

Wissensarchäologie der Schöpfungstheologie

Eine palimpsestuöse Relektüre des biblischen
Herrschaftsauftrags in Gen 1,28

Wenn die Bäume schreibkundig wären,
würden sie auf Pergament schreiben.
Sie würden uns schinden und aus unserer Rückenhaut
würden sie das beste Pergament machen.

Sie würden darauf schreiben, in ihrer Schrift,
der Schrift der Bäume, der erhabenen,
dass man die armen Menschen schützen muss
und dass es ihnen jetzt ganz gut geht.

Paavo Haavikko

1. Schöpfungslehre, Ökologie, Anthro(po)zentrik – eine Problemanzeige

Wenn heute von Theolog:innen erwartet wird, etwas Gehaltvolles und zudem interdisziplinär Anschlussfähiges über die Beziehung des Menschen zu anderen Tieren, und grundlegender noch: zu den drängenden ökologischen Problemen zu sagen, dann konzentriert sich dieses Zutrauen häufig auf die Schöpfungstheologie. Sie gilt als der entscheidende und vielleicht sogar als der einzige, auch über die theologischen Binnendiskurse hinaus kommunikable Anlaufpunkt für den großen Themenkomplex Anthro(po)zentrik, Ökologie und Tierethik. Die übrigen dogmatischen Traktate, allen voran wohl die Soteriologie, Eschatologie, Christologie und Gnadenlehre, scheinen hingegen weit weniger zugänglich und stehen daher auch seltener im Fokus der Aufmerksamkeit einer solchen Suchbewegung. Wo immer Theolog:innen interdisziplinär zu »Umweltthemen« zu Wort kommen, kann man somit darauf vertrauen, dass sie ihre Beobachtungen schöpfungstheologisch konturieren. Und nicht selten ruft das theologische Stichwort »Schöpfung« dann auch bei Nicht-Theolog:innen Assoziationen hervor, die für ökologische Anliegen intuitiv wertvoll und

geeignet scheinen, das Problem einer religiösen Anthropozentrik zu überwinden, die als Grund der ökologischen Probleme ausgemacht wird.

In diesem Beitrag soll die Frage im Fokus stehen, ob mit diesem scheinbar so naheliegenden Schluss von der Schöpfungstheologie auf die Ökologie (und umgekehrt) nicht vielmehr ein hochproblematischer und regelrecht gefährlicher Kurzschluss vollzogen wird. Hinter dieser Annahme steht zunächst die ernstzunehmende Beobachtung Friedrich Wilhelm Grafs, der im historischen Rückblick auf die Entwicklung zentraler Fragen der Schöpfungslehre schon in den 1990er Jahren konstatiert, dass kein anderer dogmatischer Traktat sich als »so ideologieanfällig« gezeigt habe wie die Schöpfungslehre, die historisch immer wieder als Projektionsfläche für aktuelle gesellschaftspolitische Konflikte herangezogen wurde.¹ In der Auseinandersetzung mit diesem Vorwurf lohnt es sich daher, zunächst etwas genauer der Frage nachzugehen, *welche* Vorstellungen von Ökologie in schöpfungstheologischen Entwürfen eigentlich genau aktualisiert werden. Immerhin wird man den Einwand nicht vorschnell abtun können, dass das zumindest in historischen Dimensionen prägendste Bild einer Ökologie, die mit dem Stichwort »Schöpfung« assoziiert war, ihren Ausdruck in der *scala naturae* fand: Die Vorstellung einer teleologisch-verfassten und streng hierarchischen Hinordnung der Geschöpfe auf Gott selbst. Vor dem Hintergrund dieser so wirkmächtigen Ausdeutung der Schöpfungsordnung kann daher gar nicht zu sehr betont werden, dass ausgerechnet die Rede von der Schöpfung, die heute zumeist mit Egalitätsbehauptungen überfrachtet wird, in theologiegeschichtlicher Hinsicht ganz konträr dazu einer steilen Hierarchie von Lebewesen und insofern gerade dem Zerrbild heutiger Ökologien entsprach und in vielerlei Hinsichten immer noch entspricht.

Entgegen vielen theologischen Beteuerungen, die die christliche Anthropozentrik bereits für längst verabschiedet und überwunden erklärt haben, wird man doch feststellen müssen, dass insbesondere die anthropozentrische Verfügungsgewalt über andere Tiere mindestens praxeologisch ungebrochen aktuell und vielleicht aktueller denn je und vor allem auch theoretisch alles andere als »überwunden« ist: Auch das Zweite Vatikanum, das meist als Modernisierungskonzil der katholischen Welt gelesen wird, hat sie in unmissverständlicher Form eingeschärft. Der Mensch, so die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*, sei »auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur« (GS 24,3).² Deutlicher und unmissverständlicher kann die Bestätigung einer lehramtskonformen Anthropozentrik wohl nicht

1 Auf »Schöpfung«, so Graf, beriefen sich die, die den Modernismus bekämpften, die Autonomie ablehnten wie zugleich jene, die eine Selbstsäkularisierung von Religion forderten; heute scheinen Schöpfung und Schöpfungsordnung vor allem zentrale Topoi konservativen Denkens geworden zu sein. Graf (1990): Von der *creatio ex nihilo* zur »Bewahrung der Schöpfung«, 206f.

2 Ich danke Andreas Krebs sehr für den Hinweis auf dieses GS-Zitat.

ausfallen. Es lohnt sich daher, genau zu klären, welche Vorstellung von Ökologie in zeitgenössischen Entwürfen aktualisiert wird – und wie diese Entwürfe ihr ökologisches Selbstverständnis vielfach dennoch mit einer steilen Anthropozentrik zu kombinieren wissen. Dieser Frage werde ich daher im ersten Schritt nachgehen, bevor es im eigentlichen Hauptteil des Beitrags dann darum gehen wird, die vielleicht neuralgischste Stelle der Diskussionen um das Verhältnis von Anthropozentrik und Ökologie in den Blick zu nehmen: Der sogenannten Herrschaftsauftrag in Gen 1,28 ist seit jeher und in den letzten Jahrzehnten nochmals vermehrt Anlass gewesen, die Bedeutung und die Folgen einer religiös-begründeten Anthropozentrik und daher auch die Schuldgeschichte der Theologien vor allem angesichts der Tiere näher zu bestimmen. Ich werde diese Diskussionen aufgreifen, um im zweiten Teil näher auf die Frage eingehen zu können, wie genau das Verhältnis von Anthropozentrik und Anthropodezentrik mit Blick auf den ›Herrschaftsauftrag‹ des Menschen über die Tiere in Gen 1,28 verstehen ist. Dazu werde ich auf zwei wesentliche theoretische Rahmungen zurückgreifen, nämlich auf Gerard Genettes Konzept des »Palimpsests« sowie auf Michel Foucaults Ansatz einer Wissensarchäologie. Beide Konzepte tragen dazu bei, den dialektischen Moment herauszuarbeiten, der im biblischen Herrschaftsauftrag eingeschrieben, in den theologischen Diskussionen aber bislang noch weitestgehend unreflektiert ist.

2. Die Apotheose der Gewalt in den neuen Ökologien: Eine tiertheologische Relektüre der Enzyklika *Laudato si*

Die Fokussierung auf die normative Relevanz anderer Tiere scheint mir auch deswegen wichtig, weil sich bei nahezu allen theologischen und neo-ökologischen Ansätzen ein und dasselbe Problem zeigt: Viele dieser Ansatz sind zwar ausgesprochen bemüht, Pflanzen, Landschaften, Flüsse oder gar den gesamten Planeten normativ zu berücksichtigen. Forderungen nach Rechten für Bäume, Flüsse und Ökosysteme haben dementsprechend ihren festen Ort innerhalb dieser Diskussionen und spiegeln das berechnete Bewusstsein, dass der Reduktion der natürlichen Mitwelt auf ihren bloß instrumentellen Wert, die die europäische Geschichte so stark geprägt hat und immer noch prägt, unbedingt zu widersprechen ist. Zugleich allerdings fällt bei näherer Betrachtung auf, dass die Forderungen nach einklagbaren Rechten innerhalb dieser neuen und explizit ökologischen Diskurse (*New Animism*, *Indigenous Epistemologies*, *New Materialism*) fast nie auf Tiere Anwendung findet – Forderungen nach Tierrechten vernimmt man jedenfalls auffällig selten aus den Kreisen jener, die Rechte für Flüsse, Seen, Ökosysteme oder gar den Planeten zu begründen suchen. Tiere sind nicht nur ein erklärungsbedürftiger blinder Fleck dieser Forderungen – sie sind vielmehr die entscheidende Sollbruch-Stelle von Ansätzen, die unter Maßgabe einer dringenden Re-Ökologisierung bemerkenswert unkritisch gegen-

über Formen der Gewalt an Tieren sind, sofern sich diese nur in ökologisch-verrechenbare Plausibilitäten zu kleiden vermögen.

Um eben diese Konstellation geht es mir: Wie ist die regelrechte Apotheose der Gewalt an Tieren just in jenen Ansätzen zu erklären, die ganz bewusst und meist ja auch in einer sehr ehrlichen und redlichen Weise ökologisch sein wollen? Ein zentrales Beispiel für diese Wiederkunft der Gewalt in ökologischen, hier auch ökotheologischen Gewändern ist die (sog. Umwelt-)Enzyklika *Laudato si* von Papst Franziskus (im Folgenden auch: LS). Es sind Texte wie *Laudato si*, die suggerieren, dass Fragen zur Mensch-Tier-Beziehung im Register der Schöpfungstheologie und dann auch im Kontext ökologischer Kategorien zu diskutieren sind. Eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Text der Enzyklika ermöglicht gleichwohl interessante Beobachtungen dazu, wie genau hier die Relation von Ökologie und Schöpfungstheologie so angelegt wird, dass sie Tieren beinahe notwendig zum Nachteil gereicht.

- Die erste Beobachtung betrifft die Tatsache, dass von Tieren in der Enzyklika bestenfalls randständig die Rede ist – Franziskus kommt auffällig selten explizit auf Tiere in einer Weise zu sprechen, die sie als Individuen, d.h. als eigene Subjekte anerkennt; stattdessen präferiert der Text der Enzyklika eher abstrakte Konzepte wie das Artensterben oder die Biodiversität, die Tiere wiederum nur unter Maßgabe entindividualisierter Kalküle und nie als Subjekte anerkennen (können oder wollen). Und selbst die wenigen Fundstellen, die Tiere erwähnen bzw. die von der späteren Rezeption von LS so gelesen wurden, als würden sie Tiere meinen, scheinen vielfach eher ganz allgemein und recht unterschiedslos von »Geschöpfen« oder »Lebewesen« zu handeln, so etwa in der vielzitierten Formulierung »Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir« (LS 83). Obwohl diese Aussage in der theologischen Rezeption häufig auf Tiere bezogen und als Absage an eine teleologische *scala naturae* gelesen wurde, fallen hier mehrere Irritationen auf, die typisch für das stilistische Gepräge dieses Textes sind. Zunächst die Tatsache, dass die Rede von den »anderen Geschöpfen« unterschiedslos Tiere, Pflanzen und selbst die unbelebte Materie einschließt. Dieser Rundumschlag löst spätestens dann Folgefragen aus, wenn die praktische Bewandnis dieser Aussage in den Blick rückt: Wenn Tiere nicht mehr »für den Menschen da« sind, wenn hier also tatsächlich ein Bruch mit dem teleologischen Paradigma der überkommenen Schöpfungslehre vollzogen wird, gilt dies dann auch für Pflanzen, Mineralien usw.? Führt die Unbestimmtheit dieser Aussage, die so plakativ und scheinbar wohlwollend *alle* anderen Geschöpfe im Blick hat, in normativer Hinsicht dann nicht notwendigerweise dazu, dass sich eine solche Aussage in praktischer Hinsicht selbst blockiert und aufhebt, weil eine vollständige Absage an die Nutzbarkeit von Pflanzen oder unbelebten Entitäten nahezu jeglichen menschlichen Lebensvollzug derart offensichtlich verunmöglicht – weswegen derartige theologische Aussagen, die vollkommen undifferenziert »alles Leben-

dige« adressieren, nicht selten als Legitimation für die Fortführung von Formen der gewaltförmigen Tiernutzung gedeutet werden dürften: So zeitigen Aussagen, die sich derart betont ökologisch geben, nur den Effekt, dass sie die vordergründig abgelehnte *scala naturae* durch die Hintertür wieder hereinlassen. Und welchen Stellenwert hat die Tatsache, dass die scheinbare Absage an die Naturteleologie hier ausgerechnet im Modus der klassischen Teleologie, nämlich mit dem Verweis auf das *finis ultimus* (»der letzte Zweck«) vollzogen wird? Liegt in dieser subtilen Einschränkung auf die *Letztursache*, in der der Mensch nicht (mehr) mit dem *finis ultimus* identifiziert wird (und von der Tradition *de facto* in dieser Form auch niemals explizit identifiziert wurde!), doch nur das – in der Sache für Tiere dann tatsächlich vollkommen unbedeutende – Eingeständnis, dass Menschen sehr wohl auch weiterhin *finis intermedius*, also *vorletztes* Ziel für Tiere sein dürfen? Es scheint also, als rettete die ökologische Diktion der Enzyklika dann doch nur das klassische Modell der *hominum utilitas*, der Nützlichkeit der Welt für den Menschen. Wenn *Laudato si* also als Einschränkung von teleologischen Nutzbarkeitskalkülen rezipiert oder gar als Grundlagenkritik an einer teleologisch verfassten Schöpfungstheologie verstanden wird, dann dürfte dies ein Missverständnis oder eine wenigleich gutgemeinte Überinterpretation des Textes sein. Gerade weil Franziskus die Nutzung von Tieren in keiner Weise ablehnt (dazu auch die folgenden Unterpunkte), kann hier nur gemeint sein, dass Menschen zwar nicht *finis ultimus*, sehr wohl aber *finis intermedius* für andere Lebewesen sein dürfen. Nennenswerte ethische Konsequenzen für Tiere, die über den *status quo* hinausgingen, sind dieser Aussage daher nicht zu entnehmen.

- Was zudem auffällt: Durch den animistischen Duktus, der die Enzyklika prägt, neigt der Text dazu, nahezu alles zu personalisieren, bis hin zum Planeten Erde selbst. So nennt Franziskus gleich zu Anfang der Enzyklika seinen Namenspatron, den hl. Franz von Assisi, der daran erinnere, »dass unser gemeinsames Haus wie eine Schwester ist, mit der wir das Leben teilen, und wie eine schöne Mutter, die uns in ihre Arme schließt: ›Gelobt seist du, mein Herr, durch unsere Schwester, Mutter Erde, die uns erhält und lenkt und vielfältige Früchte hervorbringt und bunte Blumen und Kräuter.« (LS 1) Während hier also an eine Tradition angeschlossen wird, die ihr säkulares Pendant wohl in der Rede von der Erde als Gaia findet, fällt unter tierethischen Vorzeichen eine Beobachtung besonders deutlich auf: Während es Franziskus leicht zu fallen scheint, einen ganzen Planeten zu personalisieren, werden ausgerechnet jene Wesen, von denen man doch redlicherweise sagen müsste, dass sie verglichen mit Pflanzen, Flüssen oder Planeten wohl noch am ehesten als Personen und das heißt: als Subjekte gelten dürften, von Franziskus in dieser Eigenschaft vollkommen ignoriert. Personalisiert wird in der Enzyklika m.a.W. also fast alles, nur nicht jene Wesen, für deren Zuordnung zur Gruppe der Personen weitaus mehr spricht als in den anderen Fällen. Damit ist zugleich angedeutet, dass der animistische Duktus,

den Franziskus verwendet, nicht darüber hinwegzutäuschen vermag, wie ungebrochen anthropozentrisch die darin dargelegte Weltsicht noch immer ausfällt. Mehr noch: Der animistische Ton scheint hier die Funktion zu erfüllen, von der ethischen Anerkennung faktischer Subjektivität von Tieren zu entpflichten.

- Dies zeigt sich auch noch an einem weiteren Aspekt: Gerade für normative Frage nach dem Umgang mit anderen Tieren (eine Formulierung, die der Text der Enzyklika sich selbstverständlich nicht zu eigen macht) hält Franziskus unmissverständlich fest, dass die Normen des Katechismus nach wie vor ihre Gültigkeit haben. Der Mensch könne sich an Tieren bedienen, sie töten, sie essen, sie für Experimente verwenden. Die Nr. 130 der Enzyklika hält dies unmissverständlich fest. Dennoch werden die Ausführungen der Enzyklika selbst innerhalb der Theologien und dem offensichtlichen Erweis seines Gegenteils zum Trotz immer noch als vermeintlich tierfreundlich³ oder als Ausweis einer besonders innovativen Schöpfungstheologie aufgefasst. Dies mag daran liegen, dass sich die Aussagen von Franziskus in die Form von Regulierungen, moralischen Einschränkungen und sittlichen Vorbehalten kleiden: Man könne sich an den Tieren zwar für eigene Zwecke bedienen – dies solle aber nur im nötigen Maße passieren, so die Enzyklika. Diese Aussage, die zunächst als Einschränkung begegnet, ist aus mindestens drei Gründen bezeichnend: Zunächst deswegen, weil sie eigentlich eine schlichte Banalität formuliert, die als solche zudem bereits in den moraltheologischen Handbüchern der Neuscholastik (und letztlich auch schon weit davor) auffindbar ist und insofern kaum erkennbar originell ausfällt, und die schließlich der Sache nach kaum geeignet scheint, dem Problem und den Ausmaßen der Gewalt an Tieren Herr zu werden, die unsere modernen Gesellschaften so prägen. Der Hinweis, sich nur im nötigen Ausmaß an Tieren zu bedienen, ist zudem gerade *keine* ethische Aussage, sondern lediglich ein instrumenteller, technischer Hinweis, eine bloße Klugheitsregel also, die ebenso auf den Umgang mit allen anderen Entitäten anwendbar ist, mit Ausnahme von Menschen natürlich, da in diesem Fall moralische Normen einer Reduktion des Menschen auf technische Nutzbarkeitsfragen verhindern. Warum dies nicht auch bei Tieren der Fall sein sollte, wird in der Enzyklika mit keinem einzigen Wort angesprochen. Man sollte also nicht der Verwechslung aufsitzen, dass Franziskus sich hier *ethisch* zu Tieren äußert – die Aussage folgt einem rein instrumentellen Verständnis der Bedeutung von Tieren; die eigentliche ethische Frage ist an dieser Stelle längst entschieden, wurde in ihrer Begründungsstruktur aber nicht offengelegt. Die Tatsache, dass die nutzlose Verwendung von Tieren – allein dies versteht der Text ja als das »Quälen« von Tieren – nicht deren eigener Würde, sondern lediglich indirekt der menschlichen Würde widerspreche, macht diesen Zusammenhang offenkundig. Zudem

3 Als Beispiel dazu etwa Wasmaier-Sailer/Durst (2023): Schöpfung und Ökologie.

macht schon Franziskus selbst darauf aufmerksam, dass diese vermeintliche Einschränkung bereits dem Katechismus entnommen ist und insofern vielleicht kein Aushängeschild theologischer Innovation und Kreativität bildet. Immerhin ist es bereits der Katechismus, wie Franziskus betont, der daran erinnert, dass die menschliche Macht Grenzen habe: »Es widerspricht der Würde des Menschen, Tiere nutzlos leiden zu lassen und zu töten.« (LS 130)

