



**SIMONE
HORSTMANN**

**UNWRITING
NATURE**

**ZUR KRITIK DER
ÖKOLOGISCHEN
GEWALT**

[transcript]

Human-Animal Studies

Simone Horstmann
Unwriting Nature

Human-Animal Studies | Band 33

Simone Horstmann (Dr. phil.), geb. 1984, ist Postdoc am Institut für Katholische Theologie der Technischen Universität Dortmund. Ihre Arbeiten befassen sich mit verschiedenen Aspekten der (theologischen) Tierethik, u. a. mit der religiösen Gewalt an Tieren.

Simone Horstmann

Unwriting Nature

Zur Kritik der ökologischen Gewalt

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.

© 2024 transcript Verlag, Bielefeld

Alle Rechte vorbehalten. Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Jan Gerbach, Bielefeld

Umschlagabbildung: Meg Jerrard / Unsplash

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839471197>

Print-ISBN: 978-3-8376-7119-3

PDF-ISBN: 978-3-8394-7119-7

Buchreihen-ISSN: 2702-945X

Buchreihen-eISSN: 2702-9468

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Disentangled Euch!

Einleitende Überlegungen zu einer Kritik der ökologischen Gewalt 7

Wissensarchäologie der Schöpfungstheologie

Eine palimpsestuöse Relektüre des biblischen Herrschaftsauftrags in Gen 1,28 29

Der Mann, der sein Abendessen mit einem Huhn verwechselte

Über Sinne, Sinn und Unsinn im Verhältnis von Religion und Ernährung 79

Wem gehört das Fleisch?

Zwei Beobachtungen zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Inkarnationen
und Dekarnationen 111

Dekreativ werden

Abschied vom »Schöpfungsreflex« 119

Wer oder was stirbt beim »Artensterben«?

Zu einer oft unterschlagenen Differenz theologischer und ökologischer
Aufmerksamkeitsökonomien 125

Gefährlich poetisch

Zur theologischen Dimension tierlicher Subjektivität 135

Zwei Naturen

Zum ökologischen Erbe einer christologischen Denkfigur 147

Warum das »goldene Kalb« nicht nur zerstört, sondern gegessen werden musste

Überlegungen zum intrikaten Verhältnis von Monotheismus, Heiligkeit und Essbarkeit
in Antike und Anthropozän 185

Die profanen Abgründe der ewigen Jagdgründe

Einige polemische Erkundigungen zur sakralisierten Gewalt an Tieren anlässlich
des Phänomens der »Hubertusmesse« 209

Über die Liebe zu Tieren und jene tausend Formen der Gewalt,

die gemeinhin damit verwechselt werden 225

Was bedeutet es, das Leid von Tieren zu sehen?

Ethische und pädagogische Erkundungen des »Überwältigungsvorwurfs« im Kontext
der Darstellung von Tierleid in unterrichtlichen Kontexten 233

Disentangled Euch!

Einleitende Überlegungen zu einer Kritik der ökologischen Gewalt

Natur an sich ist weder gut, wie die alte, noch edel, wie die neue Romantik es will. Als Vorbild und Ziel bedeutet sie den Widergeist, die Lüge und Bestialität, erst als erkannte wird sie zum Drang des Daseins nach seinem Frieden, zu jenem Bewusstsein, das von Beginn an den unbelehrbaren Widerstand gegen Führer und Kollektiv begeistert hat. Der herrschenden Praxis und ihren unentrinnbaren Alternativen ist nicht die Natur gefährlich, mit der sie vielmehr zusammenfällt, sondern dass Natur erinnert wird.

Theodor W. Adorno, Max Horkheimer

In den vergangenen Jahren hat man in den religionswissenschaftlichen und theologischen Diskussionen eine Metamorphose beobachten können, die ihresgleichen sucht: Quasi über Nacht sind die monotheistischen Religionen »grün« geworden. Dieser Gestaltwandel wird von einem regen theologischen Diskurs begleitet und geformt. Schon das bloße Aufrufen von Buzzwords wie dem der »grünen Religion« oder den »nachhaltigen Öko-Theologien« genügt dann bisweilen, um innerhalb der dominierenden Diskurse sofortige Zustimmung zu ernten. Diese Entwicklung ist zunächst nicht weiter verwunderlich, setzt man die – in der Tat beängstigenden – ökologischen und moralischen Probleme voraus, die Folge des Lebenswandels der Menschen insbesondere in den reichen Industrienationen sind und die Lebensmöglichkeiten auf diesem Planeten immer drastischer einzuschränken drohen.

Sahen sich die Theologien der (insbesondere monotheistischen) Religionen noch vor wenigen Jahrzehnten mit einer zunehmenden Kritik an den steilen, anthropozentrischen, natur- und ökologiefernen Welt- und Menschenbildern ihrer Traditionen konfrontiert, die ihnen eine nicht unbeträchtliche Mitschuld an jenen ökologischen Verheerungen attestierte, die heute so überdeutlich Wissenschaft und Medien sowie das schlichte (Über-)Leben von Menschen und Tieren bestimmen, so scheinen sich die Religionen seit diesen Vorwürfen einer selbstverordneten Radikalkur unterzogen zu haben, über deren theologische Validität man allerdings geteilter Meinung sein kann. Religiöse Selbstbeschreibungen der vergangenen

Jahre beinhalten in vielen Publikationen und öffentlichen Formaten eine Tendenz zur bisweilen marktschreierischen Selbstbegründung – *schon immer*, so liest man dann mitunter, seien Judentum, Islam und Christentum »grün« gewesen – und *selbstverständlich*, so die dann naheliegende Conclusio, könnten die drei Religionen Entscheidendes zu den heute zurecht als so drängend wahrgenommenen ökologischen Problemen beitragen. Worin *genau* dieser so entscheidende Beitrag allerdings besteht, liest man verhältnismäßig selten, weil diese Frage von einer Wolke unspezifischer Begriffe (Hoffnung, Ganzheitlichkeit, Sinn) überlagert wird, denen man zutraut, sich selbst erklären zu können. Wohin man auch blickt: Es ist überdeutlich, dass innerhalb der Theologien ein enormer Bedarf besteht, die eigene Ökologiefähigkeit auszuweisen – methodische, wissenschaftstheoretische und hermeneutische Fragen treten angesichts dieser (wie gesagt: grundsätzlich wichtigen) Agenda dann meist in den Hintergrund. Bisweilen passiert es sogar, dass seitens der Theologien deren eigenes Traditionsgut in einem Akt des grünlackierten Geschichtsrevisionismus als »indigen« ausgeflaggt wird. Und selbst dort, wo die eigentlich unstrittige Evidenz des Gegenteils dann doch nicht mehr zu leugnen ist, scheint dieses Erbe meist auffallend problemlos und ohne größeren Aufwand hin zum Ideal einer »grünen Religion« transformierbar zu sein. Der weitaus größte Teil des theologischen Diskurses ist sich darin jedenfalls bemerkenswert einig. Und dennoch: Bei kritischer Lektüre kann man sich nicht immer des Eindrucks erwehren, dass die Behauptung dieser ökologischen Transformation genau dies ist: Eine bloße Behauptung, die mit Ausnahme diffuser Beschwörungen religiöser Hoffungsgehalte, dem symbolpolitisch wertvollen Anlegen von Blühstreifen auf Kirchhöfen und einem überdimensionierten Angebot von Komposttoiletten auf Kirchentagen wenig Substanzielles zu bieten hat. Gerade ein solcher Aktionismus überdeckt dann mitunter die tiefe Orientierungslosigkeit, vor die die ökologischen Probleme die Theologien stellen. Es scheint dann zwar ausgemacht, dass auch Religionen heute ihren ökologischen Obolus zu entrichten haben; worin genau dieser allerdings besteht, bleibt *normativ* ebenso unterbestimmt wie er *performativ* dabei immer schon als gesetzt gilt: Stets geht es um Handlungen, die die menschliche Gewalt an Tieren nicht grundlegend infrage zu stellen vermögen. Immer wieder werden auch die Beiträge in diesem Band dem Phänomen folgen, dass die vermeintlich so »transformative« Ökologisierung der Theologien auffällige Kontinuitäten zu deren Gewaltgeschichte gegenüber Tieren reproduziert und daher durchaus als Selbstrettungsmanöver einer der zentralsten religiösen Glaubenssätze zu diskutieren wäre: Dass Tiere »Tiere« sind, weil sie von Menschen zu eigenen Zwecken getötet werden dürfen. Auch in dieser Beobachtung zum Kontinuierlichen in den Transformationsdiskursen spiegelt sich also die Nähe zwischen den ökologischen Problemen und einem wachsenden theologischen Selbstvergewisserungsbedürfnis. Es scheint dann fast, als wollten die Theologien heute grün sein, um überhaupt noch etwas zu sein. Die augenfällige historische Koinzidenz von öko-theologischen

Diskursen und Selbstvergewisserungsdebatten in den dahinschmelzenden universitären Theologien wird man jedenfalls nicht ohne Weiteres von der Hand weisen können.

Die Beiträge in diesem Band versuchen, den Problemgehalt dieser theologischen (Selbst-)Ökologisierung kritisch nachzuspüren. Mit diesem Anliegen verbindet sich dabei keinesfalls die stumpfe Ablehnung jeglicher Bemühungen, die als Reaktionen auf die ökologische Krise diskutiert, gefordert und praktiziert werden. Sehr wohl richtet sich ihr Augenmerk aber gegen unkritische Adaptionen ökologischer Kalküle in den theologischen und insbesondere auch tierethischen Diskursen: So alarmierend die ökologischen Problemlagen und so dringend die Entwicklung wirksamer Handlungskonzepte sind, so überhastet erscheinen jene Versuche, angesichts dieser Tatsache die Binnenlogiken der Theologie gegen jene der Ökologie zu ersetzen, die naturwissenschaftliche, bisweilen positivistische Rationalität der Ökologie also zum Maßstab theologischer Aussagen zu machen – dies passiert in den seltensten Fällen *expressis verbis*, aber es passiert. Die vollständige Ökologisierung von Theologie und Tierethik dürfte allerdings gerade kein geeigneter Weg zu einer Gesellschaft sein, die den ökologischen Herausforderungen gewachsen ist. Eine ökologisch-zurechtgestutzte Theologie wird vielleicht für eine gewisse Zeit Achtungserfolge erzielen können – langfristig untergräbt sie ihr eigenes Fundament und läuft Gefahr, ihrem eigenen Relevanzverlust ausgerechnet unter dem Anspruch eines aktualistischen Relevanzgewinns Vorschub zu leisten. Mit den Aufsätzen und Essays dieses Bandes möchte ich deswegen gegenüber der Selbstverständlichkeit, mit der sich ein Großteil der heutigen Theolog:innen zur Ökologisierung der Theologie bekennt, systematische Zweifel anmelden – und dies durchaus auch in ökologischer Absicht.

