quasi als „Mitschöpfer“ einen eigenen Beitrag zur Weiterentwicklung von Schöpfung und Mensch zu leisten. Anders als trans- und posthumanistische Utopien es erwarten, ist aus

⁴⁹ Rahner, Grundkurs des Glaubens, 1995, 57f.

⁵⁰ Pesch, Gott - die Freiheit des Menschen, 1986, 215.

christlicher Sicht „Vollendung“ aber nur im Kontext eines liebenden Gottes verstehbar, der seine Geschöpfe und besonders die Menschen nicht in ein Transhumanum hinein überwinden will oder muss, sondern sie auch eschatologisch so annimmt, wie sie sind – und wie sie sein werden.

Literatur

- Bresch, Carsten, *Zwischenstufe Leben. Evolution ohne Ziel?*, München 31983.
- Göcke, Benedikt Paul, *Transhumanismus und der Glaube an Gott*, in: Wolf, Philipp (Hrsg.), *Transhumanismus, Posthumanismus und neue Technologien*, Leipzig 2020, 97–119.
- Helmus, Caroline, *Körper 4.0. Machtkritik und Chancen eines transhumanistischen und theologischen Körperdiskurses*, in: *Stimmen der Zeit* 145 (2020), 859–867.
- Helmus, Caroline, *Transhumanismus – der neue (Unter-)Gang des Menschen? Das Menschenbild des Transhumanismus und seine Herausforderung für die Theologische Anthropologie*, Regensburg 2020 (Ratio fidei 72).
- Internationale Theologische Kommission, *Gemeinschaft und Dienstleistung. Die menschliche Person – geschaffen nach dem Bilde Gottes*, Bonn 2004 (Arbeitshilfen 223).
- Kehl, Medard, *Schöpfung. Warum es uns gibt*, Freiburg 2010 (Herder Spektrum 6166).
- Kreiner, Armin, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg 2005.
- Kreiner, Armin, *Gott als Designer? Kreationismus, Intelligent Design und Darwinismus*, in: Augustin, George/Krämer, Klaus (Hrsg.), *Gott denken und bezeugen. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 75. Geburtstag*, Freiburg 2008, 542–567.
- Krüger, Oliver, *Virtualität und Unsterblichkeit. Gott, Evolution und die Singularität im Post- und Transhumanismus*, Freiburg 2019.
- Kues Nikolaus von, *Philosophisch-theologische Werke. Lateinisch-deutsch, Mit einer Einl. von Karl Bormann*, Hamburg 2002.
- Kummer, Christian, *Evolution – offen für Gottes schöpferisches Handeln?*, in: Klünder, Lars (Hrsg.), *Zufall Mensch? Das Bild des Menschen im Spannungsfeld von Evolution und Schöpfung*, Darmstadt 2007, 91–105.
- Kummer, Christian, *Der Fall Darwin. Evolutionstheorie contra Schöpfungsglaube*, München 2009.
- Kunze, Markus, *Nur Gene und Gehirne? Religiöses Verhalten und Erleben aus lebenswissenschaftlicher Sicht*, in: *Stimmen der Zeit* 147/4 (2022), 273–283.
- Lüke, Ulrich, *Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution – Bewusstsein – Freiheit*, Freiburg 2006.
- Mainzer, Klaus, *Der Mensch im Kosmos. Grundlagen und Grenzen des modern(st)en wissenschaftlichen Weltbildes*, in: Sahn, Peter R. (Hrsg.), *Homo sapiens. Der Mensch im Kosmos. Ein interdisziplinärer Ausblick auf Ursprung und Zukunft des Menschen im All. Berichtsband der Tagung „Mensch im Kosmos IV“ vom 14. – 16.10.2004 auf Schloß Theuern/Oberpfalz*, Hamburg 2005, 119–145.