- Interessant für unsere Fragestellung ist nun aber, dass die Erlaubnis, Tiere für menschliche Zwecke zu verwenden, hier dezidiert *schöpfungstheologisch* konturiert wird: Der Abschnitt mit der Nr. 130 beginnt mit den Worten: »In der philosophischen und theologischen Sicht der Schöpfung [...] wird klar, dass die menschliche Person mit der Besonderheit ihrer Vernunft und ihrer Wissenschaft nicht ein äußerer Faktor ist, der völlig ausgeschlossen werden darf.« (LS 130) Und die einschränkenden Hinweise enden mit der Bemerkung: »Jede Nutzung und jedes Experiment ›verlangt Ehrfurcht vor der Unversehrtheit der Schöpfung‹«. Beide Bemerkungen zielen also darauf ab, die Ganzheit der Schöpfung und die Tatsache herauszustellen, dass der Mensch – wie Franziskus sich ausdrückt – kein »äußerer Faktor« ist, der aus dem Geflecht der Wirklichkeit weder ontologisch noch ökologisch auszuklammern ist. Man könnte also sagen: Franziskus betont hier offensiv die Eingebundenheit des Menschen in die Wirklichkeit und damit seine Adressierbarkeit als ökologisches Wesen, und er tut dies in einer Weise, die diese ökologische Bedürftigkeit in einem Modus der Demut, also gerade nicht triumphal und/oder im teleologischen Horizont der *scala naturae* kommuniziert. Und es ist *zugleich* genau diese schöpfungstheologisch imprägnierte Vorstellung der ökologischen Eingebundenheit des Menschen, die in dieser bezeichnenden und paradigmatischen theologischen Argumentation dann trotzdem den eigentlichen Grund dafür liefert, Tieren legitimerweise Gewalt anzutun. »Eingebundenheit« heißt hier so viel wie Vulnerabilität, Angewiesenheit und Bedürftigkeit des Menschen – eine Bedürftigkeit, die inhaltlich nicht weiter bestimmt wird, deren Erfüllung bzw. Befriedigung aber zugleich als unstrittig normativ valide gesetzt wird. Diese anthropologischen Faktoren werden hier also als Argument verwendet, um einerseits die ökologische Eingebundenheit des Menschen als theologisch anerkennenswerte Konstante aufzuzeigen. Andererseits haben sie aber auch die Funktion, Tiere in die Rolle von nützlichen Ressourcen einzupassen bzw. sie darin zu bestätigen. Denn die normativ eigentlich doch entscheidende Frage, warum ein menschliches Subjekt seine Vulnerabilität und Bedürftigkeit gerade dadurch zu stillen suchen muss, dass es sich der Tiere, nicht aber bspw. anderer Menschen bediene und worauf genau die damit implizit vollzogene Differenz basiert, wird hier nicht nur nicht gestellt, sondern sogar systematisch verunklart – und dies mit einer gewissen Zwangsläufigkeit: Denn gerade weil der animistische, ökologische Ton der Enzyklika stark egalitär daherkommt und

kaum Unterschiede zwischen dem bloß metaphorischen Schrei der »Schwester Mutter Erde« und dem leiderfüllten Aufschrei von tatsächlichen Subjekten erkennen zu können glaubt, weil ersterem sogar die eigentliche theologische Aufmerksamkeit zukommt, die dann notwendig vom realen Aufschrei führender Wesen abgezogen wird, muss die Begründungsanforderung für die hier dennoch vehement vertretene anthropozentrische Ethik oder zumindest für den vertretenen Gattungsegoismus, die den Verbrauch von anderen Tierspezies durchaus goutiert, eigentlich enorm anspruchsvoll ausfallen, in der Sache vielleicht sogar als unerfüllbar gelten. So wundert es nicht, dass der Text sich auf diese Begründungsanforderungen gar nicht erst einlässt. Diese Tatsache verdeutlicht zumindest eins sehr deutlich: Die *scala naturae* – die teleologische Vorstellung, dass Tiere für den Menschen da sind, dass sie für den Menschen gemacht, auf ihn hingeeordnet und für ihn *erschaffen* wurden – ist zumindest praxeologisch ungebrochen präsent auch jenen theologischen Texten, die ihr explizit widersprechen; eine Hierarchie von Lebewesen wird auch und gerade in vorgeblich ökologischen Texten wie *Laudato si* aktualisiert, obwohl eine solche ontologische Hierarchie von den rein ökologischen Argumenten, die hier stark gemacht werden, nicht ohne Weiteres herleitbar ist.

- Eine letzte Beobachtung zu *Laudato si* soll diese kursorische Sichtung abschließen. Im Anschluss an die zuvor bereits angesprochene Nr. 130 der Enzyklika widmet sich Franziskus der Frage der ethischen Bewertung u.a. der Gentechnik: »In diesem Rahmen sollte jede Überlegung in Bezug auf das menschliche Eingreifen in die Pflanzen- und Tierwelt – der heute von der Biotechnologie erzeugte genetische Veränderungen miteinschließt – stattfinden, um die Möglichkeiten zu nutzen, die in der materiellen Wirklichkeit vorhanden sind.« (LS 132) Anders als einige vorherige lehramtliche Verlautbarungen äußert sich Franziskus hier also vorsichtig optimistisch und beschreibt die Chancen genetischer Veränderungen an Pflanzen und Tieren. Neben dem prospektiven Nutzwert nennt er aber noch ein weiteres und erneut schöpfungstheologisches Argument: »Es ist nicht möglich, die menschliche Kreativität zurückzuhalten. Wenn man einem Künstler nicht verbieten kann, seine kreative Fähigkeit zu entfalten, so kann man ebenso wenig diejenigen hindern, die besondere Gaben für die wissenschaftliche und technologische Entwicklung besitzen und deren Fähigkeiten von Gott zum Dienst an den anderen geschenkt worden sind.« (LS 131) Die Verfügungsgewalt über Tiere, die hier legitimiert wird, erschließt sich argumentativ über eine Analogie zur Kunstfreiheit, die ästhetische Maßstäbe den ethischen Problemdimensionen vorordnet und damit eine entscheidende Tatsache in aller Klarheit festhält: Tiere sind für diese vermeintlich tierfreundliche Enzyklika bloßes Material für den menschlichen Künstler, der sich wahlweise an der Leinwand oder im Gen-Labor betätigt. Als eigene Subjekte kommen Tiere hier nicht zur Sprache. Selbst dort, wo Franziskus betont,

dass weitere Diskussionen nötig seien und dass diese Diskussionen geführt werden sollten mit »alle[n], die auf irgendeine Weise direkt oder indirekt betroffen sein mögen«, zeigt die daran anschließende Liste überdeutlich, in welcher ungebrochener Anthropozentrik diese Art des ökologischen Denkens verhaftet bleibt. »Betroffen«, so die Enzyklika, seien von der genetischen Manipulation von Tieren und Pflanzen nämlich ausschließlich folgende Gruppen: »Landwirte, Konsumenten, Verantwortungsträger, Wissenschaftler, Saatgutproduzenten, Menschen in unmittelbarer Nachbarschaft von pestizidbehandelten Feldern und andere.« (LS 134) Dass auch die Tiere selbst als Betroffene geführt werden sollten, weil sie als Subjekte eigenen Rechts unmittelbar von den Folgen der ethisch diskutierten Handlungen tangiert sind, scheint der Enzyklika vollkommen fern zu liegen. Damit wird letztlich auch deutlich: *Laudato si* ist gemessen an den Ausführungen des Katechismus nicht nur nicht sonderlich besser geeignet, um eine neue theologische Sicht auf Tiere anzuregen. Vielmehr wird man sagen müssen: *Laudato si* fällt selbst noch hinter die bescheidenden tierethischen Möglichkeiten des Katechismus zurück. Während der Katechismus die ethischen Fragen zumindest noch als solche thematisiert, scheinen sie hier ganz von ökologischen oder gar ästhetischen Maßstäben überlagert zu sein. Die »Umwelt-Enzyklika« – die zunächst mit dem mittlerweile revidierten Untertitel »Die Ökologie des Menschen« angekündigt war – ist, wenn man ihre Relevanz für nichtmenschliche Tiere als Maßstab verwenden will, also in der Tat ein historischer Schritt – allerdings ein historischer Rückschritt – was seine theologischen Rezipient:innen dennoch nicht daran hindert, diesen lehramtlichen Text bis heute als große und theologisch originelle Errungenschaft zu kommunizieren.

Diese kursorischen Erkundigungen zur tierethischen Relevanz der Umwelt-Enzyklika *Laudato si* scheinen mir Anlass zu sein, das grundlegende Problem nun etwas genauer zu beschreiben, das sich in der Enzyklika abbildet, das aber auch Parallelen in den aktuellen Entwürfen zum sog. *New Animism*, *New Materialism* oder den *Indigenous Studies* aufweist. Fast ausnahmslos scheint der Rekurs auf die Ökologie ein Diskurs über die Notwendigkeit des Sterbens von Tieren zu sein. Es sind ökologische Argumente wie jenes des Artenschutzes, die begründen, warum Tier-Individuen zugunsten eines abstrakten Kalküls wie der Erhaltung einer Art getötet werden dürfen; es sind ökologische Erwägungen, die begründen (oder zu begründen scheinen), warum insbesondere der Verzehr von Tieren nicht in der eigentlich möglichen und nötigen Weise delegitimiert wird, solange er die Anforderungen an bspw. die zertifizierte Bio-Haltung erfüllt. Der Verweis auf die Ökologie erweist sich regelmäßig als Todesdiskurs für Tiere, d.h. als ein argumentativer Rahmen, der unter der Maßgabe einer nach außen getragenen Fokussierung auf das Leben als einem unbestimmten Abstraktum doch nur den konkreten Tod von Tieren als Konzession for-

dert. Und auch das so zugewandt und lebensförderliche, beinahe romantisch wirkende Narrativ eines umfassenden ›Entanglements‹ dient ebenso regelmäßig dafür, aus der konstatierten Verbundenheit und Abhängigkeit unmittelbar auch die legitime Nutzbarkeit von Tieren abzuleiten. Gerade dort also, wo die menschliche Vulnerabilität und Eingebundenheit in die Natur betont wird (und zwar meist explizit gegen das durchaus religiös konnotierte Bild eines triumphalistischen, autarken, unökologischen und quasi-göttlichen Menschen), hat diese Betonung bezeichnenderweise zur Folge, dass die tötende Gewalt an Tieren als notwendiges Übel begriffen wird.

Die US-amerikanische Wissenschaftshistorikerin Donna Haraway, deren weit-rezipierte Texte mit der Enzyklika *Laudato si* das bemerkenswerte Schicksal teilen, überaus häufig als tierfreundlich missverstanden zu werden, ist ein gutes Beispiel für diese Beobachtung zur Apotheose der Gewalt gegenüber Tieren just in jenen Kontexten, die sich dezidiert als ökologisch begreifen. So betont Haraway zunächst ein Moment starker Egalität alles Lebendigen: Alles Lebendige müsse die verwandtschaftlichen Beziehungen aufleben lassen – es ginge darum, »sich auf eigensinnige Art verwandt zu machen« [making kin], damit »artenübergreifendes Gedeihen auf dieser Erde eine Chance hat«⁴, so Haraway. Ihre Arbeiten haben immer wieder deutlich gemacht, dass dies für den Menschen mit der Konzession einhergehe, seine eigene Ökologisierbarkeit zu denken – in Haraways Diktion heißt das: Wir müssen uns als Menschen damit arrangieren, selbst kompostierbar zu sein, also wieder zur Erde zu werden. Es sind Aussagen wie diese, die tatsächlich den Eindruck erwecken, als mache Haraway auf eine radikal-egalitäre Weise ernst mit dem Entanglement. Und in der Tat dürften nur wenig Zweifel daran bestehen, dass aus dem von Haraway und anderen vorgeschlagenen Paradigma eines neo-ökologischen Entanglements heraus kaum argumentative Möglichkeiten ableitbar sind, wie dann doch wieder Hierarchien zwischen den Lebewesen möglich sein sollten. Schaut man dann allerdings einmal genauer nach, wie sie über Tiere denkt, fallen dennoch bezeichnende und vor allem normativ relevante Unterschiede zwischen den Lebewesen auf, die Haraway einfach vorauszusetzen scheint. Denn während Haraway Menschen darauf verpflichtet, sich irgendwann – nach einem langen, erfüllten Leben im Idealfall – material »kompostieren« zu lassen, bedeutet die ökologische Konzession für Tiere bei Haraway etwas grundsätzlich anderes: Das Entanglement der Tiere ist kein Kompostieren nach dem eigenen Tod – sondern das Getötetwerden bzw. Geschlachtetwerden durch den Menschen. In aller Deutlichkeit schreibt Haraway: »Yes, [...] I will defend animal killing for reasons and in detailed material-semiotic conditions that I judge tolerable because of a greater good calculation.«⁵ Sie räumt zwar ein,

4 Haraway (2018): Unruhig bleiben, 10f.

5 Haraway (2007): When Species meet, 87.

dass dies möglicherweise etwas unbefriedigend sei, aber dennoch wird diese praktische und in der Tat radikale Differenz zwischen Menschen und Tieren immer wieder darüber vollzogen, dass die ersten rechtlich vor Tötungen geschützt, die zweiten hingegen tötbar seien.

Wollte man nun das sich in dieser Konstellation widerspiegelnde Grundproblem auf den Punkt bringen, müsste man vielleicht Folgendes konstatieren: Die (theologische wie außertheologische) Programmatik, anthropozentrische Überzeugungen durch eine stärkere Ökologisierung und durch die Adaption ökologischer Kalküle überwinden zu wollen, beschwört paradoxerweise gerade diese Anthropozentrik nicht nur neu herauf, sondern verunklart diesen Zusammenhang auch häufig in einer gefährlichen Art und Weise: *Laudato si* wie auch der hier nur kurz paraphrasierte Ansatz von Haraway zeigen recht klar, wie darin einerseits mit starken Gleichheitsrhetoriken und (über-)generalisierten Verbundenheitsmantras gearbeitet wird, die nicht nur fälschlicherweise nahelegen, dass *jegliche* Form von Beziehung und Verbundenheit bereits prinzipiell gut sei. Viel gravierender ist, dass sie in den normativ-relevanten Entscheidungssituationen dennoch stets eine in der Sache eigentlich unerklärliche Höherwertigkeit der menschlichen Spezies einsetzen. Gegenüber der anthropozentrischen Tradition in Theologie und Philosophie, die sich heute zumindest für die Privilegierung des Menschen rechtfertigen muss und die insofern zumindest erklärungs-pflichtig scheint, gelingt diesen Ansätzen gerade auf den Feldern ihrer meist viel zu unkritischen Rezeption daher die in der Tat spektakuläre Leistung, dass sie selbst dieser Begründungspflicht entkommen: Mehr denn je ist die Anthropozentrik dieser vorgeblich ökologischen Ansätze eine begründungslose, aus ihrem theoretischen Setting einer ökologischen oder gern auch als ›biozentrisch‹ gelabelten Egalität also gerade nicht mehr argumentativ ableitbare Implikation, sondern eine vollkommen freischwebende Setzung. Deswegen ist es auch falsch, diese Ansätze als Antworten auf die Anthropozentrik oder gar als ihre dringend nötige Korrektur zu deuten. Was sich in den theologischen und philosophischen Adaptionen ökologischer Kalküle zeigt, ist gerade keine Relativierung, sondern eine ultimative Steigerung der Anthropozentrik. Es gehört tatsächlich zu den bemerkenswertesten und vielleicht auch verheerendsten Leistungen menschlicher Superioritätsansprüche, dass es ihnen gelungen ist, ihre Revitalisierung gerade auf einem diskursiven Terrain umzusetzen, das sich vorgeblich von diesen Ansprüchen distanziert.

Möchte man darin nun kein absichtliches Manöver erkennen, dann lohnt es danach zu fragen, wie es zu dieser Selbstblockade kommen konnte: Wie kann es sein, dass ausgerechnet die Versuche, den Menschen stärker in ökologische Zusammenhänge einbetten, ihn mit den Tieren aussöhnen und der Anthropozentrik damit eine ökologische Anthropodezentrierung entgegensetzen zu wollen, vielleicht nicht immer und nicht notwendig, aber *de facto* doch überraschend häufig nur das Gegenteil erreichen konnten? An genau dieser Frage setzt nun der zweite Teil der Überlegung

gen an, der den biblischen Herrschaftsauftrag näher in den Blick nimmt – weil sich in dieser so zentralen Formel, so die damit verbundene These, der gerade beschriebene Grundkonflikt in paradigmatischer Weise spiegelt und die Aufdeckung dieses ursprünglichen Sinnzusammenhangs daher auch explanatorisch wichtig sein dürfte, um die soeben skizzierte Problemkonstellation der Apotheose der Gewalt an Tieren in dezidiert ökologischen Argumentationen besser einordnen zu können.

3. Der biblische Herrschaftsauftrag (Gen 1,28)

Der sogenannte Herrschaftsauftrag im biblischen Buch Genesis (Gen 1,28) ist fraglos einer der prominentesten Kristallisationspunkte der Anthropozentrik innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition. Und schon dieses, ihm nachträglich verliehene Label macht auf die prekäre theologische Rolle dieses Verses aufmerksam. Er hat seinen textuellen Ort in der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung (Gen 1–2,4a), die Gottes Schöpfungshandeln in Form des Sechstageswerks und der Sabbatruhe narrativ bzw. poetisch entfaltet und damit zugleich die Bibel eröffnet. Innerhalb des Textzusammenhangs markiert der Herrschaftsauftrag, so auch die Wahrnehmung vieler exegetischer Einordnungen, dabei zugleich einen auffälligen Bruch mit eben diesem Zusammenhang: Gegenüber dem Text von Gen 1, der ansonsten das friedliche, dezidiert nicht-konsumistische Miteinander der verschiedenen Lebewesen in einem kosmischen und harmonischen Gesamtzusammenhang schildert, fällt der Herrschaftsauftrag inhaltlich ebenso wie in seiner scharfen Diktion deutlich heraus, weswegen einige Interpretationen auch dazu tendieren, ihn (zumeist ebenso wie die im Text vorausgehende Auszeichnung des Menschen als Ebenbild Gottes in Gen 1,26f.) als nachträgliche Einfügung in den Textzusammenhang zu verstehen.⁶ Streng genommen müsste man sogar im Plural, d.h. von zwei Herrschaftsaufträgen sprechen, weil die Erzählung zwei Imperative enthält, die an den Menschen ergehen und die sich auf die Erde ebenso wie dann auch auf die Tiere beziehen:

»Gott segnete sie und Gott sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde und unterwerft sie und waltet über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die auf der Erde kriechen!« (Gen 1,28 EÜ 2016)

6 »Der Mensch wird ausdrücklich mit allen Landtieren zusammen an ein und demselben Tag gemacht (V. 24f), die See- und Lufttiere erhalten wie er einen göttlichen Segen (V. 22) – das sind keine idealen Voraussetzungen für eine derart exponierte Sonderstellung des Menschen, wie sie im Herrschaftsauftrag aufscheint«, so Erhard Gerstenberger, der deswegen folgert: »Mir scheint, eine ursprüngliche Version des (vorpriesterlichen?) Menschenschöpfungsberichtes habe die Herrschaftsaufträge an den Menschen noch gar nicht gekannt.« Gerstenberger (1994): »Macht euch die Erde untertan...«, 240ff.

»Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch und herrscht über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels und über alle Tiere, die sich auf dem Land regen.« (Gen 1,28 EÜ 1980)

In Gen 1,28 ist also von der – an die prosperierende Menschheitsentwicklung geknüpfte – Unterwerfung der Erde (vermittelt über das hebräische Verb *kabash*) wie anschließend von der Herrschaft über die Tiere (vermittelt über das Verb *radah*) die Rede. Die exegetischen Kommentare und Deutungen zur Relevanz des Herrschaftsauftrags sind angesichts seiner augenfälligen Brisanz außerordentlich zahlreich. Mein Fokus für das hier vertretene Anliegen wird sich daher auf die Fragen beschränken, welche Hauptlinien in der Auslegung erkennbar geworden sind, wie diese mit dem Aufkommen eines säkularen ökologischen Bewusstseins korrelieren und wie genau diese Auslegungstypen schließlich mit dem Anliegen vermittelbar sind, das zuvor festgestellte systematische Problem einer religiösen Anthropozentrik zu bearbeiten.