Wie gesagt: Die Kritik in den Beiträgen dieses Bandes hat nicht die Absicht, die Bedeutung der ökologischen Krise oder ihre menschengemachten Ursprünge zu leugnen, vielmehr begründet sie sich aus der Sorge um zwei Größen, die in diesen Diskussionen in aller Regel systematisch ins Hintertreffen geraten. Das ist zum einen die Theologie selbst, deren eigene Denkwege heute schnellschussartig mit ökologischen Kalkülen gleichgesetzt oder durch letztere ersetzt werden; und es geschieht aus Sorge um die Tiere, deren individuelles Leben als Subjekte auffallend häufig von den vorgetragenen ökologischen Bedenken in einer Weise vereinnahmt und relativiert wird, die mir ebenso bedenklich wie zugleich systematisch zu sein scheint. Während die vergangenen Jahrzehnte von einer wachsenden Kritik an den menschlichen Grausamkeiten gegenüber Tieren und dementsprechend von einer zunehmenden Sensibilität gegenüber ihrem Leben geprägt waren, setzt sich diese wichtige Entwicklung moralischen Fortschritts in einem Großteil der ökologischen Diskurse gerade nicht fort, wie man vielleicht erwarten könnte: Stattdessen kann man beobachten, dass im Gefolge der gesellschaftlich vorangetriebenen Ökologisierung die Gewalt an Tieren zunehmend naturalisiert wird. So steht das Label »Öko«

üblicherweise nicht dafür, Gewalt an Tieren zu kritisieren, sondern sie vielmehr »erträglicher« und annehmbarer zu gestalten, und das heißt vielfach: sie zu invisibilisieren, indem man ihr eine vermeintlich natürliche Anmutung gibt. Während die »Massentierhaltung« dann vielfach intuitiv abgelehnt wird – und zwar meist nicht, weil sie grauenvolles Leid und das maschinelle und qualvolle Sterben unzähliger Subjekte produziert, sondern weil sie »unökologisch« ist –, konzentrieren sich die ökologischen Debatten und deren Meinungsführer:innen gleichwohl *nicht* darauf, die Gewalt an Tieren grundsätzlich zu überwinden. Allzu oft zählt dann nur, dieses Leiden stärker in vermeintlich natürliche Zusammenhänge einzubetten, die nicht selten das Ziel haben, das Leiden und Sterben von Tieren in seinem Charakter als moralisches Übel bisweilen in sein Gegenteil verkehren. Das Phänomen des »Weideschusses« etwa, der nicht selten als ökologisches (und dann schnell auch gleich als tierethisches) Ideal glorifiziert wird, zeigt diese Tendenz prototypisch auf: Hier wird eine »Idylle mit tötendem Menschen« gezeichnet, die diese Gewalt bis zur Unkenntlichkeit naturalisiert und überregionale Medien dann zu Schlagzeilen verleitet, die den »guten Tod« von Tieren herbeireden. Gewalt an Tieren wird in den ökologischen Debatten in einer Weise einnormalisiert, die ihre Thematisierung erschwert und wohl auch erschweren soll. Auf diese Weise zelebrieren nicht wenige Vertreter:innen einer ökologischen Wende (nicht nur, aber auch) in den Theologien den *natürlichen Tod* als Ideal: Ein Tod, der unbetrauerbar ist, der im Namen eines abstrakten Begriff des Lebens dekretiert wird und dessen Grad an Natürlichkeit jede Kritik am Töten selbst als unbegründet abweisen soll. Diese Naturalisierung von Tod und Sterben entspricht – aus christlicher Sicht – einer durchaus totalitär zu nennenden Umdeutung des Todes von einem metaphysischen Übel hin zu einem moralischen Gut. Sie ist dabei nicht nur eine spektakuläre Uminterpretation klassisch-theologischer Grundannahmen, sondern zeigt auch in aller Deutlichkeit, in welch gefährliches biopolitisches Fahrwasser eine Theologie gerät, die sich im Gefolge einer übereilten Selbstökologisierung von ihren eigenen Inhalten verabschiedet. Die in den »grünen« Religionen unterstellte Kompatibilität von Theologie und Ökologie bzw. den Anliegen, die heute zumeist mit diesem Stichwort verbunden werden, ist gemessen an der theologischen Tradition daher mehr als brüchig. Über diese Negativanzeige hinaus geht es mir in den Beiträgen dieses Bandes aber vor allem darum, diese Brüchigkeit nicht nur aufzuzeigen, sondern deutlich zu machen, dass erst eine klare Analyse dieser Inkompatibilität der Schlüssel für eine Theologie sein kann, die sich der – zweifellos drängenden – ökologischen Notlage der gemeinsamen Lebenswelt von Menschen und Tieren stellen kann und die ökologisch relevante Folgen gerade deswegen zeitigt, weil sie sich gegenüber der vollständigen Ökologisierung ihrer Binnenlogiken verwehrt. Anders gesagt: Die Beiträge versuchen aus unterschiedlichen Blickrichtungen und vor dem Hintergrund verschiedener Teilaspekte des Problems überhaupt erst einmal zu verstehen und zu rekonstruieren, warum sich die wesentlichen Tradi-

tionslinien christlicher Theologie derart un-ökologisch ausgenommen haben. Ziel des Bandes ist es daher, der meines Erachtens vielfach unkritischen *Um-Schreibung* der Theologie, ihrer Metamorphose zu einem Additum ökologischer Rationalität, eine Suchbewegung entgegenzusetzen, die die vermeintliche Natürlichkeit dieser Entwicklung hinterfragt: Der theologische Beitrag zur ökologischen Krise besteht mit anderen Worten nicht darin, die i.w.S. motivationale oder moralische Unterfütterung für ökologische Aussagen herbeizuschaffen, indem sich die Theologie an der Naturemphase des *Nature Writing* beteiligt – vielmehr scheint es mir genuin theologische Aufgabe zu sein, naturalistische Logiken zu hinterfragen – statt *Nature Writing* steht das Projekt *Unwriting Nature* im Fokus. Es scheint, dass gerade dieser wichtige naturalismuskritische Impuls der Theologie im Gefolge von deren freiwilliger Selbstökologisierung mehr und mehr zur Disposition steht.

Wenn die Forderung nach »mehr Verbundenheit« Gewalt produziert: Zur Dekonstruktion des »Entanglements«

So unterschiedlich die einzelnen Beiträge dabei in Form und Inhalt sind, so sehr kreisen sie um wiederkehrende Phänomene, die das diskursive Feld von Theologie, Tierethik und Ökologie prägen. Allen voran ist dabei zunächst der Rekurs auf Argumente zu nennen, die sich am deutlichsten in dem u.a. von Donna Haraway geprägten Begriff des Entanglements verdichten: Dieser Begriff beschreibt relationale Formen der Verbundenheit, des Eingebundenseins in geteilte Praktiken, Welten und Sinnzusammenhänge. So kommt er als Deutungsbegriff maximal dem entgegen, was geisteswissenschaftliche Diskurse heute zumeist mit dem Stichwort der Ökologie assoziieren. Wer ein Mehr an Entanglement fordert, grenzt sich so gegen jene Annahmen ab, die zumeist als Auslösefaktoren der ökologischen Krise identifiziert werden: Ein menschlicher Exzeptionalismus, der alltagssprachlich in die Diagnose überführt wird, zu wenig mit der Natur verbunden oder gar von ihr entfremdet zu sein, ebenso wie ein unökologisches religiöses Weltbild, das lange Zeit das Biotop jener menschlichen Versuche bildete, Distanz zum Natürlichem zu gewinnen. Verfolgt man die Rezeptionsgeschichte des Entanglement-Begriffs in den Geisteswissenschaften und hier speziell innerhalb der Theologien, dann fällt immer wieder auf, wie sehr dieser Begriff das, was er inhaltlich transportiert, auch diskursiv stiftet: Alles scheint plötzlich mit allem verbunden – und neben der viel zu selten angemerkten Beobachtung, dass mit dieser trivialen Einsicht wenig Bemerkenswertes gewonnen sein dürfte (und die Frage danach, welche normativen Implikationen aus dem methodologischen Freifahrtschein der Allverbundenheit abgeleitet werden, daher umso dringlicher gestellt werden sollte), hat der Entanglement-Diskurs auch die Nebenfolge, dass Themenfelder ungeachtet inhaltlicher und methodologischer Grenzen oberflächlich verknüpft oder gar gleichgesetzt werden:

Die Rede von der *Schöpfungstheologie* wird dann implizit mit *Ökologie*, *Tierethik*, *Nachhaltigkeit*, *Verbundenheit*, *Lebendigkeit* und weiteren impulsstarken Buzzwords identifiziert, was das diskursive Hinweggleiten über die Signifikanten erleichtert, aber beinahe notwendig Äquivokationen stiftet. Eine derartige Tendenz zur undifferenzierten Begriffsverwendung scheint sich im Gefolge des vielbeschworenen Entanglements jedenfalls auffällig häufig einzustellen: »Das dialektische Salz«, von dem Adorno in der *Negativen Dialektik* sprach, »wird im unterschiedslosen Fließen von Leben weggeschwemmt«¹.

