

Schöpfungstheologie im Anthropozän Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz

Julia Enxing

Hinführung

Ursprünglich sollte sich dieser Beitrag des Themas „Tiere in der gegenwärtigen Schöpfungstheologie“ annehmen. Fakt ist jedoch leider, dass Tiere in den in den letzten Jahren publizierten systematisch-theologischen Schöpfungstheologien kaum eine Rolle spielen – zumindest im deutschsprachigen Raum.¹ Weder die Ergebnisse der *Human-Animal Studies* (Gabriela Kompatscher et al. 2017; Chimaira [Hg.] 2011), noch die exegetischen Beiträge zum Thema Tier, noch die Herausforderung einer theologisch legitimierten Ausbeutung der Schöpfung oder eines Speziesismus werden in aktuellen schöpfungstheologischen Entwürfen und Lehrbüchern entsprechend theologisch gewürdigt beziehungsweise kritisiert.² Zwar greifen die Autor*innen – bei Medard Kehl/Dirk Ansorge (2018) in einem angehängten Kapitel – *Laudato si'* auf, loben dabei den Gedanken des gemeinsamen Haushaltens und einer „ganzheitlichen Ökologie“, fragen jedoch nicht, was dies genau bedeuten solle – für die theologische Anthropologie, die Schöpfungstheologie, die theologische Wissenschaft oder die Vermittlung von Theologie an Universitäten. Auch ein Blick in kürzlich veröffentlichte Anthropologien (Aaron Langenfeld/Magnus Lerch 2018) zeigt: Tiere haben auch für die Artikulation einer theologischen Anthropologie im Jahr 2018 absolut keine Bedeutung.³ Wie problematisch eine solche Herangehensweise ist, die sich keineswegs dem Problem stellt, dass das Konstrukt

1 Eine Ausnahme bilden: Simone Horstmann et al. 2018 sowie Simone Horstmann 2020.

2 Vgl. z. B. das 2018 in dritter, überarbeiteter (!) und erweiterter Auflage erschienene, 452 Seiten umfassende Werk von Medard Kehl/Dirk Ansorge.

3 Die beiden Bände stehen beispielhaft für eine umfassendere Recherche meinerseits. Das Ergebnis deckt sich mit dem von Gregor Taxacher: „Eine Stichprobe neuerer Dogmatiken (von Wolfhart Pannenberg bis Otto Hermann Pesch) zeigt jedoch, dass hier die Tiere nicht einmal als Stichwort auftauchen“ (Gregor Taxacher 2018, 37).

„Mensch“ sich dominant daher verdankt, dass es sich vom Nicht-Menschlichen abgrenzt, und welch bedenkliche Auswüchse dies nicht nur für Tiere, sondern auch für Menschen selbst hat, werde ich im Folgenden erläutern.

Statt einer weiteren Bestandsaufnahme möchte ich Gedanken zu einer Schöpfungstheologie vorstellen, die davon überzeugt ist, dass ein theologischer Paradigmenwechsel hin zu einer angemessenen Wahrnehmung von Nicht-Menschlichem – nicht ausschließlich, aber in erster Linie – durch eine Herausforderung und Veränderung aktueller theologischer Anthropologien stattfinden kann. Zwar liegen überzeugende Forschungsergebnisse vor, die Tierrechte dadurch stärken wollen, dass eine Nähe und Ähnlichkeit des Tiers zum Menschen oder des Menschen zum Tier aufgezeigt werden. Ihnen geht es um Fragen wie: Inwiefern sind Mensch und Tier unterschiedlich? Haben Tiere Bewusstsein? Welcher Gebrauch von Tieren durch Menschen ist inwiefern zu rechtfertigen?⁴ Durch Nachweise von Sprachfähigkeit, Fähigkeit zum Werkzeuggebrauch, Sozialität und Moral im Tierreich wird hier eine Nähe zum Menschen begründet, die dann in der Forderung nach mehr Rechten und mehr Respekt für „das Tier“ mündet. Die Schwierigkeit solcher Ansätze besteht darin, dass sie aufgrund eines zuvor konstatierten und akzeptierten Anthropozentrismus funktionieren. Ihre Methode: der Vergleich. Sind Menschen im Vergleich zu Tieren etwas anderes? Sind sie gar einzigartig? Oder gerade nicht? Tierrechte werden hier an Menschenrechten orientiert und in mehr oder weniger starker Abstufung geltend angewandt (Celia Deane-Drummond 2015, 269-270). Während die einen zum Ergebnis kommen, dass die Tier-Mensch-Ähnlichkeiten doch nicht so groß seien, dass sie Tier- und Menschenrechte vergleichbar erscheinen ließen (was auch bedeutet, dass zuvor festgelegt werden musste, welcher Grad an Ähnlichkeit ähnliche Rechte rechtfertigen würde), kommen andere zum Ergebnis, dass der Mensch eben nichts anderes als ein Tier sei und insofern Tier- und Menschenrechte eigentlich gar nicht differenziert werden müssten. Problematisch ist ein solches Vorgehen, weil der Maßstab aller Überlegungen der Mensch und insofern unweigerlich die Überzeugung einer, wenn auch noch so kleinen, Überlegenheit des Menschen und Einzigartigkeit menschlicher Fähigkeiten ist. Die katholische Theologin Celia Deane-Drummond formuliert dies so: „The boundary between humans and other animals may be more porous than we once thought, but when placed on a scale of our own making, human superiority remains intact“ (Celia Deane-Drummond 2015, 264). Deane-Drummond verweist dabei u. a. auf den bekannten niederländischen Ver-

