

Die profanen Abgründe der ewigen Jagdgründe

Einige polemische Erkundigungen zur sakralisierten Gewalt an Tieren anlässlich des Phänomens der »Hubertusmesse«

Alljährlich kann man sich in unzähligen europäischen Städten ein Bild davon machen, wie sich die christlichen Kirchen weitestgehend irritationsfrei mit jener Form der Gewalt an Tieren solidarisieren, die landläufig mit dem Ausdruck »Hobbyjagd« verharmlost wird und dabei allein in Deutschland jährlich mindestens 4.500.000 empfindsamen und sozialen Tieren das Leben kostet – Tendenz steigend. Für die Befriedigung jenes grundguten Gefühls menschlicher Überlegenheit sind die Jagdbehörden offenbar eine ebenso kompetente Adresse wie Kirche und Religion. Christinnen und Christen solidarisieren sich in Gottesdiensten, die dieser Gewalt mal ganz direkt, mal schamvoll verklausuliert huldigen, freiwillig und ohne jede Not mit Gewalttätern, deren ansonsten religionsferne Lobbyverbände nur zu gern die willkommene Gelegenheit nutzen, in ihren Kreisen für die quasi-göttliche Legitimation ihres tödlichen Freizeitvergnügens zu werben. Die im harmonischen Rhythmus der Jahreszeiten schwankende Frömmigkeit der Jäger:innen erreicht so stets im Herbst ihren Höhepunkt – um dann naturgemäß wieder auf null abzuflauen.

Nun ist es aber nicht so, dass Christinnen und Christen sich lediglich mit jagenden Gewalttätern solidarisieren – allzu oft *sind* sie diese Gewalttäter: Sie wissen schließlich insgeheim, wie sehr sie die Gewalt an Tieren für ihr religiöses Selbstverständnis brauchen. Und die Kirchen kommen diesem Bedarf nur zu gern entgegen und freuen sich, endlich einmal wieder so wirklich gebraucht zu werden, um ein menschliches Bedürfnis zu stillen. Wenn es überhaupt noch eines Beweises dafür bedurft hätte, dass Christinnen und Christen entgegen ihren öffentlichkeitswirksamen Selbstbekundungen *nicht* auf der Seite der Opfer und Leidenden stehen, dann sind es jene Veranstaltungen im Stil einer Sakral-Folklore, in denen der klerikale Hirte gemeinsame Sache mit dem örtlichen Jäger macht, der dessen Herde vor dem bösen Wolf zu schützen hat. An kaum einem anderen Ort kann man dem kruden Symbolgefängnis religiöser Biopolitik derart ansichtig werden wie in jenen Messen, die die Gewalt an Tieren zur *conditio sine qua non* eines religiösen Menschenbildes erheben. Die »Hubertusmesse« ist ein spektakulär irrlicherndes Lehrstück

christlicher Theologie bzw. Liturgie, weil es ihr erfolgreich gelungen ist, sich vollständig aus allen rationalen Sinn- und Fragezusammenhängen auszuklinken. Frei flottierend existiert das Gewaltkonstrukt »Hubertusmesse« in einem ahistorischen Kontinuum traditionsverliebter Gegenwartsunfähigkeit, das es gegenüber jeglicher Kritik automatisch immunisiert, weil es wissenschaftliche Unterscheidungen zu einem unentwirrbaren Amalgam vermengt, an dem jegliche Sachkritik notwendig abperlen muss – was die Sakralisierung von Gewalt nicht nur deutlich vereinfacht, sondern selbstredend auch umso gefährlicher macht. Schon immer waren die Religionen der Ort, der die Menschen mit den gleichwohl erkannten Widersprüchen des Lebens zu versöhnen hatte – zumindest *das* ist bei der heiliggesprochenen Jagd auf unschuldige Tiere kaum anders. Dass beispielsweise die Inanspruchnahme des hl. Hubertus als Schutzpatron der Jäger einer grotesken Umdeutung von dessen Legende entspricht – interessiert nicht. Dass wissenschaftliche Studien die so gern bemühte »ökologische« Funktion der Jagd nicht nur längst entkräftet, sondern sogar als kontraproduktiv entlarvt haben – nicht weiter von Belang. Dass männerbündlerische Erschießungskommandos Wälder für Tiere und Menschen zu Orten tödlicher Gefahr machen, technisch hochgerüstet mit Nachtsichtgeräten und mit protomilitärischer Ausrüstung, aber selbstverständlich stets unter der Flagge von Natur, Ökologie und im Zeichen des Kreuzes – geschenkt. Sollten Intellekt und Gewissen dann doch fälschlicherweise einmal kurzzeitig erwachen, kann man sich schließlich pünktlich zur jährlichen Hubertusmesse wieder in der beruhigend einschläfernden Gewissheit wäghen, dass man(n) schon richtig und gut gehandelt und legitim getötet hat. *Deus lo vult* – das schönste religiöse Evergreen spielen die Kirchen auch heute noch gern für ihre blutrotgesprenkelten Grünröcke.

Auch in theologischen Kontexten und Diskussionsrunden kann man darüber hinaus immer wieder die seltsame Tendenz beobachten, dass Jäger als Experten für Wildtiere eingeladen und befragt werden. Unzählige Publikationen zeugen davon, dass das Töten aus dem Hinterhalt als theologisch gefragte Expertise anerkannt wird – und dies, obwohl doch niemand auf die ebenso wahnwitzige wie strukturell vergleichbare Idee käme, einen praktizierenden Vergewaltiger als Experten für die Befindlichkeiten seiner Opfer zu interviewen. Dort, wo Hubertusmessen etwa als »Erntedankfest der Jägerschaft« bezeichnet werden, zehrt eine solche Begrifflichkeit von eben dieser Logik sexualisierter und biologisierter Gewalt, die über die – der Sache nach selbstverständlich absurde – Suggestion der »Reife« als dem natürlichen »Erntezeitpunkt« der jeweiligen Opfer selbst die grauenerregendste Gewalt überschussfrei naturalisiert und damit invisibilisiert.