Schaut man dennoch einmal genauer hin, was der Entanglement-Diskurs an normativen Ergebnissen produziert, melden sich gewisse Zweifel an der moralischen Valenz seiner Allverbundenheits-Rhetorik: Die joviale Selbstverständlichkeit und »billige Großzügigkeit«², mit der ein Teil der heutigen Theologien und Philosophien »alles« Lebendige in ihre Konzepte einzuschließen gedenkt, entspricht in kompensatorischer Weise jener Radikalität, mit der sie zuvor nur den Menschen ins Zentrum gerückt hatten. Dem einen Extrem, das als solches erkannt wurde, wird auf diesem Weg also gerade keine differenzierte Antwort entgegengebracht, vielmehr wird schlicht das gegenteilige Extrem in der Hoffnung bemüht, dass das Problem damit erledigt wäre. Man könnte daher versucht sein, beide Gesten auf das ihnen Gemeinsame hin zu beleuchten und davon dann mehr zu entdecken, als den beiden scheinbaren Gegensätzen recht sein dürfte.

Dies gilt zunächst inhaltlich: Fast immer orientieren sich theologische Ansätze an der These, dass die (zurecht) als Problem erfahrene Anthropozentrik ihrer Tradition (und die daran scheinbar notwendig gekoppelte Abwertung von Tieren) durch ihr vermeintliches Kontrastprogramm gebannt werden soll, das dann in Form sogenannter Bio- oder Ökozentrismen begegnet. Diese These ist aber grundlegend falsch: Sie missversteht nämlich den Zusammenhang von Anthropozentrismus und Bio-/Ökozentrismus in derselben Weise, wie selbst einige moderne Tierethiken noch immer den Zusammenhang und die Kontinuität zwischen einem cartesianischen Dualismus und einem evolutionärem Gradualismus missverstehen. Mir scheint die Erkenntnis von grundlegender Bedeutung zu sein, dass beide Konzepte durchaus keinen Gegensatz bilden, wie dies so häufig zu lesen ist: Bio- und Ökozentrismen können in der Sache vollkommen kompatibel mit anthropozentrischen Forderungen sein, weil der Übergang von einem zum anderen in den Konzepten selbst angelegt ist. Dies gilt überall dort, wo mystifizierende Alleinheits-Rhetoriken, die Anleihen bei indigenen Animismen, Holismen, Öko- oder Biozentrismen machen, ausgesprochen gut mit einer steilen Anthropozentrik verkoppelt werden können – und müssen: Gerade *weil* Ökozentrismen und Biozentrismen eine vorgeblich unterschiedslose Gleichgültigkeit (!) alles Lebendigen lehren, produzieren sie mit

1 Adorno (2020/1970): *Negative Dialektik*, 20.

2 Burgat (2022): *Was ist eine Pflanze?*, 144.

methodologischer, aber keinesfalls sachlicher Notwendigkeit (und insofern fast immer strategisch) dilemmatische Strukturen, die dann anthropozentrisch aufgelöst werden: »Die Gewalttat des Gleichmachens reproduziert den Widerspruch, den sie ausmerzt.«³ Die Unabwendbarkeit des Sterbens, die man diesen Konzepten zunächst als grundlegende Aussage über die Wirklichkeit und dann in Form eines Herstellungsauftrags an den Menschen glaubt entnehmen zu können, ist in ihrer Objektivität aber eine gesellschaftliche, keine natürliche. Aus diesem Grund kann man davon sprechen, dass Öko- und Biozentrismen die modernen Ausdrucksgestalten des klassischen Anthropozentrismus sind, und schlimmer: Während der klassische Anthropozentrismus mindestens als begründungs- und erklärungsbedürftig wahrgenommen wird, während heute also üblicherweise und zunehmend vehementer Gründe für diesen Standpunkt eingefordert werden, gelingt es seinen modernen Adaptionen, diese Begründungspflicht dadurch zu unterlaufen, dass sie als quasi-naturale Basis für anthropozentrische Entscheidungen fungieren, die dann wiederum gar nicht mehr als Entscheidungen rekonstruiert werden können, sondern natürlich erscheinen, obwohl sie zutiefst gesellschaftlicher Art sind. Nochmals anders formuliert müsste man wohl sagen: Unter Maßgabe biozentrischer, ökozentrischer, animistischer oder holistischer Weltbilder entziehen sich deren Vertreter:innen systematisch der eigenen normativen Verantwortung – sie wollen an ein Weltbild glauben, dessen Alternativlosigkeit sie selbst im Wissen um die faktische Alternativen verteidigen, und sie tun dies meiner Überzeugung nach nicht selten aus der Absicht heraus, dass diese Weltbilder die wesentlichen normativen Fragen in einer aus heutiger Sicht angenehmen, vulgo: ‚undogmatischen‘ Weise unterbelichtet und unentscheidbar erscheinen lassen, sodass dann ein bemerkenswertes Manöver möglich wird: Weil z.B. die Frage nach dem unterschiedlichen normativen Status von (menschlichen und nichtmenschlichen) Tieren einerseits und Pflanzen andererseits von diesen biozentrischen Weltbildern her nicht auflösbar ist, sie m.a.W. dazu tendieren, alles Lebendige gleichzubehandeln, müssen ihre Vertreter:innen diese normative Unterbestimmtheit zugleich performativ überschreiben: Die scheinbare Gleichgültigkeit eines Weltbilds, das unterschiedslos alles Lebendige berücksichtigt, erlaubt erst, Unterschiede zu machen, die sich dann (fälschlicherweise) als bloß *pragmatische* Entscheidungen angesichts von (zuvor selbst produzierten) Dilemmata und Interessenskollisionen verkaufen lassen, obwohl diese Entscheidungen faktisch doch moralischer, und gerade nicht bloß performativer oder pragmatischer Natur sind, im Kontext dieser Weltbilder aber nicht mehr als moralische Differenz kommuniziert werden können und müssen. Aus dieser Konstellation ergibt sich jenes prototypische Problem, das sich beinahe alle theologischen Ökologien einhandeln: Sie paktieren mit öko-/biozentrischen

3 Adorno (2020/1970): Negative Dialektik, 146.

Weltbildern, weil diese sie von der unangenehmen Aufgabe entlasten, Differenzierungen zu begründen. Zugleich nutzen sie diese Sachlage aber, um angesichts dieser normativen Unklarheit ihrer biozentrischen Weltbilder performativ doch wieder anthropozentrische Formen der Vorzugsbehandlung in ihre Logiken einzuschmuggeln, die normativ aber überhaupt nicht ausgearbeitet und jenseits ihres vermeintlichen Status als pragmatische Entscheidung auch nicht mehr als begründungsbedürftig empfunden werden, und dies gerade deswegen, weil die egalitären Weltbilder die Theologien dankenswerterweise von dieser Aufgabe entlasten. Vieles spricht dafür, dass eine derartige ‚Ökologisierung‘ langfristig die Funktion erfüllt, die Theologien von den Aufgaben einer ‚Normwissenschaft‘ zu entpflichten, vielleicht ja, weil das vorherige Ergebnis dieser Pflichterfüllung – der christliche Anthropozentrismus – heute zumeist als derart verheerend wahrgenommen wird. Die Beiträge in diesem Band wollen diesem Problem begegnen – sie argumentieren dafür, das Verhältnis von Anthropozentrismus und Bio-/Ökozentrismus gerade nicht als scheinbaren Gegensatz, sondern als dialektische Relation zu begreifen und die Ursachen für die historische Genese des Anthropozentrismus wesentlich stärker als bislang auch für die ökologischen, vor allem aber tierethischen Fragen auszuwerten.

Der Hinweis auf die Gemeinsamkeit des scheinbar Entgegengesetzten gilt zudem auch in formaler Hinsicht. Denn wirklich überraschend ist die inhaltliche Passungsfähigkeit der reflexhaft als ökologisch konnotierten »Verbundenheit« des Entanglements zu der ebenso reflexartig als anthropozentrisch gedeuteten »Getrenntheit« dabei nicht: Dass *Differenz integriert*, das wusste schon der Systemtheoretiker Luhmann. Es ist für ein System in der Tat stets wesentlich einfacher, von der einen Seite einer zweiwertigen Unterscheidung zur anderen, nur scheinbar ganz entfernten Seite zu wechseln, als demgegenüber einen anspruchsvollen begrifflichen Registerwechsel zu vollziehen: Aus Verbundenheit Unverbundenheit zu machen (und *vice versa*), ist mit anderen Worten eine deutlich einfachere Operation, als (Un-)Verbundenheit in beispielsweise Wahrheit oder Unwahrheit, Recht oder Unrecht zu transformieren.⁴ Dieser integrative Aspekt von Differenzen scheint dann womöglich auch für die theologische Differenz von Anthropozentrik und Anthropodezentrik zu gelten und in den theologischen Diskursen ablesbar zu sein. Dies bedeutet

4 Die zweiwertige Logik der »Codierung«, so Luhmann, »nutzt und perfektioniert eine alte Einsicht: Entgegengesetztes zieht sich an. [...] Contrarium est eadem disciplina. Differenz integriert. Der Übergang von der einen zur anderen Seite ist im Differenzschema vorprogrammiert und damit leichtgemacht. In logisch technisierten Codes ist nur eine Negation erforderlich, um ihn zu vollziehen. [...] Es ist leicht, Eigentum in Nichteigentum zu transformieren durch Tausch oder Verkauf. Es ist sehr viel schwieriger, es einer Rechtsprüfung zu unterziehen oder es politisch zu verwenden.« Luhmann (1990): *Ökologische Kommunikation*, 81f.