- Menke, Karl-Heinz, Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie, Regensburg ²2011.
- Peacocke, Arthur Robert, Evolution. The disguised friend of faith? Selected Essays, Philadelphia 2004.
- Pesch, Otto Hermann, Gott – die Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien, in: Breuning, Wilhelm (Hrsg.), Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie, Freiburg im Breisgau 1986 (= Quaestiones disputatae 106), 192–224.
- Predel, Gregor, Schöpfungslehre, Paderborn 2015 (Gegenwärtig Glauben Denken 4).
- Rahmann, Hinrich, Die Evolution des Lebendigen. Vom Einzeller zum denkenden Wesen, in: Sahn, Peter R. (Hrsg.), Homo sapiens. Der Mensch im Kosmos. Ein interdisziplinärer Ausblick auf Ursprung und Zukunft des Menschen im All. Berichtsband der Tagung „Mensch im Kosmos IV“ vom 14. bis 16.10.2004 auf Schloß Theuern/Oberpfalz, Hamburg 2005, 23–48.
- Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg ⁷1995.
- Schmitz-Moormann, Karl, Pierre Teilhard de Chardin. Evolution – die Schöpfung Gottes, Mainz 1996.
- Sorgner, Lorenz Stefan, Transhumanismus – „die gefährlichste Idee der Welt“!?, Freiburg 2016.
- Stefan Lorenz Sorgner, Was wollen Transhumanisten?, in: Göcke, Benedikt Paul/Meier-Hamidi, Frank (Hrsg.), Designobjekt Mensch. Die Agenda des Transhumanismus auf dem Prüfstand, Freiburg 2018, 153–179.
- Sorgner, Stefan Lorenz, Übermensch. Plädoyer für einen Nietzscheschen Transhumanismus Schwabe AG, Basel 2019 (Schwabe Reflexe 59).
- Teilhard de Chardin, Pierre, Was soll man vom Transformismus halten?, in: Teilhard de Chardin, Pierre, Die Schau in die Vergangenheit, Olten 1965, 221–233.
- Teilhard de Chardin, Pierre, Die Zentrologie. Versuch einer Dialektik der Vereinigung, in: Teilhard de Chardin, Pierre, Die menschliche Energie, Olten 1966, 335–370.
- Teilhard de Chardin, Pierre, Die lebendige Macht der Evolution, Olten 1967.
- Teilhard de Chardin, Pierre, Der Kampf gegen die Vielheit. Mögliche Interpretationen der Weltgestalt, in: Teilhard de Chardin, Pierre, Frühe Schriften, Freiburg 1968, 109–136.
- Teilhard de Chardin, Pierre, Christentum und Evolution. Anregungen für eine neue Theologie, in: Teilhard de Chardin, Pierre, Mein Glaube, Olten 1972, 207–223.
- Teilhard de Chardin, Pierre, Einführung zum christlichen Leben. Einführung in das Christentum, in: Teilhard de Chardin, Pierre, Mein Glaube, Olten 1972, 181–206.

Timmermann, Axel u.a., Climate effects on archaic human habitats and species successions, in: Climate effects on archaic human habitats and species successions. Nature (2022), online verfügbar unter: <https://doi.org/10.1038/s41586-022-04600-9> [letzter Zugriff am 15.04.2022].

Volk, Hermann, Art. Entwicklung, in: LthK² 3 (1959), 906–908.

Walter, Ulrich, Die zukünftige Evolution der Menschheit im Kosmos, in: Sahm, Peter R. (Hrsg.), Homo sapiens. Der Mensch im Kosmos. Ein interdisziplinärer Ausblick auf Ursprung und Zukunft des Menschen im All. Berichtsband der Tagung „Mensch im Kosmos IV“ vom 14. – 16.10.2004 auf Schloß Theuern/Oberpfalz, Hamburg 2005, 281–306.

Wolters, Gereon, Ambivalenz und Konflikt. Katholische Kirche und Evolutionstheorie, Konstanz 2010.

M. Wuketis, Franz, Zum Erklärungspotential der Evolutionstheorie, in: Langthaler, Rudolf (Hrsg.), Evolutionstheorie – Schöpfungsglaube, Würzburg 2008, 17–30.