Die Allianz von sexualisierter und spezieistischer Gewalt kann man dabei regelmäßig auch in den Jargons beider Gruppen beobachten. Das jagdliche Expertentum beruft sich gern darauf, eine eigene »Fachsprache« zu verwenden: Eine solche Fachsprache wäre wohl daran zu erkennen, dass sie die Wirklichkeit, die sie beschreibt, mit terminologischer Komplexität und mit funktionaler Präzision anreichert. We-

der das eine noch das andere ist im Fall der »Jägersprache« gegeben. Was die »Jägersprache« allerdings bis zur Perfektion entwickelt hat, ist die sprachliche Trivialisierung und Banalisierung der Wirklichkeit, insbesondere der Wirklichkeit des Tötens. Sie gewöhnt die Person, die sie spricht, daran, sich die außermenschliche Welt systematisch gefügig zu machen und die dazu nötige Gewalt zugleich zweckrational zu normalisieren, indem etwa Tiere in ihr lediglich als »Stücke« vorkommen. Die Sprache der »Jägerschaft« trieft vor Speziesismus, und das »Expertenwissen«, das sie vermittelt, entspricht einzig und allein dem Wissen, das ein Gewalttäter von seinem Opfer haben muss. Letzteres zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die »Jägersprache« ganz analog zu sexistischen Stereotypen dazu tendiert, die Gewaltursächlichkeit systematisch auf die eigentlichen Opfer zu verschieben. Aus eben diesem Grund betonen Jäger heute ebenso gern wie reflexhaft, dass doch mittlerweile auch Frauen in ihren gewaltbereiten Reihen versammelt sind: Sie wollen es eben *selbst* auch, wie praktisch. Neben dem göttlichen Segen in der Hubertusmesse bemüht man(n) sich also auch um den Segen der weiblichen Komplizenschaft, weil wenig anderes die eigene Gewalt derart relativiert wie die Zustimmung der *symbolischen Opfer*. Nur eine, gleichwohl entscheidende Beteiligtegruppe hat ihre Zustimmung zur Jagd *noch* nicht erteilt – und genau hier kommen die Theologien ins Spiel, die, wie die folgenden Beobachtungen zeigen möchten, ihre Zuständigkeit vor allem darin gefunden haben, dem offensichtlichen Erweis seines Gegenteils zum Trotz selbst noch die Zustimmung der *faktischen Opfer* denkmöglich werden zu lassen.

Wildlebende Tiere unter dem sittsamen Label der »Jagd« zu erschießen, ist auch in theologischen Kreisen nicht nur salonfähig, sondern wird regelrecht hofiert. Mit anderen Formen der Gewalt ist man hingegen weniger umsichtig: Die »Massentierhaltung« abzulehnen, gehört als schnell dahingesprochenes Lippenbekenntnis mittlerweile zum guten Ton in allen Religionen und Konfessionen, nach dessen täglicher Ableistung dann in der Mensa wieder Tagesmenü 1 bestellt werden kann. Die Welt ist nun einmal nicht perfekt, darauf kann man sich auch interreligiös erstaunlich schnell einigen, warum sich also ausgerechnet am Mittagstisch die Blöße geben, ausnahmsweise einmal den eigenen Ansprüchen genügen zu wollen. Es ist aber weniger dieser unangenehme religiöse Hang zur permanenten moralischen Selbstbescheidung, der Aufmerksamkeit finden sollte. Weitaus spannender ist die strategische Funktion der Vokabel »Massentierhaltung« in religiösen Zusammenhängen, die andere Formen der Tiertötung und insbesondere die Jagd als moralisch zustimmungsfähig qualifizieren sollen. Das sich darin abzeichnende Muster ist ebenso simpel wie beliebt. Die »Massentierhaltung« wird aus zwei Gründen als moralisch inakzeptabel disqualifiziert: Zunächst deswegen, weil sie es verunmöglicht, das Idealbild tugendhafter Menschen in natürlich-anmutenden Beziehungen zu den getöteten und konsumierten Tieren weiterhin aufrecht zu erhalten. Das, was Tiere in der industriellen Tierhaltung an Qualen, Angst, Enge und Gestank, an schier endlosem Leid über sich ergehen lassen müssen, macht es selbst den glühendsten Karnis-

mus-Predigern unmöglich, darüber hinwegzusehen. Die Zurückweisung der »Massentierhaltung« entspringt daher fast ausnahmslos dem Anliegen, eine vermeintlich akzeptablere, weniger offensichtliche Form der Repression an die Stelle dieser Un-erträglichkeit zu setzen, weswegen bevorzugt Wildtiere (oder andere Tiere, die nur sehr bedingt industriell gehalten werden können, wie etwa Schafe) als »Alternative« propagiert werden. Unnötig zu erwähnen, dass man sich also auch in den üblichen religiösen Diskursen nicht an den *offensichtlich besseren* Alternativen orientiert – man wählt vielmehr den absoluten *worst case* als Maßstab, um dann erleichtert feststellen zu können: So schlimm sind wir ja gar nicht. Immer wieder nimmt dieses moralische Minderleistertum der Religion seinen Ausgangspunkt an dieser Konstellation.

Wie genau nun die strategische Funktionalisierung der »Massentierhaltung« auch in theologischen Kontexten eingesetzt wird, lässt sich prototypisch an einem Beitrag des US-amerikanischen Theologen Eric D. Meyer in einer kürzlich veröffentlichten Ausgabe der Zeitschrift *Concilium* beobachten. Wie viele theologische Kolleg:innen richtet sich auch Meyer zunächst gegen den bewährten Prügelknaben »Massentierhaltung«, weil er darin eine »fremde, antiseptische, mechanische Gewalt« erkennt. Wer nun erwartet, dass die Gewalt an Tieren damit auch *grundsätzlich* als Problem erkannt wird, sieht sich schnell eines Besseren belehrt. Mit der Gewalt an Tieren hat Meyer keineswegs ein Problem – sie sollte lediglich bestimmten Anforderungen entsprechen: »Die Gewalt der Jagd«, von der Meyer phantasiert, sei gegenüber der klinisch-kühlen Gewalt der Tierindustrie eine »intime, mit Begierde aufgeladene, reflexive und vielleicht sogar ehrerbietige Gewalt«.

Man wird ein gewisses Entsetzen angesichts einer derartig freizügig und schamlos vorgetragenen Vergewaltigungsprosa verspüren dürfen. Diese trägt aber offenbar so weit, dass Meyer auch eine theologische Begründung darbietet, die nicht minder bizarr ausfällt: Die »ökosystemische Gewalt« der Jagd, die Meyer als religiöses Ideal entwirft, sei

»ein besseres Modell für Gottes Werk als die uns fremde Gewalt der menschlichen Lebensmittelerzeugung. [...] Anstatt jedes Leben unpersönlich auszuschlachten und zur ewigen Lagerung auf den fluoreszierenden, weißbeleuchteten Regalflächen der himmlischen Kühlschränke abzapacken, kennt Gott jedes einzelne Geschöpf und folgt ihm, zieht geduldig, aber schnell jedes Leben in Gottes eigenes Leben durch den Heiligen Geist, und zwar jedes auf seine Weise – eine Art von göttlicher Jagd mit anschließendem Verzehr.«¹

