

1 Der Anthropozentrismus als christliches Erbgut.

Zur Fragestellung dieses Buchs

Eine der erfolgreichsten ostdeutschen Musikgruppen, Die Prinzen, hat anlässlich ihres 30-jährigen Bestehens im März 2021 ein neues Album veröffentlicht. Das titelgebende Lied hat folgenden Text:

Krone der Schöpfung

Von den Bäumen hinunter zu den Sternen hinauf
Aus der Steinzeithöhle ins Energiesparhaus
Und die Evolution nahm ihren Lauf
Heute sind wir der König, doch noch lange nicht satt
Auf dem ganzen Planeten haben wir uns breit gemacht
Und was uns in den Weg kommt, das machen wir platt

Der ganze Wald, der singt im Chor:
„Was geht in euch denn bitte vor?“

Wir sind die Krone der Schöpfung
Na, dann ist ja gut
Nach uns die Sintflut, nach uns die Sintflut
Seid auf der Hut
Wir sind die Krone der Schöpfung
Was für ein Pech
Für die Tiere alleine, die armen Schweine
Also echt, also echt

Wir haben die Kernkraft erfunden und das Fernsehprogramm
Kaffeevollautomaten, den Hähnchengrillstand
Ist schon geil so als König, was man da kann
Wir können mit Überschall reisen, im Berufsverkehr stehen
Schwarze Löcher beweisen und die Welt nicht verstehen
Sind auf allen Gebieten die Crème de la Crème

Der ganze Ozean ist am Schreien:
„Ey, was bildet ihr euch ein?“

Wir sind die Krone der Schöpfung ...

Manchmal frag ich mich: „Sind wir nicht selbst das Problem?“
Wie ein Fehler in der Matrix und im System
Wir herrschen, während der Planet in Flammen steht

Wir sind die Krone der Schöpfung ...

(Die Prinzen 2021, CD Krone der Schöpfung, Songwriter: Alexander Zieme/ Henri Schmidt/ Jens Sembdner/ Mathias Dietrich/ Sebastian Krumbiegel/ Tobias Kuenzel/ Tobias Roeger/ Wolfgang Lenk, Songtext von Krone der Schöpfung © Kobalt Music Publishing Ltd. – offizielles Musik-Video auf Youtube <https://www.youtube.com/watch>

?v=19RuONRmI_8&ab_channel=DiePrinzen und https://www.youtube.com/watch?v=u08lIHKd51E&ab_channel=DiePrinzen-Topic Abruf am 5.11.2022)

Fünf Musiker der Prinzen haben ihre Ausbildung in den 1980er Jahren im Thomanerchor Leipzig bzw. im Dresdner Kreuzchor erhalten. Sie kommen aus einer für die DDR ungewöhnlich kirchlichen Sozialisation und wissen, was die Anspielungen auf die Bibel in ihren Texten bedeuten. Das macht das vorliegende Lied so interessant. Denn es positioniert traditionelle christliche Überzeugungen im Spannungsfeld moderner Evolutionstheorie und ökologischer Katastrophen. Das Lied hat einen viergliedrigen Aufbau:

- Die *Strophen* beschreiben einerseits die enormen Fortschritte der Menschen, seitdem sie sich zur eigenen Spezies homo sapiens sapiens entwickelt haben: Von den Bäumen, auf denen unsere vormenschlichen Vorfahren saßen, zu den Sternen, auf die wir unbemannte und womöglich bald schon bemannte Raumschiffe schicken, von den Steinzeithöhlen zum Energiesparhaus, aber auch zu Kernkraftwerken und Überschallflugzeugen. Andererseits schildern die Strophen die mit dem schier ins Unendliche steigenden menschlichen Wissen sich ausbreitende ökologische Katastrophe. Überwältigt von den eigenen Fähigkeiten schreiben wir uns die Rolle des „Königs“ zu und machen uns auf dem kleinen Planeten Erde breit und breiter, ohne dass unser Hunger nach immer mehr je gesättigt wäre.
- In einem relativ kurzen *Zwischenteil* zwischen den Strophen und dem Refrain wechselt das Lied die Perspektive und schlüpft in die Sichtweise der Tiere, die nur noch den Kopf schütteln und angesichts der anthropogenen Umweltzerstörung völlig fassungslos sind. Die Tiere des Waldes fragen: „Was geht in euch denn bitte vor?“ Und die Tiere des Ozeans „Ey, was bildet ihr euch ein?“
- Der *Refrain* schließlich manifestiert, wie wenig sich die Menschen von den tierlichen Einwänden beeindruckt lassen. Naiv wie kleine Kinder halten sie an ihrem biblisch fundierten Credo fest: „Wir sind die Krone der Schöpfung... Nach uns die Sintflut“.
- Erst ganz zum *Schluss* kommt im Singular der Ich-Form und nicht mehr im Plural des Wir die Frage, ob wir Menschen nicht das eigentliche Problem und der Systemfehler sind. „Wir herrschen, während der Planet in Flammen steht.“

Es ist bemerkenswert, dass der Refrain zwei Anspielungen auf die biblischen Schöpfungserzählungen in Gen 1–9 enthält. Die „Krone der Schöp-

fung“ spielt auf die Gottebenbildlichkeit in Gen 1,26 an, die „Sintflut“ auf Gen 6–9. Sehr bewusst wird damit angedeutet, dass die Wurzel der gegenwärtigen ökologischen Katastrophe etwas mit der christlichen Botschaft zu tun hat. Seit den 1960er Jahren ist dies, wie wir sehen werden (Kapitel 1.3), eine weithin anerkannte These. Aber stimmt sie, und wenn ja in welchem Ausmaß? Das ist die leitende Frage dieses Buchs.

In diesem ersten Kapitel will ich zunächst auf die aktuelle Position der katholischen Kirche blicken, die zwar erste Absetzbewegungen vom Anthropozentrismus zeigt, ohne ihn schon ganz überwunden zu haben. Dann geht es um eine dringend notwendige begriffliche Schärfung der Rede vom „Anthropozentrismus“. Auf dieser Grundlage kann die leitende Frage dieser Abhandlung exakt bestimmt werden. Zehn Kernthesen schildern den gedanklichen Leitfaden des Buchs, ehe abschließend kurz auf die Gliederung geblickt wird.

1.1 Die aktuelle römische Position zum moralischen Status der Tiere

1.1.1 Der Katechismus der katholischen Kirche von 1991

Was die römisch-katholische Kirche in einer bestimmten Frage offiziell lehrt, lässt sich in der Regel am besten am „Katechismus der katholischen Kirche“ (KKK) von 1991 ablesen. So fragwürdig es sein mag, im 21. Jahrhundert überhaupt noch einen Katechismus zu verfassen, weil ein solcher im Kontext der modernen (und übrigens gut sokratischen!) Auffassung von Bildung als Erziehung zum selbständigen Denken und von religiöser Bildung als Erziehung zum Gottvertrauen nicht die pädagogische Methode der Wahl darstellt, und so zweifelhaft der konkrete Text des KKK im Lichte des II. Vatikanischen Konzils vielen auch erscheinen mag: Er dürfte doch in den meisten Fällen eine grobe erste Orientierung ermöglichen, was die Mehrheit der weltkirchlichen Hierarchie zu bestimmten Fragen des Glaubens und der Moral denkt und wie sie „tickt“.

Das gilt umso mehr, wenn es zu einem Thema noch kein ausführliches päpstliches oder konziliares Lehrschreiben gibt. Genau das ist für die Tierethik der Fall. Zwar hat Papst Franziskus mit der Enzyklika „Laudato si“ von 2015 ein Lehrschreiben zur Umweltethik verfasst, wie es der Untertitel „über die Sorge für unser gemeinsames Haus“ anzeigt. Obgleich die Tiere darin fast auf jeder Seite auftauchen, sind sie nicht das eigentliche Thema, sondern werden vorwiegend als Teil der Ökosysteme wahrgenommen. Nur

am Rande lassen sich aus *Laudato si'* auch einzelne tierethische Folgerungen ableiten – eine systematische Tierethik ist nicht das Ziel.

Wenn wir also fragen, was „die Kirche“ im Sinne des hierarchischen Amtes (und in diesem Fall höchstwahrscheinlich auch im Sinne eines großen Teils der ChristInnen) über die Tiere denkt, können uns die entsprechenden Abschnitte des KKK durchaus eine erste Orientierung geben. Sie finden sich im Artikel 3.2.2.7: „Das siebte Gebot: ‚Du sollst nicht stehlen‘ (Ex 20,15; Dtn 5,19; Mt 19,18)“. Ich zitiere sie ungekürzt und füge in Klammern einige Fachbegriffe des lateinischen Originaltextes ein, die die Intention des Textes genauer verstehen lassen:

„2415. Das siebte Gebot verlangt auch, die Unversehrtheit der Schöpfung zu achten (*observantiam integritatis creationis*). Tiere, Pflanzen und leblose Wesen sind von Natur aus zum gemeinsamen Wohl der Menschheit von gestern, heute und morgen bestimmt [Vgl. Gen 1,28–31]. Die Bodenschätze, die Pflanzen und die Tiere der Welt dürfen nicht ohne Rücksicht auf sittliche Forderungen genutzt werden. Die Herrschaft (*dominatus*) über die belebte und die unbelebte Natur, die der Schöpfer dem Menschen übertragen hat, ist nicht absolut; sie wird gemessen an der Sorge um die Lebensqualität des Nächsten, wozu auch die künftigen Generationen zählen; sie verlangt Ehrfurcht vor der Unversehrtheit der Schöpfung (*integritatis creationis religiosam observantiam*) [Vgl. CA 37–38].

2416. Tiere sind Geschöpfe Gottes und unterstehen seiner fürsorgenden Vorsehung (*Ipse ea Sua providentiali amplectitur sollicitudine*) [Vgl. Mt 6,26]. Schon allein durch ihr Dasein preisen und verherrlichen sie Gott [Vgl. Dan 3,57–58]. Darum schulden ihnen auch die Menschen Wohlwollen (*benevolentiam*). Erinnern wir uns, mit welchem Feingefühl (*accurata consideratione*) die Heiligen, z. B. der hl. Franz von Assisi und der hl. Philipp Neri, die Tiere behandelten.