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Barbara Di Noi, Studium der Anglistik und der Germanistik an der Universität Florenz. Lektorin an der Universität Tübingen; Stipendien in Halle und Wien. Doktorarbeit an der Universität Pisa bei Prof. Luciano Zagari über Hoffmann und die Musik. Dem Thema der Anwesenheit der Musik in der Literatur ist sie auch nach der Promotion nachgegangen; von 1997 bis 2007 Redaktionsmitglied des „Annuario italiano di Comparatistica“ von Enzo Caramaschi. Wissenschaftliche Schwerpunkte: Heine, Hoffmann und die Romantik; Kafka, Benjamin und Gottfried Benn. In ihren Monographien hat sie sich mit Kafka, Benjamins Passagen-Werk, George, Rilke und Trakl auseinandergesetzt. In jüngster Zeit hat sie Studien über Hofmannsthal (*Andreas oder die Vereinigten*) und Rilke (*Aufzeichnungen*) veröffentlicht. Hat sich mit Germanistik auch vom komparatistischen Gesichtspunkt beschäftigt.

Isabella Ferron, seit 2022 Senior Researcher für deutsche Sprache und Übersetzung an der Fakultät für Sprach- und Kulturwissenschaften der Universität Modena und Reggio Emilia, studierte Germanistik, Anglistik und Linguistik an der Universität Ca' Foscari zu Venedig und an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Sie promovierte in Germanistik und Philosophie mit einer Arbeit über Wilhelm von Humboldts Sprachkonzeption an der Ludwig-Maximilians-Universität zu München. Dank verschiedenen Stipendien hat sie weiter in Deutschland und Europa studiert und geforscht. Sie war Lehrbeauftragte an der Università degli Studi di Padova sowie an der Università degli Studi di Siena und wiss. Mitarbeiterin am Istituto Italiano di Studi Germanici sowie an der Universität „La Sapienza“ in Rom (2019-2021). Wissenschaftliche Schwerpunkte in deutscher Sprachgeschichte, kontrastiver (italienisch-deutsch) und kognitiver Linguistik, Mehrsprachigkeit und Beziehung zwischen Sprache und Literatur. Autorin zahlreicher Publikationen, darunter die Monographie: „Sprache ist Rede“. Ein Beitrag zur dynamischen und organisierten Sprachauffassung Wilhelm von Humboldts, Würzburg 2009.

Stefano Franchini, geboren 1975, seit 2019 Senior Researcher am Istituto Italiano di Studi Germanici in Rom. Zuvor Studium der Politikwissenschaften, Promotion in Religionswissenschaften in Bologna und Heidelberg, wiss. Mitarbeiter für Soziologiegeschichte an der Universität Turin, Forschungsstipendiat beim Lehrstuhl für Erziehungswissenschaften an der Universität Bergamo. Forschungsschwerpunkte: Historische Anthropologie an der Schnittstelle zwischen Religionsgeschichte und deutscher Literatur; Verflechtung von Kindheitstheorie und Bibelwissenschaften; Geschichte Israels in der Antike; Deutsches Judentum des 19.-20. Jahrhunderts. Veröffentlichungen: *Cristo e l'inferno. Storia di un santuario diffamato*, Turin 2020; *Moloch e i bambini del re. Il sacrificio dei figli nella Bibbia*, Roma 2016; *Martin Buber Werkausgabe. Band 11.1: Schriften zur politischen Philosophie und zur Sozialphilosophie*, Gütersloh 2019 (Herausgabe und Kommentar). Autor zahlreicher Übersetzungen (darunter Nietzsche, Freud, Rosenzweig, Peter Sloterdijk, Boris Groys, Ulrich Beck).