Was in diesen Sätzen gesagt wird, ist derart ungeheuerlich, dass nicht darüber hinweggegangen werden darf. Bemerkenswert ist zunächst die Umbesetzung, die Meyer ohne auch nur ein erklärendes Wort vornimmt, wenn er – und zwar dezidiert

1 Meyer (2022): *Hoc est corpus meum*, 414.

in religiöser Absicht und als Theologe – ausgerechnet die von ihm zurückgewiesene industrielle Gewalt in quasi-religiösen Semantiken beschreibt (»himmlische Kühlschränke«, »ewige Lagerung«), für die Jagd auf Tiere hingegen deutlich niederschwelligere, religionsferne, man könnte sagen: natürlichere Begriffe wählt. Seine Theologie legitimiert sich demnach auf naturalistischem Weg und sucht bewusst die rhetorische Distanz zu dem, was sie zugleich zu sein vorgibt. Um damit möglichst zustimmungsfähig zu sein, entkernt Meyer seine religiöse Semantik und füllt sie mit Versatzstücken des Naturalismus, dem anspruchlosesten und kurzschlussaffinsten Paradigma moderner Wissenschaftstheorie. Gott ist hier dementsprechend nicht übernatürlicher Referenzpunkt jener hochkomplexen Diskurse, mit denen sich die akademischen Theologien so lange und differenziert abgemüht haben. Feinteilige Unterscheidungen sind in Meyers Argumentation hingegen eher hinderlich, weil sie bald jene dezent wissenschaftsfeindlichen Untertöne und Ressentiment sichtbar machen könnten, die Meyers Naturalisierungsanliegen bedient. Der hier gemeinte »Gott« – ebenso wie der hier in kruder Manier zur willfährigen Jagdwaffe umgedeutete Heilige Geist – sind deswegen meilenweit von allen theologischen Kontextualisierungen entfernt gezeichnet. Die Rede von Gott dient bei Meyer am ehesten als rhetorische Schablone für so etwas wie den netten Naturburschen von nebenan, der immer so freundlich grüßt, wenn er nach einem aufregenden Jagdwochenende all die erlegten Tiere (die er natürlich alle »persönlich« kannte!) aus seinem Anhänger ablädt: In seiner Freizeit hackt er klafterweise Holz, läuft auch bei Minusgraden oberkörperfrei herum, hält Seife und Zahnpasta für überflüssigen modernen Schnickschnack. Und ganz zwischendurch erschießt dieser »Gott« Tiere, zieht unzähligen Tieren das Fell über die Ohren, bevor er deren Kadaver anschließend beim romantischen Lagerfeuer vertilgt. Dagegen können und sollen die universitären Theologien mit ihren diffizilen Diskursen selbstverständlich nur alt aussehen und werden von Meyer schlicht ignoriert, vermutlich weil sie in ihrer unangenehmen wissenschaftlichen Impertinenz alsbald fragen würden, wessen Selbstbildnis und Identitätskonzept in derartigen Einlassungen und Projektionen eigentlich genau verhandelt wird.

Auch Meyers Ablehnung der mechanisch-anonymen Wirklichkeit der Tierindustrie – die bei vielen Lesenden zunächst Zustimmung hervorruft –, darf nicht mit einer moralischen Kritik verwechselt werden: Meyer spricht die Tierindustrie gerade nicht deswegen an, weil er das Schicksal der Tiere ernstlich als moralisches Desaster aufzuzeigen sucht. Ihn stört nicht das eigentliche Phänomen, nicht die moralische Dimension dieses Verbrechens, sondern er *braucht* dieses Phänomen lediglich funktional als Kontrastfolie für seinen scheinbaren Alternativentwurf, der sich bei näherem Hinsehen schnell als grünverkleidetes Derivat ein und derselben speziesistischen Agenda zu erkennen gibt. Was Meyer hier betreibt, ist die Simulation moralischer Bedenken in unmoralischer Absicht. Ohne nämlich auf die böse Tierindustrie öffentlichkeitswirksam und lautstark schimpfen zu können,

stünden Jäger:innen alsbald womöglich delegitimiert dar, gerade weil sie sich selbst fortwährend als notwendige Alternative feilbieten – was das elementare Eigeninteresse von Jäger:innen an der Aufrechterhaltung der Tierindustrie wie zugleich an deren Ablehnung wohl am klarsten beschreibt. Es ist ein ungeschriebenes Gesetz, dass sich die verschiedenen Formen der Gewalt an Tieren gerade dort gegenseitig stabilisieren, wo sie einander öffentlich zu widersprechen scheinen.

Und dennoch: Verstörender noch als Meyers populistische Tendenz zur akademischen Wissenschaftsfeindlichkeit, irritierender als seine Geisterfahrten im Moral-Simulator ist schließlich Meyers Präferenz für das »persönliche Ausschlachten«, die er offenherzig anspricht und die ein zentrales und wiederkehrendes Motiv aus dem Baukasten religiös-goutierter Gewalt an Tieren auch in vielen anderen, bisweilen sogar vorgeblich tierethischen Argumentationen in den religiösen Binnendiskursen darstellt: Nicht mechanisch, kalt und unpersönlich soll der Tötungsakt sein – sondern höchstpersönlich, zugewandt, auf Augenhöhe mit einem »Du« – oder in Meyers erratischer Diktion ganz einfach »intim«. Erst dann, so könnte man dieses religiöse Kalkül übersetzen, wenn ich mir darüber im Klaren bin, dass mir tatsächlich ein anderes Subjekt gegenübersteht, dessen panische Angst ich spüre und das sich zitternd meinen Übergriffen und Nachstellungen zu entziehen sucht, erst dann verbindet sich die Anerkennung dieser Subjektivität gerade *nicht* mit dem Wunsch, dieses Subjekt zu schützen. Innerhalb dieses religiösen Kalküls trifft vielmehr das Gegenteil zu: Die Anerkennung fremder Subjektivität und die Erfahrung subjektiver Verletzbarkeit liefert hier nicht nur den entscheidenden emotionalen Kick, sondern auch den religiösen Grund frei Haus, eben dieses Subjekt gleich darauf auszulöschen.

Entscheidend für die theologische Vorliebe für die Jagd ist also genau diese Konfrontation eines tierlichen Subjekts mit dem Tötungswillen eines Menschen. Eine Maschine mag die schärfsten Schlachtmesser aufweisen, ihr fehlt allerdings dieser unbedingte Tötungswille, der sich bei Meyer und vielen anderen in der Figur des göttlichen Jägers und – wie man vermuten darf – im eigenen Selbstbild manifestiert. Diese Konstellation ist konstitutiv für die spezifische Prägung religiöser Gewalt an Tieren. Tiere bedürfen ihrer eigenen Subjektivität in diesen Argumentationszusammenhängen überhaupt nur, um den menschlichen Tötungswillen anerkennen zu können, der wiederum schöpfungstheologisch grundiert ist: Die Jagd ist stets eine Restitution der Schöpfungsordnung, eine erbitterte und gewalthaltige Verteidigung der *scala naturae* – nicht grundlos trägt das entsprechende Kapitel in Meyers Beitrag die nur auf den ersten Blick irritierende Überschrift »Ein Fest der ganzen Schöpfung«. Dass dieses Fest einem blutigen Schlachtfest entspricht, ist für dieses religiöse Kalkül absolut stringent.