Mit Blick auf die Hauptlinien der unterschiedlichen Auslegungstraditionen von Gen 1,28 fällt eine Beobachtung besonders auf: Ältere exegetische Ansätze insbesondere des 19., 20. und teilweise noch des frühen 21. Jahrhunderts tendieren überwiegend dazu, im Herrschaftsauftrag die göttliche Legitimation der menschlichen Verfügungsgewalt über Erde und Tiere zu erkennen; sie lesen die Verben *kabash* und *radah* dabei in der Regel als Ausdrücke äußerster Gewalt.⁷ Meistens, aber nicht immer, passiert dies in einer Weise, die diese Verfügungsgewalt auch normativ gutheißt und insofern Genese und Geltung des Herrschaftsauftrags miteinander verschaltet. Einen ausgezeichneten Überblick über die Auslegungstraditionen von Gen 1,28 bietet der Beitrag von Heike Baranzke und Hedwig Lamberty-Zielinski, der einen Großteil der exegetischen Kommentare des 19. und 20. Jahrhunderts daraufhin untersucht, wie Gen 1,28 dort jeweils inhaltlich verstanden wird.⁸ Man kann der Synopse zunächst entnehmen, mit welcher Selbstverständlichkeit der überwiegende Teil der Genesis-Kommentare den Herrschaftsauftrag als normative Gewaltlegitimation liest – ich zitiere hier nur ausschnitthaft einige der namhaftesten Kommentare, die von Baranzke und Lamberty-Zielinski ausgewertet werden: So sieht etwa Julius Wellhausen im *dominium terrae* die dem Menschen »von Anfang an gestellte Aufgabe, zu herrschen über die ganze Erde: Herrschaft und Wissen bedeutet gleichviel, bedeutet Civilisation. Dort [gemeint ist Gen 2,4bff, Anm. SH] ist ihm

7 Dazu Stipp (2001): *Dominium terrae*, 113–127. Vgl. auch Gerstenberger (1994): »Macht euch die Erde untertan...«, 248: »Die Genesiskommentare des 19. und 20. Jahrhunderts stellen in der Regel die absolute Vorrangstellung des Menschen heraus und leiten davon seine totale Verfügungsgewalt über die Natur ab.«

8 Baranzke/Lamberty-Zielinski (1995): Lynn White und das *dominium terrae*, 32–61.

die Natur ein geweihtes Mysterium, hier [gemeint ist Gen 1,28, Anm. SH] ist sie ihm Sache, Object: er steht ihr nicht mehr befangen, sondern frei und überlegen gegenüber«; August Dillmann schreibt in seinem Genesis-Kommentar, der Mensch habe »nicht bloß die Kraft sich zu vermehren und die Erde zu füllen, wie die Thiere, sondern auch die Kraft, sich die Erde selbst und alle lebenden Wesen derselben zu unterwerfen, wie ein Herr mit Eigenthumsrecht [...] darüber zu schalten und sie seinen Zwecken dienstbar zu machen«; Otto Procksch liest aus dem Herrschaftsauftrag heraus, dass der Mensch »nicht nur an den Besitz, sondern an das Leben der Tiere ein Recht hat, während sein Leben sakrosankt ist«; und auch Gerhard von Rad qualifiziert den Herrschaftsauftrag als Formel, die die menschliche Würde als Gottes Vertreter auf Erden unterstreichen solle – Baranzke und Lamberty-Zielinski vermerken zu diesem Kommentar: »Wie diese Herrschaft auszufüllen ist, beschreiben auch sie nicht, jedoch lassen die Übersetzungen von *rādāh* mit ›treten, trampeln‹ und von *kābas* mit ›niedertreten‹ bzw. ›untertreten‹ nicht gerade auf einen sorgsamsten Umgang mit der Erde und den Geschöpfen schließen.«⁹ Auch jüdische Theologen interpretieren Gen 1,28 bisweilen auf dieser Linie, so etwa Benno Jacobs in seinem bekannten Genesis-Kommentar, der festhält: Mit dem Herrschaftsauftrag »ist dem Menschen die uneingeschränkte Herrschaft über den Weltkörper Erde verliehen, deshalb kann keine Arbeit an ihr, z.B. Durchbohrung oder Abtragung von Bergen, Austrocknen oder Umleiten von Flüssen u. dgl., als gottwidrige Vergewaltigung bezeichnet werden«¹⁰ – Baranzke und Lamberty-Zielinski ordnen Jacobs Kommentar als Ausdruck einer »technischen Auslegung« von Gen 1,28 ein, die *uni sono* mit vielen christlichen Stimmen dem Anliegen folgt, Naturwissenschaften und Technik nicht (länger) gegen theologische Motive ausspielen zu wollen und dafür die Verwertbarkeit und Instrumentalisierbarkeit der gesamten nichtmenschlichen Schöpfung als notwendige Folgerung zu akzeptieren – eine Lesart, die sich auch bis in jüngste jüdische Perspektiven zur Schöpfungstheologie fortsetzt, wenn etwa der Luzerner Theologe Simon Erlanger zeitgleich mit der Zurückweisung einer (sachlich überzeugenden) Naturverherrlichung dann doch auch wieder den vormodernen teleologischen Aspekt der vermeintlichen Dienstbarkeit alles nichtmenschlichen Lebens für den Menschen einschärft: »Das Judentum«, so Erlanger, »ist anthropozentrisch. Der Mensch steht im Zentrum des biblischen und rabbinischen Weltbildes [...]. Im Judentum ist die Erde kein eigener Organismus und hat keine eigene Seele. Vielmehr dient sie dem Menschen, dessen Bedürfnisse im Fokus stehen.«¹¹

9 Baranzke/Lamberty-Zielinski (1995): Lynn White und das dominium terrae, 46ff.

10 Zit. nach ebd., 50f.

11 Erlanger (2023): Schöpfung und Umwelt im Judentum, 76. Bezeichnenderweise ist ein Unterkapitel des Beitrags überschrieben mit »Der Mensch ist der ›Baum des Feldes‹; so bricht auch in dieser Anthropozentrik-Apologie die Tendenz auf, unkritische Zoomorphismen zu verwenden.

Einige der Kommentare, die Gen 1,28 als Ausdruck einer durchaus extremen Gewalt beschreiben, tendieren allerdings interessanterweise und entgegen dieser dominanten Lesart dazu, diese Gewalt normativ zurückweisen.¹² Die jeweils rekonstruierte Textintention und deren für die Gegenwart abgeleitete normative Bedeutung werden also häufig, aber nicht immer miteinander kurzgeschlossen. Zu unterscheiden ist dabei zunächst, worin genau die jeweiligen Ansätze die Gewaltförmigkeit von Gen 1,28 verorten. Eine besonders prominente Kritik, die u.a. von Lynn White Jr. vorgetragen wurde, hebt (nicht ausschließlich, aber) vorrangig auf die *Wirkungsgeschichte* ab und will zeigen, dass nicht notwendigerweise der Text selbst, wohl aber dessen Rezeption als Problem auszumachen sei. Man habe Gen 1,28 als Legitimation zur Gewalt gelesen und daher in diesem Vers das einzige Gebot ausgemacht, an das sich der Mensch vollumfänglich gehalten habe. Exegetische Antworten scheinen, soweit ich sie überblicke, dieser wirkungsgeschichtlichen Problematisierung überwiegend zu widersprechen: So hält etwa Hermann-Josef Stipp in seinem außerordentlich instruktiven Beitrag zum *dominium terrae* die Kritik für überholt, dass Gen 1,28 im Verlauf der Traditionsgeschichte als unanfechtbares »abendländisches Bildungsgut« im Sinne einer göttlichen Gewaltlegitimation wahrgenommen wurde. Dieser u.a. von White beschriebene wirkungsgeschichtliche Zusammenhang habe der wissenschaftlichen »Überprüfung nicht standgehalten«¹³. Die Einschätzung beruht auf der mangelnden historischen Nachweisbarkeit für die Legitimation von Gewalt gegenüber der Mitwelt über den Verweis auf Gen 1,28.¹⁴ Dieses Argument hat zuerst Jeremy Cohen systematisch ausgearbeitet; Cohen kommt zu dem Schluss, dass ein solcher Begründungszusammenhang insbesondere in Schriftzeugnissen vormoderner Jüd:innen und Christ:innen nur sehr selten nachweisbar sei.

Zu fragen wäre gleichwohl, ob der u.a. von White unterstellte und von Stipp u.a. hinterfragte Zusammenhang damit bereits als nichtig gelten kann. Schließlich, so hat etwa Larry Rasmussen zu bedenken gegeben, sei doch zu konstatieren, dass »although ›dominion theology‹ is hardly defended anymore by ecologically concerned Christians as a valid view, it still reflects the practice of many people«¹⁵. Zu

12 Dazu bspw. Gerstenbergers bemerkenswerte Bilanz: »Von der alten Herrscherpose aus lässt sich keine Überlebensethik für unsere heutige Welt mehr gewinnen. Der einzige Ausweg läge in der Entwicklung einer Schöpfungsethik, welche dem Geschaffenen insgesamt Würde und Eigenheit zugesteht und dem Menschen einen gleichberechtigten Platz neben den anderen Kreaturen zuweist. Die plötzliche Einführung eines solchen wahrhaft ökologischen Modells würde freilich unser bestehendes System gründlicher zusammenbrechen lassen als die Wende in der Sowjetunion das dortige System zerrüttet hat.« Gerstenberger (1994): »Macht euch die Erde untertan...«, 250.

13 Stipp (2001): *Dominium terrae*, 113f.

14 Cohen (1989): »Be Fertile and Increase.«

15 Rasmussen (1996): *Earth Community, Earth Ethics*, 228ff.

einem vergleichbaren Ergebnis kommen auch Heike Baranzke und Hedwig Lamberty-Zielinski mit Blick auf die von ihnen ausgewerteten Kommentare des 19. und 20. Jahrhunderts: Sie teilen zwar den Eindruck, dass unmittelbare Begründungszusammenhänge zwischen Gen 1,28 und konkreten Gewaltphänomenen gegenüber der natürlichen Mitwelt rar gesät sind. Das damit nicht hinreichend belegte explizite Vorkommen dieser Verhältnisbestimmung allein stelle jedoch einen gleichwohl gegebenen wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang nicht grundsätzlich infrage. Gerade dort, wo eine Selbstverständlichkeit Geltung beansprucht, muss diese gerade nicht mehr an allen Stellen, wo sie Wirkung entfaltet, auch explizit als Begründungszusammenhang aufgerufen und genannt werden. Gerade deswegen sei die Tatsache so entscheidend, dass der gemeinsame Hintergrund

»aller jüdischen und christlichen Exegeten für die Interpretation von Gen 1,28b seit der Antike [...] die Überzeugung [ist], dass Gott alles in der Welt für den Menschen bereitet hat. Dieser Glaube spiegelt die Assimilation eines kosmologischen Prinzips der Stoa, nach dem alles Niedrigere um des Höheren willen existiert. Das *dominium* wurde in der Antike unter einer stoisch beeinflussten Exegese geradezu zum Äquivalent dieser anthropozentrischen Teleologie [...].«¹⁶

Aber selbst dann, wenn die Frage nach einem kausalen Verhältnis von Gen 1,28 und der unterstellten Wirkungsgeschichte angesichts dieser Anfragen letztlich unentscheidbar bliebe, entlastet diese Annahme keinesfalls davon, auch die Frage nach der ursprünglichen Textintention zu klären. Stipp argumentiert hier entschieden: Bezüglich der Textintention gebe es keinerlei Option, in den beiden entscheidenden Verben *kabash* und *radah* den semantischen Spielraum für jene Deutungen zu sehen, die den Herrschaftsauftrag als Auftrag zur treuhänderischen Bewahrung der Schöpfung lesen: Das Verb *radah*, das zur Bezeichnung der Herrschaft über die Tiere verwendet wird, gehöre eindeutig zu jenen Verben, die die Ausübung von Gewalt zum Ausdruck bringen, so Stipp.¹⁷ Eine Auslegung als Behüten bzw. Bewahren im Sinne einer (zumindest ohnehin beschönigten) Hirtentätigkeit des Menschen könne unmöglich gemeint sein. Harsch, aber präzise begründet weist Stipp daher Lesarten in ihre Schranken, die Gen 1,28 als Ausdruck einer »Solidargemeinschaft mit den Tieren« erkennen wollen – als *verbum regendi* werde *radah* verwendet gegenüber »minderberechtigten, als fremd empfundenen Herrschaftsobjekten«¹⁸. Der Grund, warum der priesterschriftliche Schöpfungstext die menschliche Dominanz gegenüber den Tieren mit dem Verb *radah* belege, sei daher überdeutlich – es ginge ihm um die »Abzweckung auf einen Kriegszustand«¹⁹ gegenüber den Tieren, so Stipp –

16 Baranzke/Lamberty-Zielinski (1995): Lynn White und das dominium terrae, 38.

17 Stipp (2001): Dominium terrae, 121.

18 Ebd., 137.

19 Ebd., 143.

die dogmatische Klammer von prä- und postlapsarischer Schöpfungsordnung werde demnach bereits innerhalb jenes Textes hergestellt, der eigentlich noch gänzlich dem Bild einer prälapsarischen Ordnung zu entsprechen scheint; Gen 1,28 versinnbildliche damit das Hineinreichen der nachsintflutlichen Gewalt bereits in die vorsintflutliche Verortung von Gen 1.

Auffällig ist nun, dass jüngere Auslegungen tendenziell einen anderen exegetischen wie auch systematischen Umgang mit Gen 1,28 pflegen: Wohl auch als Reaktion auf die verheerenden Umweltkrisen der vergangenen Jahrzehnte zeigt sich in den Kommentaren das Bemühen, den Herrschaftsauftrag als Sorge bzw. Fürsorge zu interpretieren; teilweise tun sie dies selbst noch in dem Bewusstsein, dass die begriffliche Bestimmung der zentralen Verben von ihrem Interpretationsanliegen abweicht: So bemerkt etwa Klaus Wegenast, dass mit *kabash* zwar ein Akt des Zertrampeln und Niedertretens beschrieben, daraus aber keine Gewaltlegitimation ableitbar sei – gemeint sei eher »die Güte des Schöpfers, der dem Menschen sein Leben und dessen Fristung gewährt. Nicht sein Eigentum ist die Erde, sondern ein zur Nutzung anvertrautes Gut«²⁰. Unklar bleibt hier gleichwohl, inwiefern zwischen den Klassifizierungen als Eigentum bzw. als anvertrautem Gut nun tatsächlich merkbare ethische Unterschiede ableitbar sein sollen. Es scheint, als zeige sich gerade im Fahrwasser der in den vorherigen Kommentaren so deutlich sichtbaren – normativ entweder bestätigten oder zurückgewiesenen – Wahrnehmung der unökologischen Seite der jüdisch-christlichen Tradition ein beinahe kontrafaktisches Bedürfnis nach einem nicht-instrumentellen Umgang mit der natürlichen Mitwelt, das dann in den Text hineinprojiziert wird. Als Auftakt zu dieser Deutung kann vor allem ein breit rezipierter Beitrag von James Barr gelten, der wohl erstmalig eine »sanfte«, verantwortungsethische Lesart von Gen 1,28 vorschlägt, die auch der veganen Ernährung im geschilderten Paradies eine besondere Bedeutung für die Auslegung von Gen 1,28 einräumt.²¹ Der christlich-methodistische Theologe Eric M. Vail greift diese Linie in seiner 2022 erschienen Arbeit zur Schöpfungstheologie auf und übersetzt *radah* als Ausdruck der Haltung gegenüber den Tieren mit »helping them flourish in their vocations«²². Innerhalb der deutschsprachigen Debatten hat vor allem Bernd Janowski eine vergleichbare Perspektive vertreten²³, die Zwei-

20 Wegenast (2003): »...und machet sie euch untertan!«, 233.

21 Barr (1972): *Man and Nature*, 9–32.

22 Vail (2022): *Creation*, 87.

23 Baranzke und Lamberty-Zielinski nennen zudem auch Norbert Lohfink als Vertreter einer »sanften« Auslegung von Gen 1,28; Lohfink habe »unabhängig von Barr die Herrschaftsverben pazifiziert. Er relativiert die Gottebenbildlichkeit zu einem Traditionselement und will »Gen 1,28 am besten möglichst undramatisch übersetzen« mit »Nehmt sie (d.h. die Erde) in Besitz.« Den Herrscher über die Tiere versteht er unter Rückgriff auf das akkadische *redû* als denjenigen, »der die Tiere regieren soll, [...] auf die Weide führt, [...] indem er sie domestiziert.« Lohfink insistiert darauf, dass Gen 1,29 zeigt, dass die Herrschaft der Menschen über

fel an der »aggressiven Interpretation«²⁴ von Gen 1,28 anmeldet: Grund für diesen Zweifel hätte der Textzusammenhang von Gen 1 sein müssen, so Janowski, der sich dann auch explizit auf Barr bezieht, indem er dessen Lesart von Gen 1,28 als das Walten »als königlicher Hirte« als ökologischere Verstehensoption verteidigt. Angesichts der Kritik am »Hirtenmodell« räumt Janowski aber ein, dass eine Weiterentwicklung hin zum Bild eines »königlichen Menschen« exegetisch nötig sei, das nicht Herrschaft als solche privilegiere, sondern die universelle Ordnungsfunktion des Menschen betone.²⁵ In diesem Sinne scheint auch die neuere exegetische Literatur Gen 1,28 »keinesfalls [als] Aufforderung zur oder gar Legitimation bedingungsloser Naturbeherrschung, sondern [als] Auftrag zur Bewahrung der von Gott so gewollten Schöpfung«²⁶ zu deuten; gemeint sei eher, dass der Mensch »in Verantwortung vor Gott unter dem Anspruch [steht], der umfassenden Ordnung der Welt entsprechend segensreich für den Menschen und den Kosmos zu wirken und Schalom zu verwirklichen.«²⁷ Interessant für eine Analyse der Verschiebungen in den exegetischen Lesarten ist zudem ein Beitrag von Juliane Eckstein, der sich mit den (zuvor erläuterten) Thesen von Hermann-Josef Stipp zu Gen 1,28 befasst. Eckstein, die Stipps Thesen durchaus würdigt, lehnt diese jedoch ab – ebenfalls mit dem Verweis auf den Textzusammenhang von Gen 1, auf die Differenz von vor- und nachsintflutlicher Schöpfungsordnung sowie unter Hinzuziehung ikonografischer Argumente.²⁸ Eckstein betont zwar, dass die priesterschriftliche Schöpfungserzählung »trotzdem anthropozentrisch und spezieszistisch«²⁹ sei, ohne dass allerdings ganz deutlich wird, wie diese Einschätzung sich genau begründet.

Die Menge an Literatur zu Gen 1,28 ist gerade in den letzten Jahrzehnten sprunghaft angestiegen, sodass hier naturgemäß nur ausschnittartig und ohne Anspruch auf Vollständigkeit rekonstruiert werden konnte, welche Deutungslinien sich in der theologischen Debatte abzeichnen. Ich möchte nun knapp und bilanzierend einige Beobachtungen festhalten, die zumindest mit Blick auf die hier kommentierte Literatur augenfällig scheinen:

- Kritik an religiös-motivierter Gewalt gegenüber Tieren wie auch gegenüber der weiteren nichtmenschlichen Natur fand ihren Weg zumindest zu Anfang

die Tiere auf jeden Fall als etwas ganz paradiesisch-Friedliches gemeint war, worauf auch das Fehlen einer Erfüllungsnotiz für die angestrebte Herrschaftsform hinweise.« Baranzke/Lamberty-Zielinski (1995): Lynn White und das dominium terrae, 54.

24 Janowski (1993): 185.

25 Ebd., 191.

26 Pyschny (2023): Herausforderung und Potenzial der anthropologischen Wende, 92.

27 Gies (2023): Zuspruch und Anspruch. Der Mensch *coram deo* aus alttestamentlicher Perspektive, 100.

28 Eckstein (2019): Menschen, die auf Tieren stehen, 23f.

29 Ebd., 29.

meist – paradigmatisch im Fall Lynn Whites Jr. – vermittelt säkularer (oder sogar fälschlicherweise als säkular rezipierter, *de facto* aber theologischer bzw. religiöser) Stimmen in die religiösen Diskurse. Das bedeutet auch: Gerade für die Frühzeit dieser Entwicklung ist wenig bis gar kein originär theologisches Interesse zu erkennen, mögliche religiogene Faktoren der ökologischen Krise und der Gewalt gegenüber Tieren zu identifizieren.