4 In Anlehnung an Celia Deane-Drummond 2015, 263.

haltensforscher Frans de Waal, der durchaus mit der Absicht forscht, Tierrechte zu stärken. Anhand zahlreicher Studien konnte er bisher aufzeigen, dass die Kluft zwischen Mensch und Tier, wie sie gerade in westlichen Kulturen seit der Aufklärung dominant ist, empirisch längst nicht zu rechtfertigen ist. Obwohl de Waal die Vorstellung vom Menschen als *einzig moralischem Wesen* zunichthemachen möchte, bleibt auch in de Waals Ansatz der Mensch „at the top of a ‚tower of morality‘“ (Celia Deane-Drummond 2015, 265), was umgekehrt bedeutet, dass der Ausbeutung von Tieren durch Menschen mit einem solchen Ansatz nur begrenzt Einhalt geboten werden kann (Celia Deane-Drummond 2015, 265)⁵. Meiner Ansicht nach ist es Zeit für einen Paradigmenwechsel: Weg von einer Anthropologie und anthropologischen Ethik, die auf der Vorstellung von der menschlichen Einzigartigkeit – einem „human exceptionalism“ (Celia Deane-Drummond 2015, 263) – basiert und sich entlang der Frage des „inwiefern und wo unterscheiden sich Mensch und Tier“ bewegt (Marta Manser 2016; Friederike Schmitz ³2018; Herwig Grimm/Markus Wild 2016; Stefanie Schäfer-Bossert/Leonie Bossert 2012) hin zu einer Ethik, die fragt, wie Existierendes intersozial (horizontal) verbunden ist. Celia Deane-Drummond bezeichnet dies als „intermorality“ (2015, 269). Bezugspunkt ihrer Theorie sind unter anderem Forschungsergebnisse der Ethnoprimatologie, einer neuen Disziplin, die die Interaktionen von menschlichen und nicht-menschlichen Primaten untersucht, um die gemeinsamen Ursprünge, die geteilte Geschichte und gegenwärtige Performanz von Leben über Artengrenzen hinweg zu verstehen und eine holistische Anthropologie zu begründen. Studien zur Ko-Evolution und zum Zusammenleben von Mensch und Tier liefern beeindruckende Ergebnisse, die unsere Vorstellung einer linearen Entwicklung von Moral und Sozialität, die davon ausgeht, dass sich ebendiese Merkmale beim Menschen in Abgrenzung und Distanz zum Nicht-Menschlichen weiterentwickelt haben, massiv hinterfragen (Marcus Baynes-Rock 2013; Celia Deane-Drummond 2015, 267-268). Es ist gerade nicht so, dass die moralische und soziale Entwicklung des Tierlichen auf einer bestimmten Ebene stehengeblieben ist und sich das Menschliche gerade dadurch von jenem unterscheide, dass es seine moralischen und sozialen Fähigkeiten weiter – was auch bedeutet: stets zum Besseren hin – profiliert habe. Vielmehr argumentieren die benannten Autor*innen dahingehend, dass die menschliche Moral und das menschliche Bewusstsein gerade nicht in ihrer Diskrepanz und Alleinstellung von jenen anderer Arten betrachtet werden, sondern so, wie sie wirk-

5 Zur Kritik Deane-Drummonds an Frans de Waal ebd., 265-266.

lich sind: als zutiefst abhängig von Lebewesen aller Art – als „Inter-Moralität“. Selbstverständlich ist hiermit auch ein Diskurs darüber zu führen, was unter „Moral“ zu verstehen ist. Für Deane-Drummond bezeichnet „Moral“ nicht bestimmte Regeln, an die sich eine Gruppe hält und die deshalb auch als Kriterium der Zugehörigkeit zu dieser Gruppe angesehen werden können. Für sie entsteht Moral aus gemeinsamen emotiven Zuständen von Lebewesen verschiedener Art. Moralität ist deshalb gerade nicht auf Regeln zu beschränken, die nur für eine bestimmte Art gelten (Celia Deane-Drummond 2015, 269), sondern erweist sich erst hinsichtlich ihrer ko-habituellen Kompetenz als lebensrelevant.

Vor diesem Hintergrund geht es mir um eine Schöpfungstheologie, der zwar grundlegend an einer Stärkung von Tierrechten gelegen ist, in der sich dies methodisch allerdings nicht in Argumentationsmustern für mehr Tierrechte ausdrückt. Vielmehr wird der Blick auf eine Herausforderung der gegenwärtigen theologischen Anthropologie gelenkt und ihre Konzepte einer ganzheitlich gedachten Schöpfungstheologie – im Sinne einer planetarischen Solidarität – entgegenstellt, die sich ihrer Situierung in jenem Zeitalter bewusst ist, in dem die terrestrischen Prozesse vom Menschen stärker beeinflusst sind als je zuvor – dem Anthropozän (Bruno Latour 2017 und 2018). Ich behaupte, dass wir so lange mit der Frage der Bedeutung der Tiere nicht weiterkommen, wie wir bei den Tieren ansetzen.

Es ist der Mensch, der sich seines Ortes neu bewusstwerden muss (Julia Enxing 2020). Bestrebungen, die den nichtmenschlichen Lebewesen ihren Platz im Gefüge der – auch theologischen – Realität neu erstreiten wollen, ohne zuvor eine Neuverortung des Adam begründet zu haben, laufen Gefahr, als harmlose Bemühungen von Tierfreund*innen ins Leere zu laufen. Deutliche Parallelen zu feministischen, post-differenz-feministischen, wemanistischen und postkolonialen Theologien sind zu erkennen. Ihnen geht es nicht nur um eine Anerkennung der Frau, der anderen Geschlechter, der Armen, der Unterdrückten etc., ihnen geht es um eine gesellschaftliche, kulturelle, theologische und soziale Transformation. Dass dies zwangsläufig auch mit einem Platzverweis oder einer neuen Platzzuweisung für andere einhergeht, ist evident – und gerade deshalb so kontrovers (Sabine Hastedt 2011).

In einem ersten Schritt gehe ich auf die Vernachlässigung der *Schöpfung* in den Schöpfungstheologien ein und greife dabei Heather Eatons Anspruch einer „Earthcentric Theology“ auf, die die Vision einer planetarischen Solidarität stärkt.

In einem zweiten Schritt werde ich den Gedanken der *Creatio ex nihilo* herausfordern, und zwar unter Bezugnahme auf die Schöpfungstheologie

Catherine Kellers – hier geht es auf einen Tauchgang in die Tiefen einer fischigen Theologie.

In einem dritten Schritt füge ich meiner These zur Notwendigkeit einer Dekonstruktion bestehender anthropozentristischer Anthropologien eine weitere Begründung an, indem ich auf die *politische* Relevanz einer anthropozentrischen Schöpfungstheologie zu sprechen komme. Ich greife hierzu den von Martin Balluch dargestellten Zusammenhang von Speziesismus und Rassismus auf.

1. Planetarische Solidarität

Entsprechend dem Bedarf nach einer neuen Theologie der Schöpfung, die die Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Klimaforschung, den Human-Animal Studies und der Ethnoprimatologie nicht scheut, möchte ich den schöpfungstheologischen Ansatz der kanadischen Theologin und Ökologin Heather Eaton vorstellen. Ihr Ansatz überzeugt zum einen durch seine Kompatibilität mit den Ergebnissen naturwissenschaftlicher Forschung, zum anderen entwickelt Eaton eine Theologie der Nachhaltigkeit, die sich zugleich ihrer politischen Dimension bewusst ist. Eaton ist sensibilisiert für speziesistische, rassistische und antifeministische Tendenzen, die ihre Wurzeln mitunter in problematischen Schöpfungstheologien und Naturverständnissen haben, und möchte diesen mit ihrem Ansatz einer „Earthcentric Theology“ Widerstand leisten.