Maschinelle, kalte und unpersönliche Gewalt kann den Blick auf diese zentrale Bedeutungskomponente sakralisierter Gewalt deswegen nur verstellen. Würden Tiere maschinell bzw. industriell, also in einer Weise getötet, die Meyer wortge-

waltig ablehnt, so entginge ihnen *selbst* schließlich die entscheidende Pointe, dass nämlich der Mensch ihr Richter und Henker ist, und dass dies qua Schöpfungsordnung immer schon so sein sollte. Dass sie selbst genau *dies* im Moment ihres Todes erfahren, anerkennen und vor allem: durch ihr Sterben nobilitieren, ist das vielleicht wichtigste Teilelement dieser religiös-überformten Gewalt an Tieren. Tiere haben sich dieser Gewalt also nicht einfach widerwillig zu fügen, weil sie besiegt oder überwältigt werden – sie müssen sie vielmehr anerkennen, bestätigen, ihr letztlich zustimmen. Und *nur* deswegen erkennt der religiöse Mainstream Tiere überhaupt als Subjekte an: damit sie sich freiwillig, individuell und höchstpersönlich der gottgegebenen Schöpfungsordnung fügen, indem sie durch die Hand des Menschen sterben.² Ein so vollzogener Tötungsakt hat insofern strukturelle Nähe zum (erneut: schöpfungstheologisch begründeten) biblischen Tieropfer, das der niederländische Religionsphilosoph Jonathan Klawans als einen Akt der »Decreation«, der Rückschöpfung beschrieben hat. Dekreative Akte richten die gesamte Wucht der Schöpfungsmacht gegen die Kreatur selbst und lesen diese Form der Gewalt zugleich als konsequente Exekution der Schöpfungstheologie: Die *creatio ex nihilo* kehrt sich in jedem Akt der Dekreation in eine *reductio ad nihilum* um, in die Wiederherstellung einer Schöpfungsordnung, die insbesondere die Differenz von »Mensch« und »Tier« als gesetzt versteht. Und da auch die anderen Tiere als Teil dieser Schöpfungsordnung begriffen werden, wird ihnen die Einsicht in diesen Zusammenhang durchaus zugemutet bzw. zugetraut – nicht notwendig als intellektuell-kognitive Erkenntnis, aber durchaus als natürliche Neigung, sich in sein Schicksal, seine eigene Vollendung zu fügen. Nicht, indem sie unbehelligt leben, bezeugen Tiere die Schöpfungsordnung, sondern indem sie nahezu freiwillig, zumindest final einsichtig dieser Gewalt und damit ihrer eigenen »Decreation« zustimmen.³ Und eben diese scheinbar stumme Einwilligung, die die

-
- 2 Wie stark religiöse Argumentationen legitimierungstheoretisch immer wieder auf dieses Motiv der einzig und allein durch den Menschen vollzogenen Tötung von Tieren abheben, hat in herausragender Weise Karl Steel gezeigt. Steel (2011): How to Make a Human.
 - 3 Es ist nicht unwichtig, hier auf die begriffliche Differenz zu jener Verwendung von »decréation« hinzuweisen, die sich bei Simone Weil findet (vgl. den Aufsatz »Dekreativ werden« in diesem Band). Den gewaltförmigen Vollzug der »Rückschöpfung«, der hier mit Verweis auf Klawans angesprochen wurde, hat in ähnlicher Weise auch Elaine Scarry diskutiert – vor allem Krieg und Folter seien eine »Umkehrung des Schöpfungsaktes«, so Scarry (1992): Der Körper im Schmerz, 38. Die Beziehung von Kreation und Dekreation, von Schöpfung und Vernichtung, hat erstmalig wohl vor allem der dänische Theologe Knud E. Løgstrup rekonstruiert – Løgstrup (1990): Schöpfung und Vernichtung, 62: »Der Gedanke vom Nichts entsteht erst in und mit dem Gedanken, dass das, was da ist, solange es da ist, erschaffen ist [...]. Diese Gedanken sind mit dem Judentum und mit dessen Gedanken von der Schöpfung ins Leben gerufen worden, während sie das Christentum mit seinem Gedanken von der Auferstehung zugespitzt hat. Solange etwas da ist, was auch immer es sei, hält ihm Gott, bis er es dem Nichts übergibt, das Nichts vom Leibe.«

biblischen Texte in das unerträgliche, so unkritisch rezipierte Bild vom »Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird« und vom »Schaf, das verstummt vor seinem Scherer« (Jes 53,7) gekleidet haben, diese Einwilligung kann nur gegenüber dem Tötenden selbst ausgedrückt werden, Auge in Auge mit ihm, aber nicht gegenüber der »unpersönlichen«, klinisch-kalten Maschine. Einzig und allein aus diesem Grund bestehen religiöse Menschen dieser Façon auf dem »persönlichen« Töten und lehnen die »Massentierhaltung« ab. Mit einem wie minimalistisch auch immer gedachten Tierschutz hat diese Ablehnung rein gar nichts zu tun, darin sollte man sich nicht täuschen lassen.

Anschlussfähig ist diese Erkenntnis auch zu säkularen Beobachtungen, wie sie etwa die englische Philosophin Mary Midgley bereits 1984 vorgetragen hat. Midgley berichtet in einem ihrer bekanntesten tierethischen Texte von einer dokumentierten Safari und einem teilnehmenden Jäger, der offenbar großen Gefallen daran fand, den Tod eines Elefanten immer weiter hinauszuzögern – und der dabei so weit ging, Kaffeepausen zwischen den Schüssen einzulegen, was Midgley mit den Worten kommentiert:

»Gesunde Menschen beglückwünschen sich normalerweise nicht auf diese Weise, wenn sie nur eine Maschine oder ein Plastikspielzeug zerschlagen oder einen riesigen Felsbrocken gesprengt haben. Sie wählen ein großes Tier, weil sie es nicht nur als Hindernis, sondern als Gegner betrachten können – ein Wesen wie sie selbst, das seine eigenen Gefühle und Interessen hat.«⁴

Dass eben dieses Bedürfnis, ein *Subjekt* töten zu wollen, sicher nicht ausschließlich, aber eben doch auch hochgradig religiös imprägniert ist, wurde bislang gleichwohl noch zu wenig gesehen. Insofern wäre auch ein häufig zu vernehmendes Vorurteil zu korrigieren: Es stimmt gewissermaßen nur zur Hälfte, dass die monotheistischen Religionen massiv zur Objektivierung bzw. Verdinglichung von Tieren beigetragen haben – zumindest muss diese Einschätzung um die Erkenntnis ergänzt werden, dass dieser Akt der Objektivierung nur scheinbar paradox zuvor immer auch die Anerkennung tierlicher Subjektivität notwendig voraussetzt.