- Der Fokus auf den biblischen Herrschaftsauftrag als Brennglas der ökologischen Aufmerksamkeit führt zu einer starken Ambivalenz innerhalb der theologischen Debatten. Die theologischen Lesarten von Gen 1,28 zeigen in der frühen Phase dieser Entwicklung *einerseits* die Tendenz, den Herrschaftsauftrag als normativ valide Legitimation zur menschlichen Gewaltausübung zu verstehen: Sie bestätigten den menschlichen Superioritätsanspruch nun nicht nur durchaus selbstbewusst, sondern auch wesentlich expliziter mit dem Verweis auf Gen 1,28, als dies in der vorherigen Tradition der Fall zu sein scheint. Der biblische Text fungiert in dieser Konstellation nun also als unmittelbare ethische Begründung für etwas, das im sozialen Umfeld dieser Interpretationen offenbar als zunehmend begründungsbedürftig erlebt wird. *Andererseits* finden sich theologische Reaktionen, die eben diesen Zusammenhang aushebeln: Sie anerkennen zwar, dass die Textintention von Gen 1,28 unzweifelhaft gewaltaffirmierend ist, vermeiden aber den hermeneutischen bzw. fundamentalistischen Kurzschluss, diese Beobachtung zugleich als normative Grundlage für ethische Fragen zu behandeln. So gelangen einige dieser Ansätze durchaus zu einer frühen, beinahe visionären und sehr profunden Gewaltkritik; vor allem das spezifische Phänomen der Gewalt gegenüber Tieren rückt in diesen Ansätzen deutlich in den Fokus und wird von einem generellen Umgang mit ›der Natur‹ gesondert betrachtet und normativ unterschieden. Diese Ansätze differenzieren m.a.W. also stärker zwischen verschiedenen Formen der Gewalt und entsprechen dem Textbefund damit letztlich auch deutlicher als jene Ansätze, die verallgemeinernd von der Gewalt gegen Um-/Mitwelt *in toto* sprechen (und Tiere dann immer schon miteinbeziehen, ohne das Spezifikum der ihnen angetanen Gewalt darüber hinaus zu erfassen).
- Vor allem mit dem aufbrechenden Bewusstsein dafür, wie dringend die ökologischen und anthropogenen Probleme *de facto* sind, findet aber auch und gerade in den jüngeren Beiträgen eine Verschiebung hin zu apologetischen Lesarten statt. Das Menschenbild vom despotischen Eigentümer mutiert zum Bild eines bürokratisch gezähmten Hausmeisters und Schöpfungsverwalters, aus der Verfügungsgewalt über Erde und Tiere wird eine Stewardship-Ethik nach dem Hirtenmodell, die sich nicht wenige Male bereits und wohl auch zurecht dem Verdacht bukolischer Romantik ausgesetzt sah. Es bedürfte eingehender Studien, um diesen Zusammenhang stärker empirisch abzusichern, aber mir scheint es doch augenfällig, dass das zunehmende ökologische Bewusstsein innerhalb der

Theologie dazu geführt zu haben scheint, die Gewalt in den Texten durch apologetische Interpretationen unsichtbar werden zu lassen.

- Es scheint außerdem häufig so zu sein, dass ältere Ansätze dem biblischen Text insofern stärker folgen, als sie die Zweiteilung des Herrschaftsauftrags – die Unterwerfung der Erde und die Herrschaft über die Tiere – stärker differenzierend im Blick haben als dies bei jüngeren exegetischen Ansätzen der Fall ist. Während letztere dazu tendieren, den doppelten Fokus des biblischen Herrschaftsauftrags zugunsten eines gemeinsamen Phänomens der »Naturbeherrschung« zu amalgamieren, problematisieren frühere Ansätze teilweise noch spezifischer die Herrschaft über die Tiere als solcher und scheinen die Subsumierung dieser speziell auf die Tiere bezogenen Form der Herrschaft nicht ohne Weiteres unter ein allgemeines Verdikt der Naturausbeutung fassen zu wollen. Im Gefolge des erstarkenden ökologischen Bewusstseins verschwimmen beide Anteile des Herrschaftsauftrags dann allerdings wieder häufig. Systematisch ist diese Entwicklung von einer gewissen Brisanz, weil sie meinem Eindruck nach mit der Folgeentwicklung einhergeht, dass das diagnostische Potential dieser exegetischen Entscheidung deutlich reduziert ist: Ansätze, die auf diese Weise argumentieren, verlieren systematisch aus dem Blick, dass beispielsweise die normative Ineinssetzung des Artensterbens und des Sterbens individueller Tiere ethisch hochproblematisch ist. Trotzdem zeigt zumindest der überwiegende Teil der so argumentierenden Ansätze lediglich ein Bewusstsein für abstrakte Gewaltphänomene wie den Artenschwund, nicht aber für die – nochmals: ethisch wesentlich problematischere – Tötung individueller Tiere insbesondere in der sog. Tierindustrie.
- Exegetisch scheint mir zudem die Beobachtung zumindest erwähnenswert, dass die jüngeren Ansätze, die Gen 1,28 eher apologetisch behandeln und keine ursprüngliche Gewaltintention im Text erkennen wollen, einer anderen Leseökologie folgen: Sie lesen den Text wesentlich stärker vom Kontext her und führen dann das Argument an, dass dieser Kontext, insbesondere also Gen 1 als deutungskonstitutiver Textzusammenhang, keine Gewalt kenne und daher auch Gen 1,28 entsprechend als nicht-gewaltaffirmierend auszulegen sei. Häufig lässt sich dabei auch beobachten, dass Gen 1,26 (die Gottesebenbildlichkeit des Menschen) als Auslegungskontext für Gen 1,28 verwendet wird³⁰ – deutlich seltener zu beobachten ist hingegen, dass Gen 1,29 (die Zuweisung pflanzlicher Nahrung für Tiere und Menschen) als Auslegungskontext für Gen 1,28 angewendet wird. Die älteren Auslegungen nehmen dieses Argument ebenfalls wahr, gewichten es aber deutlich weniger stark und tendieren eher dazu, von der Etymologie von *kabash* und *radah* ausgehend zu argumentieren und dann zu schlussfolgern, dass Gen 1,28 in der Tat massive Gewaltphänomene beschreibt.

30 So etwa bei Titus (2010), *Divine Agenda for Ecology in Genesis 1–3*, 315f.

Welche Folgerungen legen sich nun aus diesem vorläufigen Befund nahe? Zunächst vielleicht die folgenden, stark schematisierten, aber m.E. bedenkenswerten Einschätzungen. Es ist deutlich geworden, dass die theologischen Reaktionen und Deutungen des Herrschaftsauftrags einer seltsamen, dialektischen Struktur zu folgen scheinen: Diejenigen (meist älteren) Auslegungen, die eine Gewaltabsicht im Text von Gen 1,28 erkennen, neigen nicht immer, aber mit übergroßer Mehrheit, dazu, diese Gewalt fast automatisch auch normativ zu bejahen (– die hermeneutischen Problematiken solcher mindestens proto-fundamentalistischen Lesarten dürften offensichtlich sein, um sie geht es mir hier allerdings nicht vorrangig). Umgekehrt neigen Auslegungen, die in Gen 1,28 keine ursprüngliche Gewaltabsicht erkennen, zwar nicht dazu, diese Gewalt gleichermaßen auch normativ zu bejahen (auch, weil sie als solche nicht im Text identifiziert wird). Dennoch sprechen sich diese Ansätze, die historisch im Kontext der Frage nach einer religiösen Schuld an der ökologischen Krise entstanden sind, natürlich gegen Formen »ökologischer Gewalt« aus. Die Gewalt, die sie dabei ablehnen, bleibt allerdings häufig merkwürdig unpräzise und abstrakt. Sie richtet sich lediglich ganz allgemein gegen die Ausbeutung der Natur, gegen das Artensterben, gegen den Verlust der Artenvielfalt usf. Ohne die Bedeutung dieser wichtigen Aspekte leugnen zu wollen, scheint es mir doch bemerkenswert, dass die neueren Ansätze, die in Gen 1,28 keine Gewaltintention erkennen wollen, dann in den überwiegenden Fällen auch nicht mehr zwischen den im Text genannten Formen der Gewalt gegen die Erde und gegen Tiere unterscheiden. Dabei vereinheitlichen sie diese nicht nur, sondern wenden auch die aus dieser Exegese abgeleitete Stewardship-Ethik in fast allen Fällen so an, dass Gewalt gegen Tiere entweder unkritisch mit Gewalt gegen die übrige Mitwelt gleichgesetzt, damit in vielen Fällen in ihrer Bedeutung zugleich abgeschwächt, oder anderweitig naturalisiert wird. Eben diese Konstellation scheint hochproblematisch; zumindest provoziert sie die Frage, wie darauf zu reagieren ist, dass beide so unterschiedlichen Lesarten *zumindest in ihrem normativen Ergebnis* dann doch wieder recht nahe beieinander liegen?

4. Palimpsest und Wissensarchäologie: Zur Leseökologie von Gen 1,28

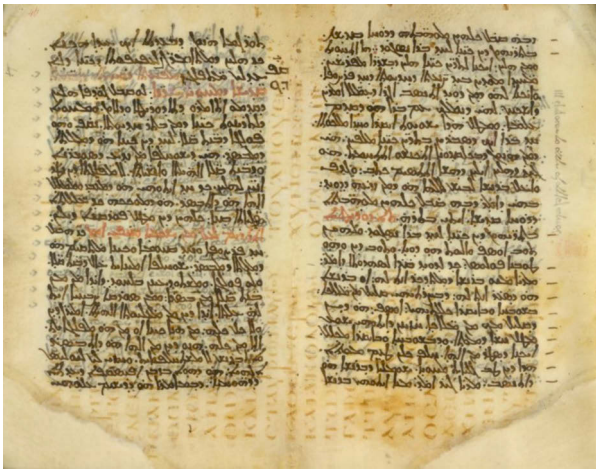
Mein Versuch einer tiertheologischen Relektüre von Gen 1,28, die auf diese beinahe dilemmatische Struktur reagieren soll, tritt für einen Moment von diesen inhaltlichen Aspekten zurück und konzentriert sich auf eine methodologische Klärung, um dann auf den konkreten Inhalt zurückzukommen. Dazu setze ich an zwei Bezugspunkten an, die innerhalb der (literaturtheoretisch ohnehin meist eher abstinenter) theologischen Exegese meines Wissens bislang noch wenig Aufmerksamkeit bzw. Anwendung erfahren haben und die dennoch mehr als geeignet scheinen, die ökologische Brisanz von Gen 1,28 auch in systematischer Hinsicht näher zu be-

leuchten. Indem ich dazu sowohl Gerard Genettes Konzept des Palimpsests wie auch Michel Foucaults Modell einer Wissensarchäologie für Gen 1,28 adaptiere, will ich zeigen, dass das Themengebiet der Ökologie in einem Text nicht nur thematisch zu adressieren (und insofern über das Vorkommen von bestimmten Schlüsselbegriffen zu identifizieren), sondern vor allem *methodologisch* zu erschließen ist: Die Art und Weise, wie wir Texte lesen, hat und hatte nicht nur offensichtliche ökologischen Folgen, sondern kann bereits als solche als eine ökologische Technik gelten: Mit dem deutschen Literaturwissenschaftler Hanjo Berressem gehe ich deswegen davon aus, dass die Rekonstruktion und Analyse von Leseökologien nicht nur an der bloßen Abhandlung »ökologischer« Themen festzumachen ist: Ein »ökologisches Lesen« sollte Berressem zufolge »nicht nur thematisch« besetzt und reflektiert werden, sondern »auch auf einer theoretischen, konzeptuellen Ebene«, dies gilt bereits insofern, als das Lesen »zum Übermodell unserer Beziehung zur Welt [wurde]. Architektur, Geschichte, Geschlecht, Geschmack, die Kultur insgesamt wurde als Text verhandelt«³¹.

Wenn somit die Textualität von Gen 1,28 als relevanter Aspekt einer ökologisch-interessierten Lektürepraxis in den Blick rückt, eignet sich Gerard Genettes Konzept des Palimpsests dafür besonders, weil es auf einer sehr elementaren Textebene, nämlich der textuellen Materialität, ansetzt. Der Begriff des Palimpsests hat seinen literaturwissenschaftlichen Ort vor allem in der Intertextualitätsforschung und bezeichnet dort – als Praxis des Palimpsestierens – den Vorgang des Wiederbeschreibens eines Materials, aus dem ein vorheriger Text entfernt wurde, ebenso – vom materialen Ergebnis her betrachtet – eine Schriftebene *unterhalb* der lesbaren Schrift. Historisch wird dabei in der Regel auf Manuskripte insbesondere aus Pergament, also der Haut von Tieren, Bezug genommen, die zunächst beschrieben wurden, deren Text dann aber durch mechanisches Auskratzen bzw. Schaben, durch Waschen oder chemische Auflösungsprozesse gelöscht und durch einen neuen Text ersetzt wurde (»codex rescriptus«). Tatsächlich ist es gerade für eine Tiertheologie nicht unerheblich, dass weite Teile der biblischen Texte auf Tierhäuten überliefert wurden – allein der *Codex Sinaiticus*, eines der ältesten und wichtigsten Manuskripte des biblischen Textes, besteht aus einem Pergament, für dessen Herstellung etwa 700 Schafe und Kälber getötet wurden – eine Tatsache, die der modernen Exegese allerdings zu meist kaum auch nur eine Erwähnung, geschweige denn einer kritischen Reflexion wert scheint.

31 Berressem (2022): Ökologien des Lesens, 23; 41.

Abb. 1: Palimpsest des Codex Nitriensis, f.20r, ca. 6. Jhd. (unterer Text) bzw. 12. Jhd. (oberer Text). Public-domain-Licence.



Quelle: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Codex_Nitriensis,_f.20r_\(Syriac_text\).jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Codex_Nitriensis,_f.20r_(Syriac_text).jpg)

Gerard Genette hat dieses Phänomen des Palimpsests zu einem literaturtheoretischen Konzept ausgearbeitet und damit eine »Literatur auf zweiter Stufe« begründet, indem er zwischen Hyper- und Hypotext, also der jüngeren, oberflächlichen und der älteren, getilgten bzw. durchscheinenden Textebene unterschieden hat. So hat das literaturwissenschaftliche Konzept des Palimpsests immer wieder die Suche nach verdeckten und verunklarten, insbesondere auch sozial weniger akzeptablen Bedeutungsebenen angeleitet, die die oberflächlichen (Hyper-)Textstrukturen zugleich bestätigen und unterlaufen.³² Gerade auch die zeitliche Verschiebung und Struktur zweier Texte geriet auf diese Weise als literaturwissenschaftlich relevante Relation in den Blick. Genette selbst denkt dabei durchaus an unterschiedliche Beziehungen zwischen Hyper- und Hypotext, wenn er festhält:

»Alle Hypertexte, die wir untersucht haben, erschienen uns [...] als Transformationen und/oder Imitationen zeitlich früherer (einzeln oder vieler) Werke, die uns bekannt waren und mit denen wir sie vergleichen konnten, um den Unterschied zu ermitteln und die Beschaffenheit des hypertextuellen Bezugs zu bestimmen. Es gibt jedoch Werke, deren Hypertextualität wir annehmen oder vermuten, aber deren Hypotext uns, ob nun vorläufig oder endgültig, fehlt. [...] Wir stehen hier

32 Eine Studie von Sandra Gilbert und Susan Gubar wendet das Konzept des Palimpsests in diesem Sinne auf das Schreiben von Frauen in überwiegend patriarchalen Umwelten an: Gilbert/Gubar (2000): *The Madwoman in the Attic*.

höchstwahrscheinlich vor Hypertexten mit unbekanntem Hypotext, deren Hypertextualität beinahe feststeht, aber für uns unbeschreibbar und somit undefinierbar bleibt.«³³

Wie schon angedeutet, bietet sich gerade eine Lesart und Rekonstruktion von Gen 1 als Hypertext an, um die Frage nach möglichen Hypotexten zu stellen. Im Sinne Genettes, der das Konzept des Palimpsests durchaus nicht streng materialgebunden, sondern tendenziell metaphorisch verwendet, geht es dabei nicht um eine materiale Frage, sondern um eine literaturwissenschaftlich angeleitete Heuristik: Sie hebt selbstredend nicht auf die Unterstellung materialer Hypotexte auf realen Genesis-Codices ab, sondern verwendet das Konzept vor dem Hintergrund eines weiten, nicht nur materialen Textbegriffes, um damit der ökologischen Vernetztheit und Voraussetzungshaftigkeit gerade jenes Textes nachzugehen, der qua seiner biblischen Exponiertheit als erstem (und insofern scheinbar voraussetzungsfreiem) Text des biblischen Kanons einerseits und seiner Wahrnehmung als dem vielleicht zentralsten schöpfungstheologischen Text andererseits ansonsten womöglich Gefahr liefe, als vollkommen autonomer Text zu gelten. Gerade Gen 1 scheint – nicht zuletzt auch aufgrund der in systematischer Hinsicht häufig mit ihm korrelierten Formel von der *creatio ex nihilo* – als Text Verstehensschwierigkeiten zu produzieren, die ihn tendenziell »ent-ökologisieren«, d.h. seine Voraussetzungshaftigkeit und Genealogie verunklaren. Indem die Konzeption des Palimpsests auf Gen 1 angewendet wird, soll dieser Gefahr begegnet werden; nicht zuletzt dadurch, dass die zeitliche Struktur des Textes zum Thema werden kann, und dies auf einer *inhaltlichen*, nicht nur materialen, textgenetischen Ebene, die literaturwissenschaftlich mit der gegenüber dem Text späteren Rezeption und der gegenüber dem Text früheren Textabfassung und den entsprechenden Kontextbedingungen assoziiert ist.