Am Ausgangspunkt ihrer Auseinandersetzungen steht Eatons Überzeugung, dass „Ecological Literacy“ (etwa „ökologische Alphabetisierung“) die Basis jedweder theologischen Bildung sein sollte: „Ecological literacy should be the foundation for religious education“ (Heather Eaton 2017, 41). Würden wir Eatons Paradigma ernst nehmen, würde dies eine Revision sämtlicher Lehrpläne und Modulordnungen nach sich ziehen. Eaton fordert die Theologie heraus, eine Auseinandersetzung mit unserem Planeten weder als nachgeordnetes theologisches Interesse zu begreifen noch dieses ausschließlich in die ökologische Ethik zu verlagern. Wo dies geschieht – und dass es passiert, wird an allen aktuellen, auf dem deutschsprachigen Markt verfügbaren dogmatischen Schöpfungstheologien und theologischen Anthropologien deutlich –, beginnt man erst bei Tag sechs des Schöpfungswerkes und vernachlässigt damit nicht nur Milliarden Jahre planetarischer Existenz, sondern auch die aktuell größte Herausforderung des Lebens – das Überleben der Arten im Anthropozän. Mehr noch: jenes Überleben zu schützen, sich also als verantwortliche Bürger*innen der Herausforderung der planetarischen Katastrophe zu stellen, setzt eine

profunde Kenntnis und Solidarität mit diesem Planeten voraus. Diese kann allerdings nicht durch die Common-Sense-Politik hergestellt werden, da planetarische Solidarität gerade die durch politische Agenden und kulturelle Programme konstruierten Unterschiede und Ungleichheiten zwischen den Lebewesen und Lebenswelten konterkariert. Das Programm einer ökologischen Alphabetisierung macht zunächst einmal deutlich, dass die verschiedenen Sphären unseres Planeten (Lithosphäre, Hydrosphäre, Atmosphäre) in einer kontinuierlichen und dynamischen Interaktion stehen, weshalb Eaton dafür argumentiert, von „Erde“ nicht als Substantiv zu sprechen. Streng genommen sei „Erde“ ein Verb, so Eaton. Planetarische Solidarität setzt voraus, die Erde als Gemeinschaft zu erleben. Es ist keineswegs so, dass die Menschheit den Planeten Erde bewohnt – etwa wie ein Haus (wie der Untertitel der Enzyklika *Laudato si'* suggeriert), was bedeuten würde, dass sie von diesem komplett verschieden wäre. Ein Gewahrsein über das dynamische Ko-Habitat aller Lebewesen ist Bedingung für das Erlernen einer planetarischen Solidarität. Für Eaton steht eine Beschäftigung mit Evolutionstheorien deshalb am Anfang aller Schöpfungstheologie. Statt Evolutionstheorien in religiöse Schöpfungsvorstellungen zu integrieren, sollten Theologien der Schöpfung in Evolutionstheorien integriert werden. Nicht zuletzt deshalb, weil die Entstehung des Homo sapiens sowie die Komplexitätssteigerung hin zu kulturellen und religiösen Phänomenen selbst Ergebnisse evolutiver Prozesse seien. „An evolutionary perspective requires that we think more about the nature of religion and less about the perennial truths of specific texts, doctrines and beliefs“ (Heather Eaton 2017, 41). Durch eine Auseinandersetzung mit evolutiven Prozessen verspricht sich Eaton eine „Revolution“ unseres Selbst-Bewusstseins. Es ist die Verschiebung und Neu-Justierung unseres Bezugspunktes, wodurch wir uns im Netzwerk des Lebendigen neu verstehen lernen:

„Evolution provides us with a planetary timeline, of histories that do not involve us, of our kinship with other animals, and of our radical dependency on innumerable organisms for basic survival. Evolution bends the mind, expands the horizon, and reverses the reference points. The planet is not our context, and we are not the key reference point. Although Earth is our home, it is not as an occupant or as a global citizen. This is a significant conceptual shortcoming in promoting the image of the earth as our home without any ecological or evolutionary literacy“ (Heather Eaton 2017, 23-24).

Eine *Spiritualität*, die Schöpfung im Sinne einer planetarischen Solidarität begreift, ist zuvorderst demütig. Sie macht sich bewusst, dass die Geschichte des Menschen lediglich ein kurzer Augenblick in 4,5 Milliarden Jahren

Evolution ist – „maybe even a glorious one“ –, und stellt sich angesichts der Unendlichkeit des Universums die Frage: „Is it conceivable that Christianity has the measure of the universe? Is it credible that Christianity is an accurate reference point of, and can account for, all this reality?“ (Heather Eaton 2017, 44)

Wie die eingangs erwähnte Theologin Deane-Drummond, so kritisiert auch Eaton den Anthropozentrismus selbst aktueller umweltethisch bewegter (Schöpfungs-)Theologien. Die Frage nach den nicht-menschlichen Entitäten in der Schöpfung stellt sich nicht erst, wenn ihre Rechte nicht geachtet werden oder sie aussterben. Deutlich wird dies am merkwürdigen Begriff der „Klimagerechtigkeit“. Was ist damit gemeint? Faktisch handelt es sich hierbei um Fragen des Lebewesenhalts – der Menschen! Noch stehen die Menschen des Globalen Südens im Fokus, bald die gesamtglobalen Katastrophen. Es wird suggeriert, die Erde gehöre uns, den Menschen, den Jugendlichen, den Kindern und müsse deshalb bewahrt werden. Und es geht um die Frage, inwieweit und in welcher Art ein staatliches Eingreifen in diesen Prozess gefordert ist. Worum es bei all dem jedoch nicht geht, ist Klimagerechtigkeit. Das Recht des Klimas interessiert keinen, ebenso wenig die damit verbundenen Rechte von Wasser, Luft und Tieren. Hat Wasser überhaupt ein Recht und wer würde es einfordern? Wer fordert Tierrechte ein? Klimagerechtigkeit ebenso wie Tierrechte werden zu häufig nur an Menschenrechte gebunden, greifen damit aber zu kurz. Für Eaton ist „Klimagerechtigkeit“ deshalb ein zutiefst anthropozentrischer Begriff, der im Konzept der Menschenrechte gründet:

„Climate justice links human rights and development to achieve a humancentered approach, safeguarding the rights of the most vulnerable people and sharing the burdens and benefits of climate change and its impacts equitably and fairly. Climate justice is informed by science, responds to science and acknowledges the need for equitable stewardship of the world’s resources“ (zitiert nach Heather Eaton 2017, 27).

Planetarische Solidarität setzt vor allem bei der verhängnisvollen Vorstellung vom Menschen als dem ganz Anderen der Schöpfung an. Die Auffassung vom Menschen als *Gegenüber* zur Schöpfung muss deshalb dekonstruiert werden. Über eine bloße Ausweitung von Rechtsbegriffen hinaus ist hier eine umfassende Allianz gemeint:

„In effect, all planetary activities could be included in such solidarity, since the whole is required for the parts to thrive. It is crucial to grasp that the biosphere functions in intimately entangled ways; thus, plane-

tary solidarity needs to be commensurate with these“ (Heather Eaton 2017, 29).

Eaton spricht von einer „Human/Earth Apartheid“, die sich im Zerfall der Ökosysteme und der Hilflosigkeit ideologischer wie politischer Reaktionen darauf zeige, und sieht die Theologie verpflichtet, diesen Zustand zu beenden: „The counterpoint is the blend of meanings of planetary and solidarity explored above, which could become the foundation for an Earthcentric theological framing“ (Heather Eaton 2017, 29).