Es ist in jedem Fall bezeichnend, dass derart viele theologische Menschen hochgradig anfällig für diesen pathologischen Argumentationstypus sind: In der genannten *Concilium*-Ausgabe ergeht sich die Theologin Magfirah Dahlan in vergleichbaren Fantasien über einen sogenannten Halal-Schlachthof. Religion – darin stimmt Dahlan Meyer der Sache nach zu – steht nun einmal für Wärme, Zugewandtheit, persönliche Nähe – warum also sollte dies nicht auch für Schlachthöfe gelten? Wer sich anfänglich noch schwer damit tut, Schlachthöfe als Orte persönlicher Zugewandtheit denken zu können, darf sich sicher sein, dass auch hier die

4 Midgley (1984): *Animals and Why They Matter*, 16 (meine Übers.).

Religion einspringt, um diese tiefen Widersprüche mystifizierend zu überspielen. Dies passiert auch hier unter Rückgriff auf die bewährte Vokabel der ›Massentierhaltung‹, die in diesem Fall zudem als »säkulares« Phänomen abgekanzelt wird und sich damit noch besser als argumentative Kontrastfolie für die persönliche Wärme der religiösen Gewalt anbietet. Auch Dahlan betont ausdrücklich, dass der Halal-Schlachthof zunächst eine *persönliche* Begegnung mit dem individuellen Tier anbietet, um es als Subjekt kennenzulernen – bevor es dann gemeinsam geschächtet werden kann und dabei einen minutenlangen, entsetzlich qualvollen Tod stirbt:

»In meiner früheren Arbeit habe ich alternative muslimische Zucht- und Schlachtpraktiken erörtert, die Sichtbarkeit und Nähe fördern, wie zum Beispiel eine bestimmte Art von Halal-Schlachthöfen, in denen Kunden ermutigt werden, die Tiere, die sie verzehren werden, kennenzulernen. Im Madani Halal-Schlachthof in Queens, New York, werden die Tiere zum Beispiel nach den traditionellen islamischen Richtlinien geschlachtet. Sie werden ohne vorherige Betäubung von einem Muslim von Hand geschächtet, der für jedes Tier zum Zeitpunkt der Schlachtung den Namen Gottes ausspricht. Die Tiere werden in einem separaten Raum geschlachtet, weit weg von den anderen noch lebenden Tieren, um deren psychischen Schmerz zu minimieren. Vielleicht noch wichtiger ist, dass die Kunden von Madani nicht nur die Möglichkeit haben, sondern sogar dazu aufgefordert werden, Zeit mit den Tieren zu verbringen. Es besteht auch die Möglichkeit, der Schlachtung der Tiere beizuwohnen oder sogar selbst an der Schlachtung teilzunehmen, wobei der Besitzer sie anleitet, um sicherzustellen, dass der Vorgang ordnungsgemäß durchgeführt wird. Die Teilnahme an der traditionellen islamischen Praxis des Schlachtens von Tieren ermutigt die Muslime, sowohl die Individualität der Tiere als auch die eigene Verletzlichkeit anzuerkennen; ein scharfer Kontrast zu der Art und Weise, wie die industrielle Tierhaltung und -schlachtung die Individualität der auslöscht und ihr Leiden verheimlicht.«⁵

Dass Religionen zum Töten aufrufen, gilt also auch hier als fraglos gesetzt: Bis heute verbürgen sich die drei »friedlichen« monotheistischen Religionen nur auf dem Papier dafür, ihre theologisch-hausgemachte Gewalt zu stoppen – an Tieren wird sie gnadenlos ausexerziert. Dass Menschen sich an Tieren für eigene Zwecke auch dann bedienen können, wenn diese noch so grausam sind, ist der vielleicht einzige interreligiös gültige Satz. Wann immer es um Tiere geht, so gleicht dieser vielfach zum Selbstzweck hypostasierte interreligiöse Dialog einem beinahe mafiösen Schweigekartell, dessen Beitrittsbedingungen auf der Hand liegen: Die »liebenswürdigen religiösen Marotten« der jeweils anderen Parteien werden in dieser Runde nämlich gar nicht und erst recht nicht kritisch thematisiert – dies gilt insbesondere dann, wenn wahlweise Blut oder Sperma an ihnen klebt. Diese nicht selten zu

5 Dahlan (2022): Die Beziehung zwischen Menschen und Tieren, 477.

einem Akt des Respekts umgedeutete Geste schweigend-demütiger Zurückhaltung verrät dabei vor allem die kleinkrämerische Sorge, dass auch die eigenen liebeswerten religiösen Vorlieben alsbald vom Tisch (oder aus dem Bett verschwunden) sein könnten, sollten die entsprechenden Gewaltprivilegien der anderen Religionsparteien erst einmal dem politischen Rotstift zum Opfer fallen. Um der eigenen Sache willen demonstriert man(n) also gerne religiöse Einigkeit. Kommt es dann doch einmal, selten genug und meist ausnahmslos veranlasst durch säkulare Interventionen, zu einer zumindest angetäuschten inhaltlichen Auseinandersetzung über die augenfällige Gewaltaffinität der Religionen gegenüber den Tieren, so folgt diese zu meist dem Schema eines exzessiven Schwarze-Peter-Spiels, bei dem jede der beteiligten Parteien die eigenen Schuldigkeiten geschwind mit dem wohlbeobachteten Hinweis weiterzureichen gedenkt, dass es anderswo doch noch deutlich schlimmer zugehe: Wo geschächtet und geopfert wird, zeigt man dann auf die als westlich konnotierte Massentierhaltung und den Weihnachtsbraten; und wo letztere die Norm sind, sucht man die billige Exkulpation durch den Verweis auf erstere. Die eigentlich doch recht banale Möglichkeit, dass *beide* religiös-hausgemachten Wirklichkeiten grauerregend, somit abzuschaffen und einschließlic ihrer religiösen Bedingungsstrukturen aufzuklären sind, kommt der zum Kulturgut nobilitierten Alibiveranstaltung des ›interreligiösen Dialogs‹ im Eifer des illustren Schwarze-Peter-Spiels nicht in den Sinn. Und wie dies bei Kinderspielen nun einmal so ist: In der Sache anspruchslos und trivial, funktionieren sie meist in unterbrechungsresistenter Dauerschleife und schützen so ihr im wahrsten Sinne eingespieltes Täterkollektiv.