Das methodische Vehikel des Palimpsests möchte ich zunächst noch mit einer weiteren theoretischen Perspektive anreichern, nämlich dem Programm einer Archäologie des Wissens, wie sie Michel Foucault entworfen und angewendet hat. Foucault hat mit diesem Begriff das Anliegen einer archäologischen Suche im Kontext der Wissensgeschichte verbunden, die allerdings nicht wie die klassische Archäologie die Suche nach einem Ursprung (*arché*) bezeichnet, sondern diesen Ursprung vielmehr pluralisiert und die insofern in einer funktionalen Nähe zur Logik des Palimpsests steht. Die von Foucault angestoßene Wissensarchäologie folgt damit der Frage nach dem Prozess der Formation von Wissen und nach dessen Möglichkeitsbedingungen – und sie soll deswegen anschließend mit einigen Überlegungen zu den Bedingungsstrukturen der schöpfungstheologischen Ökologie schlechthin, einer anthropozentrischen *scala naturae*, in Verbindung gebracht werden. Statt einer großen, möglichst konsistenten Universalgeschichte liegt der Fokus von Foucault

33 Genette (2018): Palimpseste, 510.

dabei allerdings auf den »diskreten Strukturen und Prozessen, die Wissen im Verborgenen strukturieren«³⁴ – nicht das Auffinden von letzten Prinzipien, Wahrheiten oder Normen ist demzufolge Ziel einer Wissensarchäologie, sondern die Rekonstruktion von wirkmächtigen Rationalitäten und ihren Folgen. Die Kontrastfolie, an der Foucault sich mit seinem Projekt einer Archäologie des Wissens abarbeitet, ist dementsprechend die Ideengeschichte – mit diesem Konzept bezeichnet er

»...die Analyse des stummen Entstehens, der entfernten Entsprechungen, der Permanenzen, die sich hartnäckig unterhalb des offenen Wandels halten, der langsamen Formationen, die von tausend blinden Komplizitäten profitieren, von jenen globalen Figuren, die sich allmählich verknüpfen und plötzlich sich in der feinen Spitze des Werkes kondensieren. Genese, Kontinuität, Totalisierung: das sind die großen Themen der Ideengeschichte und das, wodurch sie sich mit einer bestimmten Form, die inzwischen traditionell ist, der historischen Analyse verknüpft.«³⁵

Gegenüber der Ideengeschichte, deren Ziel stets im Erweis der Tatsache bestehe, »dass die unmittelbar sichtbaren Widersprüche nichts weiter als ein Schillern der Oberfläche sind«³⁶, und die ihre Anstrengungen daher in den Versuch investieren muss, Widersprüche aufzuheben und auf einer tieferen oder höheren Ebene auf ein Prinzip der Kohäsion, auf eine verborgene Einheit zurückzuführen, betont Foucault für seine Methodik gerade das Moment des Diskontinuierlichen zwischen früheren und späteren Phänomenen: In dem Versuch, die Wissensarchäologie vom Unterfangen einer gegenüber dem Text stets kontinuierlichen hermeneutischen Interpretation abzugrenzen, stellt er also gerade das Transformative, Diskontinuierliche einer Entwicklung heraus, das als solches rekonstruiert und keinesfalls zugunsten einer vermeintlich höheren Kontinuität relativiert werden müsse. Das Problem einer Wissensarchäologie betrifft demnach »nicht mehr die Tradition und Spur, sondern den Ausschnitt und die Grenze; es ist nicht mehr das Problem der sich perpetuierenden Grundlage, sondern das der Transformationen, die als Fundierung und Erneuerung der Fundierungen gelten«³⁷. Das diskontinuierliche Moment des Widerspruchs bildet – konträr zur Ideengeschichte – das eigentliche Gesetz und Kontinuitätsprinzip der archäologischen Methode: »Der Diskurs ist der Weg von einem Widerspruch zum nächsten: wenn er die auflöst, die man sieht, dann weil er jenem gehorcht, den er verbirgt.«³⁸ Die archäologische Analyse besteht deswegen weder darin zu zeigen,

34 Ebeling (2020): Art. Archäologie, 254.

35 Foucault (2015): Archäologie des Wissens, 197.

36 Ebd., 215.

37 Ebd., 12.

38 Ebd., 216.

dass unterhalb eines erkannten Gegensatzes auf einer tieferen Ebene eine gemeinsam geteilte These existiert, noch darin zu belegen, dass ein Gegensatz bzw. Widerspruch einen allgemeineren Konflikt widerspiegelt. Sie versucht vielmehr zu zeigen, wie zwei widersprüchliche Standpunkte ihren gemeinsamen Platz in einer Beschreibung haben.³⁹ Eine derartige Rekonstruktion von Gen 1,28 gerade in der ambivalenten Struktur als Palimpsest zu leisten, die Kontinuität und Diskontinuität zugleich repräsentiert, wird daher Ziel der folgenden Überlegungen sein.

Dabei ist es nicht unbedeutend, dass gerade die Theologie für Foucault verdächtig scheint, dem Anliegen der von ihm favorisierten Wissensarchäologie immer wieder auszuweichen: Vor allem die Verquickung von natürlicher Theologie, Kausalitätsfragen und der Suche nach einem Ursprung seinen prägend für die auch theologisch vielfach favorisierte und von ihm zurückgewiesene geschichtlich-interpretatorische Hermeneutik, die – anders als sein Projekt der Wissensarchäologie – im Dienst der Etablierung von Wissens- und Machtsystemen stehe, die wiederum bestimmte Wissensformen und Rechtfertigungspraktiken privilegiere. Die Suche nach den Ursprüngen, die theologisch wohl überdeutlich mit zumindest der traditionellen Schöpfungstheologie verflochten ist, habe dort lediglich die Funktion, bestehende Ordnungen zu konsolidieren und zu legitimieren – allen voran wohl die Ordnung des Subjekts in seiner Kontinuität und Identität selbst. Dieses Anliegen scheint sich auch darin zu spiegeln, dass schöpfungstheologische Motive wie die Arche von der Tradition immer wieder als Motiv für einen Wissensspeicher dienten und so der von Foucault als ideengeschichtlich bezeichnete Logik einer auf Ursprüngen aufbauenden Wissenssystematik folgten; Origenes etwa verstand die Arche als Bibliothek, Hugo von St. Viktor sah in ihr ein Wissensordnungssystem.⁴⁰ Derartige Logiken privilegieren somit ein Verständnis von Geschichtlichkeit, das auf Kontinuitäten und Ursprüngen gründet:

»Wenn die Geschichte des Denkens der Ort der ununterbrochenen Kontinuitäten bleiben könnte, [...] wäre sie für die Souveränität des Bewusstseins ein privilegierter Schutz. Die kontinuierliche Geschichte ist das unerlässliche Korrelat für die Stifterfunktion des Subjekts: die Garantie, dass alles, was ihm entgangen ist, ihm wiedergegeben werden kann; die Gewissheit, dass die Zeit nichts auflösen wird, ohne es in einer erneut rekonstruierten Einheit wiederherzustellen; das Versprechen, dass all diese in der Ferne durch den Unterschied aufrechterhaltenen Dinge eines Tages in der Form des historischen Bewusstseins vom Subjekt erneut angeeignet werden können und dieses dort seine Herrschaft errichten und darin das finden kann, was man durchaus seine Bleibe nennen könnte. Aus der historischen

39 Ebd., 217.

40 Illich (1991): Im Weinberg des Textes, 38–41.

Analyse den Diskurs des Kontinuierlichen machen und aus dem menschlichen Bewusstsein das ursprüngliche Subjekt allen Werdens und jeder Anwendung machen, das sind die beiden Gesichter ein und desselben Denksystems.«⁴¹

Für eine Wissensarchäologie ist es Foucault zufolge daher entscheidend, Kontinuitäten und Einheitskonzepte »ihrer Quasievidenz zu entreißen, die von ihnen gestellten Probleme freizulegen; zu erkennen, dass sie nicht der ruhige Ort sind, von dem aus man andere Fragen (über ihre Struktur, ihre Kohärenz, ihre Systematizität, ihre Transformationen) stellen kann, sondern dass sie von selbst ein Bündel von Fragen stellen.«⁴²

Wenn Foucault dann das Zueinander von Kontinuität und Diskontinuität innerhalb seiner archäologischen Methode beschreibt, kommt er damit dem Anliegen einer palimpsestuösen Lektüre⁴³ bemerkenswert nahe – die archäologische Methode wolle nämlich, so Foucault, nicht zeigen, dass unterhalb eines erkannten Gegensatzes auf einer tieferen Ebene eine gemeinsam geteilte These existiert, noch versuche sie darzulegen, dass ein Gegensatz/Widerspruch einen allgemeineren Konflikt widerspiegelt. Sie versucht vielmehr zu zeigen, wie zwei widersprüchliche Standpunkte gemeinsam Platz innerhalb einer Beschreibung finden. Die archäologische Analyse versucht nicht, eine gemeinsame Form oder Thematik um ihrer selbst und um der durch sie garantierten Einheit zu finden, sondern den Abstand der von ihr aufgehobenen Widersprüche zu ermessen. Es geht deswegen darum, einen Ursprung nicht »als ein historisches Ereignis«, sondern vielmehr als *historisches Apriori*, »als Historizitätsprinzip«⁴⁴ zu befragen. Zwei unterschiedliche historische Aspekte werden nicht auf ein gemeinsames Thema hin betrachtet; wichtiger sei es, »Ausmaß und Form ihres Abstandes zu bestimmen«⁴⁵. Die von Foucault vorgeschlagene Methode, um diese Abstandsbestimmung vorzunehmen, kann sich demnach nicht darauf beschränken, lediglich einen vorherigen Zustand wiederherzustellen und damit das zu perpetuieren, »was von den Menschen in dem Augenblick, da sie den Diskurs vortrugen, hat gedacht, gewollt, anvisiert, verspürt, gewünscht werden können; [...] sie versucht nicht das zu wiederholen, was gesagt

41 Foucault (2015): Archäologie des Wissens, 23.

42 Ebd., 40.

43 Diesen Begriff übernehme ich von Genette, der ihn wiederum von Philippe Lejeune adaptiert: »Der Hypertext fordert uns zu einer relationalen Lektüre auf, deren Reiz, der so pervers sein kann, wie man nur will, recht gut in dem einst von Philippe Lejeune erfundenen Adjektiv zum Ausdruck kommt: palimpsestuöse Lektüre. Oder, um von einer Perversion zu anderen überzugehen: Liebt man die Texte wirklich, so muss man von Zeit zu Zeit den Wunsch verspüren, (mindestens) zwei gleichzeitig zu lieben.« Genette (2018): Palimpseste, 532f.

44 Foucault (2015): Archäologie des Wissens, 269.

45 Ebd., 218.

worden ist, indem sie es in seiner Identität erreicht«⁴⁶. Nicht die Ermöglichung einer rekursiven Wiederholung des Vorgängigen ist demnach erklärtes Ziel und Fokus des Erkenntnisinteresses der archäologischen Methode. Foucault greift stattdessen zur literarischen Metapher des Schreibens, um das positive Ziel seiner Methode näher zu charakterisieren: Die archäologische Methode sei

»nicht mehr und nicht weniger als eine erneute Schreibung: das heißt in der aufrecht erhaltenen Form der Äußerlichkeit eine regulierte Transformation dessen, was bereits geschrieben worden ist. Das ist nicht die Rückkehr zum Geheimnis des Ursprungs; es ist die systematische Beschreibung eines Diskurses als Objekt.«⁴⁷

5. Das Genesis-Palimpsest

Mit dem Konzept des Palimpsests bei Gerard Genette ist es nun möglich, einer gleichermaßen literaturwissenschaftlichen wie wissensarchäologischen Suchbewegung zu folgen, die zunächst versucht, den gelöschten (Hypo-)Text von Gen 1,28 zu rekonstruieren, ohne dabei den eigentlichen Text an der Oberfläche aus dem Blick zu verlieren. In der Tat wird vor allem die Beziehung zwischen beiden Texten entscheidend für eine adäquate ökologische Hermeneutik von Gen 1,28 sein: Die Klammer zwischen Hypo- und Hypertext bleibt also maßgeblich; es wird sich zeigen, dass gerade ihre vorschnelle Auflösung problematische theologische Folgen gezeitigt hat.

Von Foucaults Wissensarchäologie übernehme ich zudem zwei wesentliche Leitideen – zunächst das wissenschaftstheoretische Anliegen, auch für eine Schöpfungstheologie (die sich ja dem ersten Anschein nach jeder Frage nach dem »davor« entzieht) die Frage nach ihrem *historischen Apriori* zu stellen, also die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit und den Folgen der Wirklichkeit von Gen 1,28 im Blick zu behalten, und dabei davon auszugehen, dass diese Relation durch eine enorme Diskontinuität geprägt ist. Hinzukommt, dass auch die von Foucault funktional rekonstruierte und als ideologisch⁴⁸ demaskierte Kopplung von konti-

46 Ebd., 199.

47 Ebd., 200.

48 Ebd., 25f.: »Man wird dann einen Anschlag auf die Grundrechte der Geschichte und gegen die Fundierung jeder möglichen Historizität denunzieren. Man darf sich darin aber nicht täuschen: Was man so stark beweint, ist nicht das Verschwinden der Geschichte, die insgeheim, aber völlig, auf die synthetische Aktivität des Subjekts bezogen war; was man beweint, ist jenes Werden, das der Souveränität des Bewusstseins einen sicheren, weniger exponierten Schutz als die Mythen, die Verwandtschaftssysteme, die Sprachen, die Sexualität oder das Verlangen liefern sollte; [...] was man beweint, ist jener ideologische Gebrauch der Geschichte, durch den man versucht, dem Menschen all das wiederzugeben, was seit mehr als einem Jahrhundert ihm stets entgangen ist.« Stets mache es daher den Anschein, als sei die Ge-

nuierlicher Geschichtlichkeit an das menschliche Subjekt und dessen Einheits- und Konsistenzbedürfnis in Form der Souveränität des Bewusstseins eine analytische Größe bildet, die für den weiteren Fortgang des Arguments Bedeutung tragen wird, insofern Foucault seine Methode damit im weiteren Sinne durchaus in das auch hier verfolgte Anliegen einer Erkundung der Relation anthropozentrischer und anthropo-de-zentrischer Wissensbestände einordnet, indem er davon spricht, eine »Methode historischer Analyse zu definieren, die von dem anthropologischen Thema befreit ist«⁴⁹.

Der nun anstehende Versuch einer Rekonstruktion des Hypotextes von Gen 1,28 könnte an der recht basalen Unterstellung ansetzen, dass jeglicher Text und insofern auch Gen 1,28 eine ihm vorausgehende Erfahrungswirklichkeit spiegelt und auf diese reagiert. Diese Erfahrungswirklichkeit zu erschließen, scheint mir wesentlich für eine tiertheologische Lektüre zu sein. *Prima facie* ist diese Suchbewegung durchaus anschlussfähig für die exegetischen Beobachtungen zum »Sitz im Leben« des Textes, weswegen ich Nähen, aber auch Diskrepanzen zu diesem bibelwissenschaftlichen Vehikel skizzieren werde. Im engeren Sinne führt die Exegese in der Regel die Zeit des Exils des Volkes Israel und somit die Erfahrung von Fremdherrschaft, Heimatferne und Unfreiheit als den historischen Ort von Gen 1 an. Etwas allgemeiner müsste hier wohl zudem festgestellt werden, dass der weitere historische Kontext der priesterschriftlichen Schöpfungserzählung die von den damaligen Menschen erlebten Folgen der neolithischen Revolution und damit die Auseinandersetzungen mit den Bedingungen einer sesshaften Ackerbaugesellschaft waren. Zu den prägenden Erfahrungen dürfte also die radikale Abhängigkeit der Lebensumstände von der umgebenden Natur und die tiefe Angewiesenheit auf günstige klimatische Bedingungen, gedeihende Herden sowie erfolgreiche Ernten gezählt haben.⁵⁰ Im Hintergrund von Gen 1, so bilanziert Katharina Pyschny, »steht die Vorstellung der Gefährdung der Schöpfung bzw. des Lebens durch verschiedenste Chaosmächte, welche durch das Er- und Einrichten dieses schützenden Lebenshauses ausgegrenzt und dauerhaft in ihrem bedrohlichen Einfluss auf die Schöpfung zurückgedrängt werden.«⁵¹ Gerstenberger folgt dieser Kontextualisierung und liest Gen 1,28 daher als triumphale Reaktion auf diese erlebte Abhängigkeit:

»Angesichts des gestirnten Himmels über einem subtropischen Trockenland ist der Mensch sicher klein wie ein Staubkorn. Doch im Blick auf die Tierwelt ist er ein König, fast ein Gott. Er kann Tiere töten, zur Arbeit zwingen, mit ihnen spielen,

schichte »für das zur Frage stehende Subjekt der Ort der Ruhe, der Gewissheit, der Versöhnung – des sorglosen Schlafes.«

49 Ebd., 28. Und ebd., 199: »Die Instanz des schöpferischen Subjekts als *raison d'être* eines Werkes und Prinzip seiner Einheit ist [der archäologischen Methode] fremd.«

50 van Schaik/Michel (2016): *The Good Book of Human Nature*.

51 Pyschny (2023): Herausforderung und Potenzial der anthropologischen Wende, 92.

kurz, sie völlig unter seinen Willen beugen [...] In der totalen Verfügungsgewalt über die Tierwelt – die mächtigen Raubtiere oder die kleinen Peiniger aller Art sind nicht bedacht – wird sich der Mensch schauernd seiner eigenen Rolle im Reich des Lebens klar.«⁵²

Auch Bernd Janowski bezieht sich auf eine vergleichbare Korrelation von Text und damaliger Lebenswelt und knüpft dabei an der Beobachtung an, dass sich in Gen 1 Menschen und (Land-)Tiere den Lebensraum (und den Schöpfungstag) teilen, aber unterschiedliche Nahrung zugewiesen bekommen. Janowski zufolge zeige dies, »wie gravierend die Priesterschrift die Kluft zwischen dem Menschen und seinen Mitgeschöpfen empfunden hat. Und wie konflikträchtig das Zusammenleben von Mensch und Tier im gemeinsamen Lebensraum ›Erde‹ in Wirklichkeit ist.«⁵³

Während die exegetischen Ansätze mit dem ›Sitz im Leben‹ also insbesondere die Korrelation von Text und damaliger Lebenswelt in den Blick nehmen, möchte ich mit meiner palimpsestuösen Lektüre fortfahren und insofern auch ein Stück von dieser korrelierenden Methode abweichen. Anlass dafür ist zunächst die Annahme, dass der Konflikt, den Janowski mit seiner Beobachtung anspricht, in seiner Beschreibung vielleicht noch etwas zu vorsichtig beschrieben sein dürfte: Denn auch dann, wenn die Nahrungszuweisung an Menschen und Landtiere im Text unterschiedlich ausfällt, eint sie doch, dass sowohl Landtiere wie auch Menschen pflanzliche Nahrung zu sich nehmen sollen:

»Dann sprach Gott: Siehe, ich gebe euch alles Gewächs, das Samen bildet auf der ganzen Erde, und alle Bäume, die Früchte tragen mit Samen darin. Euch sollen sie zur Nahrung dienen. Allen Tieren der Erde, allen Vögeln des Himmels und allem, was auf der Erde kriecht, das Lebensatem in sich hat, gebe ich alles grüne Gewächs zur Nahrung. Und so geschah es.« (Gen 1,29f)

Was diese Verse also vor allem und sehr grundsätzlich ausschließen, ist das Phänomen der *Predation*. Heutige theologische Ansätze beziehen sich meist etwas einseitig darauf, dass Menschen sich ursprünglich und paradiesisch vegan ernähren sollten,

52 Gerstenberger (1994): »Macht euch die Erde untertan...«, 243. Gerstenberger nimmt aber an, dass diese spekulative Deutung gar nicht entscheidend war und ein viel konkreteres Anliegen Gen 1,28 motiviert: »Mir ist zweifelhaft, ob die priesterlichen Bearbeiter von Gen 1 nur einen allgemeinen Hymnus auf den manchmal sichtbar werdenden Glanz der menschlichen, von Gott verliehenen Vollmacht singen wollten. Eine so punktuelle Charakterisierung des Menschen wäre der Schöpfungssituation kaum angemessen. Eher war es ihnen um die kultisch so dringend notwendige Tötungsvollmacht des Menschen zu tun. Wer baldmöglichst das Opferwesen unter den Menschen in Gang gesetzt sehen möchte, muss beizeiten eine Generalerlaubnis für die Verwendung von Tieren für diesen speziellen Zweck vorlegen.«

53 Janowski (1993): Herrschaft über die Tiere, 194f.

und versuchen, dies alsbald ethisch auszudeuten. Interessanter dürfte aber vielleicht sogar die (von der systematischen Theologie) tendenziell vernachlässigte Textbeobachtung sein, dass auch den Tieren das Fleisch anderer Tiere und Menschen in Gen 1 vorenthalten wird. Ethisch scheint dieser Aspekt weniger stark verwertbar zu sein und dient den meisten theologischen Stimmen eher dazu, die Bedeutung dieses Hinweises im Text und die Option einer veganen Ernährung – je nach Perspektive – mal als utopisch, mal als absurd auszuweisen. Jenseits dieser tendenziell biblizistischen Herangehensweise scheint mir jedoch etwas anderes bemerkenswert zu sein. Der Text kennt gewissermaßen eine doppelte Kontrolle über Tiere: Jene, die Gen 1,28 als *radah* (»herrschen«) beschreibt und auf die sich die theologische Aufmerksamkeit überwiegend und auch heute zumeist bezieht, und die daran anschließende Kontrolle über die tierliche Ernährung. Im strengen Sinne dürfte es auch nicht unbedeutend sein, dass diese Regulation der Ernährung der Tiere auch im weiteren biblischen Erzählverlauf nicht aufgehoben bzw. verändert wird: Während die menschliche Ernährung im Kontext der noachidischen Gebote an die Umwelt adaptiert wird – dem Menschen wird in Gen 9 der Verzehr von Tieren unter Bedingungen gestattet –, gilt dies gerade *nicht* für die Tiere. Im Sinne einer Wissensarchäologie von Gen 1,28 und der damit verbundenen Frage, welche Wissensstrukturen eine bestimmte Vorstellung überhaupt erst haben möglich werden lassen, scheint also die Bedrohung des Menschen durch »die Natur« und vor allem vielleicht durch Tiere, mit anderen Worten also die sehr reale Erfahrung, selbst von Fressfeinden bedroht zu sein oder gar tatsächlich gefressen zu werden, zur Speise für andere zu dienen, eine ganz entscheidende Erfahrung hinter Gen 1,28(ff) zu sein. Auch Stephan A. Reed betont, dass der Fokus von Gen 1,28 vor allem auf den Raub- und Wildtieren lag, weil deren Auftreten zu Chaos und zur Gefährdung von Menschen führen könne. Er betont auch, dass biblisch augenfällig sei, dass Gott Strafen häufig dadurch vollziehen lasse, dass Menschen von Wildtieren gefressen werden. Das Grundproblem von Gen 1,28, so Reed, sei die Erfahrung der Predation von Tieren an Menschen, die biologische Möglichkeit und historische Wirklichkeit, dass auch Menschen Fraß für andere werden könnten und können.⁵⁴