Diese attestierte „Human/Earth Apartheid“ basiere auf einer negativen Ontologie. Historisch lassen sich vor allem zwei Positionen im Hinblick auf die Wertigkeit der Schöpfung ausmachen: Die eine konzentriert sich auf den „Sündenfall“ und erklärt die defizitäre Schöpfung mit der Störung der ursprünglich guten Ordnung; die andere erachtet die Schöpfung als durchaus gut, allerdings noch unvollkommen. Beiden Ansätzen liegt die Überzeugung zugrunde, dass das Leben, so wie es ist, defizitär und deshalb einerseits erlösungsbedürftig ist, andererseits bewacht und beeinflusst werden muss. Diese Grundkonstante geht mit einer Zäsur zwischen Adam und „der übrigen Schöpfung“ einher. Adam tritt in dieser Sichtweise als intellektuell und spirituell überlegenes Wesen hervor. Ihm kommt die Rolle des Behüters, Kontrolleurs, Wächters etc. der Schöpfung zu, ohne dass Adam die planetarischen Prozesse im Geringsten verstehen und durchdringen könnte. Adam hütet – gemeinsam mit Gott – die Schöpfung. Der den Herrschaftsgedanken ablösende und als Zukunftsmodell gepriesene Stewardship-Gedanke ist für Eaton allerdings nur eines: Zeugnis einer ökologischen und theologischen Hybris. Ich gebe Heather Eaton recht, dass auch neuere theologische Ansätze, die den Gedanken des ‚Niederzwingens‘, ‚Herrschens‘, ‚Untertanmachens‘ und selbst das lange Zeit abgemilderte ‚Hüten‘ durch den Gedanken der „Stewardship“ ersetzen wollen, keine Lösung des Problems darstellen. Wenn der Herrscher zum Hirten oder zum Steward mutiert, ist damit noch längst kein Umdenken erreicht. Würde Schöpfungstheologie nicht den Menschen, sondern die Erde, d. h. die gesamte Schöpfung, in den Mittelpunkt stellen, so hätte die Bewahrung der Funktionsfähigkeit der Biosphäre ethische Priorität. „In this framing, the Earth community has rights and humans have obligations toward planetary solidarity inclusive of the whole planet“ (Heather Eaton 2017, 32-33).

2. Schöpfung woraus? Über die Bedeutung des Anfangs und ... des Fisches

Als Zweites möchte ich einen Aspekt der Schöpfungstheologie der US-amerikanischen Prozesstheologin und Theopoetin Catherine Keller vorstellen. Anders als klassische theologische Traditionen geht diese neoklassische Denktradition der Prozesstheologie davon aus, dass jede Entität mit eigenem Strebevermögen, eigener Energie – man könnte auch „Gestaltungsmacht“ sagen – ausgestattet ist. Keller spricht vom „Genesis-Kollektiv“: Im gemeinsamen Prozess des Werdens von Welt und/mitt Gott interagieren, kollaborieren und konkurrieren die Entitäten als Co-Creators (Catherine Keller 2013, 81, 101 u. ö.). Die von der Prozesstheologie vertretene Auffassung, das gesamte emergente Schöpfungsgeschehen, das Werden der Welt, sei ein unbegrenzter und unabgeschlossener, aber vor allem gemeinschaftlicher Prozess, erkennt nicht nur die Macht der einzelnen Entitäten im Gesamtprozess des Entstehens und Gestaltens von Welt an, sondern auch ihre Verantwortung. McFague bringt dies mit ihrer Formulierung auf den Punkt: „We are decentered as God's darlings and recentered as God's partners“ (Sallie McFague 2008, 58-59). Dieser Gedanke berücksichtigt zwar die unterschiedlichen Komplexitäten von Entitäten, konstruiert aber keine Demarkationslinie, die menschliche von anderen Entitäten absondern würde, und verzichtet auch auf eine sekundäre Zuschreibung bestimmter moralisch-ethischer Wertigkeiten für einzelne Entitäten. Prozesstheologische Schöpfungstheologien beziehen sich auf die Entitäten meist als „Energies“, „Entities“, „Local powers“, „Cocreators“; selten ist von „Humans and Animals“ und noch seltener von „Man“ oder „Mankind“ die Rede. Einer Kreatur schenkt Keller in ihrer Schöpfungstheologie besondere Aufmerksamkeit. Es handelt sich um ein Tier, das neutestamentlich zwar einen gewissen Bedeutungsgehalt erlangt hat, insgesamt aber eher am unteren Ende der Nahrungskette steht. Dieses Tier rückt sie in den Mittelpunkt ihrer Schöpfungstheologie und -hermeneutik: Es handelt sich um den Fisch.

Keller bezieht sich dabei auf eine Predigt von Bischof Ambrosius von Mailand, in der es heißt: Der Fisch

„ist im Meer und er ist auf den Wellen; er ist im Meer und schwimmt mit den Wogen des Wassers. Der Sturm wütet auf der See, die Winde brüllen, doch der Fisch schwimmt; er wird nicht verschlungen, denn er ist an das Schwimmen gewöhnt. Für dich ist die Welt das Meer. Ihre Strömungen sind ungewiss, ihre Wasser sind tief, die Stürme heftig. Und *du musst dieser Fisch sein*, damit dich die Wellen der Welt nicht

verschlingen“ (zitiert nach Catherine Keller 2013, 79, Hervorhebung original).

Mit ihrer Theologie der „fischigen Gnade“ nimmt Keller – unter Verweis auf Ambrosius – Bezug auf Gen 1,20. Ambrosius übersetzt diese Stelle so: „Die Wasser sollen Lebendiges hervorbringen, und Lebendiges wurde geboren.“ Weiter heißt es bei Ambrosius: „Imitiert den Fisch“ (zitiert nach Catherine Keller 2013, 79). Der Fisch, das wimmelnde Wesen in den Wässern, wird in der Schöpfungstheologie Kellers zu einer Metapher jenes Lebewesens, das im Chaos lebensfähig ist. Schöpfungstheologisch ist es interessant, dass die 35 Verse lange Schöpfungserzählung in der Theologiegeschichte bis heute auf zwei Verse reduziert wurde: Den Nachmittag des sechsten Tages, Gen 1,27: „Da schuf Gott Adam, die Menschen, als göttliches Bild, als Bild Gottes wurden sie geschaffen, männlich und weiblich hat er, hat sie, hat Gott sie geschaffen.“⁶ Und Vers 28: „Dann segnete Gott sie, indem Gott zu ihnen sprach: Seid fruchtbar, vermehrt euch, füllt die Erde und bemächtigt euch ihrer. Zwingt nieder die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und alle Tiere, die auf der Erde kriechen.“ John Cobb, ein Pionier der Ökotheologie, soll hierzu übrigens einmal gesagt haben: „Ja, das ist das einzige Gebot der Bibel, das wir tatsächlich erfüllt haben“ (zitiert nach Catherine Keller 2013, 106)! Die fünfeinhalb Tage und 26 Verse vor diesem vermeintlich wichtigsten Schöpfungsereignis sind der Vergessenspolitik theologischer Bemühungen anheimgefallen. Eine Schöpfungstheologie des 21. Jahrhunderts muss deshalb genau hier ansetzen. Sie muss die Idee von der Erschaffung des Menschen als dem Höhepunkt der Schöpfung dekonstruieren – ohnehin ist der Höhepunkt des Schöpfungsgeschehens nicht der Mensch, sondern der Sabbat (Rainer Hagencord 2011, 107-108). Sie muss der Überschätzung des Menschen als einzigm Abbild Gottes neue Aufmerksamkeit schenken. Adam verdankt sich der ökologischen Vielfalt an Pflanzen, Wasser, Erde und den tierlichen Lebewesen. Dieses nicht nur dem göttlichen Wesen, sondern der Vielfalt des Lebendigen Verdankt-Sein könnte der gesamten Schöpfungstheologie – vor allem aber der theologischen Anthropologie – eine ganz neue Richtung geben.