2417. Gott hat die Tiere unter die Herrschaft (*procuracioni*) des Menschen gestellt, den er nach seinem Bild geschaffen hat [Vgl. Gen 2, 19–20; 9,1–14]. Somit darf man sich der Tiere zur Ernährung und zur Herstellung von Kleidern bedienen (*uti*). Man darf sie zähmen, um sie dem Menschen bei der Arbeit und in der Freizeit dienstbar zu machen (*assistant*). Medizinische und wissenschaftliche Tierversuche sind in vernünftigen Grenzen (*intra rationabiles limites*) sittlich zulässig, weil sie dazu beitragen, menschliches Leben zu heilen und zu retten.

2418. Es widerspricht der Würde des Menschen, Tiere nutzlos leiden zu lassen und zu töten. Auch ist es unwürdig, für sie Geld auszugeben, das in erster Linie menschliche Not lindern sollte. Man darf Tiere gern

haben, soll ihnen aber nicht die Liebe zuwenden, die einzig Menschen gebührt (*Animalia amare licet; affectio solis personis debita ad ea averti non deberet*).“

Zunächst einmal fällt auf, dass einige Formulierungen ungeklärt bleiben: Was meint es, „die Unversehrtheit der Schöpfung zu achten (*observantiam integritatis creationis*)“ (zweimal in KKK 2415)? Wenn man die „*integritas*“ wörtlich nimmt, dürfte der Mensch überhaupt nicht in die Schöpfung eingreifen, doch das wird kaum gemeint sein. Was sind „vernünftige Grenzen“ der Tierversuche (KKK 2417)? Woran misst sich deren Vernünftigkeit? Und was ist schließlich „die Liebe, die einzig Menschen gebührt“ und nicht Tieren (KKK 2418)? An diesen Fragen merkt man, dass der Text Evidenzen suggeriert, die er eigentlich erst schaffen sollte.

Über diese gravierenden Unklarheiten hinaus ist der Text als solcher höchst ambivalent. Auf der einen Seite bemüht er sich in vieler Hinsicht um eine Wertschätzung der Tiere. So werden die Tiere als Geschöpfe Gottes präsentiert, die er mit seiner fürsorgenden Vorsehung umfängt (*amplectitur*; in der deutschen Übersetzung „unterstehen“ wird aus der Vorstellung zärtlicher Zuwendung eine hierarchische Beziehung – eine grobe Verfälschung). Sie preisen Gott allein durch ihr Dasein und verdienen menschliches Wohlwollen und Feingefühl (KKK 2416). Daher sind sie der fürsorgenden Haushalterschaft oder wörtlicher der stellvertretenden Fürsorge (*procuratio*; in der deutschen Übersetzung mit „Herrschaft“ grob unsachgemäß wiedergegeben!) des Menschen anvertraut (KKK 2417).

Die Umdeutung von Begriffen liebevoller Beziehung in hierarchische Herrschaftsverhältnisse, wie sie die deutsche Übersetzung vornimmt, zeigt aber schon, dass es noch eine andere Tendenz des Katechismus gibt: Er vertritt klipp und klar einen Anthropozentrismus, also die Überzeugung, dass die gesamte Schöpfung letztlich allein um der Menschen willen existiert. Das kommt bereits darin zum Ausdruck, dass die Tiere unter das VII. Gebot „Du sollst nicht stehlen“ subsumiert werden. In erster Linie werden sie als Sachen, als Besitz des Menschen verstanden und nicht als eigenständig lebende Wesen, die um ihrer selbst willen geschaffen wurden. Folgerichtig werden sie im Text in einem Atemzug mit der unbelebten Natur und den natürlichen Ressourcen genannt. Der Maßstab für ihre „vernünftige“ Behandlung ist nicht ihr eigenes Wohlergehen, sondern das generationenübergreifend verstandene menschliche Gemeinwohl (KKK 2415). Tierquälerei widerspricht der Menschenwürde, nicht der Tierwürde (KKK 2418). Aus alledem folgt eine klare Hierarchisierung bzw. Priorisierung der Bedürfnisse: Menschennot geht vor Tiernot, Menschenliebe steht über der

Tierliebe. So sehr sich der Katechismus um eine Wertschätzung der Tiere bemüht, bleibt diese immer innerhalb der Grenzen eines konsequent anthropozentristischen Weltbildes.

1.1.2 Die Enzyklika *Laudato si'* von 2015

Dieselbe Ambivalenz zwischen dem klassischen anthropozentristischen Rahmen und dem Bemühen um eine neue Wertschätzung der Tiere findet sich gleichermaßen in der Enzyklika *Laudato si'*, wenn auch mit spürbaren Verschiebungen zu Gunsten der nichtmenschlichen Geschöpfe.

An mehreren Stellen vertritt Papst Franziskus einen klassischen Anthropozentrismus, wenn er auf KKK 2418 verweist (LS 92; 130) oder wenn er den Biozentrismus ausdrücklich ablehnt (LS 118). Die Kernthese des klassischen Anthropozentrismus weist Franziskus jedoch eindeutig zurück: „Heute sagt die Kirche nicht einfach, dass die anderen Geschöpfe dem Wohl des Menschen völlig untergeordnet sind, als besäßen sie in sich selbst keinen Wert und wir könnten willkürlich über sie verfügen.“ (LS 69) Und: „Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir.“ (LS 83) Darüber hinaus wird der „Eigenwert eines jeden Geschöpfes“ als eines der Zentralthemen der Enzyklika bezeichnet (LS 16; vgl. auch LS 76; 208). Weil die Enzyklika wie der ihr zu Grunde liegende Sonnengesang des Franz von Assisi mit „Geschöpf“ auch Lebensräume bezeichnet (Sonne, Wasser, Erde, Feuer etc.), könnte man sie sogar als ökozentristisch oder holistisch einstufen. Denn sie spricht vom Eigenwert der Lebewesen (LS 69; 118), der Arten (LS 33; 36) und der Welt (LS 115).

Die Nähe von *Laudato si'* zum Holismus zeigt sich auch in der Überzeugung, dass alles miteinander verbunden ist – nach LS 16 eines der „Zentralthemen, welche die gesamte Enzyklika durchziehen“. Aus dieser deskriptiven Beschreibung der Welt als einer untrennbaren Einheit resultiert dann normativ die Forderung geschwisterlicher Liebe: „Da alle Geschöpfe miteinander verbunden sind, muss jedes mit Liebe und Bewunderung gewürdigt werden, und alle sind wir aufeinander angewiesen.“ (LS 42) Ganz im franziskanischen Duktus betont der Papst die universale Geschwisterschaft aller Geschöpfe (LS 92; 228) und ihre Zugehörigkeit zu einer universalen Familie (LS 89–92).

Inhaltlich wird der Eigenwert der Geschöpfe im Gegensatz zum Nutzwert einer Ressource verstanden: „Es genügt nicht, an die verschiedenen Arten nur als eventuelle nutzbare ‚Ressourcen‘ zu denken und zu vergessen,

dass sie einen Eigenwert besitzen.“ (LS 33) Der Eigenwert ist nicht skalar, sondern übersteigt jedes Kalkül (LS 36). Ihn wahrzunehmen ist nur möglich in einer anderen Perspektive als der „Technokratie, die den anderen Lebewesen keinen Eigenwert zuerkennt“ (LS 118). Das technokratische Paradigma, das Papst Franziskus vehement zurückweist, ist blind für den Eigenwert der Geschöpfe. Sein Denken in Kategorien des menschlichen Eigentums steht der gläubigen Sicht entgegen, dass die Schöpfung eine Leihgabe ist, dem Menschen zu treuen Händen anvertraut: „Die Geschöpfe dieser Welt können nicht als ein herrenloses Gut betrachtet werden: Alles ist dein Eigentum, Herr, du Freund des Lebens (vgl. Weish 11,26).“ (LS 89) Mit diesem Postulat des göttlichen Besitzanspruchs wird die menschliche Verfügungsgewalt über die Schöpfung massiv eingeschränkt. Die ausschließliche oder primäre Subsumierung der nichtmenschlichen Geschöpfe unter das VII. Gebot ist damit eigentlich obsolet.

Mit Verweis auf KKK 2416 betont Franziskus zwei Mal, der Eigenwert der Geschöpfe gründe darin, dass sie Gott „schon allein durch ihr Dasein preisen und verherrlichen“ (LS 33; 69). Gott hat die Geschöpfe nicht geschaffen, damit sie ihn erfreuen, sondern damit sie sich selbst ihres Lebens erfreuen. Gott freut sich, gerade weil die Geschöpfe sich am Leben erfreuen. Die Betonung in *Laudato si'* liegt daher eher auf dem Dasein als auf dem Lobpreis Gottes: Die Geschöpfe müssen nicht erst einen Nutzen oder eine Leistung erbringen, um einen Wert zu erwerben – dieser ist ihnen allein durch ihr Dasein geschenkt. Ihr Dasein ist in sich wertvoll.