auch, dass ökologisch-motivierte Theologien ihre Anstrengungen nicht in den bisweilen verzweifelten Versuch investieren sollten, den Anthropozentrismus mit seinem vermeintlichen Gegenteil (Bio- oder Ökozentrismus, Anthropodezentrismus usw.), den Teufel also nicht mit dem Beelzebub auszutreiben: Wichtiger wäre demgegenüber eine Analyse der Gründe, die den (religiösen) Anthropozentrismus in den Status jener scheinbaren historischen Konstante versetzen konnten, den er *de facto* lange Zeit innehatte. Systemtheoretisch gesprochen ließe sich dann sagen: Um die historische Wirkmächtigkeit des Anthropozentrismus zu verstehen und zu überwinden, muss er gerade nicht mit einem anderen, zur ahistorischen Norm hypostasierten Konzept konfrontiert, sondern vielmehr historisch-kontingent gesetzt und funktional rekonstruiert werden – aus seiner Genese, aus den Bedingungen seiner historischen Gültigkeit gilt es, den (Un-)Sinn seiner Geltung zu begreifen, wenn eben diese heute infrage gestellt werden soll. Für die Beiträge dieses Bandes bedeutet dies, dass sie den theologischen Grund des religiösen Anthropozentrismus gerade in der in ihm aufgehobenen, und insofern stets auch verdunkelten Erfahrung einer radikalen, ihm gerade vorausgehenden *Anthropo-de-zentrierung* ausmachen: Dort, wo heutige Ansätze einen Bio- bzw. Ökozentrismus als (vermeintlich) neues Paradigma oder gar als nun endlich korrekt justierten epistemischen Nullpunkt begreifen wollen, setzen die Texte dieses Bandes ihnen den Verdacht entgegen, letztlich doch nur die »Maske angestregten Vergessens«⁵ zu tragen, das Ziel der von ihnen anvisierten Entwicklung also tragischerweise mit deren Ursprung zu verwechseln: Indem sie sich nicht ausreichend Klarheit über die Dialektik von Anthropodezentrierung und Anthropozentrik verschaffen, indem sie also nicht sehen, dass die von ihnen ausgewiesenen Ziele einer vermeintlichen »Naturharmonie«, einer naturalen Verbunden- und Verschlungenheit in Form von Bio-/Ökozentrik, Animismus oder sonstigen holistischen Entanglement-Konzepten überhaupt erst der historische Grund für den von ihnen heute zurückgewiesenen Anthropozentrismus waren, drohen sie gerade jenes Problem zu reproduzieren, dem sie doch zu entkommen suchen: Der Anthropozentrismus reagiert, so die hier vertretene These, gerade auf die Erfahrung seiner radikalen Negation und insofern auf die Erfahrung einer ihm vorausgehenden *Anthropo-de-zentrierung*. Er kann daher nur als kontrafaktische Erwiderung auf die Erfahrung begriffen werden, dass und wie Menschen sich in ihrer Subjektivität als radikal bedroht vorfinden, nicht selten durch jene Größe, die heute unter dem Begriff des Ökologischen oder des Natürlichen zusammengefasst wird.

Dass die Vokabel des Entanglements, in der sich diese Diskussionen exemplarisch verdichten, dabei häufig und fast schon automatisch mit der Schöpfungstheologie kurzgeschlossen wird, ist inhaltlich dabei mindestens ebenso rätselhaft: Kern der monotheistischen Religionen und vor allem ihrer Schöpfungstheologien war

5 Adorno (2020/1970): Negative Dialektik, 79.

(und ist) die *Unterscheidung* von Gott und Welt; die Fähigkeit zur Unterscheidung ist demnach maßgeblich für das, was innerhalb der Theologien mit dem Begriff der Schöpfung verbunden wird. Jene Schöpfungstheologien also, die heute zu einem Dasein als Stichwortgeber für blumige Verbundenheitsrhetoriken verurteilt scheinen, waren in ihren historischen Vorläufern von dieser Differenzierung bestimmt: Der Mensch ist nicht Gott. Nichts Irdisches ist göttlich. Die Natur ist nicht göttlich. So betrachtet, lehrte die traditionelle, heute so gern als überwunden erklärte Schöpfungstheologie gerade einen Unterschied der Seins-Modi. Nun gibt es in der Tat gute Gründe für die Annahme, dass mit der bloßen Aufrechterhaltung dieser Differenzierungen bei Weitem nicht alles über eine Theologie der Schöpfung gesagt ist. Auffallend ist dennoch, dass die Rede von der Schöpfung heute zumeist dann Anwendung findet, wenn Unterschiede und Unterscheidungen als solche entweder rundheraus negiert oder verwischt, als künstlich oder nachträglich ausgewiesen, oder mit dem Hinweis auf ihre Gemachtheit und Kulturalität hinterfragt werden sollen. Der Soziologe Georg Simmel hatte bereits in den 1960er Jahren Erhellendes zu diesem Diskurs zu sagen, der Getrenntheit und Verbundenheit heute stets als Alternativen präsentiert. So habe unsere Wahrnehmung der »äußeren Dinge« stets die

»Zweideutigkeit, dass in der äußeren Natur alles als verbunden, aber auch alles als getrennt gelten kann. [...] Nur dem Menschen ist es [...] gegeben, zu binden und zu lösen, und zwar in der eigentümlichen Weise, dass eines immer die Voraussetzung des anderen ist. Indem wir aus der ungestörten Lagerung der natürlichen Dinge zwei herausgreifen, um sie als »getrennt« zu bezeichnen, haben wir sie schon in unserem Bewusstsein aufeinander bezogen, haben diese beiden gemeinsam gegen das Dazwischenliegende abgehoben. Und umgekehrt: Als verbunden empfinden wir nur, was wir erst als irgendwie gegeneinander isoliert haben, die Dinge müssen erst auseinander sein, um miteinander zu sein. Praktisch wie logisch wäre es sinnlos, zu verbinden, was nicht getrennt war, ja was nicht in irgendeinem Sinne auch getrennt bleibt.«⁶

Derartige Klarheit wünscht man sich bisweilen auch in den heutigen Entanglement-Debatten, weil sie dort zumeist die rare Ausnahme bleibt. Wenn Simmel betont, dass wir als Menschen »in jedem Augenblicke solche [sind], die Verbundenes trennen oder die Getrenntes verbinden«⁷, dann dürfte gerade das damit angesprochene Moment der Intelligibilität jener Faktor sein, um dessen naturalistische Relativierung die Entanglement-Diskurse sich redlich bemühen.

6 Simmel (1957): Brücke und Tür, 1.

7 Ebd., 1f.

Die ›blinde Großzügigkeit‹ von Ökozentrismus, Biozentrismus, New Animism & Co.

Besonders deutlich wird dies in einer Entwicklung, die die Schöpfungstheologien fast ausnahmslos bestimmt. Unter den Vorzeichen eines wahlweise als ›biozentrisch‹, ›ökozentrisch‹ oder ›holistisch‹ etikettierten Entanglements werden Pflanzen, Tiere, Menschen, Berge, Flüsse und ganze Planeten normativ vollständig undifferenziert ineingesetzt. Diese extreme Überkompensation, die gerade im Fahrwasser des *New Animism* oder *New Materialism* zu einer annähernd unterschiedslosen Verquickung alles Vorhandenen ganz unabhängig von der jeweiligen Empfindungsfähigkeit neigt und Steine damit mindestens der Theorie nach wie Steinkäuze behandelt⁸, reagiert einerseits auf die Rigidität der *scala naturae*, jenem teleologisch-verfassten Weltbild, das die klassische Schöpfungstheologie über Jahrhunderte geprägt hat.

Wo der scholastische Kirchenvater Thomas von Aquin (und mit ihm dann alsbald die gesamte katholische Theologie) heute allerdings für die Verteidigung und Konsolidierung der *scala naturae* gescholten wird, die eine ontologische Hinordnung der Tiere auf den Menschen und insofern deren natürliche (Aus-)Nutzbarkeit lehrt, erlebt just diese schon längst als vormodern verabschiedete Teleologie ihr unbemerktes und bisweilen gar bejubeltes Revival in der Ökologie: So weist etwa dem deutschen Umweltbundesamt zufolge der Begriff der *Ökosystemleistung* auf »die Leistungen der Natur für den Menschen hin und ist dementsprechend ein auf den Menschen fokussiertes Konzept: Natur hat dann einen Wert, wenn sie dem Menschen zunutze ist«⁹. Nun sei es dem Bundesumweltamt unbenommen, traditionell-katholische Positionen zu vertreten – Einspruch sollte demgegenüber dennoch erhoben werden, und dies *gerade* aus einer katholischen Perspektive heraus. Es scheint nämlich, als wiederholten sich die Probleme der eigenen Tradition ausgerechnet in jenen Formaten, die vorgeben, zur Überwindung dieser Probleme beizutragen. So verständlich die Abkehr von den klassischen schöpfungstheologischen Topoi gerade dort ist, wo sie als Legitimation von Gewalt insbesondere gegenüber Tieren fungiert haben, so sehr überzieht eine ›biozentrische‹ oder ›ökozentrische‹ Kritik ihren Punkt. Diese Tatsache spiegelt sich dann nicht zuletzt in einer oberflächlichen Kritik

8 Dazu Bossert (2022): Gemeinsame Zukunft für Mensch und Tier, 71: »Auch wenn es in bestimmten umweltethischen Strömungen wie der Tiefenökologie üblich ist, vom Wohlergehen der Erde zu sprechen und Holist_innen auch Ganzheiten wie menschliche Kulturen und Arten wie Ozeanen und Bergen einen moralischen Selbstwert zusprechen (und damit ein Wohlergehen, das aber nicht empfunden werden muss, sondern in der Existenz selbst besteht), halte ich dies für eine verfehlt Herangehensweise, um für eine (moralische wie politische) Besserstellung nichtmenschlicher Tiere zu argumentieren.«

9 Umweltbundesamt (2019): Ökosystemleistungen, 4.

an allem, was als dualistisch strukturiert erscheint oder gar dichotome Unterschiede benennt, die dann nicht selten per se als *kolonial* oder *hegemonial* bezeichnet werden, vielfach wohl auch, um so einer tatsächlichen inhaltlichen Auseinandersetzung auf dem Weg des akademisch gepflegten Formalismus zu entkommen. Die Vorliebe für monistische Positionen, die auch die geisteswissenschaftlich und speziell theologisch geprägten Ökologie-Diskurse ausmachen, erklärt sich demnach auch aus dieser Zurückweisung dualistischer Perspektiven. Diese Kritik bleibt aber notwendig blind oder zumindest deutlich zu unscharf, weil sie sich in ihrer Eigenschaft als ökologisch-motivierte Kritik ausgerechnet gegen eine wesentliche Bedingung subjektiven Lebens richtet. Während viele Stimmen der philosophischen Anthropologie und der frühen Öko-Philosophien durchaus noch ein starkes Bewusstsein davon erkennen ließen, dass subjektives Leben, d.h. die Erfahrung des Lebendig-Seins im Unterschied zum bloß vorhandenen, nicht subjektiven Leben, immer auch die Erfahrung von Differenz und Herausgelöst-Sein aus der Umgebung beinhaltet, lösen die heutigen Ökologie-Diskurse diesen Unterschied immer weiter auf: So scheint es kaum noch möglich, an das Leiden von Tieren zu erinnern, ohne direkt mit der Frage danach konfrontiert zu werden, was denn mit dem Leid der Pflanzen sei und dass diese doch ebenso zählten wie andere Lebewesen. Indem derartige Ansätze diese so entscheidende Differenz von pflanzlichem und tierlichem Leben, d.h. von bloß vorhandenem und subjektiv erlebtem Leben, von Leben und Lebendig-Sein systematisch und zugunsten des weniger komplexen Begriff des (biologisch feststellbaren) Lebens auflösen, leugnen sie damit nicht nur implizit einen eigenen geisteswissenschaftlichen (insbesondere phänomenologischen) Zugang zur Frage des Lebendigen, sondern sie tun dies auch in der falschen Annahme, den ökologischen Anliegen damit etwas Gutes zu tun.