Bevor ich auf die fischige Gnade zurückkomme, möchte ich noch einen weiteren Aspekt des ersten Schöpfungsmythos in Erinnerung rufen: Erst in Gen 1,28 spricht Gott „Seid fruchtbar, vermehrt euch“. Das Gebot der Ver-

6 Hier und im Folgenden verwendete Übersetzung: Bibel in gerechter Sprache 2006, Gütersloh.

mehrung haben zuvor allerdings die Lebewesen des Wassers (Gen 1,20), die geflügelten Lebewesen und die des Landes (Gen 1,22) erhalten.

Die theologische Tradition hat jedoch das Gebot des „Niederzwingens“ all jener Arten, wie es in Gen 1,26 festgehalten ist, beim Wort genommen. Doch was genau bedeutet es, wenn die vor uns erschaffenen Kreaturen, deren Existenz erst unsere bedingt und ermöglicht, das ihnen zuteil gewordene göttliche Gebot des Vermehrens aufgrund unserer Existenz nicht einhalten können? Wenn Adam die anderen Lebewesen an der Einhaltung ihres göttlichen Gebotes hindert?

Keller setzt dort an, wo und wie das, was unser Denken prägt, beginnt: Im Schleim. In Gen 1 heißt es „Durch einen Anfang hat Gott Himmel und Erde geschaffen. Da war die Erde Chaos und Wüste, Dunkelheit war da angesichts der Urflut, und Gottes Geistkraft bewegte sich angesichts der Wasser.“ Wüste – Urflut – Wasser. Von Nichts ist hier nicht die Rede. Die Welt, wie wir sie wahrnehmen, hat ihre Wurzeln im Chaos, in der Flut, in den stürmischen Wassern.⁷ Keller verwendet das hebräische „Tehom“, was Ozean, Tiefe, Kluft oder Abgrund bedeuten kann – eine *Creatio ex tehom* also. Metaphorisch gesprochen bringt uns diese Tiefe hervor, zerstört uns aber auch. Die Ur-Fluten sind „ein Schlüssel nicht nur zu dem, *was wir sind*, sondern auch dazu, *wer wir gerade werden*. Wir erinnern uns: Der Begriff Genesis bedeutet wörtlich ‚Werden‘“ (Catherine Keller 2013, 81). Eine solche Vorstellung der Schöpfung aus der Tiefe „inspiriert eine Alternative sowohl zu den Absolutheiten eines hierarchischen, endgültigen Schöpfungsaktes als auch zu den Dissolutheiten eines mechanischen Reduktionismus“ (Catherine Keller 2013, 82).⁸ Chaos, Ambiguität, Un-Eindeutigkeit, die Abgründe des Lebens und das Dunkle, Schwarze sind es, die uns Angst machen.⁹ Ja, wir leiden unter „Tehomo-phobie“, so Keller (Catherine Keller 2013, 96, 104 u. ö.). Es geht nicht darum, dass das Chaos

⁷ Vgl. deshalb auch den Terminus „Chaosmos“ von James Joyce – u. a. rezipiert in Umberto Eco 1989.

⁸ Vgl. zur Position des Naturalismus/Reduktionismus: Hans Kessler 2009, 81-115.

⁹ Eine Deutung der Schöpfungstexte dahingehend, dass Gott selbst das Gute abwertet, indem das Licht als „gut“ anerkannt wird, nicht aber die Finsternis, lehnt Keller ab. „Warum nennt Gott das Licht gut, nicht aber die Finsternis? Beweist das nicht, dass Barth in diesem Fall recht hat – dass die Finsternis im biblischen Sinne doch böse ist? Ich wüsste nicht wie. Elohim drückt seine Freude über dieses Licht aus – es ist das Neue, die Entfaltung einer neuen Ordnung, die Ausführung des Universums durch das Wort. Wieso sollte deshalb die implizite Ordnung, die geheimnisvolle Potenzialität, aus der sie kommt, böse sein? Ist die Gebärmutter böse, weil das Neugeborene, das liebevoll aus ihr empfangen wurde, ‚gut‘ ist?“ (Catherine Keller 2013, 93).

immer auch ein Risiko birgt, verunsichernd wirkt und geordnet werden will; wir haben dem Chaos und dem Dunklen, Schwarzen das Etikett „böse“ angehängt.¹⁰

Tehomophobie ist für Keller die Angst vor allem Schleimigen, Flüssigen, vor dem Undurchsichtigen und dem Ozean ohne Grenzen. Ambrosius' Fisch hingegen dient als Metapher für die Versöhnung mit der Flut und den wabernden Wassern. Wie der Ozean und selbst der Leviathan in Ps 104 als Spielkamerad gepriesen werden, so liest Keller Gen 1,20-21 als biblische Gegen-Kultur zur Tehomophobie – und ruft die Theologie mit in diese Gegenbewegung der Tehomophilie (Catherine Keller 2009, 361; 2012 und 2013, 96-97).

Keller geht noch einen Schritt weiter – ich komme wieder auf den Fisch zurück – und zur Urflut. Bezugnehmend auf den Schöpfungspsalms 104 fragt Keller nach der Bedeutung dieser Vorstellung der Tiefe und des Chaos für die Suche nach dem, wer Adam, der Erdling, ist.

„Die Gnade des Fisches besteht nicht darin, dass er dem wässrigen Chaos entflieht, sondern dass er sich in dessen Strömungen bewegen kann. Eine solche Gnade transzendierte das Wasser nicht (wie das Absolute), noch geht sie im Wasser unter (wie das Dissolute): Unser kleiner Fisch schwimmt mutig voran und wird zum Symbol für das Resolute“ (Catherine Keller 2013, 81; vgl. dies. 2012)!

Auch in der Liturgie der christlichen Kirchen begegnet uns die Ambivalenz des Wassers. Mary Grey, die römisch-katholische, ökofeministische Befreiungstheologin, sieht Parallelen zur Tauf- und Osterliturgie: Die frohe Botschaft der/s „rising su/o/n“ ist mit den Taufwassern verbunden. Sie sind es, die das Neue versprechen. In Greys Worten: „the fertile promise of the watery depths of chaos“ (Mary C. Grey 2004, 96-97).