Franziskus weiß um die Gefahr, Umweltschutz und Menschenschutz gegeneinander auszuspielen. Aber sein Rezept dagegen ist wiederum stark anthropozentristisch formuliert. Unermüdlich betont er die „unermessliche“ (LS 65; 158), „unendliche“ (LS 65), „einzigartige“ (LS 69), „besondere“ (LS 154), ja „ganz besondere“ (LS 43) Würde des Menschen. An einer entscheidenden Stelle scheint er daher die biozentristische Egalität zurückweisen zu wollen: „Das bedeutet nicht, alle Lebewesen gleichzustellen und dem Menschen jenen besonderen Wert zu nehmen, der zugleich eine unermessliche Verantwortung mit sich bringt. ... Manchmal bemerkt man eine Versessenheit, dem Menschen jeden Vorrang abzusprechen, und es wird für andere Arten ein Kampf entfacht, wie wir ihn nicht entwickeln, um die gleiche Würde unter den Menschen zu verteidigen. Es stimmt, dass wir uns darum kümmern müssen, dass andere Lebewesen nicht verantwortungslos behandelt werden. Doch in besonderer Weise müssten uns die Ungerechtigkeiten in Wut versetzen, die unter uns bestehen, denn wir dulden weiterhin,

dass einige sich für würdiger halten als andere.“ (LS 90; sinngemäß ähnlich LS 119)

Natürlich ist es vollkommen richtig, dass der Einsatz für die Umwelt und die Tiere nicht die Vernachlässigung der Menschenrechte und der zwischenmenschlichen Gerechtigkeit rechtfertigen kann. Und vermutlich stimmt es auch, dass manche radikalen Umwelt- und TierschützerInnen genau dies mit Verweis auf die Egalität aller Lebewesen tun. Aber der bio-zentristische Grundgedanke der Egalität aller Lebewesen besagt in Wahrheit etwas anderes. Insofern ist LS 118 vorsichtiger und daher zutreffender: „Diese Situation führt uns in eine beständige Schizophrenie, die von der Verherrlichung der Technokratie, die den anderen Lebewesen keinen Eigenwert zuerkennt, bis zur Reaktion geht, dem Menschen jeglichen besonderen Wert abzusprechen.“ Hier deutet sich an, dass die Leugnung der menschlichen und der geschöpflichen Würde in der Regel Hand in Hand gehen: Wer Menschen vorrangig oder ausschließlich als Ware mit einem Preis behandelt, wird dies auch mit nichtmenschlichen Geschöpfen tun und umgekehrt.

Eine bedeutende spirituelle Tiefendimension leuchtet auf, wenn an einigen wenigen Stellen darauf verwiesen wird, dass der „Fleisch“, d.h. Geschöpf gewordene Christus „diese materielle Welt in sich aufgenommen hat und jetzt als Auferstandener im Innersten eines jeden Wesens wohnt, es mit seiner Liebe umhüllt und mit seinem Licht durchdringt.“ (LS 221) Damit ist er zum „Keim der endgültigen Verwandlung“ des gesamten Universums geworden (LS 235). Hier verweist Franziskus ausdrücklich auf Teilhard de Chardin: „Das Ziel des Laufs des Universum liegt in der Fülle Gottes, die durch den auferstandenen Christus – den Angelpunkt des universalen Reifungsprozesses – schon erreicht worden ist.“ (LS 83) Besonders dicht sind die Auslegungen des Kolosser-Hymnus (Kol 1,15–20) und des Logos-Hymnus (Joh 1,1–18) in LS 99: „Eine Person der Trinität hat sich in den geschaffenen Kosmos eingefügt und ihr Geschick mit ihm durchlaufen bis zum Kreuz. Vom Anbeginn der Welt, in besonderer Weise jedoch seit der Inkarnation, wirkt das Christusmysterium geheimnisvoll in der Gesamtheit der natürlichen Wirklichkeit.“ Häufig verweist die christliche Anthropologie darauf, dass in der Menschwerdung Gottes die Würde des Menschen in einzigartiger Weise aufleuchtet. In Analogie müsste man aus der päpstlichen Interpretation der Inkarnation als Geschöpfung den Schluss ziehen, dass darin die Würde der menschlichen wie nichtmenschlichen Geschöpfe in einzigartiger Weise aufleuchtet.

Eine Enzyklika ist keine wissenschaftliche theologische Abhandlung und genießt daher das Recht, begrifflich und argumentativ etwas unscharf zu bleiben. Erkennbar versucht Papst Franziskus, einerseits das Anliegen des klassischen Anthropozentrismus zu bewahren, die Würde des Menschen zu schützen und für zwischenmenschliche Gerechtigkeit einzutreten, andererseits aber das Anliegen des Bio- und Ökozentrismus damit zu verbinden, den Eigenwert der Geschöpfe zu achten und für Gerechtigkeit gegenüber allen Geschöpfen zu kämpfen. *Laudato si'* geht also einen entscheidenden Schritt weiter als der Katechismus. Einen vollständigen Paradigmenwechsel schafft die Enzyklika jedoch nicht. Sie schwankt weiterhin zwischen dem traditionellen Anthropozentrismus und dem modernen Bio- und Ökozentrismus, wenn sie auch für die letzteren eine bislang kirchenamtlich ungeahnte Sympathie erkennen lässt.

1.2 Zur Klärung des Begriffs „Anthropozentrismus“

Die Debatte um den Anthropozentrismus ist noch immer häufig von Begriffsverwirrung geprägt. Denn obwohl mittlerweile in allen mir zugänglichen Sprachfamilien klar ist, dass man drei Perspektiven unterscheiden muss, ist diese Differenzierung noch lange nicht in der gesamten Breite der Diskussion angekommen. Daher möchte ich vorab den aktuellen „state of the art“ wiedergeben (vgl. für den deutschen Sprachraum zuerst Gotthard M. Teutsch 1987, 16–18 und Bernhard Irrgang 1992, 17):

Die *erkenntnistheoretische, methodische oder epistemische Perspektive* fragt danach, welche Maßstäbe dem Menschen für umweltethische Urteile zur Verfügung stehen¹. Hier ist völlig unbestritten, dass es ihm nur möglich ist, mit seinen menschlichen Vorstellungsmöglichkeiten auf die Welt zu schauen. Diese Vorstellungsmöglichkeiten kann er durch technische Hilfsmittel erweitern, aber nicht prinzipiell hinter sich lassen. So stoßen viele Tiere Töne aus, die der Mensch nicht hören kann. Er kann sie aber mittels Sonografie messen und auf diese Weise erschließen. Auch haben manche

1 Mitunter wird von Anthroporelationalität gesprochen (z.B. Hans J. Münk 1998, 231–245 und Markus Vogt 2009, 258–259) – allerdings ohne exakt zu definieren, was normativ damit gemeint ist und welche Ableitungen sich daraus ergeben. Münk und Vogt legen nahe, dass sie den Begriff und das dahinterstehende Konzept als Alternative und „Kompromissformel“ (Markus Vogt 2009, 258) zum teleologischen Anthropozentrismus verstehen. Mir scheint aber nach allem, was ich dort lese, dass damit eher eine Verfeinerung der methodischen Anthropozentrik vollzogen werden könnte.

Tiere Sinnesorgane, die der Mensch nicht besitzt, etwa die Sensibilität für das Magnetfeld der Erde, das ihnen zur Orientierung dient. Auch hier können Messgeräte das Fehlen menschlicher Sinne ersetzen. Insofern erweitert sich die Wahrnehmung des Menschen für seine Um- und Mitwelt in den letzten Jahrzehnten enorm.

Zugleich bleibt sie prinzipiell in den menschlichen Erkenntnismöglichkeiten gefangen. Denn selbst wenn wir durch das Verhalten der Tiere und Pflanzen gültige (!) Rückschlüsse auf ihr subjektives eigenes Empfinden ziehen, wird es uns für immer verschlossen bleiben zu fühlen, „wie es ist, eine Fledermaus zu sein“ – so der Titel des berühmten Aufsatzes von Thomas Nagel 1974. Mit anderen Worten: Der Mensch erkennt die Welt methodisch anthropozentrisch, der Hund methodisch kynozentrisch und die Biene methodisch melissazentrisch². Gleichwohl haben bestimmte Tiere wie der Mensch hohe Fähigkeiten an Empathie über Artgrenzen hinweg. Die Gemeinsamkeiten in Aufbau und Funktionsweise des Gehirns bewirken Ähnlichkeiten in Gestik, Mimik und Verhalten, so dass diese wiederum per analogiam Rückschlüsse auf das innere Erleben ermöglichen. Um die Schwächen der *methodischen oder erkenntnistheoretischen Anthropozentrik*³ auszugleichen, ist also die größtmögliche Entwicklung der Fähigkeit des Hineinfühlens und Hineindenkens, mithin des Sich-in-andere-Spezies-Hineinversetzens gefragt. Und doch bleiben Grenzen.

Die Unhintergebarkeit der methodischen Anthropozentrik hat eine unmittelbare ethische Konsequenz: Sie erfordert große Demut. Denn angesichts der Relativität der menschlichen Erkenntnisperspektive gilt es jede Überheblichkeit zu vermeiden, die sich in dem Glauben ausdrückt, der Mensch wisse, wie die Natur funktioniert und was zum Schutz der Um- und Mitwelt zu tun sei. Wenn wir schon nicht einmal wissen, „wie es ist, eine Fledermaus zu sein“, dann steht es uns Menschen nicht zu, uns über

2 Die Idee einer artspezifischen epistemischen Begrenztheit findet sich bereits in der Überlegung des Xenophanes (geboren zwischen 580 und 570 v.Chr.), wenn die Tiere Hände hätten, würden die Löwen löwenähnliche und die Ochsen ochsenähnliche Götterbilder herstellen (Hermann Diels (bearb.)/ Walther Kranz (hg) 1972–1975, 21 B 15/16), und in einem Epicharmos (um 540 – 460 v.Chr.) zugeschriebenen Gedicht, dass Hunde andere Hunde am schönsten fänden, Esel andere Esel, Schweine andere Schweine und eben Menschen andere Menschen (Hermann Diels (bearb.)/ Walther Kranz (hg) 1972–1975, 23 B 5). Vgl. Urs Dierauer 1977, 62.

3 Angelika Krebs 1997, 342–343 nennt die methodische Anthropozentrik „metaethischen Anthropozentrismus“. Das Adjektiv kann zutreffend verwendet werden, das Substantiv hingegen missachtet wie so oft die auf den folgenden Seiten begründete Unterscheidung von Anthropozentrik und Anthropozentrismus.

Tiere und Pflanzen zu erheben. Umwelt- und tierethische Entscheidungen, die wir treffen, stehen immer unter dem Vorbehalt der begrenzten Erkenntnisperspektive, die uns Menschen mitgegeben ist.

Die zweite, *formale Perspektive* fragt danach, wer für sein Handeln welche Verantwortung übernehmen kann und ob man bei nichtmenschlichen Tieren überhaupt von Verantwortung reden sollte. Diese zweite Frage wird in der Forschung zumindest für bestimmte Tierspezies im Blick auf innerartliche Regelsetzungen und -befolgungen zunehmend bejaht (Fiona Probyn-Rapsey 2018, 49). Allerdings geht es dabei nie um die immense Verantwortung für das Überleben der Biosphäre als ganzer. Hier dürfte unbestritten sein, dass nur der Mensch ansatzweise diese Möglichkeit besitzt. Er ist der Adressat globaler ethischer Forderungen – und nur er.