Gabriele Guerra, geboren 1968. Lehrstuhl für Germanistik an der Universität Rom La Sapienza. Zuvor Dozent für Wirtschaftsdeutsch an der Universität Ca' Foscari Venedig, wiss. Mitarbeiter am Institut für Neuere Deutsche Literatur an der Philipps-Universität Marburg. Studien der Germanistik, Philosophie und Judaistik in Rom und Berlin; Promotion an der FU Berlin im Fachbereich Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft. Veröffentlichungen: *Judentum zwischen Anarchie und Theokratie. Eine religionspolitische Diskussion am Beispiel der Begegnung zwischen Walter Benjamin und Gershom Scholem*, Bielefeld 2006; *La forza della forma. Ernst Jünger dal 1918 al 1945*, Rom 2007; *Spirito e storia. Saggi sull'ebraismo tedesco 1918-1933*, Rom 2012; *L'acrobata d'avanguardia. Hugo Ball tra dada e mistica*, Macerata, 2020. Weitere Aufsätze über Hugo Ball, Ernst Bloch, Stefan George, Georg Lukács, Franz Kafka, Gustav Landauer. Schwerpunkte in den Grenzbereichen zwischen Literaturwissenschaft, Religions- und Kulturgeschichte, insbesondere: Deutschjudentum der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Literatur der Konservativen Revolution, die klassischen Avantgarden am Schnittpunkt zwischen Ästhetik und Kultur, sowie der kulturpolitische Katholizismus der Weimarer Zeit.

Simone Horstmann, Dr. phil., geb. 1984, seit 2014 wiss. Mitarbeiterin am Institut für Kath. Theologie der TU Dortmund, zuvor Studium der Theologie, Germanistik, Philosophie und Pädagogik in Bochum und Hagen; 2019–2021 Drittmittelprojekt (VW-Stiftung) „Konturen einer Animalogie. Erkundigungen über die Diskursfähigkeit der Theologie im Angesicht der Tiere“, Publikationen: „Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere“ (2018) gemeinsam mit Thomas Ruster und Gregor Taxacher; „Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen?“ (2020); als Herausgeberin: „Religiöse Gewalt an Tieren“ (2021) und „Inter-spezies Lernen“ (2021)

Lisa-Marie Kaiser, geboren 1989, Studienreferendarin am Zentrum für schulpraktische Lehrerbildung Dortmund (seit 2022); zuvor Studium der Fächer kath. Theologie, Germanistik und Bildungswissenschaften an der TU Dortmund (2012–2019) mit dem Abschluss Master of Education; 2019–2022 wiss. Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der TU Dortmund. Dissertationsprojekt bei Dr. Dr. Martin Breul zur systematisch-theologischen Rede vom Essen.

Andreas Krebs ist Philosoph und Theologe, seit 2015 Professor für Alt-Katholische und Ökumenische Theologie und Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn. 2006 wurde er an der Universität Trier mit einer Arbeit über Ludwig Wittgensteins Spätwerk zum Dr. phil. promoviert. 2015 erfolgte an der Universität Bern die Habilitation in Systematischer und Ökumenischer Theologie. Die unlängst bei Herder erschienene Arbeit hat den Titel: „Gottes Verheißung, Gottes Scheitern. Eine Theologie im Horizont der offenen Gottesfrage ausgehend von der Namensoffenbarung JHWHs in Exodus 3,14“.

Veronica Liotti, zur Zeit Promotion im Fach Kunstgeschichte an der Universität zu Köln mit einer Dissertation über den italienischen Fotografen Guido Guidi. Zuvor Studium der Architektur in Mailand und Madrid, darauf kuratorische Studien an der Akademie Brera. Mitarbeiterin verschiedener Kunstgalerien und Museen in Italien und Deutschland, wie u.a. Museo Castello di Rivoli, Museen Krefeld, Museum Morsbroich in Leverkusen, Marta Herford,

Galerie Thomas Zander in Köln. Zahlreiche Publikationen zur zeitgenössischen Kunst in Fachzeitschriften und Katalogen. Forschungsschwerpunkte: Italienische und amerikanische Fotografie, zeitgenössische Kunst, Theorien des Everyday life.