Eine Schöpfungstheologie, der es um ein Sichtbarmachen und eine Neu-Ordnung des Lebendigen geht, muss sich meines Erachtens mit dem tradierten Paradigma einer *Creatio ex nihilo* und den damit verbundenen Reinheitsvorstellungen¹¹ und Überlegenhetsfantasien des Menschenge schlechts auseinandersetzen. Dabei sollte sie durchaus weitsichtiger agie-

10 Keller stellt einen Zusammenhang zwischen der theologiegeschichtlichen Stigmatisierung alles Dunklen als „böse“ und Rassismus her (Catherine Keller 2003, Kapitel 12; vgl. Kellers Rezeption der Schöpfungsmythen der sumerisch babylonischen Tiamat oder des Enuma Elisch in Catherine Keller 2009, 360; dies. 2012, 17-18 und 2013, 94-95).

11 Keller liest die Rezeptionsgeschichte so, dass die Tatsache, dass sich trotz fehlendem Schriftbezug dennoch die Vorstellung einer *Creatio ex nihilo* weitgehend

ren: In emanzipatorischer Manier geht es darum, die Achtung vor dem Nicht-Menschlichen einzufordern und die Tradition und aktuelle Theologie darauf hinzuweisen, wo sie bewusst oder unbewusst das Nicht-Menschliche dämonisiert oder ignoriert.

Es muss darum gehen, einen konstruktiven Gegenentwurf anzubieten, der gar nicht erst in die Abwertungstendenzen bisheriger Schöpfungstheologien verfällt, sondern, die Erkenntnisse der Evolutions- und Emergenzforschung aufgreifend, die Schöpfungsmythen deutet (Catherine Keller 2018).

Mit ihren theopoetischen Wortschöpfungen – wie etwa „Tehomophobie/philie“ – drückt sich Kellers Überzeugung aus, dass alte Begriffe nicht taugen, Verhältnisse neu zu bestimmen. Gerade die umwelttheologische Forschung wagt sich deshalb auch sprachlich über die Grenzen der Konventionen hinaus.

Die rezeptionsgeschichtlich auszumachende Etikettierung des Chaos, des Nicht-Einzuordnenden, Nicht-dingfest-zu-Machenden als das Böse, dieses „Othering“ in den Schöpfungstheologien und Anthropologien hat verhängnisvolle Folgen – nicht nur für das gestörte Verhältnis von Mensch und Nicht-Menschlichem, sondern auch für das menschliche Miteinander. Einige Aspekte möchte ich in meinem dritten und letzten Punkt „Vom Speziesismus zum Rassismus“ aufzeigen.

3. Vom Speziesismus zum Rassismus

Seitens der Theologie wird der Zusammenhang von Speziesismus und Rassismus bisher weithin unterschätzt, besonders die Rolle konservativer Schöpfungstheologien und Anthropologien muss hier kritisch betrachtet werden.¹² Auch hier besteht die primäre Aufgabe gegenwärtiger Schöpfungstheologien darin, die Vorstellung vom Menschen als dem ganz Anderen zu dekonstruieren (und diesen dann – in einem zweiten Schritt – im komplexen Netz eines planetarischen Ganzen neu zu verorten/zu vernetzen).

In seinem Werk „Der Hund und sein Philosoph“ (2015) liefert der österreichische Physiker, Tierrechtler und Tierethiker Martin Balluch eine

durchsetzen konnte, auf das menschliche Bedürfnis zurückgeht, aus etwas vollkommen Unschuldigem und Reinem – einer *tabula rasa* – entstanden zu sein.

12 Siehe hierzu auch Rainer Hagencord⁴ 2009, 190-194; Sabine Hastedt 2011. Auf die Intersektion von Speziesismus und Sexismus gehe ich an anderer Stelle ein (Julia Enxing 2021).

kompakte und eindrückliche Analyse der Intersektion von Speziesismus und Rassismus, die ich als zentral für eine theologische Anthropologie und Ethik erachte, insofern diese sich ihrer politischen Dimension stellen möchte. Unter Speziesismus versteht man die Abwertung einer Gruppe aufgrund von Eigenschaften, die man ihr zuschreibt und zuvor als minderwertig klassifiziert hat. Bezogen auf „das Tier“ wären hier Eigenschaften wie beispielsweise „hemmungslos“, „instinktgetrieben“, „kulturlos“, „unzivilisiert“, „unmoralisch“, „sexbesessen“, „ungepflegt“, „primitiv“, „derb“ etc. zu nennen (Martin Balluch 2015, 125). All jene, die mit Tieren zusammenleben, wissen, dass es kein Tier gibt, das sich durch diese Eigenschaften charakterisieren ließe. Darum geht es allerdings nicht. Movens speziesistischen Denkens ist es, anderen Arten Eigenschaften zuzuschreiben, von denen man selbst eine Vorstellung hat, die man also kennt, aber selbst nicht haben möchte. Balluch formuliert: „Das Tier wird dadurch zu einem sozialen Konstrukt des ‚Anderen‘, *das der Definition des Menschen dient*“ (Martin Balluch 2015, 125, Hervorhebung J. E.).

Die somit etablierte Vorstellung vom Tier als dem „ganz anderen“ kann ebenso zur paradigmatischen Abwertung anderer Menschen genutzt werden, indem diese dann Eigenschaften, die man zuvor als das Tier auszeichnend konstruiert hat, auf sie überträgt. Durch eine Vertierlichung bzw. Entmenschlichung dieser Menschengruppen rechtfertigt man dann ein Vorenthalten jener Ethik, jenes Schutzes, jener Gleichheit und Gerechtigkeit, die eben nur den „anderen“/„echten“ Menschen zukommen darf (Martin Balluch 2015, 125). Balluch verweist auf mehrere Studien, die genau diese Bewegung vom Speziesismus zum Rassismus wissenschaftlich nachgewiesen haben.

Eine Studie von Costello und Hodson aus dem Jahr 2014 konnte nachweisen, dass Menschen, die einen vergleichsweise großen Unterschied zwischen Tieren und Menschen machten, auch vergleichsweise mehr Vorurteile gegenüber menschlichen „Outgroups“ zeigen. „Die ‚outgroups‘ werden entmenschlicht, d. h. in ihren Charakteristiken mehr den Tieren zugeordnet, und wie Tiere im Vergleich zu (weißen) Menschen abgewertet“ (Martin Balluch 2015, 126).