Das implizite Beharren des biblischen Erzählzusammenhangs auf einem regelrechten Verdikt der Predation ist jedenfalls auffällig. Dazu passt auch die rätselhaft spezifische Angabe in Gen 1,29, der zufolge der Mensch »alles Gewächs, das Samen bildet auf der ganzen Erde, und alle Bäume, die Früchte tragen mit Samen darin« zur Nahrung verwenden soll. Diese fast schon überdeterminierte, zumindest bemerkenswert präzise Bestimmung mag einen Grund in der Abgrenzung zur tierlichen Ernährung haben, die ebenfalls als pflanzliche Ernährung bestimmt, aber dennoch anders konkretisiert wird (»grünes Gewächs«). Die auffällige Betonung, dass die von Menschen verzehrten Pflanzen samentragend sein sollen, lässt sich allerdings

54 Reed (2000): Human Dominion over Animals, 331.

auch und vielleicht noch treffender vor dem Hintergrund des Verdikts der Predation lesen. Die Betonung der Pflanzensamen erinnert dann nicht nur an das paradoxe Weiterleben von Pflanzen trotz ihres Verzehr⁵⁵ und die Tatsache, dass Pflanzen anders als tatsächliche Individuen wie Tiere und Menschen gerade durch ihre nicht-tödliche Teilbarkeit einen Ausblick auf die Unsterblichkeit innerhalb der Immanenz symbolisieren. Die Grenze zwischen Leben und Tod, die im Fall von menschlichen oder tierlichen Individuen weitestgehend eindeutig verläuft, zeigt sich bei Pflanzen weitaus verschwommener bis nicht existent: Sie reproduzieren sich, sind teilbar, oftmals reproduzieren sie sich sogar durch die Teilung selbst: Selbst abgeschlagene Bäume können neu austreiben, einzelne abgebrochene Triebe oder Äste bilden Wurzeln und lassen die Pflanze weiterleben. Zugleich erinnert die Betonung der Pflanzensamen in Gen 1,29 daran, dass selbst die denkbar friedlichste Form der Ernährung vom Text zwar normativ gerechtfertigt, aber gerade nicht naturalistisch verklärt wird. In dieser Hinsicht ist der ansonsten so häufig als Utopie gelesene Text also bemerkenswert pragmatisch. Er bewahrt den anti-naturalistischen Gedanken, dass der Verzehr selbst von Pflanzen nicht endgültig, nicht vollkommen vernichtend sein kann und darf, und sieht doch die pragmatische Notwendigkeit, dass dieser dem Verzehr von Tieren und Menschen unbedingt vorzuziehen ist. In dieser Differenziertheit übertrifft dieser, nicht selten als utopisch und realitätsfern eingeschätzte Text also selbst heutige Ansätze, die unter dem Begriff eines umfassenden Lebens jegliche Differenzierung verabschieden (nur, um sie dann gleich wieder durch die Hintertür einzuschmuggeln). Von hier aus sei nun nochmal der Bogen hin zur Palimpsest-Konzeption bei Genette gespannt. Der Hypertext des Palimpsests scheint deutlich erkennbar: Gen 1,28, der an der Oberfläche deutlich erkennbare Text, wäre dann dem Wortlaut nach die – in den toten Tierkörper (das Pergament) eingeschriebene – Gewaltlegitimation an Tieren. Der Hypotext, den ich zuvor grob rekonstruiert habe, hängt damit inhaltlich zusammen, allerdings – und das ist entscheidend – unter genau umgekehrten Vorzeichen: Er stellt sich dar als textuelles Sinngefüge, das um die Erfahrungen kreist, wie massiv Phänomene des vernichtenden Verzehr, der konsumistischen Gewalt einmal präsent waren und daher in Gen 1 delegitimiert werden. Wesentlich für den Zusammenhang von Hypo- und Hypertext ist also, und darin liegt eine erste wichtige Differenz zum methodischen Vehikel des »Sitz im Leben«, dass der Hypertext die Tilgung des Hypotextes voraussetzt. Es geht hier also anders als bei einer klassisch-hermeneutischen Rekonstruktion des »Sitz im Leben« um einen Verdunklungszusammenhang, mit Foucault gesprochen also um eine Beziehung der radikalen Diskontinuität zwischen beiden Textebenen. Das Palimpsest, das durch die wissensarchäologische Rekonstruktion also immer deutlicher hervortritt, ist die dem vorausgehende und deswegen umso tiefer liegende Erfahrung, dass in den Menschenkörper zu allererst die Gewalt durch Raubtiere

55 Horstmann (2018): »Furcht und Schrecken...«, 213.

eingeschrieben war, die dann delegitimiert wird – vielleicht muss man sagen, dass diese basale Erfahrung, dass Individuen verletzbar und tötbar, anders als Pflanzen womöglich gerade durch diese Eigenschaften definierbar sind, maßgeblich zur Herausbildung von Subjektivität beigetragen hat: Erst dieser frühe Aufschrei, die Empörung darüber, selbst nur Mittel für andere zu sein und diese Instrumentalisierung dann sogar durch die unmittelbare Naturalisierung dieser Gewalt entschuldigt vorzufinden, konstituiert das im modernen Menschenbild kulminierende Verständnis, Würde zu besitzen, also – in der späteren philosophischen Terminologie – gerade nicht als bloßes Mittel für fremde Zwecke gelten zu können. Gen 1 erzählt also nichts anderes als die Entstehung eines »Sollens« – das Auftauchen des moralischen Widerspruchs gegen die Vereinnahmung des eigenen Lebens durch naturale Zusammenhänge.

Deswegen ist es vielleicht nicht verkehrt festzuhalten, dass der ›Sitz im Leben‹ von Gen 1,28 auch ein »Sitz im Tod« ist, wie es die Befreiungstheologie einmal treffend auf den Begriff gebracht hat.⁵⁶ Aus eben diesem Grund scheint mir der hermeneutische Ertrag, den das exegetische Vehikel des ›Sitz im Leben‹ zum Textverständnis beiträgt, auch nicht ausreichend zu sein, weil es die Struktur der eigentlich zu erfassenden Dialektik und die tiefe Diskontinuität von Hyper- und Hypotext nicht erfassen kann.⁵⁷ Das Konzept des Palimpsests hingegen kann ausleuchten, welche Diskontinuität zwischen Hypo- und Hypertext, zwischen dem Sitz im Leben und dem damit notwendig verknüpften Sitz im Tod festzustellen ist. Eine palimpsestuöse Lektüre führt dann vor allem zu folgender Beobachtung: Einer religiösen Anthropozentrik, die ja vielfach und bis heute mit Gen 1,26 bzw. Gen 1,28 begründet wird und die der Sache nach die menschliche Verfügungsgewalt über alle anderen Wesen und die Erde als solche meint, ging die Erfahrung der maximalen anthropologischen Fragmentierung und insofern der unfreiwillig erlittenen Anthropodezentrierung voraus – und zwar in ihrer radikalst möglichen Art und Weise: Der Mensch als Mahl für andere. Der getilgte Hypotext, der aus dem Pergament, der also aus dem toten Tierkörper ausgekratzt wurde, ist die so einprägsame, letztlich untilgbare und daher immer noch durchschimmernde menschliche Erfahrung, selbst zum Mittel für andere geworden zu sein.

56 »Diese österliche Realität – Nacht der Tötung und Licht des Martyriums, Kreuz des Todes und Auferstehung des Lebens – ist der wahre ›Sitz im Leben‹ und auch – es sei hier hinzugefügt, weil es in anderen Theologien gewöhnlich ignoriert wird – der Sitz im Tode‹ der Befreiungstheologie; sie ist der radikalste hermeneutische Ort für das Verständnis der folgenden Seiten.« Ellacuría/Sobrino (1995): *Mysterium Liberationis*, XIII.

57 Zumindest wird man sagen müssen, dass der ›Sitz im Leben‹ in aller Regel die Tendenz hat, die Kontinuität von historischem Kontext und (biblischem) Text zu betonen. Notwendig ist diese Relation allerdings nicht – man könnte gerade mit Blick auf Gen 1 auch anführen, dass hier seitens der Exegese oftmals der kontrafaktische Charakter des Textes gegenüber der historischen Situierung betont wurde.

Eben diese Erfahrung scheint mir palimpsestförmig in Gen 1,28 eingeschrieben und nachträglich ausradiert zu sein – weil sie als erlittene Erfahrung schlichtweg unerträglich ist. Dennoch hat diese Konstellation massive Konsequenzen für eine Deutung von Gen 1,28: Der Vers wäre dann ein Widerspruch, ein lautes und harsches Veto gegen die Beliebigkeit und Gleichgültigkeit, mit der über das eigene Leben und über die unabstreitbare Erfahrung, selbst bedeutsam zu sein, hinweggegangen wird. Die Anthropozentrik, die also unbestreitbar in Gen 1,28 (und so vielen anderen theologischen Referenzen) eingeschrieben ist – und es geht hier tatsächlich dem Wortlaut nach um Gewalt, um die radikale Unterwerfung von anderen, und nicht, wie aktuelle Interpretation glauben machen wollen, um ein gutgemeintes Hüten und Bewahren⁵⁸ – diese Anthropozentrik zeugt von der Behauptung und vielleicht sogar von der Entstehung und Herausbildung von Subjektivität – von der Tatsache, dass ein Subjekt sein Leben als bedeutsam erfährt und dann gleichwohl erfahren muss, dass diese Bedeutung von anderen nicht notwendig geteilt, mitunter sogar vollständig in Abrede gestellt und der Vernichtung anheimgestellt wird. Die Bedeutung des eigenen Lebens dennoch behaupten zu wollen, äußert sich in jenem empörenden Aufschrei, der sich in die Spitzenaussage von Gen 1,28 eingepreßt hat. Die Erfahrung der Predation ist deswegen vielleicht der menschheitsgeschichtlich markanteste Kulminationspunkt, weil hier das Erleben der eigenen Bedeutsamkeit durch eine von außen kommende, als feindlich erlebte und quasi naturale, vergleichgültigende Macht in Frage gestellt und zugleich auch ins Unendliche gesteigert wird. Ein Subjekt ist dann – in einer sehr basalen, grundlegenden Lesart – nichts anderes als ein Wesen, das einen Widerspruch gegen seinen Tod zum Ausdruck bringt.

Gen 1,28 ist so betrachtet also tatsächlich ein Bruch im Gesamtgefüge von Gen 1: Ein Widerspruch gegen eine naturale Ordnung, die natürliche, blinde und für Sub-

58 Instrukтив sind auch hier die Einordnungen von Gerstenberger, der betont, dass auf der Textebene unstrittig zu konstatieren sei, dass es in Gen 1,28 »um die Gewaltausübung des Menschen gegenüber allen Tieren« (Gerstenberger (1994): »Macht euch die Erde untertan...«, 238) geht, denn: »Die Ausdrücke, welche die Verfügungsgewalt des Menschen über die Tiere beschreiben, sind von der größtmöglichen Präzision und Schärfe. Die Menschen können mit den Tieren so verfahren, wie ein absoluter Herrscher mit seinen Untertanen umgeht.« (ebd., 239) »Das Verb *radah* soll [m.a.W.] in keinem Fall die Fürsorgepflicht eines Herrschers, sondern seine Verfügungsgewalt ausdrücken.« (239) Und er bilanziert: »Die so dem Menschen überlassenen Lebewesen haben keinen eigenen Willen und keine eigenen Rechte, sie existieren in oder unter dem Sklavenstand.« (ebd., 239) Ähnlich liest er auch die biblische Verfügungsgewalt über die Erde: Auch die Pflanzenwelt sei, so Gerstenberger, vermutlich in den Herrschaftsauftrag einbezogen – gerade weil ihre Eigenaktivität, ihre eigene Kreativität so betont werde – ihre Beherrschung sei für eine agrarische Gesellschaft wesentlich: »Das verwendete Verb ist *kabas*, ›versklaven‹. Die Parallelstellen im Alten Testament weisen diese Bedeutung präzise aus. Das Wort entstammt also der männlich-militärischen Sprache und trägt vielleicht Züge des nachexilischen Kampfes um das Heimatland an sich.« (ebd., 241)

jekte vollkommen gleichgültige Prozesse zur Norm erklärt und Individualität und Subjektivität als bestenfalls sekundäre Größen kennt, die sich der Natur im Zweifel zu fügen haben (weswegen auch das Naturrecht, das von der Tradition als Schöpfungsordnung entlang von Gen 1 identifiziert wurde, gerade einer von eben diesem Text grundlegenden anti-naturalistischen Relektüre zu unterziehen wäre). Es ist aber – und darin sehe ich einen entscheidenden Widerspruch und eine wichtige methodologische Differenz zur Exegese – gerade kein Bruch, der nur deswegen konstatiert wird, damit er anschließend mit dem Hinweis auf das ansonsten recht konsistente Gesamtgefüge von Gen 1 nur erneut geglättet und relativiert und (zugunsten einer Lesart von *radah* und *kabash* als relativiertes Hüten und Bewahren) seinem Aussagegehalt nach in Frage gestellt werden kann. Eine solche Einschätzung der Brüchigkeit des Textes, die nur deswegen herausgestellt wird, um sie sofort wieder einzuhegen, verpasst also gerade das entscheidende Moment.

Die Frage ist nun, welchen theologischen Status dieses Palimpsest, dieser Zusammenhang zwischen der in den Tierkörper eingeschriebenen (und einzuschreibenden) Gewaltlegitimation auf der einen und der dahinter sichtbar werdenden, aber aus guten Gründen stets auch verborgenen Gewalt am Menschenkörper besitzen soll. Welche normative und im weiteren Sinne schöpfungstheologische Relevanz hat die Tatsache, dass der biblische Herrschaftsauftrag dialektisch als verdunkelte Reaktion auf die Erfahrung von Beherrschung, Fremdherrschaft, erlittener Gewalt insbesondere durch Tiere gelesen werden kann?

Zunächst einmal lässt sich vom bisher Gesagten ausgehend die Aussageintention des Textes klarer benennen. Der Herrschaftsauftrag ist verstehbar als Widerspruch gegen den Bedeutungsverlust, der durch das Gefressenwerden durch andere, durch die vergleichgültigende Begegnung mit naturalen Abläufen entsteht. Er ist ein Widerspruch gegen die biologische Möglichkeit, Beute für andere zu werden und auf diesem Weg restlos in der Natur aufzugehen (also am eigenen Leib gerade jenen Zustand erfahren zu müssen, der von den allermeisten Ökotheologien immer wieder als vermeintliches Verbundenheits-Ideal beschworen und hiermit also zugleich seiner Absurdität überführt wird). Dieser »Sitz im Tod« verdeutlicht: Der Text ist ein Widerspruch gegen die verzehrende Gewalt, gerade dort, wo sie als so virulent und tödlich erlebt wurde. Sein »Sitz im Leben« ist die Erfahrungswirklichkeit, dass das Leben seinen »Sitz im Tod« hat. Er ist Ausdruck des Aufbegehrens von Subjekten gegen ihre Aufnahme in einen Kreislauf, der heute gern als ökologisch gelabelt und damit zugleich entschärft und verharmlost wird.

Die palimpsestuöse Lektüre von Gen 1,28 erlaubt es damit, zwei hermeneutische Wege als problematische, weil unterkomplexe Kurzschlüsse zu identifizieren: Dies gilt zunächst für jene Ansätze, die die Herrschaft über die Tiere normativ, bisweilen gar als gottgewollte Norm lesen (und insofern einer fundamentalistischen Hermeneutik folgen, die im Wesentlichen darin besteht zu glauben, keiner Texthermeneutik zu bedürfen). Vor dem Hintergrund des Palimpsest-Charakters zeigt sich:

Derartige Ansätze realisieren und aktualisieren nur den Hypertext. Sie splitten das Palimpsest also auf, trivialisieren den in ihm aufgehobenen Gehalt damit zugleich und verweisen nur auf den oberflächlichen Text, den sie nicht selten in fundamentalistischer Manier unmittelbar in eine ethische Norm übersetzen, die die heute als Problem erkennbare biblische Anthropozentrik einfach zementieren und kritische Anfragen abblocken soll.

Genauso (und vielleicht für heutige Fragen noch akuter) gilt aber auch: Ihrem eigenen Selbstverständnis nach »ökologische« Schöpfungstheologien realisieren und aktualisieren vielfach ebenfalls nur eine Seite des Palimpsests – nämlich den Hypotext. Sie erkennen die Anthropozentrik (also den Hypertext) dabei durch als erklärungsbedürftiges Problem und versuchen daher, den vorherigen Zustand als vermeintlich harmonisches Naturganzen, als naturalisiertes Entanglement eines gegenseitigen und insofern vermeintlich entschärften Fressen-und-gefressen-Werdens neu heraufzubeschwören. Insofern sie sich dabei am Hypotext von Gen 1,28 orientieren, bedeutet das: Sie versuchen, die Erfahrung des Gefressen-Werdens zu naturalisieren und die in die Anthropozentrik mündende Empörung darüber gar nicht erst aufkommen zu lassen. Der Sache nach dürften sie daher ein mindestens ebenso großes Problem darstellen wie die von ihnen bekämpfte und explizite Anthropozentrik des Hypertextes. Vielfach beschreiben sich solche Ansätze selbst als »biozentrisch« oder »holistisch«, um die tiefe und *prima facie* grundsympathische Egalität der Lebewesen zum Ausdruck zu bringen, die zugleich unkritisch alles Lebendige gleichsetzt. Nicht ohne Grund argumentieren viele Ansätze dann in der Hauptsache auch dafür, dass eine ökologische Ethik und eine ökologische Schöpfungstheologie sich mit dem Sterben zu arrangieren hätte. *Learning to die in the Anthropocene*⁵⁹ – das ist ein häufig zu vernehmendes Mantra derartiger Ansätze. Gerade die theologischen Ansätze geben aber vielfach zu erkennen, dass dieses zu akzeptierende Sterben dann doch meist nur das Sterben anderer bezeichnet, weswegen diese Ansätze eine große Affinität für Formen der Gewalt an Tieren haben, die ihnen natürlicher scheinen – die Jagd beispielsweise erfährt einen regelrechten Hype in diesen Kontexten, aber auch andere Formen des Tötens, sofern sie sich nur weniger industriell und vermeintlich »natürlicher« zu präsentieren vermögen. Vor allem auch die Ansätze aus dem sog. »New Animism« sind immer wieder geeignet, um die Einnormalisierung und die regelrechte Romantisierung des Tötens von Tieren zu bewerkstelligen – so berichtet die Neuseeländische Philosophin Anne Galloway in ihrem Beitrag in dem Band »Partners« (!) aus der von Gavin van Horn, Robin Wall Kimmerer und John Hausdoerffer herausgegebenen Reihe »Kinship. Belonging in A World of Relations« von ihrem Leben mit Schafen im Kontext ihres Projekts eines

59 Scranton (2015): *Learning to Die in the Anthropocene*; Bringham/Zwicky (2018): *Learning to Die: Wisdom in the Age of Climate Crisis*.