Simone Paganini ist 1972 in Italien geboren und seit 2013 Professor für Biblische Theologie an der RWTH-University in Aachen. Er ist Autor einiger wissenschaftlichen Monographien (Jesaja, Deuteronomium und Dead Sea Scrolls/Qumran) und mehrerer populärwissenschaftlicher Bücher (zuletzt über Fake News in der Bibel und in der Weihnachtsgeschichte), sowie zahlreiche Aufsätze in Fachzeitschriften. In der Lehre experimentiert er gerne neue Methoden der technikgestützten Vermittlung wissenschaftlicher Inhalte (Blended Learning, Gamification, Flipped Classroom, Virtual Reality). Er ist Mitbegründer des Zentrums für Human Animal Studies in Aachen (CHASA) und forscht im Bereich der Cultural and Biblical Human Animal Studies.

Gregor Predel, Prof. Dr. theol. habil. (geb. 1961), seit 2011 Professor für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät Fulda der ThF Fulda. Studium der Theologie in Freiburg und München, 1988 Priesterweihe in Freiburg, Promotion 1994 über „Sakrament der Gegenwart Gottes. Theologie und Natur im Zeitalter der Naturwissenschaften“. Habilitation 2004 zum Thema „Vom Presbyter zum Sacerdos. Historische und theologische Aspekte der Entwicklung der Leitungsverantwortung und Sacerdotalisierung des Presbyterates im spätantiken Gallien“. Arbeitsfelder: Ekklesiologie, bes. Theologie des Amtes; Schöpfungstheologie, bes. im Gespräch mit den Naturwissenschaften

Thomas Ruster, geb. 1955, von 1995 bis 2021 Professor für Systematische Theologie am Institut für katholische Theologie der TU Dortmund. Vorher Studien in Bonn und Paris, Wiss. Mitarbeiter an den Universitäten Bonn und Köln, Tätigkeit in der Erwachsenenbildung. Hauptveröffentlichungen: Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik (1994); Der verwechselbare Gott. Theologie nach der

Entflechtung von Christentum und Religion (2000); Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre (2005); Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere (2018, zus. mit S. Horstmann und G. Taxacher); Balance of Powers. Für eine neue Gestalt des kirchlichen Amtes (2019). Festschrift: Theologische Objekte. Gottes Bezug zur Wirklichkeit, hg. von S. Horstmann und G. Taxacher (2021).

Gregor Taxacher, geboren 1963, Kölner; PD Dr. theol., seit 2017 wiss. Mitarbeiter am Institut für Katholische Theologie der TU Dortmund. Er hat seinerzeit (1994) über Karl Barth – „Trinität und Sprache“ promoviert, dann aber viele Jahre in Erwachsenenbildung und Journalismus gearbeitet. In dieser Zeit hat er theologisch zur Theologie nach Auschwitz veröffentlicht (1997: „Nicht endende Endzeit“) und eine Trilogie zur Apokalyptik und Theologie der Geschichte erarbeitet: Apokalyptische Vernunft (2010), Apokalypse ist jetzt (2012), Bruchlinien. Eine theologische Dialektik der Geschichte (2015). Seither Forschung zur postanthropozentrischen Theologie (mit Simone Horstmann und Thomas Ruster: Alles was atmet, 2018).

Das selbstreflexive Verhältnis des Menschen zu den Tieren ist heute an eine kritische Grenze gelangt. Die Beiträge dieses Bandes beleuchten frühe Versuche, die Mensch-Tier-Beziehung vor dem Hintergrund von Darwins Abstammungslehre neu zu formieren. Was bedeutet es, unsere „Affinität“ zu den nicht menschlichen Spezies historisch, literarisch und theologisch ernst zu nehmen? Und wie wird sich die Mensch-Tier-Beziehung in Zukunft weiter gestalten? Die Positionen reichen von einer neuen Interspezies-Kultur bis zu einem Transhumanismus, der Nietzsches Wort vom Übermenschen technisch realisiert.

Stefano Franchini, Religionswissenschaftler, Senior Researcher am Istituto Italiano di Studi Germanici in Rom.

Gabriele Guerra, Professor für deutsche Literaturwissenschaft an der Sapienza Universität in Rom.

Thomas Ruster, Prof. em. für Systematische Theologie an der TU Dortmund.

www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-40708-8



wbg Academic