Wiederum besteht die Gefahr, aus dieser Sonderstellung des Menschen falsche Schlüsse zu ziehen. Im Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeit in Gen 1 kann man leicht sehen, wohin solche ungedeckten Schlüsse führen können. Während die Gottebenbildlichkeit dort nämlich einzig und allein eine *formale Anthropozentrik* beschreibt, wurde der Begriff in späteren Jahrhunderten als Antwort auf die dritte Frageperspektive gelesen und aus ihm der materiale Anthropozentrismus abgeleitet. Aus dieser historischen Tatsache folgern viele amerikanischen SchöpfungsethikerInnen, man solle den Begriff der Gottebenbildlichkeit wie auch seine moderne Übersetzung mit „Haushalterschaft“ aufgeben. Das wäre natürlich prinzipiell möglich – der formalen Anthropozentrik entkäme man damit aber keineswegs. Es ginge nur um Kosmetik und Semantik, nicht um harte Inhalte. Ich möchte daher eher danach fragen, wie zwischen der formalen Anthropozentrik und dem materialen Anthropozentrismus eine wirksamere Firewall eingezogen werden kann.

Die dritte, *materiale oder teleologische Perspektive* schließlich fragt danach, für wen denn die Erde erhalten werden soll: Wer sind die Teloi, die (Selbst-) Zwecke, um derentwillen die Mittel der Natur eingesetzt werden dürfen und sollen? Sind es nur die Menschen, wie der Anthropozentrismus behauptet? Sind es alle fühlenden, schmerzempfindenden Lebewesen, wie der Pathozentrismus oder Sentientismus meint? Sind es alle Lebewesen, wie der Biozentrismus postuliert? Oder sind es Lebewesen und anorganische Materie, ja sogar kollektive Entitäten wie Ökosysteme und Arten, wie der Ökozentrismus oder Holismus sagen würde? Das ist die Gretchenfrage der Umwelt- und Tierethik schlechthin, und sie ist nicht so trivial, wie man denken könnte.

Zunächst einmal ist klar, dass alle vier teleologischen Festlegungen sowohl mit der methodischen als auch mit der formalen Anthropozentrik kompatibel sind, ja dass alle vier diese beiden in der Regel bejahen. Denn egal für welche teleologische Festlegung wir uns entscheiden, wir tun es als Menschen und damit methodisch und formal anthropozentrisch. Daher unterstreicht z.B. der Biozentrismus die formale Sonderstellung des Menschen, die mit seiner einzigartigen Verantwortung verbunden ist (Friedo Ricken 1987, 20; Hans J. Münk 1997, 26). Auch erkennt er methodisch an, dass der Mensch die umweltethischen Werturteile nach menschlichen Maßstäben fällt (Paul W. Taylor 1981, 204; Hans J. Münk 1997, 26). Dasselbe gilt für den Ökozentrismus (J. Baird Callicott 2017, 116; Helen Kopnina 2019, 4). Umgekehrt lässt sich der materiale Anthropozentrismus nicht zwingend aus der Tatsache ableiten, dass der Mensch der allein Verantwortliche ist und dass er nur nach seinen Erkenntnismaßstäben urteilen kann (Tim Hayward 1997, 49; Gavin Rae 2014, 7). Die drei Perspektiven müssen also sauber auseinandergehalten werden und haben keinen inhaltlichen Nexus, der die eine aus der anderen herleiten ließe.

Um dieser sauberen Unterscheidung der drei Perspektiven willen muss ich an dieser Stelle einige Sätze zur *Terminologie* sagen: Ausgehend vom angelsächsischen Bereich hat es sich in den letzten zehn oder fünfzehn Jahren auch im deutschen und romanischen Sprachraum eingebürgert, von „Anthropozentrismus“ zu sprechen, wenn man die teleologische Frage meint. Das halte ich für eine sachlich richtige und angemessene Entwicklung, denn an der teleologischen Frage hängt die eigentliche ideologische Positionierung – und Ideologien bezeichnen wir semantisch traditionell mit dem Suffix „-ismus“ und „-istisch“.

Allerdings passen „Anthropozentrismus“ und das in der Regel dazu kombinierte „anthropozentrisch“ semantisch nicht zusammen. Zum Substantiv „Anthropozentrismus“ gehört rein sprachlich das Adjektiv „anthropozentristisch“. Und das gilt natürlich auch für das englische Substantiv „anthropocentrism“, das das Adjektiv „anthropocentric“ nach sich ziehen muss – was in der englischsprachigen Literatur leider überhaupt nicht der Fall ist. Umgekehrt korrespondiert das Adjektiv „anthropozentrisch“ mit dem Substantiv „Anthropozentrik“, so wie z.B. das Adjektiv „ethisch“ mit dem Substantiv „Ethik“. Im Englischen entsprächen dem das Substantiv „anthropocentrism“ und das Adjektiv „anthropocentric“. Denn sprachlich bezeichnet das Suffix „-ismus“ ein Weltbild, eine Ideologie, das Suffix „-ik“ hingegen – abgeleitet vom zugehörigen griechischen Adjektiv – eine Methode oder Herangehensweise (Ethik, Physik, Logik...).

Folglich ist sprachlich korrekt zwischen moralischem, materialem oder teleologischem Anthropozentrismus (mit Adjektiv anthropozentristisch) einerseits sowie formaler Anthropozentrik und epistemischer Anthropozentrik (beide mit Adjektiv anthropozentrisch) andererseits zu unterscheiden (vgl. Rob Boddice 2011, 13). Das verdeutlicht dann auch schon sprachlich, dass von der formalen oder epistemischen Anthropozentrik kein zwingender Schluss zum materialen Anthropozentrismus führt. Die Firewall zwischen den ersten beiden und der dritten Perspektive wird sprachlich deutlich markiert. In exakt dieser Weise verwende ich die Terminologie in diesem Buch. Vom materialen Anthropozentrismus kann dann auch kürzer bloß von Anthropozentrismus und anthropozentristisch gesprochen werden. Die Anthropozentrik hingegen verlangt immer die Spezifizierung durch ein Adjektiv, damit klar wird, in welcher Perspektive wir uns befinden. Wo ich zitiere, muss ich allerdings die Terminologie der zitierten Quelle belassen. Hier ist dann die Fähigkeit der Lesenden gefragt, die eventuelle terminologische Inkongruenz zwischen der Quelle und meiner Kommentierung zu erkennen.

Vorausgesetzt ist für mich, dass die Bezeichnung einer teleologischen Festlegung mit einem „-ismus“ nur eine Beschreibung und keineswegs eine Wertung beinhaltet – weder positiv noch negativ⁴. Das ist keineswegs selbstverständlich, weil in gesellschaftlichen Debatten mit „-ismen“ häufig Abwertungen einhergehen – man denke nur an Islamismus, Rassismus oder Antisemitismus. Jene „-ismen“ hingegen, die weniger oder gar nicht wertend verwendet werden, sind gegenwärtig in den öffentlichen Debatten kaum präsent. Das kann zur Vorverurteilung in der einen oder anderen Richtung verleiten, und so interpretiere ich die Tendenz mancher TierethikerInnen, die ausdrücklich betonen, sie seien materiale bzw. teleologische AnthropozentrikerInnen, aber keine AnthropozentristInnen. Hier wird ein semantischer Trick angewandt, der sprachanalytisch nicht begründbar ist und deswegen vermieden werden sollte.

4 Lori Gruen 2015, 24 unterscheidet zwischen einem „inevitable anthropocentrism“, mit dem sie die methodische Anthropozentrik bezeichnet, und einem „arrogant anthropocentrism“, der in unserer Terminologie der materiale oder teleologische Anthropozentrismus ist. Im Unterschied zu meinem Vorschlag hat sie damit eine unmittelbare Wertung in die Begriffe integriert – allerdings nicht durch das Substantiv „anthropocentrism“, sondern durch die beiden zugeordneten Adjektive. Ich hingegen möchte Beschreibung und Wertung begrifflich sauber trennen, weswegen ich Gruens Terminologie nicht übernehme.

Wer eine anthropozentristische Teleologie vertritt, sollte sich unumwunden AnthropozentristIn nennen. Es ist keine Schande. Denn – das sei betont – es gibt zweifelsfrei respektable Modelle eines aufgeklärten und humanistisch motivierten Anthropozentrismus, die zumindest den Raubbau an der Umwelt mit hervorragenden Gründen zurückweisen können. Allerdings beziehen sie dabei die moralischen Gefühle nur wenig ein und nehmen die Menschen daher vergleichsweise kopflastig mit. Sie bieten keinen Ansatz dafür, die Natur zu lieben und sich jenseits von Nutzenkalkülen „einfach so“ an ihr zu freuen. Was in unserem Kontext jedoch schwerer wiegt: Tierethisch sind ihre Begründungen weniger überzeugend als umweltethisch. Warum man Tiere jenseits menschlichen Eigennutzes gut behandeln soll, kann kaum klar werden, wenn den Tieren kein Eigenwert zugestanden wird. Und das können aufgeklärt humanistische Varianten des Anthropozentrismus nicht, wenn sie konsistent sein wollen. Die meisten ihrer VertreterInnen lehnen daher das Eigenwert-Theorem ab (vgl. Michael Rosenberger 2021, 135–141). Zugleich deklarieren sie sich als Umwelt- und nicht als TierethikerInnen. Das macht einen kleinen, aber folgenreichen Unterschied.

Gleichwohl soll dieses Buch nicht als pauschale Verdammung des Anthropozentrismus verstanden werden. Vielmehr geht es um eine durchaus wertschätzende Kritik an einer Denktradition, die Europa zweieinhalb Jahrtausende geprägt hat und noch prägt, eine Denkform, die viel Gutes hervorgebracht hat, aber auch schwerwiegende Schattenseiten mit sich bringt – und das, wie wir am Schluss sehen werden, nicht nur im Bereich der Tierethik. Es geht mir im besten Sinne um eine Aufklärung des modernen, ökologisch geprägten Anthropozentrismus durch die Rekonstruktion seiner Wurzeln und um die Frage, ob er nicht eine signifikante Weitung braucht, um den aktuellen Herausforderungen eines bedrohten Planeten gerecht zu werden. „Sine ira et studio“ werde ich diese Aufgabe angehen – und hoffe, dass alle AnthropozentristInnen unter den Lesenden meinen Gedanken mit derselben Haltung begegnen können.