Zudem wurde untersucht, inwiefern ein autoritärer Erziehungsstil mit rassistischen Vorurteilen, Entmenschlichung von menschlichen „Outgroups“ und einer großen Diskrepanz von Mensch und Tier korreliert. Auch hier zeigte sich, dass jene Eltern, die einen scharfen Gegensatz von Mensch und Tier annahmen, rassistische Vorurteile hatten. Mehr noch: Je größer die Differenz von Mensch und Tier angenommen wurde, desto stärker die rassistischen Vorurteile menschlichen „Outgroups“ gegenüber. Zudem waren bei jenen Kindern stärkere Vorurteile und Mensch-Tier-Dif-

ferenzen auszumachen, deren Eltern genau dieses Schema zeigten und die noch dazu besonders autoritär erzogen wurden (Martin Balluch ²2015, 126). Hodson und Costello kommen aber auch zu dem Schluss,

„Outgroups‘ zu entmenschlichen wird vor allem von unserem Gefühl der Überlegenheit, Bedeutung und Wertigkeit gegenüber Tieren vorangetrieben. Es kann nur ‚funktionieren‘, wenn wir uns einig sind, dass Tiere von Natur aus weniger wert sind. Zum Glück weisen diese Erkenntnisse auch einen Weg auf, der Entmenschlichung Einhalt zu gebieten. Wir haben in mehreren Experimenten herausgefunden, dass die Darstellung von Tieren als gleichwertig dem Menschen gegenüber (also Tiere auf die Stufe von Menschen zu ‚erheben‘) die Entmenschlichung stoppen kann, Vorurteile in erheblichem Maße reduziert. [...] Wie wir Tiere behandeln wirkt sich direkt darauf aus, wie wir uns gegenseitig behandeln“ (zitiert nach Martin Balluch ²2015, 126).

Dhont et al. kamen in ihrer 2014er-Studie zu dem Ergebnis, dass sich der Zusammenhang von Rassismus und Speziesismus vor allem durch eine sogenannte „Sozialdominanzorientierung“ begründen lässt. Sozialdominanzorientierung meint, „dass sich die eigene soziale Gruppe gegenüber anderen durchsetzen muss und dass Gleichberechtigung unter sozialen Gruppen irreal oder nicht wünschenswert ist“ (Martin Balluch ²2015, 127). Wer so denkt, so zeigt die Studie, wertet sowohl andere Menschen als auch Tiere ab.

Zwei weitere Studien von Dhont und Hodson (2014) befassten sich mit dem Zusammenhang von Fleischkonsum und Rechtskonservatismus. Es ging genau genommen um die Frage, ob es moralisch richtig ist, Tiere für menschliche Zwecke auszubeuten. Die Resultate machen einen Zusammenhang von Rechtskonservatismus, Fleischkonsum und einer Rechtfertigung der Ausbeutung von Tieren zu menschlichen Zwecken deutlich. Dhont und Hodson erklären dies wie folgt: Zum einen sind Rechtskonservative „in extremer Weise“ der Auffassung, dass „Menschen ganz anders und unvergleichlich besser als Tiere seien“, und zum anderen „führen sie sich schneller durch egalitäre Ideologien bedroht“ (Martin Balluch ²2015, 127). In den Studien war nicht nur die Menge des Fleischkonsums ausschlaggebend, sondern auch die Begründung, mit der Fleisch gegessen wurde. Dabei kam heraus, dass Menschen mit rechtskonservativen Einstellungen mehr Fleisch essen als Menschen mit anderen politischen Einstellungen. Sie tun dies jedoch nicht etwa nur, weil es ihnen besser schmeckt als den anderen Menschen, sondern auch, „weil sie damit die dominante Ideologie der menschlichen Überlegenheit fördern und einen kulturellen Wandel verhindern wollen“ (Martin Balluch ²2015, 127).

Ich möchte noch auf eine dritte – ebenfalls bei Balluch aufgeführte – Studie eingehen: 2010 evaluierten Bilewicz et al. den Zusammenhang von Fleischkonsum und der Einstellung zu Tieren. Zudem wurde gefragt, inwiefern die entsprechenden Personen in der Lage sind, das Verhalten von Tieren psychologisch einzuschätzen (Martin Balluch ²2015, 127). Insgesamt wurden drei aufeinanderfolgende Studien an Vegetarier*innen und Omnivoren durchgeführt. Auch hier kam man zu dem Ergebnis, dass Menschen, die alles essen, viel stärker zwischen typisch menschlichen psychologischen Eigenschaften und solchen, die allgemein Mensch und Tier zugeschrieben werden, unterschieden. Auch ordneten sie psychologisch als typisch menschlich geltende Charakteristika Tieren viel seltener zu als Vegetarier*innen, die zudem in weitaus geringerem Maße bestimmte psychologische Eigenschaften ausschließlich dem Menschen zuschrieben. Des Weiteren unterschieden Omnivore wesentlich stärker zwischen Nutztieren und anderen Tieren als Vegetarier*innen, wobei Omnivore den Nutztieren noch weniger mentale und psychologische Eigenschaften zuordneten als den Tieren, die sie nicht aßen (Martin Balluch ²2015, 127-128). Frans de Waal nennt das Absprechen komplexer mentaler Zustände bei (bestimmten) Tieren „Anthroponegation“. Diese sei es, so Bilewicz et al., die den Omnivoren als „psychologischer Selbstschutzmechanismus“ dient, um ihren Fleischkonsum leichter zu rechtfertigen (Martin Balluch ²2015, 128).¹³

Schöpfungstheologien und theologische Anthropologien, denen es nach wie vor um die Betonung (statt Dekonstruktion) der Alleinstellungsmerkmale des Menschen geht und die das Selbstverständnis des Menschen einzig aus dem Gedanken der Ebenbildlichkeit (Gen 1,26-27) ableiten möchten, laufen demnach Gefahr, einem Speziesismus zu verfallen, der wiederum – wie aufgezeigt wurde – nicht nur mit der Legitimation der Abwertung von Tieren, sondern auch von Menschen korreliert.

Nun wäre mit einer Schöpfungstheologie, die einzig aus diesem Grund – nämlich der Vermeidung rassistischer Abwertungen innerhalb der Gruppe „Mensch“ – plötzlich für eine stärkere Anerkennung der nicht-menschlichen Entitäten plädieren würde, nichts gewonnen. Denn hier würden Tiere und andere erneut nicht aufgrund ihres Eigenwertes gewürdigt, sondern wegen ihres Nutzens für die Vermeidung von Abwertungsiediologien innerhalb der Gruppe „Mensch“ ver zweckt. Das Gleiche gilt für Schöpfungstheologien, die die Würde der Schöpfung dadurch begründen wollen, dass wir doch erkennen sollen, wie sehr wir als Menschen von einer

¹³ Vgl. auch die Tabelle in Martin Balluch ²2015, 128.

intakten Schöpfung abhängig sind (so auch die Tendenz in *Laudato si'*; vgl. hierzu Celia Deane-Drummond 2017, 54-71). Die zu Beginn bereits erwähnte Celia Deane-Drummond warnt vor einer solchen Herangehensweise: „If we are like other animals just because we are also dependent on each other, that still puts those animals in the role of teaching us something important about ourselves and our vulnerabilities, but it does not necessarily change our treatment of them“ (Celia Deane-Drummond 2015, 264).

Vielmehr geht es darum, den Eigenwert aller Entitäten als Geschöpfe anzuerkennen. Dass sich hieraus dingfeste moraltheologische Fragen, Abwägungs dilemmata etc. ergeben, darf nicht geleugnet werden (Martin M. Lintner 2017, 135-222; Kurt Remele 2016). Jedoch tut sich die Tiertheologie mit einer einseitigen Fokussierung auf Mensch-Tier-Vergleiche keinen Gefallen, da sie damit – wie aufgezeigt wurde – den gleichen Grundlogiken folgt, mithilfe derer auch ganz andere, gegenteilige und unerwünschte Ergebnisse gerechtfertigt werden können.