Neben dieser Tendenz zur interreligiösen Diskursverweigerung unter dem Deckmantel des gefälligen Dialogs gibt es auch einige zentrale inhaltliche Features, mit denen (inter-)religiös offensiver für das Töten von Tieren argumentiert wird. Wie schon bei Meyer, der sich mit dem letzten Satz seines Beitrags wortgewaltig und im Modus selbstinszenierter Prophetie gegen »die heilige Aufrechterhaltung der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier«⁶ wendet, findet sich auch bei Dahlan just dieses entsprechende Schema wieder: Auch sie betont mehrfach, dass eine religiöse Anerkennung menschlicher Verletzlichkeit und Eingebundenheit in die Mitwelt entscheidend sei – diese Ökologisierung von Religion richtet sich bei Dahlan daher gegen jene Ansätze, die dem Menschen die Verpflichtung auferlegen, »seine Animalität zu transzendieren«⁷, vulgo also: seinen moralischen Ansprüchen gerecht zu werden: Eben dies zu erreichen, könne nicht das Ziel von Religion sein. Wie schon bei Meyer pocht der Beitrag von Dahlan darauf, den Menschen »als ein verletzliches Wesen«⁸ zu begreifen und somit auch die eigene Tierheit anzuerkennen – allerdings nur, um eben diese Verletzbarkeit als den rhetorischen Hut zu

6 Meyer (2022): Hoc est corpus meum, 422.

7 Dahlan (2022): Die Beziehung zwischen Menschen und Tieren, 476.

8 Ebd.

verwenden, aus dem dann fix das Recht hervorgezaubert wird, sich an den Tieren bedienen zu können: Schließlich bestehe »ein Teil dieser menschlichen Verletzlichkeit [...] in dem Bedürfnis, Tiere als Nahrung zu konsumieren, woran Muslime die moralische Verpflichtung haben, sich ständig zu erinnern.«⁹

Auch Dahlan bestreitet also keinesfalls die Bedeutung und Wirklichkeit tierlicher Subjektivität, aber sie verzerrt sie regelrecht in ihr Gegenteil und zwingt sie in das Korsett einer Lesart, die dort, wo von »Subjektivität« die Rede ist, nichts anderes als Instrumentalisierung zu produzieren vermag. Deswegen fällt bei ihr wie schon bei Meyer auf: Die religiöse Anerkennung tierlicher Subjektivität hat einzig und allein den Zweck, dieses Subjekt anschließend auf eine Weise töten zu können, die die Legitimität des menschlichen Tötungswillen belegen soll – darin ähnelt derartige Tiertötungen Hinrichtungen mehr, als dass sie sich von ihnen unterscheiden. Und damit in dieser wissenschaftlich und politisch schlichtweg infamen Interpretation bloß keine Verunsicherung aufkommt, weist Dahlan gegen Ende ihres Beitrags vehement daraufhin, dass ja auch eine vegane Ernährung schon deswegen keine religiös zu akzeptierende Option darstellt, weil auch sie nie ganz perfekt sei.¹⁰ Dass dies in weitaus größerem Maße ebenso für den von ihr präferierten Tierkonsum gelten dürfte, interessiert dabei kaum. Wichtig ist einzig, dass am Ende einer derartigen Argumentation praktischerweise genau das »bewiesen« wird, was bereits im Vorhinein als religiös akzeptables Ergebnis definiert wurde. Argumente wie jenes von der Imperfektion einer veganen Ernährung belegen deswegen gerade in ihrer so offensichtlichen argumentativen Funktionalisierung nicht nur den (inter-)religiösen Bedarf an Gewalt gegenüber Tieren, sondern zugleich auch die ungebrochene Aktualität einer auch religiös gefärbten Ideologie, von der schon Adorno Mitte der 1970er Jahre in seinen Vorlesungen zur Lehre von der Geschichte und der Freiheit wusste, dass sich die Wut ihrer Prediger regelmäßig »nicht gegen das Schlechte richtet, sondern gegen die unvollkommene Erscheinung des Besseren, die dann als Schwindel verhöhnt wird«¹¹.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 Adorno (2016/1964): Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit, 114. – Nicht unwichtig ist zudem, dass der Kontext dieser Einschätzung bei Adorno Parallelen zum hier verhandelten Problem aufweist: Adorno erwähnt zum einen, dass eine solche Reaktion »in Situationen der versagten und zugleich sichtbaren Möglichkeit des Besseren« auftrete und deswegen dazu führe, »dass man sich dabei selbst mit der Unausweichlichkeit des Weltlaufs identifiziert.« Und: »Auf der anderen Seite aber werden dadurch, dass die Identifizierung des Menschen nicht gelingen kann, weil ja das, was der Weltlauf objektiv anrichtet, und ihre eigenen Interessen nicht miteinander harmonisieren, – werden die Menschen notwendig, indem sie diese unbewusste Identifizierung vollziehen, verkrüppelt; sie verlieren, und zwar offenbar in zunehmendem Maß, die innere, die geistige Freiheit, sich selber von diesem Weltlauf abzusetzen, sich ihm gegenüber überhaupt frei, selbstständig und kritisch zu verhalten, die Fähigkeit, sich zu erheben.« (Ebd.)

Mit dieser Beobachtung zur Funktionalisierung tierlicher Subjektivität in religiösen Diskursen, die die Gewalt an Tieren legitimieren sollen, ist aber bislang nur die eine Hälfte dieser argumentativen Typologie benannt. Damit komme ich noch einmal auf Meyers Jagd-Apologie zurück. Die zuvor zitierten Aussagen Meyers enthalten mindestens noch eine weitere relevante Argumentationsfigur, die ebenso prototypisch wie perfide ist. Meyer bietet nämlich auch einen bemerkenswerten Schuldverschiebungsmechanismus an, den er theologisch auskleidet. Gerade weil er sehr deutlich macht, dass auch die Jagd auf Tiere eine Form der Gewalt darstellt, benötigt er eine zumindest oberflächliche Entschuldigung für diese Form der Gewalt – und er findet diese Apologie, indem er Gott selbst zum Oberjäger stilisiert, der »geduldig, aber schnell jedes Leben in Gottes eigenes Leben [zieht]«¹².