1.3 Zur Leitfrage dieses Buchs

Bei der obigen Analyse der tierethischen Abschnitte des KKK sowie bei der Suche nach dem schöpfungsethischen Begründungsansatz von *Laudato si'* ist eine unzweifelhafte Tendenz zur Loslösung vom Anthropozentrismus aufgefallen, die ihr Ziel allerdings noch nicht erreicht hat. Im KKK

bleibt der Rahmen klar anthropozentristisch, in *Laudato si'* halten sich anthropozentristische und nicht-anthropozentristische Gedanken nahezu die Waage. Die Ablösung der christlichen Botschaft vom Anthropozentrismus, der zweifelsohne weitreichende umwelt- und tierethische Folgen hat, steht noch aus.

So drängt sich die Frage auf, woher dieser Anthropozentrismus eigentlich kommt und was die Gründe waren, ihn in die christliche Botschaft einzuführen? Die bisherigen Antworten auf diese Frage sind meist sehr oberflächlich und klischeehaft oder sehr fragmentarisch, weil auf eine einzelne Epoche der Geschichte konzentriert.

Zu seiner Zeit weitgehend unbeachtet, jedoch vermutlich als erster hat die Frage nach den Wurzeln des europäischen Anthropozentrismus Albert Schweitzer zwischen 1939 und 1942 in seiner erst posthum veröffentlichten und fragmentarischen Kulturphilosophie gestellt: „Wieso kommt es, dass das europäische Denken nicht oder nur widerstrebend auf die Frage des ethischen Verhaltens gegen die Geschöpfe eingeht?“ (Albert Schweitzer 2000, 139) Schweitzers noch recht grobe erste Ideen sind lesens- und bemerkenswert. Er sieht, dass die Ursprünge nicht im Judentum, sondern bei den Griechen liegen, betont aber auch den katalysierenden Beitrag des frühen Christentums: „Wie die Tatsache, [dass] Jesus das Mitleid mit den Geschöpfen nicht anempfiehlt, auch zu erklären sei: Sie wirkt sich in dem europäischen Denken in verhängnisvoller Weise aus. Die Ansicht, dass die Ethik es nur mit dem Verhalten zu den Menschen und nicht auch mit dem zu den Geschöpfen zu tun hat, gilt ihm als durch das Christentum sanktioniert. Durch die Jahrhunderte hindurch verbleibt es bei diesem tief eingewurzelten Vorurteil. Auch heute ist es nicht völlig davon losgekommen.“ (Albert Schweitzer 2000, 143)

Die öffentliche Debatte wird jedoch 1967 eröffnet, als der Mediävist Lynn White in der naturwissenschaftlichen Fachzeitschrift „*Science*“ einen aufsehenerregenden Artikel über „die historischen Wurzeln unserer ökologischen Krise“ veröffentlicht. Darin weist er nach, dass die technologische und naturwissenschaftliche Dynamik Westeuropas, die im 11. Jahrhundert beginnt und bis heute fort dauert, ihre Wurzeln in der flächendeckenden Christianisierung durch die Karolinger im 9. Jahrhundert hat. Denn diese habe zu einer Kombination zweier geistiger Grundeinstellungen geführt:

- Erstens habe man die biblischen Schöpfungserzählungen so verstanden, dass alles Geschaffene allein zum Nutzen und für das Wohlergehen des Menschen da sei, weil er allein Gottes Ebenbild sei. Damit sei das

Christentum die am stärksten anthropozentristische Religion der Welt geworden. „God planned all of this explicitly for man’s benefit and rule: no item in the physical creation had any purpose save to serve man’s purposes. And, although man’s body is made of clay, he is not simply part of nature: he is made in God’s image. Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen. (...) Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asia’s religions (except, perhaps, Zoroastrianism), not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God’s will that man exploit nature for his proper ends.” (Lynn White 1967, 1205)

- Zweitens aber müsse der signifikante Unterschied zwischen lateinischer West- und griechischer Ostkirche erklärt werden. Denn nur die lateinische Kirche habe die erwähnte technologisch-naturwissenschaftliche Dynamik hervorgebracht, während der christliche Osten technisch und naturwissenschaftlich zurückgeblieben sei. Hier verweist White auf den im 11. Jahrhundert aufkommenden Voluntarismus der Westkirche, der den menschlichen Willen und seine Freiheit der Vernunft Erkenntnis vor- bzw. überordnet. Im Gegensatz dazu sei die griechische Ostkirche intellektualistisch geblieben, habe also die Vernunft Erkenntnis dem Willen und der Freiheit vorgeordnet.

Damit ergibt sich für White als Schlussfolgerung: „first, that, viewed historically, modern science is an extrapolation of natural theology and, second, that modern technology is at least partly to be explained as an Occidental, voluntarist realization of the Christian dogma of man’s transcendence of, and rightful mastery over, nature.” (Lynn White 1967, 1206) Die ökologische Krise könne also nicht einfach durch mehr Naturwissenschaft und mehr (Umwelt-)Technik gelöst werden, sondern nur durch eine geistig-spirituelle Umkehr. Hierfür biete sich die Schöpfungsmystik des Franz von Assisi und seine Idee der Geschwisterlichkeit mit allen Geschöpfen an, so White abschließend.

Mit diesem kleinen Aufsatz hat White eine Debatte angestoßen, die bis heute nicht verstummt. Seine These ist allerdings oft vergrößert und ihrer zeitlichen wie räumlichen Eingrenzungen beraubt worden. Der Mediävist White analysiert nur das Mittelalter. Er fragt nicht danach, woher die mittelalterlichen Interpretationen der biblischen Erzählungen kommen und ob sie exegetisch betrachtet zutreffend sind. Er fragt auch nicht danach, was am Ursprung des westlichen Voluntarismus steht und warum dieser eben nur den christlichen Westen, nicht aber den christlichen Osten erfasst hat.

Schließlich analysiert er auch nicht die nachreformatorische und neuzeitliche Entwicklung, die darauf hindeutet, dass weniger der Katholizismus als vielmehr der Protestantismus (und dort insbesondere der Calvinismus⁵ sowie die Freikirchen) die Umweltzerstörung begünstigt haben (vgl. Peter Hersche 2020 und 2020a). Als Mediävist bleibt White bei seinem Leisten. Allerdings suggeriert die Überschrift, man sei bei den historischen Wurzeln angekommen, so als gäbe es keine Vorgeschichte für das Mittelalter. Genau das führt in der Folge zu ungedeckten Verallgemeinerungen und sehr pauschalen Schuldzuweisungen an „das Christentum“. Im deutschen Sprachraum haben sich vor allem Carl Amery 1972 mit seiner Monografie über die „gnadenlosen Folgen des Christentums“ und Eugen Drewermann 1986 mit seiner Abhandlung über die „Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums“ zu Wort gemeldet. Populärwissenschaftlich ist ihre Sicht der Dinge bis in die Gegenwart dominant geblieben.

In jüngster Zeit wird Lynn Whites These noch von einer anderen Seite her relativiert. Die Anthropologie erkennt zunehmend klarer, dass die mittelalterliche Ehemoral der lateinischen Kirche einer der wichtigsten Ursachen für die ökonomische Entwicklung des Westens in der Neuzeit ist. Durch die strikte Forderung lebenslanger Monogamie, das sehr weitgehende Verbot der Verwandtenehe (bis zu Cousins und Cousinen zweiten Grades!), die Lehre, dass der Konsens der Brautleute die Ehe konstituiert (und nicht wie in der Ostkirche der Segen des Priesters!), die Begünstigung räumlich getrennten Wohnens Verwandter und die Überordnung der spirituellen Familie der Kirche über die biologische Familie kam es im lateinischen Westen Schritt für Schritt zur Auflösung von Clanstrukturen. Diese sind jedoch soziologisch betrachtet eines der größten Hindernisse für Innovation und ökonomischen Fortschritt (Jonathan F. Schulz et al. 2019, 1–12; Joseph Henrich 2020; Duman Bahrami-Rad et al. 2022, 1–3). Zumindest zum Teil sind also die „gnadenlosen Folgen des Christentums“ gar nicht

5 Max Weber führte den wirtschaftlichen Erfolg calvinistischer Länder in seiner klassischen These auf deren Prädestinationslehre zurück. Heinz Schilling 2022, 243–259 und die neuere Geschichtsforschung gehen hingegen viel prosaischer davon aus, dass die Ursache analog zu den europäischen JüdInnen in der Vertreibung der CalvinistInnen aus den meisten ihrer Ursprungsgebiete liegt. Als MigrantInnen waren sie an ihren neuen Wohnorten von der Politik und allen öffentlichen Ämtern ausgeschlossen, konnten den Respekt ihrer Mitmenschen also nur durch wirtschaftlichen Erfolg gewinnen. Zudem haben sie auf Grund der Migration weniger traditionale (großfamiliäre) Bindungen. Und schließlich leben sie in lokal autonomen Religionsgemeinden, deren Mitglieder beruflich viel reisen und daher Austausch sowie internationale Kontakte pflegen, was dem Handel ebenfalls zugutekommt.

vom christlichen (west- und ostkirchlichen) Anthropozentrismus, sondern von der westkirchlichen Ehemoral (die sich von der ostkirchlichen markant unterscheidet!) verursacht und daher auch nicht direkt intendiert, sondern unabsichtlich als „Nebenfolge“ mitbewirkt worden – ein Zusammenhang, der erst im letzten Jahrzehnt wissenschaftliche Aufmerksamkeit gefunden hat.