Noch etwas besorgniserregender, aber unmittelbar und eng mit dieser Diagnose verbunden scheint mir die zuvor bereits kurz angedeutete Tatsache zu sein, dass auch die selbsterklärten ›grünen Religionen‹ immer noch derart ›rot‹ sind, sobald es um ihre Beziehungen zu Tieren geht. Tiere werden in ihren spezifischen, von Pflanzen substanziell unterschiedenen moralischen Ansprüchen von den entsprechenden Diskursen nach wie vor durch Containerbegriffe wie *Natur*, *Mitwelt* oder *Umwelt* abgearbeitet und vergleichgültigt, ohne dass dieser konzeptuelle Rundumschlag näher begründet wird. Während die moderne Tierethik heute annähernd ausnahmslos davon ausgeht, dass allein Individuen bzw. Subjekte – seien sie tierlich oder menschlich – Letztgründe für moralische Berücksichtigungswürdigkeit sein können, übergehen die ökologischen Ansätze und Diskussionen diesen Sachstand mit schöner Regelmäßigkeit. Aber nicht nur diese fragwürdige Vereinnahmung trägt zur erwähnten Rot-Grün-Schwäche der ›Öko-Theologien‹ bei – es sind auch die immer wieder zu beobachtenden Versuche, die binnenreligiösen Formen der Gewalt an Tieren angesichts der ökologischen Katastrophe gerade *nicht* kritisch zu sehen oder gar abzuschaffen, sondern sie ausgerechnet in ein annehmbareres,

ökologisch-goutierbares Gewand zu kleiden, um so unter dem Etikett der ›grünen Religion‹ dann doch nur wieder die alten Herrschaften einsetzen zu können.¹⁰ Wer ihnen widerspricht, sieht sich dann alsbald dem Verdacht ausgeliefert, noch nicht hinreichend »entangled« zu sein: Die Rede von der Verbundenheit wird auf diese Weise zur Vorlage für eine Weise der naturalisierten Gewalt, die mit dem Nebeneffekt einhergeht, dass sie in dem »Herausgetretensein aus dem unmittelbaren Naturzusammenhang qua Vernunftvermögen nur den Sündenfall [...], nicht die Freiheit«¹¹ zu erkennen vermag: Die sogenannte »Naturverbundenheit« gilt daher stets als erstrebenswert, jegliche Distanznahme hingegen als ökologisches Problem. Derartige Mantras lassen nicht nur die theologische Wahrnehmung der Natur als *natura lapsa* und mit ihr zumeist den gesamten Diskurs um das Verhältnis von Natur und Gnade, der anders als die ausgebeutete Schöpfungstheologie der *eigentliche* dogmatische Anker für viele Fragen einer theologisch rekonstruierten Ökologie wäre, sträflich außen vor, sondern haben fast immer auch eine zweite problematische Konsequenz: Gerade weil die naturalistische Inanspruchnahme der Entanglement-Diskurse innerhalb der Theologien die notwendige Frage unausgesprochen bleiben lässt, welche Formen der »Verbundenheit« nun wie genau moralisch zu qualifizieren sind, kann man angesichts derartiger Unbestimmtheiten immer wieder beobachten, dass der Verweis auf eine als ökologisch konnotierte »Verbundenheit« den Theologien gerade dazu dient, hegemoniale Strukturen und selbst grauererregendste Gewalt an Tieren zu verfestigen – Stimmen aus den jüdischen, islamischen und christlichen Theologien zeigen immer wieder deutlich, dass sie gewillt sind, selbst das Schlachten von Tieren als einen Akt der »Verbundenheit« begreifen zu wollen. Wie stark diese Versuche, Gewalt an Tieren zu normalisieren, dabei in ökologische Narrative eingebettet werden, rekonstruieren einige der Beiträge in diesem Band. Sie befassen sich mit der Beobachtung, dass die Herrschaftsförmigkeit des ökologischen Diskurses sich vielleicht nirgendwo derart klar zeigt wie in jenen Ansätzen, die beanspruchen, ökologische Zusammenhänge theologisch transformiert zu haben. Mindestens ebenso oft findet sich die Strategie, eine besondere Naturverbundenheit als den rhetorischen Anlass zu verwenden, um den tiefen Widerspruch zwischen gewaltförmigen, häufig sogar teleologischen Argumenten zur Nutzung von Tieren neben das Bekenntnis ihres gleichwohl behaupteten Eigenwerts zu stellen.

10 Diese Entwicklung mag ein Grund dafür sein, warum gerade die Befreiungstheologie stets recht kritisch auf die Schöpfungstheologie geblickt hat: Zu sehr galt sie »als beherrscht von den ontologischen Spekulationen über Schöpfungsordnungen, die den Status quo beständig und Möglichkeiten emanzipatorischer Veränderung unterminiert haben«. Kutzer (2013): *Befreiung der Schöpfung?*, 90. Dazu auch Bossert (2022): *Gemeinsame Zukunft für Mensch und Tier*, 76, die zeigt, wie sich Religionen und anthropozentrische Nachhaltigkeitskonzepte gegenseitig in der Tendenz bestärken, Tiere zu objektifizieren.

11 Zunke (2020): *Von der ›abgefeynten‹ Unterscheidung zwischen Tier und Mensch*, 270.

Auch aus diesem Grund folgen einige der Beiträge in diesem Band der Frage, wie es sein kann, dass die ökologisierten Religionen ihr neugewonnenes Selbstverständnis mit der althergebrachten Gewalt an Tieren, die für ihre Traditionen so prägend war, derart gekonnt und für viele seltsam unbemerkt zu synthetisieren vermögen. Deutlich wird dabei, dass gerade die monotheistischen Religionen nach wie vor und meist auch eher unkritisch der biopolitischen Schlagseite der Entanglement-Diskurse gegenüberstehen und damit einer Naturalisierung des Sterbens (von Tieren) im Zeitalter des Lebens Vorschub leisten. Sie lassen sich von einem Naturverständnis leiten, das die tiefen Abgründigkeiten ›der Natur‹, ihre Gleichgültigkeit vor allen Dingen, entweder ignoriert, glorifiziert oder naturalisiert, weil die Rede von der Ökologie ein hinreichendes Maß an zyklischer Harmonie, Regelmäßigkeit und Integrität verspricht, das diese Erfahrungen zu heilen vorgibt. Das Entsetzen angesichts einer amoralischen, gleichgültigen und vergleichgültigenden Natur, das die (zumindest christlich-)theologische Tradition vielfach geprägt hat, geht hier beinahe vollständig verloren, und mit ihr in aller Regel auch die Sprache und das Bewusstsein für die Andersheit¹² und die Ferne Gottes, sowie auch für die Gefallenheit der Welt: Eine Theodizee der Natur scheint den ökologisierten Theologien daher meist weder nötig noch möglich, weil sie sich christlicherseits im Gefolge prozesstheologischer oder pantheistischer Entwürfe darauf konzentrieren, Gottes Anwesenheit in der Immanenz festzustellen – und obwohl sie dies zumeist vehement bestreiten, kann man sich nicht immer des Eindrucks erwehren, dass damit jener Verherrlichung und Sakralisierung von Natur Vorschub geleistet wird, die etwa von Bron Taylor als »dark green religion«, d.h. als enorm ideologie- und gewaltanfällig kritisiert wurde.¹³ Auch darin mag eine interessante Dialektik liegen: Waren es vor einigen Jahrzehnten vor allem säkulare Stimmen, die die Naturferne und das unökologische Selbstverständnis vor allem des Christentums kritisiert haben (man denke an die bekannte Kritik von Lynn White Jr.), so sind es nun erneut vorrangig säkulare Stimmen, die vollkommen konträr dazu eine unkritische Ökologisierung der Theologien hinterfragen. Wenn die Theologien also nicht stets über jedes ihnen vorgehaltene Stöckchen springen wollen, scheint es an der Zeit, ihr Verhältnis zur Ökologie und zum Begriff des Natürlichen im Licht der ökologischen Krise grundsätzlich zu durchdenken.

12 Ebenso wichtig wäre es, dass die Theologien auch ein Bewusstsein für die Andersheit und Fremdheit der Tiere behalten, darin mithin eine moralische und theologische Ressource erkennen lernen – dazu Herdramm (2023): Die Fremdheit der Tiere.