»More-Than-Human Lab«. Man erfährt die Namen der Tiere und die Umstände ihrer Aufzucht – und nach wenigen Seiten dann schließlich auch, welches Schicksal die Schafe, aber auch andere Tiere bei Galloway erwartet:

»To protect native wildlife, we kill rats, stoats, and possums, and our cat grows fat on rabbits. We feed the blood, skin, and bone to our vegetable garden and the often-circling hawks. [...] And like almost all the people around me, once a year I kill some of the sheep to make room for new life, to eat and feed others. [...] It may seem counterintuitive to some, but being responsible for the lives and deaths of other creature can strengthen the bonds of kinship, recalibrate unequal relations, and hold us accountable for not taking more than we give.«⁶⁰

Galloways Gewalt-Apologie repräsentiert hier prototypisch die massive Tendenz zur als »ökologisch« geframten Gewalt gegenüber Tieren, die den sogenannten *New Animism* allzu oft prägt – so betont sie, zwei ihrer Lämmer seien »among the greatest loves of my life«⁶¹, nur um wenige Zeilen später deren Schlachtung akribisch zu planen. Wenn es um das eigene Sterben geht, werden diese Ansätze etwas vorsichtiger: Dies sei zwar ebenfalls zu akzeptieren, aber wenn überhaupt dann nur nach einem langen, erfüllten Leben – als Mensch gejagt und getötet zu werden, als Mahl für andere zu dienen, wird damit dann nicht gefordert, obwohl genau diese Forderung eigentlich vollkommen auf der egalitären Linie biozentrischer Ansätze liegen würde. So gesehen, münden also auch die vorgeblich biozentrischen Ansätze früher oder später in eine Anthropozentrik, auch wenn sie nach Kräften versuchen, dies zu überdecken: Menschen den vom Aussterben bedrohten afrikanischen Löwen zum Fraß zu überlassen, können nämlich auch diese Ansätze nur schwer akzeptieren, auch wenn die Strukturlogik ihrer naturalistisch-egalitären Argumente auf dem Papier wenig dagegen einzuwenden hätte, dass ein Raubtier einen Menschen frisst, solange dessen Art bedroht ist oder andere ökologische Gründe dies zu legitimieren scheinen.

60 Galloway (2021): Making Sheep-Kin at the End of the World, 120.

61 Ebd., 123. Auch die Texte des Berliner Philosophen Andreas Weber, der sich im deutschsprachigen Raum als einer der ersten um eine neue und in seiner Diktion auch explizit »schöpferische« Ökologie bemüht hat, fallen nicht selten dadurch auf, dass sie Gewalt an Tieren annähernd vollständig naturalisieren und als notwendigen Teil einer glorifizierten Nähe zur »Natur« präsentieren. In seinem Buch »Mehr Matsch. Kinder brauchen Natur« schildert Weber beispielsweise, wie ein Rind erschossen und anschließend zerlegt wird; Weber ermutigt seinen Sohn Max, daran teilzunehmen und schildert dessen Begeisterung und seine regelrechte Metamorphose zum Jäger: »Max wollte mitschlachten. Er war am richtigen Ort. [...] Nachdem der Metzger den Kopf vom Rumpf getrennt hatte, versuchte Max selbst, den gebogenen Stirnvorsprung zu lösen. Er rüttelte am Kuhschädel, dessen geöffnete Augen mich noch vor einer Viertelstunde lebendig angeschaut hatten. Mein Sohn benahm sich ganz so, als hätte er selbst das Tier gejagt.« Weber (2012): Mehr Matsch. Kinder brauchen Natur, 112.)

Deutlich geworden ist nun vor allem, dass eine palimpsestuöse Lektüre es ermöglicht, die beiden Sackgassen und Reduktionismen zu vermeiden, die sich aus einer Aufspaltung von Hyper- und Hypotext zu ergeben scheinen. Gegenüber dieser Option weiß eine palimpsestuöse Lektüre nämlich: Eine Ethik, die nach dem Motto »Learning to Die in the Anthropocene« argumentiert und damit eine naturale Gleichgültigkeit alles Lebendigen als Maßstab einer spezieübergreifenden Egalität behauptet, hat schlichtweg vergessen (wollen), dass der Mensch bereits im Holozän zu sterben gelernt hat, dass er seit je her und nur zu gut die entsetzliche Erfahrung machen musste, getötet und sogar gefressen zu werden, seine Angehörigen sterben zu sehen, und dies offenbar so eindrücklich und nachhaltig, dass er sich diese abgründige Erfahrung so gut es geht vom Hals halten wollte – und das geeignetste Mittel für diesen Zweck lieferte und liefert bis heute die Gewalt gegenüber anderen Lebewesen. Welche enormen Distinktionsgewinne die Gewalt an anderen Tieren für das Selbstverständnis unserer Spezies hatte und immer noch hat, kann vermutlich gar nicht überschätzt werden. Und genau diesen Zusammenhang legt die Synopse von Hyper- und Hypotext von Gen 1,28 offen. Für die Frage nach den theologischen Konturen einer angemessenen Schöpfungslehre führt diese Beobachtung nun zu mehreren Konsequenzen.

- Vor allem das bloße und vielfach unkritische Abstellen auf die Ökologie als dem vermeintlichen Orientierungsparadigma für eine Schöpfungstheologie sollte maximal kritisch beäugt werden. Auf diese Weise vorzugehen scheint für theologische Kontexte vielleicht auch deswegen so verlockend, weil die Referenz auf ökologische Kalküle den mittlerweile durchaus als prekär wahrgenommenen Status der Theologien in der akademischen Landschaft zu relativieren scheint (ihn *de facto* aber verstärkt): Die Adaption außertheologischer, und das heißt meistens: naturwissenschaftlicher Plausibilitätsstrukturen (»Artenschutz«/»Biodiversität«), scheint hier m.a.W. einen Ausweg aus binnentheologischen Legitimationsproblemen zu verheißen. Zugleich stehen derartige Ansätze vor dem enormen Problem, dass sie auffällig oft Diskurse über die Notwendigkeit des Todes (von Tieren) sind. Überall dort, wo abstrakte Größen wie der Artenschutz oder die Biodiversität zum ethischen Ziel umetikettiert werden, gehen diese Ansätze beinahe notwendig mit einer unerbittlichen Logik einher, die abstrakte ökologische Größen gegenüber konkreten Individuen privilegiert: Zugunsten von Arterhaltungsprogrammen müssen andere Individuen dann scheinbar notwendig getötet werden – und die Ökologie verspricht, alle damit verbundenen ethischen Bedenken entkräften zu können. Allzu häufig kann man in den theologischen Adaptionen der Ökologie beobachten, wie die Öko-Logiken zu Legitimationsdiskursen über das Töten von Tieren umfunktionalisiert werden – vor allem pseudo-natürliche Tötungstechniken wie die Jagd auf Tiere werden dann theologisch nur zu gern hofiert.

- Neben dieser Negativanzeige, die die Schöpfungstheologie nicht mit der Ökologie kurzschließen bzw. in eins setzen will, bleibt aber nach wie vor die Frage danach bestehen, was nun eigentlich der inhaltliche Gehalt einer Schöpfungstheologie im Lichte der ökologischen Herausforderungen und Krisen sein kann. Der oben geäußerten Kritik geht es schließlich nicht darum, diese Probleme in Abrede zu stellen, sondern einer vorschnellen Identifizierung von Schöpfungstheologie und Ökologie um beider Perspektiven willen vorzubeugen. Der entscheidende Ansatz zur Beantwortung dieser Frage wurde bereits kurz angesprochen, insofern der in Gen 1,28 bewahrte Erkenntniszusammenhang als Palimpsest rekonstruiert wurde, das in seiner Struktur schon erahnen lässt, dass es auch bei einer schöpfungstheologischen Auswertung von Gen 1,28 nicht um die Entscheidungsfrage gehen kann: Wollen wir anthropozentrisch oder anthropodezentrisch sein, m.a.W. wollen wir den Hyper- oder den Hypotext aktualisieren? Im Licht der Palimpsest-Struktur des Textes wird deutlich, dass dies eine falsche Alternative darstellt. Es geht nicht um eine Entweder-oder-Alternative, sondern um einen Lernzusammenhang mit einem wichtigen chronologischen Index: Die Behauptung der Anthropozentrik reagiert, wie wir gesehen haben, auf die Erfahrung einer radikalen und ihr vorausgehenden Anthropomarginalisierung und -dezentrierung. Jene Forderung nach einer radikalen Anthropodezentrierung also, die die heutigen Öko-Theologien maßgeblich ausmacht, sollte historisch also gewissermaßen als Vorläufermodell zum kritisierten Anthropozentrismus begriffen werden: Das heißt zunächst einmal, dass Entwürfe, die eine undialektische Anthropodezentrierung als Ziel heutiger Schöpfungstheologie verstehen wollen, mindestens Gefahr laufen, ungewollt gerade jene Situation erneut heraufzubeschwören, die überhaupt erst zu dem Ergebnis geführt hat, das sie so vehement ablehnen: Die historische Bedingungsstruktur für den auch heute so ungebrochen wirksamen Anthropozentrismus war m.a.W. die Anthropodezentrierung. Nun dürfte ebenfalls deutlich geworden sein, dass auch eine Reaktion, die demgegenüber auf die Beibehaltung einer steilen Anthropozentrik setzt, ebenfalls bald von einer Dynamik eingeholt werden dürfte, die sie ebenso ungewollt in jene Situation der erzwungenen Anthropodezentrierung katapultiert, die sie ja zugleich ablehnt. Tatsächlich dürfte mit dieser Konstellation die aktuelle menschheitsgeschichtliche Situation abgebildet sein, die – getragen von der Überzeugung, das wichtigste Wesen dieses Planeten zu sein, hinter dem alle anderen Wesen zurückzustehen haben – alsbald die lebensbedrohlichen Folgen von Dürren und Hungerkatastrophen, Überschwemmungen und unerträglichen klimatischen Veränderungen zu jener Erfahrung einer zutiefst bedrohlichen natürlichen Mitwelt führt, die wir heute unter dem Begriff der ökologischen Katastrophe langsam zu realisieren beginnen.
- Damit ist in gewisser Weise also eine entscheidende, auf den ersten Blick dilemmatische Struktur beschrieben, der sich schöpfungstheologische Argumen-

tationen bewusst sein sollten: Wer die Situation simplifiziert und lediglich auf eine der beiden Zielvorstellungen »Anthropozentrik« oder »Anthropodezentrierung«, setzt, bringt ungewollt womöglich nur das hervor, was mit dem jeweiligen Appell doch eigentlich zurückgewiesen wird. Anthropozentrik und Anthropodezentrierung demnach als bloßes Gegensatzpaar begreifen zu wollen, verfehlt m.a.W. die komplexe Sachlage. Und doch verfangen sich viele aktuelle Ansätze immer wieder in dieser Konstellation und bemerken tendenziell noch zu selten, wie sehr sich Anthropodezentrierung und Anthropozentrik jeweils als Bedingungsstrukturen voraussetzen und realisieren. Deswegen dürfte für eine Schöpfungstheologie zunächst die Frage entscheidend sein, wie ein solcher *circulus vitiosus* durchbrochen werden kann. Dazu möchte ich mit dem folgenden Unterpunkt einen Vorschlag machen, der den systematischen und insofern auch normativen Ort der Anthropozentrik kritisch reflektiert.

- Wie ist also die genaue Bedeutung der Anthropozentrik zu verstehen, wenn sich sowohl ihre unkritische Affirmation wie auch ihre bloße Zurückweisung zugunsten einer normativ unklaren Anthropodezentrierung als ungangbare Wege erwiesen haben? (a) Bleibend *richtig* an der Anthropozentrik scheint mir zunächst das Beharren darauf zu sein, dass moralische Bedeutung immer an Subjekte gebunden und nicht von ihnen zu lösen ist. Würde von dieser anthropozentrisch vermittelten Einsicht dispensiert, käme dies dem Versuch gleich, die Möglichkeitsbedingungen der Anthropozentrismus-Kritik auszuhebeln. Mit anderen Worten heißt das aber auch: Das bleibend Wertvolle an der Anthropozentrik ist nur scheinbar paradox die mehr oder weniger offensichtlich mit ihr verknüpfte Relativierung der Anthropozentrik. Zunächst besagt die Anerkennung einer anthropozentrischen Perspektive dann etwa Folgendes: Man erlebt sich als Subjekt, insofern man eine eigene Perspektive auf das Leben hat und diese als bedeutsam erfährt. Insofern kann ein wichtiger und auch für heutige Diskussionen richtiger Aussagegehalt von Gen 1,28 darin ausgemacht werden, dass an diesem Vers so etwas wie die Geburtsstunde von Subjektivität ablesbar ist: Der Widerspruch gegen die gleichgültige Vereinnahmung durch Naturprozesse ist die allererste Äußerung eines Subjekts, der sich in Gen 1,28 nun in der Tat in der maximalen Form der Selbstbehauptung, d.h. der radikalen Abwehr fremder Ansprüche äußert. Sich als Subjekt (also schon dem Wortlaut nach: sich als ein Unterworfenen) zu erfahren, bleibt daher verknüpft mit der Erfahrung, in der Natur, der man gleichwohl entstammt, nicht aufzugehen – sich als Subjekt zu erleben, markiert bereits *per definitionem* einen Bruch mit allen bloß naturalen Kontexten. Diese Erfahrung eines Bruchs, einer primären Unterschiedenheit, ist wohl typisch für menschliche (und ebenso tierliche) Subjekte, die insofern notwendig von ihrer Umwelt getrennte Wesen sind – und zwar nicht aus einem naturwissenschaftlichen Grund, d.h. nicht, weil sie nicht in biologischen oder chemischen Wechselwirkungen mit ihrer Umgebung

stunden, sondern weil sie sich so erfahren: Der Grund ist ideeller Natur und damit am ehesten noch phänomenologisch erfassbar. Von dieser primären Unterschiedenheit her lässt sich zum einen erahnen, welch beinahe katastrophischem Missverständnis jene Ansätze aufsitzen, die von Subjekten dennoch verlangen, mehr Entanglement zu wagen – sie verkennen in fundamentaler Weise den tatsächlichen Grund des primären Disentanglements. Was mit einem Subjekt passiert, ist ihm nicht gleichgültig, und erst die Herausgehobenheit aus den Naturprozessen schützt die erfahrene Bedeutsamkeit vor der naturalen Vergleichgültigung. Und gerade weil »Natur«, wo sie als nahezu ewiger Kreislauf aus Werden und Vergehen, Fressen-und-gefressen-Werden begriffen wird, genau mit dieser Zumutung der Gleichgültigkeit einhergeht, ist das Erwachen von Subjektivität mit einer Distanzierung von zumindest einigen naturalen Zusammenhängen verknüpft. (b) Bleibend *falsch* an der Anthropozentrik ist aber zugleich ihr Unwille, die wohl zwingend aus ihr hervorgehende Folgerung der gleichzeitigen Relativierung der eigenen Perspektive zu akzeptieren. Denn die Anerkennung der eigenen Subjektivität, die ja im Erleben einer eigenen, an das jeweilige Ich gebundenen Perspektive besteht, muss doch zumindest mit der Überzeugung einhergehen, dass es andere Perspektiven gibt, und bei näherem Nachdenken müsste dann auch begreifbar werden, was die US-amerikanische Moralphilosophin Christine M. Korsgaard unlängst als eine Theorie der Gebundenheit von Bedeutung beschrieben hat: Bedeutung ist immer and das sie hervorbringende Subjekt gebunden, was wiederum mit der Konsequenz einhergeht, dass es keinen davon abstrahierbaren Standpunkt gibt, von dem aus die unterschiedlichen Bedeutungen in eine Hierarchie gebracht werden können.⁶² Bedeutungsstandpunkte sind füreinander inkommensurabel, es ist m.a.W. nicht möglich, davon zu sprechen, dass menschliches Leben mehr bedeute als anderes subjektives Leben. Vielleicht aber scheint gerade die Theologie – und ihre Geschichte dürfte dies bestätigen – mehr als gefährdet, diesen Standpunkt mit Gott selbst in eins zu setzen, um so auf dem theistischen Umweg nur erneut ontologische und epistemische Anthropozentrik zu verquicken. Zumindest wäre das Verhältnis von Gottes- und Schöpfungslehre mit Blick auf dieses Problem noch eingehender zu problematisieren. Immerhin stellt die Teleologie der *scala naturae* den vielleicht letzten Versuch dar, eine solche objektive Hierarchie zu konstruieren. In ihrer Logik ist es der Gottesstandpunkt, der die objektive Ordnung des Seins garantiert. Die *scala naturae* löst damit letztlich das gleiche Problem, das auch hier beschrieben wurde, und sie erahnt womöglich, dass Chaos, Unordnung, moralische Konflikte aus der Kollision unterschiedlicher Subjektivitätsperspektiven entstehen können, die durch einen einzigen, archimedischen Punkt – dem »Blick von Nirgendwo« (Thomas Nagel) gebannt

62 Korsgaard (2021): Tiere wie wir, 28ff.

werden können. Und so sehr die klassische Teleologie damit – möglicherweise – auf ein Problem reagiert, das modernen Erwägungen zum Status des Subjekts nicht so fernliegt wie man dies zunächst vermuten würde, so sehr missversteht ihre Lösung zugleich auch kolossal, was Subjektivität bedeutet. Die Teleologie bietet m.a.W. eine Antwort, die ihr Problem nicht nur löst, sondern regelrecht auflöst und aus der Welt schafft. Darin ähnelt sie – und auch das ist eine viel zu selten bemerkte Ähnlichkeit – aller Hierarchie zum Trotz den modernen Bio- und Ökozentrismen, weil sie das Anliegen eint, eine Weise objektivierbarer Bedeutung ausweisen zu können, für die im vormodernen Denken Gott als Garant stand, und für die in den modernen Adaptionen ein vollkommen abstrakter Begriff des Lebens einzuspringen scheint. Das Missverständnis, das diese vormodernen und modernen Konzeptionen dabei produzieren, hängt mit der von Korsgaard beschriebenen Ko-Konstitution von Subjektivität und Bedeutung zusammen. Bedeutung vom Subjekt losgelöst und loslösbar denken zu wollen, wie es Teleologie und Bio-/Ökozentrismen gleichermaßen tun, ist in der Tat eine unmögliche Operation.

6. Schöpfung. Das Entstehen von Subjektivität im Interspezies-Modus

Für die Frage nach dem normativen Stellenwert ökologischen Denkens im Kontext der Schöpfungstheologie heißt das nun vor allem Folgendes: Eine Theologie der Schöpfung kann heute nur dadurch die dringend nötigen ökologische Effekte zeitigen, dass sie sich in normativer Hinsicht bewusst vom *ökologiefernsten* Pol westeuropäischer Theoriebildung her begreift, nämlich vom Subjekt. Sie sollte ihre argumentative Energie in den Versuch investieren, diesen nur auf den ersten Blick paradoxen Zusammenhang zu plausibilisieren: Nur, indem sie *Subjekte* als Entstehungsort von Bedeutung begreift, die um ihrer selbst willen moralisch wichtig sind, kann sie die Voraussetzungen für eine zukunftsfähige Ökologie schaffen. Denn ein wirklicher Handlungsgrund, der uns motiviert, die natürliche Mitwelt nicht nur als instrumentelle Ressource zu betrachten (wie es ja selbst in vielen ökologischen Framings noch immer passiert), sondern sie als unmittelbar schützenswert zu verstehen, ergibt sich nämlich nur aus der Wahrnehmung anderer Subjekte, die um ihrer selbst willen schützenswert sind. Damit ist keine vollkommene Vergleichsgültigkeit all dessen gemeint, was nicht als Subjekt erkannt wird (allein schon, weil dieser Prozess des Erkennens von Subjektivität komplex ist, weil Subjektivität von anderen Subjekten erkannt und in deren Blick womöglich ungeahnt zu wachsen vermag). Es scheint mir aber wesentlich überzeugender, nicht-subjektives Leben wie insbesondere das von Pflanzen mit deutlich besseren Gründen instrumentell verwenden zu können. Um ökologischer zu werden, bedarf es daher einer Schöpfungstheologie, die Sensibilität und intellektuelle Differenzierungsfähigkeit

angesichts realer (Menschen ebenso wie die allermeisten Tiere) und vermeintlicher Subjekte (Ökosysteme, Planeten, Flüsse & Co.) beweist.