Dennoch wird man Lynn Whites These kaum als völlig abwegig und unbegründet beiseiteschieben können. Sie dürfte einen wahren Kern besitzen. Die Kirchen haben sie deshalb spät, aber dafür sehr klar aufgegriffen und sich zu ihrer Mitschuld bekannt. So konstatiert die Europäische Ökumenische Versammlung (EÖV) in Basel 1989: „Wir haben versagt, weil wir nicht Zeugnis abgelegt haben von Gottes sorgender Liebe für all und jedes Geschöpf und weil wir keinen Lebensstil entwickelt haben, der unserem Selbstverständnis als Teil von Gottes Schöpfung entspricht.“ (EÖV 43) Und: „Umkehr zu Gott (Metanoia) bedeutet heute die Verpflichtung, einen Weg zu suchen aus der Trennung zwischen dem Menschen und der übrigen Schöpfung, aus der Herrschaft des Menschen über die Natur, aus einem Lebensstil und aus wirtschaftlichen Produktionsweisen, die die Natur schwer schädigen, aus einem Individualismus, der die Integrität der Schöpfung zugunsten privater Interessen verletzt, in eine Gemeinschaft der Menschen mit allen Kreaturen, in der deren Rechte und Integrität geachtet werden.“ (EÖV 45)

Papst Franziskus gesteht 2015 ebenfalls unumwunden ein: „Das gestattet, auf eine Beschuldigung gegenüber dem jüdisch-christlichen Denken zu antworten: [...] Wenn es stimmt, dass wir Christen die Schriften manchmal falsch interpretiert haben, müssen wir heute mit Nachdruck zurückweisen, dass aus der Tatsache, als Abbild Gottes erschaffen zu sein, und dem Auftrag, die Erde zu beherrschen, eine absolute Herrschaft über die anderen Geschöpfe gefolgt wird.“ (LS 67)

Trotz dieser grundsätzlichen Anerkennung, dass das Christentum wesentlich dazu beigetragen hat, dass der Anthropozentrismus im Abendland bis heute die dominierende ethische Ideologie geblieben ist, muss man doch fragen, woher ihn das karolingische Frühmittelalter nahm. Er ist ja keine Erfindung der karolingischen Theologie. Offensichtlich muss man weiter zurückgehen, in die Antike, um den Wurzeln des abendländischen Anthropozentrismus auf die Spur zu kommen. Wo also liegen seine frühesten Anfänge? Und wenn diese, wie wir sehen werden, Jahrhunderte vor der Geburt des Christentums zu datieren sind, was hat dann das Christentum bewogen, ihn zu übernehmen?

Die Absicht dieser Frage ist nicht primär historisch, sondern systematisch. Denn erst nach einer soliden Aufklärung der Ursprünge und theologischen Motive des christlichen Anthropozentrismus kann die Frage beantwortet werden, ob sich die positiven Anliegen, die zu seiner Rezeption motivierten, in einer heutigen Theologie auch mit weniger oder sogar ohne Schäden für die nichtmenschlichen Kreaturen erreichen lassen.

Die so definierte Leitfrage umreißt ein noch nicht bearbeitetes Feld der Theologie- und Kirchengeschichte, aber ebenso der systematischen Theologie. Während die biblische Tierethik in den letzten Jahrzehnten relativ gut erforscht worden ist (siehe Kapitel 2), die Tierethik der antiken griechischen und römischen Philosophie zumindest anfanghaft (siehe Kapitel 3) und die Tierethik des Mittelalters in relativ vielen kleineren Forschungen zunehmend erschlossen wird, gibt es zur Tierethik des frühen Christentums bisher nur sehr punktuelle Analysen, die noch lange kein zusammenhängendes Bild erlauben. Es handelt sich also um ein theologiegeschichtliches missing link. Wenn ich mich als systematischer Theologe auf dieses so lückenhaft beackerte Feld wage, dann tue ich das mit der nötigen Vorsicht. Mein primäres Erkenntnisinteresse ist wie gesagt nicht historischer Natur, und in der Geschichtsforschung liegt auch nicht meine genuine Fachkompetenz. Vielmehr möchte ich die gegenwärtige Position der Kirche(n) besser verstehen, um Vorschläge zu ihrer Sanierung machen zu können. Ohne eine halbwegs differenzierte Wahrnehmung der Ursprünge kann das unmöglich gelingen.

1.4 Zehn Kernthesen der Abhandlung

In zehn Kernthesen möchte ich die wichtigsten Ergebnisse dieses Buchs vorwegnehmen. Sie werden in Kapitel 5 an Hand der Textzeugnisse ausführlich belegt und entfaltet.

- 1) Bereits in der frühesten Zeit der Kirche wird der Anthropozentrismus durch die christlichen Theologen übernommen und gehört damit zum „Erbgut“, den Genen der christlichen Theologie und des kirchlichen Ethos. Das erklärt einerseits, warum er sich zwei Jahrtausende lang nahezu unhinterfragt gehalten hat, und macht andererseits die enorme Herausforderung deutlich, ihn durch eine Modernisierung der Theologie zu überwinden.
- 2) Der Anthropozentrismus stammt nicht aus der jüdischen und biblischen Tradition, sondern aus dem Mainstream der griechisch-römi-

schen Philosophie, der schon seit dem 5. Jahrhundert v.Chr. anthropozentristisch geprägt ist. Zur Zeit der frühen Kirche ist das anthropozentristische Paradigma in der griechisch-römischen Kultur längst derart fest verankert, gut ausargumentiert und selbstverständlich, dass man seine Fragwürdigkeit trotz bleibender Kritik einer kleinen Minderheit kaum noch wahrnimmt. Es ist – vor allem in der stoischen Populärphilosophie – schlicht *sensus communis*. Noch dazu wird es dort (auch) aus dem Glauben an die gute Vorsehung der Götter abgeleitet, also theologisch, wodurch es sich dem frühen Christentum förmlich aufdrängt.

- 3) Die christliche Übernahme des Anthropozentrismus der griechisch-römischen Philosophie ist nur auf dem Hintergrund zweier historischer Gegebenheiten verstehbar: Einerseits ist das römische Reich von etwa 300 v.Chr. bis mindestens 400 n.Chr. vom sogenannten Hellenismus geprägt. Hellenismus meint, dass die gesamte Kultur dieser Epoche im Mittelmeerraum und teilweise darüber hinaus von der griechischen Lebensweise durchtränkt ist. Die Menschen (zunehmend auch die JüdInnen!) bewegen sich in dieser Kultur wie die Fische im Wasser – sie merken oft gar nicht, dass in einem Verhalten oder einer Anschauung die griechische Kultur wirkt. Andererseits hat sich das frühe Christentum bereits um 200 n.Chr. weitgehend von seinen jüdischen Wurzeln gelöst. Es gibt keine JudenchristInnen mehr, also Menschen, die vom Judentum zum Christentum konvertieren. Und der Dialog zwischen christlichen und jüdischen Theologen besteht zwar fort (vgl. Peter Schäfer 2010 und 2015), erreicht aber im Christentum nur noch eine Minderheit der Glaubenden. Damit gerät die jüdische Kultur und Überzeugung zu einem großen Teil aus dem Blick. Es fällt den meisten ChristInnen nicht mehr auf, dass das Judentum und damit auch Jesus von Nazaret mitunter entschieden andere Anschauungen vertreten haben als der Hellenismus. Die Sprachbarriere – die ChristInnen können die hebräische Sprache des Alten Testaments und die aramäische Sprache der palästinischen JüdInnen im Gegensatz zur griechischen und lateinischen Sprache weder verstehen noch sprechen – tut ein Übriges.
- 4) Die Hauptargumente des frühen Christentums für den Anthropozentrismus sind nicht tierethischer Natur, sondern haben mit Kernthemen der frühen dogmatischen Entwicklung zu tun:
 - Ausgangspunkt aller Überlegungen ist die *Soteriologie* mit der Frage, unter welchen Voraussetzungen jemand das ewige Leben erlangen kann. Schritt für Schritt kristallisiert sich die Vorstellung vom freien

- Willen heraus, der nur den Menschen zukommt und sie von den Tieren fundamental unterscheidet. Diesen freien Willen sollen die Menschen durch die Vernunft bestimmen, die sie ebenfalls von den Tieren, die man die „Vernunftlosen“ (Aloga) nennt, unterscheidet.
- Spiegelbildlich dazu ergeben sich Konsequenzen für die *Eschatologie*: Die griechische Seelenwanderungslehre, wie sie etwa der platonischen und neuplatonischen Philosophie zu eigen ist, wird abgelehnt, um die Idee der Einmaligkeit des irdischen Lebens abzusichern, die die jüdische Tradition prägt und eine unabdingbare Voraussetzung der Vorstellung vom Weltgericht und vom ewigen Leben ist. Wenn aber die Seelen nicht von Menschen zu Tieren und von Tieren zu Menschen wandern dürfen, wie dies ein Teil der griechischen Philosophie annimmt, dann ist es geraten, als Firewall zwischen Menschen und Tieren eine essenzielle und nicht nur graduelle Unterscheidung zwischen der vernünftigen unsterblichen Menschenseele und der ausschließlich vegetativen und sensitiven, daher sterblichen Tierseele zu machen.
 - In der *Schöpfungstheologie* möchte man Gottes wunderbare Vorsehung und Fürsorge für die Menschen betonen – und tut dies in Orientierung an der Stoa auf Kosten der nichtmenschlichen Geschöpfe, indem man allein die Menschen zu Zwecken der Schöpfung erklärt. Zwischen Menschen und nichtmenschlicher Schöpfung entsteht damit eine Hierarchie und eine reine Nutzenbeziehung. Auch wenn man es nicht immer versteht, haben angeblich alle nichtmenschlichen Geschöpfe ausschließlich einen Nutzen für die Menschen.
 - In der *Anthropologie* wird die soteriologisch und eschatologisch so zentrale Vernunftnatur des Menschen durch ein essenzielles (statt existenzial-relationales) Verständnis von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1,26 biblisch untermauert. Diese Bibelstelle, die innerbiblisch und frühjüdisch keine allzu große Bedeutung hatte und überhaupt ganz anders verstanden wurde, wird nun zum Zentralbeleg für die Einzigartigkeit des Menschen und für die anthropozentristische Überzeugung, die Schöpfung sei allein um des Menschen willen erschaffen worden.
 - Auf der Metaebene geht es schließlich noch um eine fünfte Frage: Die *Dialogfähigkeit mit der säkularen Mehrheitsgesellschaft* und den Beweis, als kleine Splittergruppe mit provinzieller Herkunft auf der Höhe des anthropozentristischen philosophischen Mainstreams zu sein. Bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts n.Chr. leben etwa 100.000

ChristInnen im Römischen Reich (Kyle Harper 2020, 231). Bei einer Gesamtbevölkerung von ungefähr 75 Millionen Menschen ist das gut ein Promille. Das Christentum ist noch keine Weltreligion, sondern besteht aus weitgehend autonomen, sehr plural organisierten Kleingruppen (Peter Gemeinhardt 2022, 12). Ein halbes Jahrhundert später, um 300 n.Chr. sind die ChristInnen bereits 15 bis 20 Prozent der Gesamtbevölkerung, also 10 bis 15 Millionen Menschen und damit einhundert Mal mehr als fünfzig Jahre zuvor. Sie sind ein „Massenphänomen“ geworden (Kyle Harper 2020, 231). Dennoch dauert es nahezu ein weiteres Jahrhundert, bis sie die Bevölkerungsmehrheit stellen. Bis dahin muss sich rechtfertigen, wer ChristIn ist, und nicht, wer einer anderen Überzeugung anhängt. Zu zeigen, dass man die aktuelle Philosophie kennt, beherrscht und bejaht, ist in diesem Kontext von vitaler Bedeutung.