13 Taylor (2010): Dark Green Religion.

Wenn alles gleich-gütig wird: Die Folgen der theologischen Selbst-Ökologisierung

Theologisch gewendet wird man daher fragen müssen, ob im Gefolge der Pantheismus-Euphorie nicht (mindestens) zwei zentrale Probleme entstehen, die deren ökologische Schöpfungstheologien massiv prägen bzw. von diesen befeuert werden. So scheinen diese Entwürfe einerseits jegliches Moment von Negation, Alterität, Widerspruch und Widerstand Gottes zu tilgen: Wenn alles in Gott ist, dann sieht man darin mitunter Anlass zu der Vermutung, dass er letztlich überall und überall gleich zu finden sei. Diese große ökologisch-inspirierte Vergleichgültigung Gottes geht nicht nur blindlings über die fein-verästelten Unterscheidungen im Naturbegriff der Gnadenlehre hinweg, sondern scheint auch ihrer Rückbindung an (vor allem) Kreuz und Auferstehung kaum noch zu bedürfen – auch darin dürfte ein Grund dafür liegen, dass die Ökologie ein derart beliebtes Thema für interreligiöse Diskursformate darstellt. Auch die Trinität gilt dann bestenfalls als kurioses Sondergut, auf das dann christlicherseits zugunsten eines einvernehmlich bezeugten Monotheismus entweder großzügig verzichtet wird, oder das den Versuchen einer theologisch-betriebenen Naturalisierung theologischer Gehalte zum Opfer fällt: So passiert es dann mitunter, dass die Trinität als Vorlage für den naturalen Prozess des Fressen-und-Gefressenwerdens herangezogen wird, weil man glaubt, die Perichorese als eine Form des innergöttlichen Kannibalismus begreifen zu können. Auf diese Weise scheint die Ökologisierung des Christentums dann schlimmstenfalls als theologisch betriebene Aushöhlung von Theologie verstehbar zu sein: Selbstabschaffung und Selbstvergewisserung sind in vielleicht keinem anderen Diskurs derart verschmolzen wie im Phänomen einer theologischen Selbstökologisierung.

Und selbst dort, wo man sich innerhalb dieser Debatten wohlmeinend auf andere Tiere bezieht, führt das pantheistische Paradigma gelegentlich zu der Schlussfolgerung, dass andere Lebewesen, deren theologischer und ökologischer Wert zur Diskussion steht, zu dessen Erweis regelrecht mit Transzendenz aufgeladen werden müssten. Sobald man also Jesus Christus persönlich in Meerschweinchen, Huhn und Katze meint ausfindig machen zu können, scheint die Wertigkeit der letzteren durch die des ersteren abgesichert: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40) – nicht selten wird diese inkarnationstheologische Verquickung mit dem Hinweis auf Mt 25 begründet, ungeachtet der Tatsache, dass die Pointe der Gerichtsrede bei Matthäus damit regelrecht ins Gegenteil verkehrt wird. Entscheidend ist ja, dass die in diesem biblischen Text Angesprochenen, denen die Erfüllung der sieben Werke der Barmherzigkeit in dieser Endzeitrede zugutegehalten wird, das, was ihnen in dieser Formulierung zugeschrieben wird, selbst gar nicht für sich in Anspruch nehmen! Ihre verdutzte, fast witzige Reaktion macht dies hinreichend deutlich: »Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben oder durstig und dir zu trinken gege-

ben? Und wann haben wir dich fremd gesehen und aufgenommen oder nackt und dir Kleidung gegeben? Und wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen?» Die Philosophin Simone Weil hat diesen subtilen, aber entscheidenden Zusammenhang deutlich herausgestellt: Die in Mt 25 Angesprochenen, so Weil, »befanden sich in einer Verfassung, dass sie nicht anders konnten, als die Hungrigen [zu] speisen, die Nackten [zu] kleiden; sie taten dies keineswegs um Christi willen, sie konnten nicht anders.«¹⁴ Es geht demnach auch im Kontext einer religiösen Überzeugung nicht darum, dem Anderen *deswegen* gerecht zu werden, weil man Gott »hinter« ihm vermutet: »Man soll dem Nächsten nicht um Christi willen zur Hilfe kommen, sondern durch Christus.«¹⁵ Die Anerkennung des anderen, menschlichen oder tierlichen Gegenübers genügt auch aus theologischer Perspektive vollkommen, um die Erfahrung eines unbedingten Anspruchs zu machen, der als Handlungsgrund gänzlich ausreichend ist. Dass die modernen Ansätze zu einer Ökologisierung der Theologie insbesondere im Fahrwasser des Pantheismus dennoch häufig darauf bestehen, das Gegenüber dennoch mit Transzendenz aufzuladen, dessen Wertigkeit also nur durch den Rekurs auf etwas jenseits dieses Subjekts herausstellen zu wollen, verweist dann vor allem auf eine eigentümliche Koinzidenz: So betrachtet, teilen sich die vermeintlich modernen Öko-Theologien mit ihren Vorgängern nämlich seltsamerweise die Eigenart, andere Tiere stets zu veruneigentlichen, sie also nur über Umweg-Strukturen berücksichtigen zu können. In beiden Paradigmen – der klassischen Teleologie wie dem modernen Pantheismus – zählen sie nie um ihrer selbst willen, im Gegenteil: Während die vormoderne, teleologisch-strukturierte Theologie Tiere nur als auf den Menschen hingegordnete Mittel kannte, spiegelt sich dieses Extrem unter umgekehrten Vorzeichen in den modernen inkarnationstheologisch-argumentierenden Entwürfen, die sie derart mit christologischer Transzendenz aufzuladen suchen, dass das eigentliche tierliche Subjekt dahinter verloren gehen muss.

Die Abgründe einer naturalisierten Theologie

Noch ein Baustein ist wichtig, der die Verhältnisbestimmung von Theologie und Ökologie prägt: Häufig haben diese Ansätze eine Nähe zu naturalistischen, bisweilen gar positivistischen Argumentationen, wie sie in theologischen Debatten eigent-

14 Weil (2021/1947): *Schwerkraft und Gnade*, 52. An anderer Stelle variiert Weil diese Beobachtung und schreibt: »Christus rettet nicht all jene, die da sagen ›Herr, Herr!‹ (Mt 7,21). Aber er rettet als jene, die mit reinem Herzen einem Hungrigen ein Stück Brot geben, ohne im Geringsten an ihn zu denken.« Weil (1988): *Entscheidung zur Distanz*, 30.

15 Weil (2021/1947): *Schwerkraft und Gnade*, 53.

lich nicht zu erwarten, *de facto* aber zunehmend präsent sind.¹⁶ Im Gefolge der angestrebten Ökologisierung begehen diese Ansätze dann naturalistische Fehlschlüsse beinahe wie am Fließband, indem sie ein Sollen unmittelbar aus dem Sein ableiten, ohne die werthaltige Qualität des Seins dabei zu begründen.¹⁷ Zumindest bleibt häufig unklar, aus welchen Gründen der von den vertretenen Ansätzen favorisierte (Seins-)Zustand normativ ausgezeichnet wird: Welche Natur, welche natürlichen oder scheinbar natürlichen Zusammenhänge werden idealisiert, und welche Gründe sprechen dafür bzw. dagegen? Zurecht hat Ludger Honnefelder daher festgehalten, dass das Problem einer ökologischen Ethik keineswegs in Durch- und Umsetzungsfragen aufgeht, sondern zuallererst eine Frage der praktisch-politischen Verständigung über das Ziel, das sie durchsetzen bzw. auf das sie verpflichten wollen, darstellt.¹⁸ Gerade der (nicht allein) christliche Topos von der »Schöpfungsbewahrung« ist für dieses Problem anfällig, dient er doch nicht nur regelmäßig als rhetorische Vorlage, um konservative Politiken dekorativ auszustaffieren¹⁹, sondern unterschlägt diese Differenzierung dabei auch mit schöner Regelmäßigkeit und gibt vor, von der Plausibilität einer Tradition zu zehren, deren Unselbstverständlichkeit dabei nur umso deutlicher hervortritt: Was genau wird denn bewahrt, was gilt als bewahrenswert?²⁰ Es scheint gut möglich und sogar ausgesprochen wahrschein-

-
- 16 Umso wichtiger sind kritische Perspektiven wie die von Mirja Kutzer, die hervorhebt, »dass allein die Affirmation und Spiritualisierung des Natürlichen sowie die Annahme einer alles verbindenden Relationalität nicht automatisch zu einem sensibleren Umgang mit der Natur und zu befreiendem Handeln angesichts faktischer Ungerechtigkeit führen. Letztlich vermag eine Kosmologie dies nur zu leisten, wenn sie konsequent in Abhängigkeit von der Soteriologie entwickelt wird.« Kutzer (2013): *Befreiung der Schöpfung?*, 101.
- 17 Dazu Markus Vogt, der vor einer entsprechenden Naturalisierung der Theologie warnt: »Kern der Suche nach einem zukunftsfähigen ethischen Kompass angesichts der Großen Transformation ist das Naturverhältnis unserer Zivilisation. Gerade hier besteht jedoch Bedarf an einer kritischen Aufklärung gegenüber einem sich ausbreitenden ökologischen Naturalismus, der die Werte der Natur verabsolutiert und das vermeintlich in der Natur vorfindliche Gleichgewicht idealisiert, z.B. als Basis eines verkürzten Verständnisses von Nachhaltigkeit. Das wäre »Ökologie als Heilslehre« (Treppl), als »Ersatzreligion« (Bolz). Die Natur ist jedoch eine offene Ordnung, die keine Gerechtigkeit kennt.« Vogt (2023): *Ökotheologie*, 2.
- 18 Honnefelder (2011): *Welche Natur sollen wir schützen?*, 23.
- 19 Gröhn (2021): *Schöpfungsbewahrung*, 38, der betont, es sei davon auszugehen, dass »dieser Slogan, zumindest in seinem politischen Gebrauch, heute eher dazu dient, Entwicklungen auszubremsen statt voranzubringen.«
- 20 Diese Unselbstverständlichkeit hat einerseits damit zu tun, dass die Rede von der »Bewahrung der Schöpfung« überall dort, wo sie ethisch gemeint ist, strenggenommen auf einem Kategorienfehler basiert, wie etwa Dietz Lange (1994): *Schöpfungslehre und Ethik*, 157, argumentiert: Die »Bewahrung der Schöpfung« kann nur Aufgabe Gottes selbst sein kann (*creatio continua*). Das Beharren auf diesem Unterschied ist »keine Pedanterie des Dogmatikers«, sondern zeigt: Nur die »Bewahrung der Umwelt« kann sinnvolle Aufgabe des Menschen sein – so gesehen, simuliert die Formel also einen Mehrwert des Religiösen, den sie in der Sache

lich, dass die binnentheologische Wahrnehmung davon, wie unselbstverständlich die Theologie als akademisches Fach und wie prekär das soziale Ansehen von Kirchen und Religionsgemeinschaften ist, diese Tendenz zur Naturalisierung und zur Pflege von Immanentismen weiter befeuern (und das Abdriften von Religion in die gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit damit wohl ebenfalls): Immerhin bieten positivistische, zumindest naturwissenschaftlich akzeptable Größen und Fakten, wie sie etwa von Biologie und Ökologie generiert werden, jene Form des objektivierten (und daher vermeintlich einzig interdisziplinär anerkennungs-fähigen) Wissens, das die Theologien an sich selbst bisweilen als fehlend erfahren (oder von denen sie zumindest glauben, dies so erfahren zu müssen).