Es fällt schwer zu entscheiden, wie weit eine derart außer Kontrolle geratene Argumentation überhaupt noch kritisch besprochen werden kann, ohne sie durch eine derartige Diskursivierung unbeabsichtigt auf ein Niveau zu heben, das sie von sich aus nicht annähernd erreicht. Es gäbe daher gute Gründe, Aussagen wie jene von Meyer und Dahlan überhaupt nicht mehr als wissenschaftsfähig einzustufen und sich einer Replik gänzlich zu verweigern: Gerade die Tatsache, dass derartige Einlassungen religiösen Sprecherpositionen entstammen, dürfte vielfach der Grund dafür sein, dass Nachfragen etwa anderer Disziplinen zur wissenschaftlichen Validität derartiger Konstrukte unausgesprochen bleiben – so werden die Theologien mit ihren Publikationsorganen und öffentlichen Diskursformaten zum bevorzugten Raum, in dem sich die abstrusesten Gewaltfantasien unter dem Deckmantel religiöser Mystifizierung bis heute unwidersprochen Bahn brechen können.

Die Rekonstruktion der von Meyer angewandten Strategie sollte sich aus diesem Grund auch nur sekundär darauf stützen, seine Argumentation sachlich anzugreifen. Auch wer also angesichts des so heraufbeschworenen Bildes einer göttlichen Pirsch mit der gebotenen Irritation reagiert, wird Meyers Argument nicht dadurch beikommen können, dass lediglich diese abenteuerliche Gleichsetzung Gottes mit einem Jäger, der sich genüsslich an seiner Schöpfung bedient, widersprochen wird. Eine solche Replik liefe ins Leere, weil es Meyer überhaupt nicht darauf ankommt, einen ernstzunehmenden Argumentationszusammenhang aufzubauen: Er sucht stattdessen nach – sei es noch so haarsträubenden – Legitimationen für die jägerische Gewalt und scheut nicht einmal davor zurück, die zentralste theologische Kategorie für diesen Zweck zu instrumentalisieren. Da er aber womöglich ahnt, dass ein derartiges Manöver binnentheologisch nicht überall und vollkommen zustimmungsfähig sein dürfte, schlägt er unmittelbar darauf eine weitere bemerkenswerte Volte und verweist auf die biblische Darstellung Gottes als »dem Löwen, dem Leopard, der Bärenmutter«.

12 Meyer (2022): *Hoc est corpus meum*, 421.

»Das Bild von Gott als dem guten Hirten muss immer zusammen mit den Bildern von Gott dem Löwen, dem Leopard, der Bärenmutter imaginiert werden. Der Prophet Hosea (13,7-8) schreibt: ›Deshalb wurde ich für sie zu einem Löwen, wie ein Panther lauere ich am Weg. Ich falle sie an wie eine Bäarin, der man die Jungen geraubt hat, und zerreiße ihnen die Brust über ihrem Herzen. Dann fresse ich sie wie eine Löwin und die wilden Tiere des Feldes und zerflesche sie.‹ Die Geschichte der Erlösung perfektioniert diese Schöpfung und lässt sie nicht im Stich, mit all ihren göttlichen Netzwerken der Interdependenz und Intersubjektivität, in denen weder der Tod noch das Leben, noch Höhen, noch Tiefen (Röm 8,38-9) die Liebe Gottes daran hindern können, die perfekte Teilhabe (Inkorporation) der Geschöpfe an Gottes Leben zu ermöglichen, sodass Gott alles in allem wird.«¹³

Dass Menschen Gewalt an Tieren ausüben, findet seine Begründung in Gott als dem himmlischen Jäger – und dass Gott selbst wiederum als Vorlage für diese Form der Gewalttäterschaft herhalten soll, findet seine Begründung – wie praktisch! – in den zu tötenden Tieren selbst. Anders gesagt: Die eigentlichen Opfer garantieren in dieser zirkulär angelegten Argumentation die Legitimität der ihnen angetanen Gewalt. Spätestens hier zeigt sich: Meyer Ansatz besteht in einer absonderlichen, sakralisierten Variante des *Victim Blamings*. Die Stilisierung Gottes zum schießwütigen Oberjäger, die dann auch sehr klassisch menschliche Gewalt gleichermaßen legitimiert wie entschuldigt, folgt dem bewährten Muster, die Opfer dieser Gewalt selbst zu den eigentlich Schuldigen zu erklären. Der Text bedient sich dazu am Gestus der freiwilligen Selbstentmündigung, der die Täterschaft auf die eigentlichen Opfer auszulagern sucht. Wäre Gott nicht in der von Meyer biblizistisch herbeifantasierten Weise Löwe, Leopard oder Bäarin, bräche seine Argumentation zusammen, weil sie die originäre Gewalt *bei den Tieren selbst* ausmacht. Sie sind Schuldige *und* Opfer, individuelle Subjekte *und* verwertbare Objekte, religiös aufgeladene *und* religiös entmündigte Wesen zugleich – eine gefährliche, vernunftwidrige, abgründige und im Letzten wohl auch totalitäre Denkfigur, die auch Theolog:innen bis heute bar jeder Kritik hegen und pflegen.

Diese Leugnung eigener Freiheit hat – als Kehrseite der auf die Opfer rückprojizierten Schuld – unzählige Facetten in den pluriformen, nicht nur theologischen Apologien der Jagd. Vielfach erschöpft sie sich in einem legalistisch-verkürzten Rechtsverständnis, das ins Feld geführt wird, um die Moralität dieser Praxis aus der schlichten Tatsache abzuleiten, dass sie rechtlich (noch) nicht verboten ist. Diese offensichtliche Verwechslung von Moralität und Legalität gehört noch immer zum Standardrepertoire jener faszinierend-befremdlichen Textgattung der ›Argumentationshilfe‹, die Jagdverbände ihren Angehörigen in einem Akt des betreuten Denkens in den letzten Jahren vermehrt zur Verfügung stellen. Aus jenen vielen

13 Ebd.

Gründen, aus denen sich die Identifizierung von Moralität und Legalität als tiefes Missverständnis erweist, sei hier nur auf Judith Shklars Arbeiten zur moralphilosophischen Bedeutung von Ungerechtigkeit verwiesen. Shklar hat immer wieder betont, dass die Fähigkeit zur Wahrnehmung von Ungerechtigkeiten den vermeintlich einfach vorhandenen, naturhaft gegebenen und sozial einnormalisierten Zusammenhängen, Konventionen und Selbstverständlichkeiten zunächst ihre natürliche Anmutung nehmen muss: Gerade weil es immer leichter ist, im Leiden anderer ein quasi-naturales Unglück anstelle einer menschengemachten Ungerechtigkeit zu sehen, muss diese Fähigkeit sich von Natürlichkeitsbehauptungen emanzipieren.¹⁴ Insbesondere gilt dies für das Recht: Es sei ein Fehler, Ungerechtigkeit nur als den Zusammenbruch oder die Abwesenheit von Gerechtigkeit zu begreifen, denn:

»Die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Ungerechtigkeit sollte doch wohl mehr sein als ein hastiges Vorspiel zur Analyse der Gerechtigkeit. Und das wirkliche Reich der Ungerechtigkeit befindet sich in keinem amoralischen oder vorrechtlichen Naturzustand. Es erscheint nicht nur anlässlich solch seltener Gelegenheiten wie dem vollkommenen Zusammenbruch einer politischen Ordnung. Es macht auch nicht vor den Toren selbst der besten uns bekannten Staaten halt. Die meisten Ungerechtigkeiten geschehen fortwährend innerhalb des Rahmens eines etablierten Gemeinwesens, das in gewöhnlichen Zeiten über ein funktionierendes Rechtssystem verfügt. Oft begehen genau diejenigen, die doch Ungerechtigkeit verhindern sollen, die schlimmsten Akte der Ungerechtigkeit – und zwar in ihrer offiziellen Funktion –, ohne dass die Bürgerschaft laut dagegen protestierte.«¹⁵

Meyers Version ist gegenüber dieser klassischen Verwechslung von Moralität und Legalität allerdings ein Stück weit komplexer. Indem er Gott und die Tiere selbst zur heteronomen Ursache eines Zusammenhangs erklärt, für dessen weitere aktive Aufrechterhaltung sich Meyer gleichwohl autonom in der Pflicht sieht, nimmt die ideologische Architektur seines Exkulpations-Arguments eine anspruchsvollere Form an, deren Widersprüchlichkeit zwar weniger offensichtlich, dafür aber umso haarsträubender ist. Das jagdliche Alter Ego begreift sich hier als theologisch und biologisch fremdbestimmt. Es unterliegt vermeintlich jenem übernatürlich-natürlichen Zwang, den Meyer sowohl immanent, mit Verweis auf die Tiere, wie transzendent, mit Verweis auf Gott, abzusichern sucht, um auf diesem Weg selbst den letzten winzigen Rest menschlicher Verantwortung abtreten zu dürfen. Selbst dort, wo

14 Shklar (2021): Über Ungerechtigkeit, 10: »Vom Standpunkt der Opfer und derer, die mit ihnen mitfühlen, war das, was als eine natürliche Katastrophe begann, in der Gesamtheit seiner Auswirkungen eine öffentliche Ungerechtigkeit.«

15 Ebd., 35f.

diese beiden vermeintlichen Determinanten von Meyer benannt bzw. erkannt werden, mündet diese Erkenntnis nicht in einen Akt selbstemanzipatorischen Widerspruchs, sondern geradewegs in ein umso tieferes Einverständnis mit jenen Verstrickungszusammenhängen, die man zuvor mühevoll errichtet hat. In die eigene Falle zu tappen, sich selbst in Bein oder Brust zu schießen – jagdliche Kompetenz, behördlich bestätigt und amtlich beglaubigt, hatte schon immer diesen (vielleicht gar nicht so) rätselhaften Hang zur physischen wie mentalen Automutilation, weiß sie doch nur zu gut um die geheimen Segnungen, die locken: Ist diese doppelte Fremdbestimmung erst einmal argumentativ justiert, kann sich das fast schon überdeterminierte Subjekt rätselhafterweise *dennoch* zugleich als jene Instanz verstehen, die diese Fremdbestimmung wohlgernekt eigenständig aufrechterhält, reguliert und normiert: diese spektakulär vernunftwidrige Figur der autonomen Fremdbestimmung scheint der formale Zielpunkt auffallend vieler Argumentationen (nicht nur) im Kontext der Jagd zu sein: Die Gnade der freiwillig hingenommenen Determination wirkt scheinbar immer dann besonders zuverlässig, wenn es anderen an den Kragen gehen und dieser nach vollbrachter Tat dennoch in tadellosem Weißerstrahlen soll. So folgt die Konsekration der Gewalt bei Meyer einem Schema, das die jägerliche Vollmacht immer dann zur Ohnmacht verkehrt, sobald der jagdliche Herrschaftsbereich von anderen Akteuren durchkreuzt wird: Schuldzuschreibung und Schrotkugeln treffen diese Kreaturen dann mit annähernd gleicher Geschwindigkeit.

Die Rollen, die den Tieren und Gott dabei zugewiesen werden, sind dabei allerdings noch über das Schema des *Victim Blaming* hinaus zu spezifizieren, das es dem Jagdwilligen wie erwähnt gestattet, ein bloß instrumentelles Verhältnis zur eigenen Vernunft zu errichten. Unter den Bedingungen einer vollkommen naturalisierten und somit *ab initio* entstellten Theologie verlängert sich die als natürlich vorausgesetzte Predation der Tiere in das Gottes- und Menschenbild hinein: Was einst historisch-kontingente Erfahrung innerhalb des Natürlichen war, wird so zur zweiten, theologisch überhöhten Natur, zur unumstößlichen göttlichen Übernatur hypostasiiert und pervertiert. Religion erscheint dann zwangsläufig – bei Meyer ebenso wie bei Dahlan (und so vielen anderen) – als naturhaft, als willkommene Theorie, die kontingente gesellschaftliche Verhältnisse als vermeintlich natürliche abbildet: Und all dies nur, um von dort aus erneut und mit voller Wucht auf die Tiere selbst zurückzuschlagen, an denen sich nun die vorgeblich determinierte, faktisch aber freiwillig entfesselte jagdliche Wut in Form einer ideologischen Rückprojektion auf ›die Natur‹ entlädt.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. Vorlesungen 1964/65, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006
- Dahlan, Magfirah: Die Beziehung zwischen Menschen und Tieren und die Ethik der Nutzung von Tieren im Islam, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 58,4 (2022), 471–479
- Løgstrup, Knud E.: Schöpfung und Vernichtung. Religionsphilosophische Betrachtungen (= Metaphysik IV), übers. von Rosemarie Løgstrup, Tübingen: Mohr Siebeck 1990 [1978]
- Meyer, Eric D.: Hoc est corpus meum. Theologische Ökologien kreatürlicher Gesundheit im Kontext einer globalen Pandemie, in: *Concilium* 58,4 (2022), 414–423
- Midgley, Mary: *Animals and Why They Matter*, Athens: Univ. Press 1984
- Scarry, Elaine: *Der Körper im Schmerz. Die Chiffren der Verletzlichkeit und die Erfindung der Kultur*, Frankfurt a.M.: Fischer 1992 [1985]
- Shklar, Judith N.: *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Berlin: Matthes & Seitz 2021
- Steel, Karl: *How to Make a Human. Animals and Violence in the Middle Ages*, Columbus, Ohio: Univ. Press 2011