- 5) Alle fünf Motive für die frühchristliche Rezeption des griechisch-römischen Anthropozentrismus münden in das griechische Basistheorem der Tiere als Aloga, als Wesen ohne Vernunft und Sprache. Dieses Theorem wird daher folgerichtig, aber letztlich kaum reflektiert zum Schlüssel der Tierwahrnehmung des Mainstreams christlicher Theologie.
- 6) Selbst tendenziell tierfreundliche Theologen der ersten Jahrhunderte stellen die Aloga-These trotz guten naturwissenschaftlichen Wissens und offenkundig gegenläufiger Beobachtungen von tierlichem Verhalten nicht in Frage. Sie ist so tief in die griechisch-römische Gesellschaft eingeschrieben, dass man gar nicht auf die Idee kommt, sie umzustürzen. Auf diese Weise wird sie Teil des genetischen Codes des Christentums.
- 7) Schon diesseits der nichtmenschlichen Tiere zeitigt die Rezeption des rationalistischen Anthropozentrismus erhebliche Kollateralschäden für den Menschen:
 - Theologisch begünstigt die Etablierung der Vernunftfähigkeit als zentraler Scheidelinie auf lange Sicht die Benachteiligung all jener menschlichen Individuen, die diese Fähigkeit nie erlangen können – also totgeborene oder in den ersten Lebensjahren verstorbene Kinder sowie Menschen mit geistiger Behinderung. Bis heute gibt es Debatten über ihren ekklesiologischen Status und ihren Anspruch auf den Empfang der Sakramente bzw. eines kirchlichen Begräbnisses.

- Kosmologisch muss man wie schon die Stoa absurde Hypothesen über den Nutzen der Stechmücken, der Löwen und vieler anderer Tiere für den Menschen aufstellen. Aus der Sicht moderner Ökologie kann man über solche Versuche nur nachsichtig lächeln.
 - Umweltethisch begünstigt der Anthropozentrismus eine rücksichtslose Ausbeutung der Natur, weil ihm die emotionale Hemmschwelle fehlt und er zu einer unterkomplexen Bestimmung von „Nützlichkeiten“ der Natur neigt (Michael Rosenberger 2021, 178–180). Das schadet den Menschen selbst, nicht nur der außermenschlichen Schöpfung.
- 8) Die Rezeption des rationalistischen Anthropozentrismus hat aber eben auch unübersehbare Kollateralschäden für die Tiere zur Folge:
- Im Bereich der angewandten Ethik begründet sie eine extrem weitgehende Ermächtigung zur Tiernutzung, die nicht durch die Bedürfnisse der Tiere, sondern nur durch wohlverstandene Bedürfnisse der Menschen eingeschränkt werden kann. Die Tiere kommen nicht um ihrer selbst willen in den Blick, sondern nur um des Menschen willen.
 - Fundamentaletisch kommt es angesichts der um Tiergerechtigkeit bemühten Texte der Bibel zwangsläufig zu einer nicht auflösbaren Inkonsistenz der christlichen Tierethik, wie sie im aktuellen Katechismus der katholischen Kirche und auch in der Enzyklika *Laudato si'* gut zu erkennen ist.
 - Soteriologisch ist die Exklusion der Tiere aus der Erlösung die Folge. Tiere haben, so die weithin vertretene Überzeugung von Theologie und Kirchen, keinen Platz in der Ewigkeit Gottes. Und das, obwohl biblische Texte etwas anderes annehmen ließen. Indirekt wird damit das Schöpfungshandeln Gottes zur reinen Vorbereitung und vorübergehenden Kulisse seines Erlösungshandelns, das nur der Menschheit gilt.
- 9) Von Anfang an bis heute gab und gibt es im Christentum eine tierfreundliche Minderheitenposition, die sich teils stärker biblisch als philosophisch, teils stärker neuplatonisch als stoisch inspiriert. Sie wird zuerst vom frühen Mönchtum repräsentiert, das die Vorwegnahme des paradiesischen Friedens zwischen Menschen und Tieren zu leben versucht. Bis heute gibt es Ordensgemeinschaften, die dieses Anliegen als festen Bestandteil ihres Charismas sehen. Es findet sich aber auch in manchen Manifestationen der Volksfrömmigkeit wie Tiersegnungen und dem Teilen des Osterbrots mit den Tieren, sowie in der christli-

chen Kunst, etwa wenn in vielen Abbildungen Ochs und Esel näher an der Krippe Jesu stehen als Maria und Josef oder sich Tiere gemeinsam mit Menschen unter dem Lebensbaum aufhalten. Theologisch lässt sich gut argumentieren, warum es an der Zeit ist, aus der Minderheitenposition die offizielle Position der ganzen Kirche werden zu lassen:

- Schöpfungstheologie: Auf dem Hintergrund der Evolutionstheorie liegt die enge Verwandtschaft der Spezies *homo sapiens* mit vielen Tierarten, aber sogar mit den Pflanzen auf der Hand. Immer deutlicher zeigt die moderne Biologie, dass die Übergänge von weniger zu mehr intelligenten Lebewesen fließend sind und oft nur Nuancen zwischen ihnen liegen. Einen qualitativen Sprung macht nur die Ausbildung eines zentralen Nervensystems aus. Der Mensch ist so gesehen zwar das derzeit relativ höchst entwickelte Lebewesen. Doch wäre es völlig irreführend zu behaupten, dass die gesamte Evolution nur auf ihn zugelaufen sei. Theologisch mahnt das zu einer massiven Reduzierung der Teleologie und zu einem höchst vorsichtigen Sprechen von einem Schöpfungsplan Gottes.
- Soteriologie: Die nichtmenschlichen Tiere sind genauso erlösungsfähig wie die menschlichen, weil sie von Gott geschaffen und geliebt sind. Nicht eine essenziologische Qualität begründet die Erlösungsfähigkeit, sondern die Zuwendung Gottes und seine liebende Fürsorge, mithin eine relational-existenzielle Qualität. Das muss ja nicht heißen, dass jene Menschen, die durch ihre Vernunftbegabung dazu befähigt sind, Verantwortung zu übernehmen, diese nicht mehr vor dem Richterstuhl Gottes offenlegen müssten. Es bedeutet ausschließlich, dass dies nicht das einzige Kriterium für den Zugang zur Ewigkeit ist.
- Christologie: Das Geheimnis der Inkarnation kann in enger Anlehnung an die biblische Etymologie des hebräischen Wortes *בָּשָׂר* / *basar* als Fleisch-, d.h. Geschöpfwerdung Gottes gedeutet werden. In Jesus Christus ist Gott Geschöpf geworden und hat sich solidarisch mit allen Geschöpfen gezeigt, was diesen eine unüberbietbare Dignität gibt. Diese These berücksichtigt auch viel besser die Tatsache, dass der Logos-Hymnus in Joh 1 zahlreiche Verbindungen zur Schöpfungserzählung von Gen 1 aufweist.
- Eschatologie: Die wie der Leib sterbliche (!) Seele kann im Sinne der „*anima forma corporis*“ gut aristotelisch als Chiffre für die Eigenständigkeit und das praktische Selbstverhältnis der menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen interpretiert werden. Dann steht

sie für die Einmaligkeit jedes Lebewesens und schließt eine Seelenwanderung ganz von selbst aus. Eine so verstandene Seele in allen Lebewesen kommt der christlichen Überzeugung von der Einmaligkeit des irdischen Lebens sehr entgegen. Um sie zu untermauern, braucht man keine Abwertung der nichtmenschlichen Geschöpfe.