So passiert es dann mitunter, dass selbst jene Topoi, die aufgrund ihrer offensichtlichen existenziellen, subjektivistischen Prägung dieses scheinbare Manko besonders deutlich sichtbar machen, seitens der Theologien nachträglich objektiviert und naturalisiert werden: Besonders häufig trifft dieses Schicksal die schöpfungstheologische Spitzenaussage, dass die Kreatürlichkeit von Menschen und Tieren ihre Verletzlichkeit und Sterblichkeit beschreibt – woraus die Öko-Diskurse dann alsbald jene bis zur Groteske verzeichnete, aber eben naturalisierte und insofern »anschlussfähige« Version dieser Aussage formen, der zufolge eben diese Verletzlichkeit zu wahren ist, indem andere Wesen als konstitutiv verletzbare bzw. legitim zu tötende gedacht werden. Ein naturwissenschaftliches Faktum wird so zur moralischen Norm: Die Verletzbarkeit begründet und exkulpiert als Wirklichkeitsbeschreibung dann die (herzustellende) Verletzbarkeit anderer. Was in derartigen Argumentationen passiert, ist mehr als abenteuerlich, allerdings häufig hinreichend überzeugend, verspricht dieses Argument doch immerhin,

allerdings kaum einholen kann. Wenn tatsächlich von der Bewahrung der Schöpfung die Rede ist, dann ist diese Formel »mit dem christlichen Glauben schlechterdings unvereinbar«, weil sie im letzten Ausdruck einer deistischen Überzeugung betrachtet werden kann. Wo diese Problematik nicht beachtet wird, müssen entsprechend argumentierende theologische Entwürfe sich daher notwendig in einen tiefen Selbstwiderspruch verstricken: »Gerade die um religiöse Begrenzung menschlicher Subjektivität bemühte neue Schöpfungstheologie vertritt damit ein Bild des Menschen, das sich theologisch gar nicht titanischer denken lässt.« (Graf (1990): Von der »creatio ex nihilo« zur »Bewahrung der Schöpfung«, 220f.) Andererseits entstehen die Probleme dieser Formel, sofern sie tatsächlich auf die Bewahrung der Schöpfung zielt und dann i.d.R. ein implizites oder explizites Verständnis der »Schöpfungsordnung« transportiert, aus dem Ausfall teleologischer Weltverständnisse: In diesem Sinne betont etwa Friedrich W. Graf, dass das heutige Problem der Schöpfungslehre nicht die vermeintliche Konfrontation mit den Naturwissenschaften darstelle, sondern vielmehr im Plausibilitätsverlust bestehe, der durch den Ausfall der Teleologie in der Moderne bedingt sei: Die schöpfungstheologische Vorstellung, dass alles um Gottes Willen geschaffen sei, könne nicht mehr vermittelt werden. Mit dem Wegfall teleologischer Denkmuster verliere die Theologie einen Zentralbegriff, der es letztmalig erlaubt hat, die Welt als ein Sinnganzes zu erschließen, so Graf.

dass sich an den eigenen Lebensgewohnheiten rein gar nichts ändern müsse, mit Ausnahme vielleicht eines kurzen Moments des ›spirituellen‹ Innehaltens bei der romantisch-verklärten Hausschlachtung, die blutigste Gewalt noch nicht einmal mehr als solche zu erkennen vermag, weil der Grad ihrer Naturalisierung derart hoch ist. Die Versöhnung mit der Natur, die derartige Ansätze vollmundig versprechen, zielt also gerade nicht darauf, Tiere ganz einfach in Ruhe zu lassen und sie vor menschlicher Gewalt zu verschonen: Die ökologischen Diskussionen innerhalb der monotheistischen Religionen sind geradezu ein Lehrstück darüber, dass es ihren Vertreter:innen *nicht* um eine reale Aussöhnung mit anderen empfindungsfähigen Wesen, sondern einzig um ein versöhntes Selbstverhältnis geht, um ein zutiefst selbstbezügliches Anliegen also, in dem moralische Ansprüche anderer Wesen als Störgeräusche nach Möglichkeit auszuklammern sind, und dies insbesondere dann, wenn es sich dabei um das Schreien, Quieken und Brüllen von Tieren handelt. Indem sich vor allem die monotheistischen Religionen derart der Sorge um das eigene Selbstverhältnis widmen, sich um die Einpassung des Individuums in bestehende religiöse und bzw. oder gesellschaftliche Strukturen, um die eigene »Reinheit« bemühen, entpflichten sie sich zugleich selbst von dem weitaus komplexeren Anspruch, tatsächliche Gesellschaftskritik zu leisten. So kommt es, dass gerade die »grünen« Religionen heute vor allem damit punkten, dass sie sich konsumförmig kommodifiziert als kuscheliges Wellness-Angebot gerieren, das mit dem heilsamen Versprechen einhergeht, jegliche moralische Ansprüche immer nur zurechtgestutzt zu mundgerechten Häppchen in Form von »Bio-Eiern« und »Bio-Fleisch« zu präsentieren, die ihren (Ange-)Hörigen bloß keine reale Leistung abverlangen. Die offenbar ernsthafte Sorge, man könnte die Religionsgemeinschaften u.a. mit Tierrechten oder anderweitigen Formen menschlicher Rücksichtnahme moralisch »überfordern«, wird von ihren Vertreter:innen, die bereits winzigste Fortschritte als enorme Leistung glorifizieren, in einer Weise überstrapaziert, die wahrlich ihresgleichen sucht. Das aufgeregte Dauergrollen der konservativen Fraktion der jeweiligen Religionen scheint diesen zur Mäßigung und Vorsicht mahnenden Vertreter:innen jedenfalls erfolgreich weisgemacht zu haben, sie stünden kurz vor der Linksradikalität, sollten sie Vernunftfeinsichten auch nur einmal als solche benennen. Daher beschränkt man sich auf jene Forderungen, die innerhalb der eigenen Community nicht anecken und gerade noch so als »ökologisch« verkauft werden können. Die Strategie hinter derartigen Manövern ist recht offensichtlich: Ökologie dient in ihrer religiös inkorporierten Form als probates Mittel zur Moral- und Politikabstinenz *und* zur Simulation politischen Aktivismus *gleichermaßen*.

Möglich wird diese Ideologisierung dadurch, dass auch die Theologien, denen der Hang zum Positivismus zumindest lange Zeit reichlich fremd war, sich diesem Reduktionismus nun vermehrt und vor allem unter schöpfungstheologischen bzw. ökologischen Vorzeichen andienen. Eine derartige Theologie zieht die Achtungserfolge, auf die sie so angewiesen scheint, nun daraus, dass sie die

vermeintliche Ohnmacht von Menschen gegenüber moralischen Forderungen nicht nur unkritisch affirmiert, sondern sie zu einer Naturkonstante umdeutet. Eine solche Theologie verwechselt das Faktische *systematisch* mit dem Gesollten – und die bevorzugte Tummelfläche für diesen wissenschaftlichen und moralischen Ausfall ist dann die Ökologie, deren naturwissenschaftliches Gepräge ihre theologischen Adepten bislang noch erfolgreich davor bewahrt, die hausgemachte Ideologisierung zu durchschauen, der sie faktisch aufgesessen sind, wenn sie sich entlang dieser Geschichte einer fortschreitenden Naturalisierung theologischer Aussagen immer weiter in ein scheinbar alternativloses, faktisch aber freiwillig gewähltes Verhältnis zur eigenen Vernunft verstricken, das nunmehr rein instrumentell anmutet. Damit einher geht nicht selten auch eine als Vernunftkritik getarnte Absage selbst an die letzten Regungen der praktischen Vernunft und eine Umbesetzung, die mit der Verkürzung der Vernunft auf eine bloß instrumentelle Zweckrationalität die Anpassung des Subjekts an die Wirklichkeit zum Herstellungsziel einer ökologisch-überformten Theologie zu erklären sucht. Gerade angesichts der enormen realen ökologischen Herausforderungen erstaunt es nur auf den ersten Blick, dass die Theologien zunehmend mit einem naturalistischen Menschen- und vor allem Tierbild Vorlieb nehmen, weil die Aussicht auf die moralischen Bürden der Autonomie auf diesem Weg gegen die beruhigende Erleichterung eingetauscht werden können, nicht mehr Herr:in der Lage zu sein:

»Je mehr Freiheit das Subjekt, und die Gemeinschaft der Subjekte, sich zuschreibt, desto größer seine Verantwortung, und vor ihr versagt es in einem bürgerlichen Leben, dessen Praxis nie dem Subjekt die ungeschmälerete Autonomie gewährte, die es ihm theoretisch zuschob. Darum muss es sich schuldig fühlen. Die Subjekte werden der Grenze ihrer Freiheit inne an ihrer eigenen Zugehörigkeit zur Natur wie vollends an ihrer Ohnmacht angesichts der ihnen gegenüber verselbständigten Gesellschaft.«²¹

Anstatt diesen Zusammenhang zu beleuchten, kann man den ›grünen Religionen‹ dabei zusehen, wie sie ihn affirmieren, indem sie verantwortliche Subjekte auf dem Weg ihrer religiös-goutierten Naturalisierung zu letztlich determinierten Objekten verklären – und damit ausgerechnet dasjenige zum Gegenstand machen, was Vergegenständlichung anderer Subjekte verursacht.