Für die deutschsprachigen Schöpfungstheologien ist es nach wie vor üblich, den Menschen begrifflich vom Tier zu unterscheiden. Tiertheologisch sensible Theolog*innen schlagen deshalb vor, den Glauben an natürliche Hierarchien bereits sprachlich zu dekonstruieren und nicht mehr von „Tier und Mensch“, sondern von „tierlichen und menschlichen Tieren“ zu sprechen. Über die weitergehenden Implikationen des gemeinsprachlichen Umgangs mit dem Begriffsfeld des Tierischen/Tierlichen wäre an anderer Stelle ausführlicher zu sprechen. Unstrittig ist wohl, dass es gilt, dem Nebeneinanderher von Theologie und anderen Disziplinen sowie dem fehlenden Austausch der Erkenntnisse der einzelnen theologischen Disziplinen untereinander entgegenzuwirken – einen Beitrag aus fundamentaltheologischer Sicht leistet dazu hoffentlich dieser Text. Was die Tiertheologie und theologische Anthropologie angeht, scheint es, dass wir den Standby-Modus ausschalten und einmal ganz lange den Reset-Button gedrückt halten sollten. Denn dass Gott nach wie vor als weißer Mann mit Bart dargestellt wird, der Teufel hingegen in Tiergestalt auftritt, Menschen in signifikant häufigerem Ausmaß die Straßenseite wechseln, wenn sie einen schwarzhaarigen Hund sehen als wenn sie einen blonden Hund sehen und ich in einem kirchlichen Tagungshaus 2019 noch ankreuzen muss, ob ich „vegetarisch“ oder „normal“ zu essen wünsche, verleiht mir den Eindruck,

dass das Genesis-Kollektiv weitere konspirative Formate braucht, die womöglich nicht so gezähmt daherkommen.¹⁴

Literatur

- Balluch, Martin ²2015, Der Hund und sein Philosoph. Plädoyer für Autonomie und Tierrechte, Wien.
- Baynes-Rock, Marcus 2013, Life and Death in the Multispecies Commons, in: Social Science Information 52 (2), 210-227.
- Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.) 2011, Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen, Bielefeld.
- Deane-Drummond, Celia 2015, Deep History, Amnesia, and Animal Ethics: A Case for Inter-Morality, in: Perspectives on Science and Christian Faith 67 (4), 263-270.
- Deane-Drummond, Celia 2017, A Primer in Ecotheology. Theology for a Fragile Earth, Eugene (OR).
- Eaton, Heather 2017, An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity, in: Kim, Grace Ji-Sun/Koster, Hilda (Hg.) 2017, Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice, Minneapolis, 19-44.
- Eco, Umberto 1989, The Aesthetics of Chaosmos: The Middle Ages of James Joyce, Cambridge (MA).
- Enxing, Julia 2020, „Und Gott schuf den Erdling.“ Plädoyer für eine neue Anthropologie, die die nichtmenschliche Schöpfung mitdenkt, in: Herder Korrespondenz 74 (3), 24-26.
- Enxing, Julia 2021, Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös motivierte Abwertung des Nichtmenschlichen und Nichtmännlichen, in: Horstmann, Simone (Hg.) 2021, Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (Human-Animal Studies), Bielefeld [in Druck].
- Grey, Mary C. 2004, Sacred Longings: The Ecological Spirit and Global Culture, Minneapolis.
- Grimm, Herwig/Wild, Markus 2016, Tierethik. Zur Einführung, Hamburg.
- Hagencord, Rainer ⁴2009, Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere, Regensburg.
- Hagencord, Rainer 2011, Die Würde der Tiere. Eine religiöse Wertschätzung, Gütersloh.

14 Sören Frickenhaus danke ich herzlich für das formale *Shaping* des Textes sowie für konstruktiv-kritische Anmerkungen, die sowohl zur besseren Lesbarkeit als auch inhaltlichen Präzisierung des Textes beigetragen haben.

- Hastedt, Sabine 2011, Die Wirkungsmacht konstruierter Andersartigkeit – Strukturelle Analogien zwischen Mensch-Tier-Dualismus und Geschlechterbinarität, in: Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.) 2011, Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen, Bielefeld, 191-215.
- Horstmann, Simone 2020, Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche, Regensburg.
- Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor 2018, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg.
- Kehl, Medard/Ansorge, Dirk ³2018, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg i. Br. etc.
- Keller, Catherine 2003, Face of the Deep. A Theology of Becoming, Abingdon.
- Keller, Catherine 2009, Creatio ex profundis. Chaostheorie und Schöpfungslehre, in: Evangelische Theologie 69 (5), 356-366.
- Keller, Catherine 2012, „Be This Fish.“ A Theology of Creation out of Chaos, in: Word & World 32 (1), 15-20.
- Keller, Catherine 2013, Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt, Freiburg i. Br.
- Keller, Catherine 2018, A Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public, New York.
- Kessler, Hans 2009, Evolution und Schöpfung in neuer Sicht, Kevelaer.
- Kompatscher, Gabriela/Spannring, Reingard/Schachinger, Karin 2017, Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende, Münster/New York.
- Langenfeld, Aaron/Lerch, Magnus 2018, Theologische Anthropologie, Paderborn.
- Latour, Bruno 2017, Kampf um Gaia – Acht Vorträge über das neue Klimaregime, Berlin.
- Latour, Bruno 2018, Das terrestrische Manifest, Berlin.
- Lintner, Martin M. 2017, Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren. Mit Beiträgen von Christoph J. Amor und Markus Moling, Innsbruck.
- Manser, Marta 2016, Wann ist ein Tier ein Tier? Oder: Ist der Mensch besonders?, in: Fehlmann, Meret/Michel, Margot/Niederhauser, Rebecca (Hg.) 2016, Tierisch! Das Tier und die Wissenschaft. Ein Streifzug durch die Disziplinen, Zürich, 23-31.
- McFague, Sallie 2008, A New Climate for Theology. God, the World, and Global Warming, Minneapolis.
- Remele, Kurt 2016, Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik, Kevelaer.

Schäfer-Bossert, Stefanie/Bossert, Leonie 2012, Über Anthropozentrismus, Spezieszismus [sic!] und die Würde der Kreatur. Impulse aus tier- und umweltethischen Diskursen, in: Schäfer-Bossert, Stefanie/Hartlieb, Elisabeth (Hg.) 2012, Feministische Theologie – Politische Theologie. Entwicklungen und Perspektiven, Sulzbach/Taunus, 197-218.

Schmitz, Friederike ³2018, Tierethik, Münster.

Taxacher, Gregor 2018, Alles nur Natur? Zum Problem der Anthropozentrik, in: Horstmann, Simone/Ruster, Thomas/Taxacher, Gregor 2018, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg, 31-45.