Eine solche Schöpfungstheologie würde aus dem anthropozentrischen Erbe ihrer Tradition deswegen vor allem die bleibend richtige Einsicht aufheben und bewahren, dass Menschen zunächst an sich selbst die Erfahrung gemacht haben, was es bedeutet, als Subjekt zu existieren, sich also nicht bruchlos in einen natürlichen Kontext einzupassen. Von diesem bleibenden und wichtigen Bruch erzählt Gen 1,28 in einer Weise, die diesen Bruch zugleich heilen soll, und die ihn deswegen als überwunden präsentiert. Der Herrschaftsauftrag erzählt – in seiner Struktur als Palimpsest – davon, dass und wie Menschen sich als Subjekte erfahren und deswegen als bedroht erlebt haben und wie sie darauf mit dem naheliegendsten Mittel reagiert haben: Indem sie ihre Subjektivität gegen die fremde Bedeutungszuschreibung durch andere Subjekte verteidigen mussten, was nicht nur hieß, sich gegen die erlittene Gewalt durch Predatoren zu verteidigen, sondern den ultimativen Schutz vor der Gefahr gerade darin zu suchen, *selbst* zu dieser Gefahr zu werden und sie auf diesem Wege unschädlich zu machen. Diese Logik bestimmt bis heute die theologischen Anthropologien – die »Entdeckung der Subjektivität«, die ontogenetisch und phylogenetisch beim individuellen Menschen begann, tat dies – und hier irrt das Groß der anthropologischen Entwürfe – gleichwohl nicht deshalb, weil die Kategorie des Subjekts sich einzig in der biologischen Spezies des *homo sapiens sapiens* verwirklichte oder gar mit ihr identisch ist (es ist seltsam, dass ausgerechnet die anti-naturalistische Prägung selbst der traditionellen Theologie immer wieder diesen naturalistischen Kurzschluss produziert). Eine palimpsestuöse Lektüre nach dem oben vorgeschlagenen Muster kann vielmehr aufdecken, dass ausgerechnet diese Entdeckung der Subjektivität des Menschen selbst und als solche die Subjektivität anderer Wesen wenn auch nicht im strengen Sinne *beweist*, so aber doch hinreichend *bezeugt*, deren Existenz als derart bedrohlich erlebt wurde, dass sie zurückgedrängt, geleugnet, in Abrede gestellt und bis heute als Gefahr konzeptualisiert werden musste: Dass Menschen sich als Subjekte erlebten, dürfte maßgeblich mit der Erfahrung einhergegangen sein, wie bedroht diese Subjektivität ausgerechnet durch andere Subjekte war – und wie konstitutiv und wohl auch produktiv diese Konfrontation sich zugleich auf die menschliche Subjektivität ausgewirkt hat. Wenn etwa Theo Kobusch, dessen Arbeiten hier exemplarisch die These von der christlichen »Entdeckung der Subjektivität« entnommen ist, zurecht davon ausgeht, dass die Erfahrung von Subjektivität einer »Aufmerksamkeit auf das Irreduzible«⁶³ gleicht, die Kobusch in die Metaphern vom »inneren Menschen« kleidet, die er immer wieder gegen das Dasein von Tieren zu profilieren sucht, weil in ein solches Verständnis von Subjektivität Fragilität und Substantialität, Kontingenz und Notwendigkeit zugleich eingeschrieben sind, und weil die Begegnung mit Tieren als

63 Kobusch (2006): Christliche Philosophie, 19.

anderen Subjekten mit anderen Formen der Bedeutungszuschreibung diesen fragile Zusammenhang bedroht, dann ist es auch bei Kobusch das klassische Motiv des drohenden Abfalls auf die Ebene der Tiere, das als das radikale Schreckensszenario schlechthin präsentiert wird: Schon die Tradition (namentlich insbesondere Origenes und Ambrosius) habe erklärt, so Kobusch, »dass der innere Mensch der eigentliche Gegenstand der Sorge und Wachsamkeit, der Hut und Pflege sein muss und nicht vernachlässigt werden darf, andernfalls sinkt der Mensch auf das Niveau des Tieres herab.«⁶⁴ Ein solches Argument, das zumeist als Verweis auf den – sei es realen oder vermeintlichen – Mangel an Reflexionsfähigkeit und Bewusstseinsgraden bei anderen Tieren gelesen wurde, mag vor dem Hintergrund der hier dargelegten Überlegungen dann vielleicht als Indiz dafür verstanden werden, dass auch dieser so prominente Rationalitäts-Diskurs mit der Figur der Konkurrenz vom »inneren Menschen« als dem eigentlichen »Gegenstand der Sorge« gegenüber den Tieren lediglich eine akademisch-gezähmte Entfremdungsgestalt der eigentlichen Kollision von menschlicher und tierlicher Subjektivität in einer Weise aktualisiert, die es erlaubt, letztere zugleich in Abrede zu stellen und damit als Problem zu entschärfen.

In diesem Sinne lässt sich dann weiterhin festhalten, dass die biblisch normierte und systematisch-theologisch reproduzierte Anthropozentrik auf die Erfahrung einer ihr vorausgehenden Anthropodezentrierung durch andere Subjekte reagiert. Und weil die steile Anthropozentrik die historische Antwort auf eine erlittene und durchaus radikale Anthropodezentrierung war, kann letztere nicht ohne Weiteres als heutige Antwort auf die Anthropozentrik begriffen werden, ohne den entscheidenden Lernzusammenhang der ersten Schöpfungserzählung dem geschichtlichen Vergessen anheim zu geben. Denn das große, theologisch erklärungsbedürftige Rätsel der Schöpfung als der Möglichkeit, die Wirklichkeit nicht lediglich als naturalen Zusammenhang zu betrachten, ist daher nicht (zumindest nicht in erster Linie) die schiere Weite des Kosmos, sondern die Tiefe des Subjekts. Um der Bedeutung der Würde des Subjekts Willen hat die Theologie und vor allem die Schöpfungstheologie naturale Zusammenhänge und damit auch die Ökologie *nie* verherrlicht: Sie wollte den Subjekten, die für ihren Fokus entscheidend waren, die Zumutungen eines bloß natürlichen Werden-und-Vergehens aus guten Gründen nicht aufbürden, weil sie den vom Subjekt ausgehenden Sollensanspruch, den Wunsch, nicht getötet, in seiner Bedeutung nicht derart grundstürzend negiert zu werden, durchaus wahrgenommen hat. So gesehen, erzählt Gen 1,28 von nichts anderem als von der Entstehung der Moral, von einer moralisch-gefärbten Wahrnehmung als dem ersten Aufflackern von Subjektivität und dem Protest gegen eine vereinnahmende, gleichgültig verzehrende, bloß naturale Wirklichkeit. Während also jegliches Lebewesen Austauschbeziehungen mit seiner Umwelt unterhält, gewinnen diese erst bei Subjekten eine an dieses Subjekt gebundene bzw. von ihm

64 Ebd.

konstituierte und es konstituierende Bedeutung. In diesem Sinne hat Hans Jonas davon gesprochen, dass dieses Verhältnis als eine Urform der Transzendenz zu verstehen ist, weil das jeweilige Subjekt »einen Horizont jenseits seiner punktuellen Identität unterhält«⁶⁵. Darin liege eine Form der Selbsttranszendierung durch die eigene Bedürftigkeit, die er als eine erste Erfahrung von Innerlichkeit bzw. Subjektivität begreift. Wenn man den Hypotext von Gen 1,28 in diesem Kontext also dahingehend verstehen kann, dass er diese *prima transcendentia* auch in der Beziehung des Menschen zu den anderen Tieren ausmacht und zugleich das Scheitern dieser Beziehung dadurch markiert, dass die bisweilen sehr unterschiedlichen Bedeutungsstandpunkte von Menschen und anderen Tieren in der Wahrnehmung mündeten, dass beide Subjektstandpunkte inkommensurabel erschienen. Phänomenologisch gewendet ließe sich hier von der Erfahrung des *affektiven Betroffenseins* sprechen. Hermann Schmitz hat mit dieser Wendung beschreiben wollen, wie (nicht nur) der Mensch »zur Welt kommt«, sondern wie auf einer sehr basalen Ebene jegliche Subjektivität aus der Begegnung mit der Wirklichkeit des Seienden erwächst; gegenüber der Figur des »inneren Menschen«, die u.a. bei Kobusch als Synonym für die (menschliche) Subjektivität galt, ist mit der Erfahrung des affektiven Betroffenseins bei Schmitz eher ein Prozess skizziert, der weniger auf der hermetischen Abschottung gegenüber der Welt basiert, sondern mit dem Getroffen- bzw. Betroffensein das Äußere als konstitutiv für das Subjekt bzw. dessen Herausbildung begreift: »Jemand ist affektiv betroffen von etwas, wenn er davon so betroffen wird, dass er nicht umhin kann, dabei sich selbst zu spüren und in diesem Sinne auf sich selbst aufmerksam zu werden, selbst wenn er darüber gar nicht nachdenkt, gar nicht reflektiert, sondern wie ein Tier oder ein Säugling ganz naiv ist.«⁶⁶

In dem Maße aber, in dem diese so wichtige Fähigkeit biblisch reflektiert wird und sich äußert, verfehlt sie dann aber zugleich ihre Möglichkeit, weil sie den Schrei der anderen nicht mehr wahrzunehmen vermag und ihn sogar zur Gelingensbedingung eigener Subjektivität umfunktioniert. Gen 1,28 lässt die Objektifizierung von tierlichen Subjekten zu, weil der Text darin die einzige Option erkennt, die menschliche Subjektivität zu schützen. Diese desaströse Objektifizierung wird heute, wo sie erkannt und gebannt werden könnte, ausgerechnet innerhalb der Theologien im Modus ihrer freiwilligen Ökologisierung vollzogen.

Wenn heutige Theologien sich ganz auf die Linie ökologischer Argumente begeben, dann ist weniger der damit vollzogene, zumindest erklärungsbedürftige Traditionsbruch das entscheidende Problem, sondern der von ihnen vermutlich nicht intendierte Reduktionismus der Wirklichkeit auf objektivierbare, abstrakte Kalküle, die immer das Versprechen nahelegen, dass sie von einer höheren Warte aus lösbar

65 Jonas (2003): *Erinnerungen*, 359.

66 Schmitz (2019): *Wie der Mensch zur Welt kommt*, 13.

und überschussfrei regulierbar seien. Die Ökologie ist ein verlockendes Versprechen darauf, die permanenten Überforderungen durch das moralische Sollen, die der Anspruch des Anderen mir genauso entgegenbringt wie es das eigene Bewusstsein tut, lösen und auflösen zu können, sie also zu entschärfen. Deswegen geht auch die Vermutung von Julie Schlosser – einer heute fast vergessenen, frühen Tiertheologin – in die richtige Richtung. Die Hartherzigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber Tieren, die das Christentum so lange bestimmt haben, führt Schlosser zu folgender Erwägung:

»Vielleicht liegt eine Erklärung für die Begrenzung und Enge der christlichen Liebe darin, dass sie ganz aktive Liebe ist, ein Impuls zur Tat, und darin vor zahllosen Aufgaben steht, die sie erfüllen möchte. Das buddhistische Liebesideal ist viel mehr eine geistige Ausstrahlung, ein stilles Wirken durch die Kraft des Fühlens und der Meditation, und so ist es viel leichter, diese Liebe auf alles auszudehnen, was lebt. Die Überfülle der Not, die Christen in der Menschenwelt zu bekämpfen finden, lässt sie ihren Kreis enger ziehen.«⁶⁷

Auch eine solche »Überfülle der Not« mag man als jene erzwungene Erfahrung einer frühen – biografischen ebenso wie wohl auch menschheitsgeschichtlichen – Anthropodezentrierung begreifen. Gerade weil der ökologisch-geweitete Blick – in eine Wirklichkeit des mehr-als-menschlichen Leids und der häufig stummen Qual der Tiere ebenso wie in die Wirklichkeit einer eminenten Bedrohung durch Predatoren – kaum zu ertragen war, weil er die vorhandenen moralischen Kapazitäten beinahe notwendig überforderte, war die Fokussierung auf den Menschen – die Erfindung eines anthropozentrischen Rahmens für eine derart aus dem Rahmen fallende Erfahrung, für eine nicht-lebbare Wirklichkeit – vielleicht eine Überlebensnotwendigkeit: Aus einer grundsätzlich kontingenten geschichtlichen Möglichkeit, die menschliche Not sehr real und konkret zu wenden vermochte, entstand so allerdings ein historisches Apriori, das bis heute als epistemologische und ethische Notwendigkeit eingeschränkt (und damit: fundamental missverstanden) wird. Heute ist es umso dringlicher, diese Strategie als eine solche zu erkennen und begreifen, dass sie einen moralischen Grund hatte, der Menschen heute fatalerweise davon abhält, dieser Erfahrung wirklich gerecht zu werden. Eine heutige Schöpfungstheologie, die sich bis zur vollständigen Identifikation mit den Logiken der Ökologie gemein macht, hat nicht nur nichts Weiteres über das hinaus zu sagen, was auch ökologisch zu sagen wäre, sondern sie verfehlt auch den eigentlichen Kern christlicher Schöpfungstheologie, die nämlich ein Lehrstück über die in der Tat rätselhafte Tatsache ist und bleibt, dass es so etwas wie Subjektivität in der Welt gibt, die menschlich ebenso wie anders-als-menschlich ist.

67 Schlosser (1954): Das Tier im Machtbereich des Menschen, 92.

Literatur

- Baranzke, Heike/Lamberty-Zielinski, Hedwig: Lynn White und das dominium terrae (Gen 1,28b). Ein Beitrag zu einer doppelten Wirkungsgeschichte, in: *Biblische Notizen* 76 (1995), 32–61
- Barr, James: Man and Nature. The Ecological Controversy And The Old Testament, in: *Bulletin of the John Rylands Library* 55,1 (1972), 9–32
- Berressem, Hanjo: *Ökologien des Lesens. Für eine erweiterte Philologie (= Wie wir lesen 5)*, Bielefeld: transcript 2022
- Bringham, Robert/Zwicky, Jan: *Learning to Die: Wisdom in the Age of Climate Crisis*, Regina: Univ. Press 2018
- Cohen, Jeremy: »Be Fertile and Increase. Fill the Earth and Master It.« The Ancient and Medieval Career of a Biblical Text, Ithaca: Cornell Univ. Press 1989
- Ebeling, Knut: Art. Archäologie, in: Kammler, Clemens/Parr, Rolf/Schneider, Ulrich J. (Hg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2. Aufl., Stuttgart: Metzler 2020, 253–255
- Eckstein, Juliane: Menschen, die auf Tieren stehen: כבש und אדם (Gen 1,26.28) vor dem Hintergrund der altorientalischen Ikonographie, in: Michel, Andreas/Rüttgers, Nicole K. (Hg.): *Jeremia, Deuteronomismus und Priesterschrift. Beiträge zur Literatur- und Theologiegeschichte des Alten Testaments (= Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 105)*, Sankt Ottilien: EOS 2019, 19–34
- Ellacuría, Ignacio/Sobrinho, Jon: Vorwort, in: Dies. (Hg.): *Mysterium Liberationis*, Bd. 1, Luzern: Exodus 1995, XIII–XVI
- Erlanger, Simon: Schöpfung und Umwelt im Judentum, in: Wasmaier-Sailer, Margit/Durst, Michael (Hg.): *Schöpfung Ökologie (=Theologische Berichte 42)*, Freiburg i.Br.: Herder 2023, 76–85
- Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*, 17. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015 [1969]
- Galloway, Anne: Making Sheep-Kin at the End of the World, in: van Horn, Gavin/Wall Kimmerer, Robin/Hausdoerffer, John (eds.): *Partners (= Kinship. Belonging in A World of Relations 3)*, Chelsea: Green Publishing 2021, 116–125
- Genette, Gerard: *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, 8. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2018 [1963]
- Gerstenberger, Erhard: »Macht euch die Erde untertan...« – Vom Sinn und Missbrauch der »Herrschaftsformel«, in: Cornelius Mayer (Hg.): *Nach den Anfängen fragen. Herrn Prof. Dr. theol. Gerhard Dautzenberg zum 60. Geburtstag (= Gießener Schriften zur Theologie und Religionspädagogik 8)*, Gießen: Selbstverlag des Fachbereichs 1994, 235–250
- Gies, Kathrin: *Zuspruch und Anspruch. Der Mensch coram deo aus alttestamentlicher Perspektive*, in: *Theologie und Glaube* 113,2 (2023), 96–100

- Gilbert, Sandra M./Gubar, Susan: *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, 2nd ed., New Haven: Yale University Press 2000
- Graf, Friedrich Wilhelm: Von der *creatio ex nihilo* zur »Bewahrung der Schöpfung«. Dogmatische Erwägungen zur Frage nach einer möglichen ethischen Relevanz der Schöpfungslehre, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87,2 (1990), 206–223
- Haraway, Donna J.: *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Berlin: Campus 2018
- Haraway, Donna J.: *When Species meet (= Posthumanities 3)*, Minnesota: Univ. Press 2007
- Horstmann, Simone: »Furcht und Schrecken...« (Gen 9,2). Christen und das Töten und Essen von Tieren, in: Dies. / Ruster, Thomas / Taxacher Gregor: *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg: Pustet 2018, 204–225
- Illich, Ivan: *Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand*, München: Beck 1991
- Janowski, Bernd: Herrschaft über die Tiere: Gen 1,26–28 und die Semantik von *hadr*, in: Braulik, Georg/Groß, Walter/McEvenue, Sean (Hg.): *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Festschrift für Norbert Lohfink SJ*, Freiburg i.Br.: Herder 1993, 183–198
- Jonas, Hans: *Erinnerungen*, Frankfurt a.M.: Insel 2003
- Kobusch, Theo: *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt: WBG 2006
- Korsgaard, Christine M.: *Tiere wie wir. Warum wir moralische Pflichten gegenüber Tieren haben*, München: Beck 2021
- Pyschny, Katharina: Herausforderung und Potenzial der anthropologischen Wende. Eine alttestamentliche Spurensuche, in: *Theologie und Glaube* 113,2 (2023), 91–95
- Rasmussen, Larry: *Earth Community, Earth Ethics*, New York: Orbis 1996
- Reed, Stephan A.: *Human Dominion over Animals*, in: Gim, Won (ed.): *Reading the Hebrew Bible for a New Millenium. Theological and Hermeneutical Studies*, Harrisburg, Trinity Int. Press 2000, 328–348
- Schaik, Carel van/Michel, Kai: *The Good Book of Human Nature: An Evolutionary Reading of the Bible*, New York: Basic Books 2016
- Schlosser, Julie: *Das Tier im Machtbereich des Menschen. Antworten auf viele Fragen*, 2. Aufl., München: Ernst Reinhardt Verlag 1954
- Schmitz, Hermann: *Wie der Mensch zur Welt kommt. Beiträge zur Geschichte der Selbstwerdung*, Freiburg i.Br.: Alber 2019
- Scranton, Roy: *Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization*, San Francisco: City Lights Book 2015
- Stipp, Hermann-Josef: *Dominium terrae. Die Herrschaft der Menschen über die Tiere in Gen 1,26.28*, in: Ders./Andreas Michel (Hg.): *Gott, Mensch, Sprache*.

- Schülerfestschrift für Walter Groß zum 60. Geburtstag, (= Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament 68), St. Ottilien: EOS 2001, 113–127
- Titus, Joseph: Divine Agenda for Ecology in Genesis 1–3, in: *Indian Theological Studies* 47,4 (2010), 309–330
- Vail, Eric M.: *Creation*. The Wesleyan Theology Series, Kansas City: Foundry Publ. 2022
- Wasmaier-Sailer, Margit/Durst, Michael (Hg.): *Schöpfung Ökologie* (= Theologische Berichte 42), Freiburg i.Br.: Herder 2023
- Weber, Andreas: *Mehr Matsch. Kinder brauchen Natur*, Berlin: Ullstein 2012
- Wegenast, Klaus: »...und machet sie euch untertan!«: Von den gnadenlosen Folgen der Freiheit, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 55,3 (2003), 231–235