- Anthropologie: Wenn die christliche Theologie den Anthropozentrismus offensichtlich gut hinter sich lassen kann, ohne die Motive aufgeben zu müssen, die zu seiner Einführung bewegt haben, dann kann die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Gen 1,26 unbefangen so interpretiert werden, wie sie biblisch gemeint ist: als formale Anthropozentrik und nicht als Anthropozentrismus. In Gen 1 schreibt der Schöpfer den Menschen die Verantwortung für das allen Geschöpfen geliehene Lebenshaus der Erde zu. Das ist exakt das, was in der modernen Fachdiskussion „formale Anthropozentrik“ heißt und vom „(materialen) Anthropozentrismus“ grundlegend unterschieden wird (siehe oben Kapitel 1.2).
 - Ethik: Die Übernahme der traditionellen Minderheitenposition als offizieller Position der Kirche(n) erlaubt es schließlich auch, die freiwillige Option einer konsequent vegetarischen oder veganen Ernährung als Vorwegnahme des Paradieses und als evangelischen Rat anzuerkennen. Mit der Reduktion der evangelischen Räte auf drei im 12. und 13. Jahrhundert ist der monastische Vegetarismus unter die Räder einer Kirche gekommen, die alle Ordensgemeinschaften über einen Kamm scheren wollte. Das wird der Vielfalt der Charismen und Berufungen von OrdenschristInnen nicht gerecht. Wieder war es ein Kollateralschaden, der mit der Vielfalt der Charismen auch den Wert eines tierschonenden Ernährungsstils ausriss.
 - Metaebene: Ein erneuertes, nicht-anthropozentristisch denkendes Christentum könnte einerseits auf der Ebene der Praxis alternativ und in einem guten Sinne elitär sein, wenn es die vegetarische und vegane Option sichtbar hochschätzt und in der vollen Breite seiner Mitglieder auf einen sehr begrenzten Fleischkonsum Wert legt. Andererseits würde sich ein solches Christentum, das gegenwärtig wieder zu einer gesellschaftlichen Minderheit wird, auf die Höhe der gesellschaftlichen Diskurse begeben und den Trend moderner Ethik zu einer deutlich größeren Schonung der Tiere mitgehen.
- 10) Die letzte These widmet sich dem Theorem von den „gnadenlosen Folgen des Christentums“. Ohne Frage hat das Christentum durch die Übernahme des griechisch-römischen Anthropozentrismus erheblich

dazu beigetragen, dass die instrumentelle, technisch-rationale Aneignung der Erde als Ressource so zerstörerische Folgen hatte und hat. Aber: Wäre das Christentum nicht so erfolgreich gewesen und bis heute eine kleine Minderheit der europäischen Gesellschaften geblieben, hätte die abendländische Kultur den Anthropozentrismus trotzdem als dominierende Matrix behalten und weitertradiert (es sei denn, in der Völkerwanderung wäre die griechisch-römische Kultur insgesamt untergegangen!). Denn als das Christentum den Anthropozentrismus übernahm, war er bereits 500 Jahre lang die dominante Ideologie Griechenlands und später Roms und wäre es auch ohne die Kirche geblieben. In gewisser Weise kann man vielleicht sagen: Als das Christentum im Römischen Reich noch eine winzige Minderheit war, hat es den Anthropozentrismus als dominierende Ideologie der Mehrheitsgesellschaft nahezu zwangsläufig übernommen, einerseits um mitreden und mithalten zu können, andererseits weil die meisten ChristInnen nicht aus dem jüdischen, sondern dem griechisch-römischen Kulturkreis stammten. Als das Christentum dann drei Jahrhunderte später zur Mehrheitsreligion geworden war, war der Anthropozentrismus bereits so tief in der christlichen Lehre verankert, dass man ihn nicht mehr als problematisch erkannte. Unbemerkt war eine Ideologie in die christliche Dogmatik eingesickert, die kaum eine biblische Grundlage hat, ja dem biblischen Mainstream diametral entgegensieht.

Es ist Zeit, diesen Fehler in der genetischen und embryonalen Entwicklung des Christentums zu beheben.

1.5 Zum Aufbau des Buchs

Eric Daryl Meyer beschreibt das Problem des christlichen Anthropozentrismus und seiner Folgen für die nichtmenschlichen Tiere sehr treffend. „Christian theologians and biblical scholars have nearly ubiquitously, for a range of historical reasons, thought about human beings as categorically distinct from and superior to all other animals. Scholars in the far-flung-and-still-emerging field of animal studies draw attention to the way that such anthropological exceptionalism leads directly to staggering suffering and injustice borne (and resisted!) by nonhuman animals.” (Eric Daryl Meyer 2018, 56–57)

Meyer plädiert angesichts dessen für eine doppelte Aufgabe: Erstens müssten die historischen Entwicklungen des christlichen „Exzeptionalis-

mus“ analysiert werden und zweitens gelte es nach jenen Potenzialen der christlichen Theologie auszuschauen, die zu seiner Überwindung beitragen können. „Some urgent tasks emerge where this work intersects with Christian theology. The deep sources of the tradition (the Bible and influential figures across its history) must be critically analyzed to discern: first, where and how the rigid boundaries between human and other animals collapse under the weight of their own assumptions and, second, what hidden resources the tradition holds for thinking differently.” (Eric Daryl Meyer 2018, 57)

Genau das sehe ich als Aufgabe dieses Buchs. Meyer selbst hat sich ihr ebenfalls gewidmet (Eric Daryl Meyer 2018a), allerdings von einer anderen Seite her, nämlich den „Inner Animalities“, also den tierlichen Eigenschaften im Menschen. Sein Buch deckt an Hand der kappadozischen Kirchenväter und gegenwärtiger Theologen die immanenten Widersprüche der klassischen christlichen Anthropologie auf. Die Kernthese ist fast gleichlautend zu meiner: „Christian theology takes up anthropological exceptionalism from Greco-Roman philosophy (particularly the Stoics), amplifies it with theological and scriptural reasoning, and then, at the dawn of the era of European colonial expansion, passes it into the secularized exceptionalism of Enlightenment humanism.” (Eric Daryl Meyer 2018a, 6)

Meine Untersuchung beleuchtet dasselbe Problem wie Meyer, jedoch von einer anderen Seite. Sie fokussiert sich auf den Anthropozentrismus per se sowie auf die gesamte Epoche der Patristik und geht in folgenden Schritten vor:

Kapitel 2 widmet sich der Frage, wie *die Tiere in den vorhellenistischen Schriften des Alten Testaments* wahrgenommen und eingeordnet werden. Es wird sich zeigen, dass die Texte die Gemeinsamkeiten zwischen Tieren und Menschen weit mehr betonen als die Unterschiede. Vor allem das direkte Geschaffensein von einem guten und liebenden Gott verbindet sie fundamental. Die logische Folge ist, dass die Tiere in den Bund Gottes mit seiner Schöpfung einbezogen sind. Als Rechtssubjekte genießen sie eine ähnliche Stellung wie andere prekär situierte Gruppen der Gesellschaft. Will man das biblische Denken einem der teleologischen Begründungsansätze zuordnen, ist es biozentristisch und nicht anthropozentristisch.

Kapitel 3 versucht einen Durchgang durch *die tierethischen Überlegungen der griechisch-römischen Philosophie*. Bereits in der Zeit der Vorsokratiker werden wichtige Weichen gestellt, so dass der Anthropozentrismus zur Zeit des Sokrates schon fest im Sattel sitzt. Interessant ist, dass er bei Sokrates und vielen anderen Philosophen eine theologische Komponente enthält:

Die Tatsache, dass alles für den Menschen geschaffen worden ist, beweist die Fürsorge der Götter für die Menschen. In der Stoa wird der griechische Anthropozentrismus systematisiert und seiner Perfektion zugeführt. Ein fünfteiliges Ideen-Netz wird aufgespannt, das hoch konsistent untereinander verbunden ist und nur als ganzes aufgeschnürt und verändert werden kann. Die populärphilosophische Strömung der Stoa macht die fünf mit dem Anthropozentrismus verbundenen Ideen gesellschaftsfähig, so dass sie sich in den folgenden Jahrhunderten in der gesamten griechisch-römischen Kultur ausbreiten.

Kapitel 4 trägt dem Umstand Rechnung, dass die griechisch-römische Kultur in der langen Epoche des Hellenismus allmählich in Teile des Diaspora-Judentums einsickert. Das betrifft in Spuren auch einige wenige Passagen des Alten Testaments, vor allem aber die griechische Übersetzung der jüdischen Bibel, die Septuaginta. Auch jene Autoren des Neuen Testaments, die wie Paulus aus dem hellenistischen Diaspora-Judentum stammen, übernehmen einige Paradigmen der Stoa, darunter ihren Anthropozentrismus. Am Beispiel des Schächtgebots, das die frühe Kirche zunächst für alle ChristInnen verbindlich macht, das aber spätestens um 200 n.Chr. jegliche Relevanz verloren hat, wird deutlich gemacht, wie sich die tierethischen Impulse der Tora innerhalb weniger Generationen fast vollständig aus dem Christentum verflüchtigen.

Das mit Abstand längste *Kapitel 5* geht die *Texte der Kirchenväter* durch und sucht nach tierethisch relevanten Spuren. Diese werden vor allem mit Blick auf die Eckpunkte der stoischen Tierethik analysiert. Dabei wird eine enorme Bandbreite an Positionen und Zugangsweisen deutlich. Die Aloga-These und der Anthropozentrismus werden nirgends grundsätzlich in Frage gestellt. Dennoch gibt es bemerkenswert viele Autoren, die eine weit tierfreundlichere Position einnehmen als die Stoa. Offensichtlich haben sie weder die intellektuelle noch die ressourcenmäßige Kraft, die Grundsatzfrage zu stellen, und vielleicht haben sie das Problem in seiner Tiefendimension auch gar nicht als solches erkannt, weil sie zu fest im Hellenismus verwurzelt waren. Dennoch bemühen sich viele von ihnen um Achtsamkeit vor und Sympathie mit den Tieren.

Im letzten *Kapitel 6* geht es um die Sicherstellung des systematischen Ertrags im Sinne einer *Weiterentwicklung der christlichen Tierethik*. Die einzelnen Elemente des stoischen Ideen-Netzes rund um den Anthropozentrismus werden nochmals aufgegriffen und mit den aktuellen natur- und geisteswissenschaftlichen Debatten ins Gespräch gebracht. Daraus ergeben sich Perspektiven dafür, dass der Anthropozentrismus aufgegeben werden

muss, dass dies allerdings nur im Verbund mit einer Reihe anderer überfälliger Korrekturen der christlichen Botschaft gelingen kann. Gleichzeitig wird deutlich, dass die christliche Botschaft das Potenzial zur Heilung in sich trägt. „While Christian theological anthropology is at least partly culpable for the structure of human self-understanding in the West, it also retains the disciplinary and discursive tools to address the widest frame in which human beings understand themselves.” (Eric Daryl Meyer 2018a, 14) Dieses Potenzial hat weit über die Kirchen hinaus Bedeutung. Denn so wie der genetische Fehler des Anthropozentrismus tief im abendländischen Denken verwurzelt ist, so sind es auch jene Gene des Christentums, die zu einer gesunden Entwicklung beitragen können. Es gilt nur, sie zu heben.