21 Adorno (2020/1970): Negative Dialektik, 220.

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, 9. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2020 [1970]
- Bossert, Leonie N.: Gemeinsame Zukunft für Mensch und Tier. Tiere in der Nachhaltigen Entwicklung (= Lebenswissenschaften im Dialog 27), Freiburg i.Br.: Alber 2022
- Burgat, Florence: Was ist eine Pflanze? Versuch über das pflanzliche Leben, übers. von Pohl, Brita, Wien: Turia & Kant 2022
- 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
- Gröhn, Constantin: Die »Schöpfungsbewahrung« im umweltpolitischen Diskurs, in: Junge Kirche 3,2 (2021), 38–39
- Herdramm, Henrike: Die Fremdheit der Tiere. Zur theologischen Konstruktion und Dekonstruktion des Anderen (= animate.theologies.focus 3), Darmstadt: WBG 2023
- Honnefelder, Ludger: Welche Natur sollen wir schützen? Über die Natur des Menschen und die ihn umgebende Natur, Berlin: Univ. Press 2011
- Kutzer, Mirja: Befreiung der Schöpfung? Die Suche nach einer »neuen Kosmologie« als Antwort auf die ökologische Krise, in: Prüller-Jagenteufel, Gunter M./Schelkshorn, Hans/Helm, Franz (Hg.): Götzendämmerung? Die Zivilisationskrise und ihre Opfer. Verlagsgruppe Mainz in Aachen: Aachen 2013, 90–106
- Lange, Dietz: Schöpfungslehre und Ethik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 91,2 (1994), 157–188
- Luhmann, Niklas: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, 3. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag 1990 [1986]
- Simmel, Georg: Brücke und Tür. Essay des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, hg. von Susmann, Margarete Susmann/Landmann, Michael, Stuttgart: Koehler 1957
- Taylor, Bron: Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future, Berkeley: Univ. Press 2010
- Umweltbundesamt: Das Konzept der Ökosystemleistungen – ein Gewinn für den Bodenschutz, 2019, online unter: https://www.umweltbundesamt.de/sites/default/files/medien/1410/publikationen/2019_10_16_pp_kbu_oekosystemleistung_en_final_online.pdf [letzter Zugriff: 07.09.2023]
- Vogt, Markus: Ökotheologie – Was ist die Kompetenz der Theologie im Umweltdiskurs? Ordo socialis Working Paper Nr. 5, Mai 2023, online un-

- ter: https://ordosocialis.de/wp-content/uploads/Oekotheologie-Was-ist-die-Kompetenz_Working-Paper_Markus-Vogt.pdf [letzter Zugriff: 17.08.2023]
- Weil, Simone: Entscheidung zur Distanz. Fragen an die Kirche, München: Kösel 1988
- Weil, Simone: *Schwerkraft und Gnade*. Berlin: Matthes & Seitz 2021 [1947]
- Zunke, Christine: Von der ›abgefeimten‹ Unterscheidung zwischen Tier und Mensch zur Ideologie ihrer Ähnlichkeit. Wie die Vernunft vor die Hunde geht, in: *Zeitschrift für Kritische Theorie* 26 (2020), 251–270

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 Vaticanum, 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 usf.? 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 Lebendige‹ 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, 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 fühlender 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 hingebunden 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 weitrezipierte 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 Ökologisierung 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 Überlegun-

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 Sechstagerwerks 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‹ und von kābas mit ›niedertreten‹ bzw. ›untertreten‹ nicht gerade auf einen sorgsamem 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 zugestehet 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 merkliche 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 Nobert 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 speziesistisch«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 usw. 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

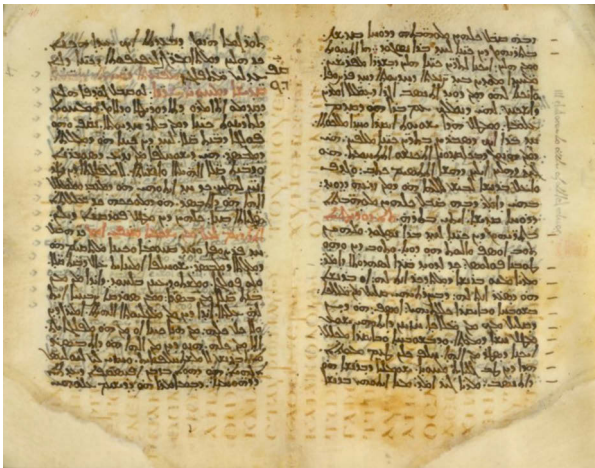
Mein Versuch einer tiertheologischen Relektüre von Gen 1,28, die auf diese beinahe dilemmatische Struktur reagieren soll, tritt für einen Moment von diesen inhaltlichen Aspekten zurück und konzentriert sich auf eine methodologische Klärung, um dann auf den konkreten Inhalt zurückzukommen. Dazu setze 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 ermessen 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 privilegieren. 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 wissenschaftsarchäologischen 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 *Prädation*. 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 Prädation 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 Prädation 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 Prädatoren 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 empörten Aufschrei, der sich in die Spitzenaussage von Gen 1,28 eingepägt hat. Die Erfahrung der Prädation 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 Naturganzes, 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 speziesübergreifenden 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 umfunktionierte 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, welche beinahe katastrophischen Missverständnisse 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 Vergleichsgültigung. 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 *fälsch* 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 und 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 Vergleichgültigung 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 Prädatoren 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, Kontingenzt 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 Schreiber 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 menscheitsgeschichtlichen – Anthropozentrierung 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 Prädatoren – 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 eingeschärft (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: *Ökologie 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 רדה (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
- Schlösser, 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

Der Mann, der sein Abendessen mit einem Huhn verwechselte

Über Sinne, Sinn und Unsinn im Verhältnis von
Religion und Ernährung

So schnell sie auch lief,
der Wolf war schneller.
Sergej Prokofjew

Der US-amerikanische Neurologe Oliver Sacks veröffentlichte 1985 den – seitdem mehrfach aufgelegten – Band »Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte«.¹ Auch ohne eigene Expertise im Bereich der Neuropathologie wird man schnell einsehen, dass die titelgebende Verwechslung von *Frau* und *Hut*, die einem Patienten von Sacks wohl in der Tat unterlief, offenkundig genau dies ist: eine tatsächliche Verwechslung nämlich, eine absurde Fehlwahrnehmung, ein pathologisches Missgeschick, ein grotesker und daher womöglich peinlicher Fehler, eine Handlung in jedem Fall, die nach den explanatorischen Möglichkeiten von Psychologie oder Psychotherapie ruft. Während Sacks' Buchtitel seinen Charme nicht zuletzt daraus gewinnt, dass er Lesenden jeder Couleur ganz unmittelbar gestattet, in die diagnostizierende Rolle eines Menschen mit entsprechendem Sachverstand zu schlüpfen und die Verwechslung deswegen unmittelbar als eine solche zu erkennen und zu entlarven, sind andere Verwechslungen weit weniger offensichtlich und dementsprechend schwieriger zu identifizieren. Dies gilt insbesondere dann, wenn die Verwechslungen in wesentlich höherem Grad sozial einnormalisiert erscheinen als im Fall des erwähnten Buchtitels – und es gilt vor allem dann, wenn sie von entsprechend vielen Menschen geteilt und insofern gerade nicht (mehr) als unmittelbar Verwechslung erkannt werden. Mit anderen Worten: Jenem *Mann, der sein Abendessen mit einem Huhn verwechselte*, eine ebensolche Verwechslung mit der gleichen Leichtigkeit nachzuweisen, die Oliver Sacks' Patienten eines Fehlers überführt, scheint nicht ohne weiteres möglich. Warum sollte ein Huhn nicht ein idealtypisches Abendessen

1 Sacks (2015/1985): Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte.

sein, würde sich wohl die Mehrheit (der Menschen zumindest) fragen. Dieser Beitrag hat das Ziel, den sozial so stark einnormalisierten Konsum von Tieren zu problematisieren: Dabei sollen religiöse Denkstrukturen rekonstruiert und dekonstruiert werden, die diese Überzeugung von der Essbarkeit von Tieren bis in heutige, bisweilen vollkommen säkulare Kontexte hinein geprägt haben. Drei zentrale Aspekte dieser Überzeugung werde ich im Folgenden zunächst beschreiben.

1. Religion(en) und die Frage der Essbarkeit

Wenn ich in diesem Beitrag darüber nachdenken werde, wie genau religiöse Vorstellungen unsere Überzeugungen darüber geprägt haben, was bzw. wer essbar ist und wer oder was nicht, dann werde ich mir dabei die von Sacks abgesehene Hermeneutik der Verwechslung zunutze machen. Ziel ist es aber nicht (anders als bei Oliver Sacks), bestimmte unterstellte Verwechslungen als pathologisch zurückzuweisen. Ich möchte vielmehr drei ganz konkrete Konstellationen thematisieren, die jeweils um die Beziehung von Tieren, Tierethik, Religion und Ernährung kreisen. Diese drei Konstellationen werde ich dann als Verwechslungen rekonstruieren, um auf diese Weise besser diskutieren zu können, welche grundlegenden tiertheologischen Einsichten die jeweilige Konstellation bewahrt, welche sie aber auch zugleich verdunkelt. Diese drei untersuchten Verwechslungen funktionieren ihrer Form nach dabei stets so, dass eine scheinbar gesetzte und selbstverständliche Grundannahme, die für eine Tiertheologie maßgeblich scheint, in ihren wesentlichen Theoriepositionen zunächst experimentell umgestellt wird, um auf diesem Weg klarer ermessen zu können, was genau diese jeweilige Grundannahme zeigt und was nicht. Die Idee ist dabei also nicht, einfach nur vermeintliche »Verrücktheiten« auszuweisen, sondern vielmehr die durchaus diffizilen Dialektiken nachzuzeichnen, die sich in der religiös-gedeuteten Mensch-Tier-Beziehung immer wieder dadurch ergeben haben bzw. die nach wie vor dazu beigetragen, dass sich bestimmte einnormalisierte Überzeugungen hinsichtlich der sozial-akzeptablen Essbarkeiten so habitualisieren konnten, wie dies augenscheinlich noch heute überwiegend der Fall ist.

Vorausgesetzt wird dabei zunächst, dass Religionen Essbarkeiten verhandeln. Neben vielen anderen Funktionen, die man mit ihnen assoziieren kann, ist das Interesse der allermeisten Religionen an der Regulierung und Normierung von Fragen der Essbarkeit und des Verzehrs überdeutlich.² Das betrifft die Speisevorschriften im Judentum und Islam, es betrifft aber auch das Christentum und seine Theologien, die an verschiedensten – und überraschend vielen – Stellen das Moment des Verzehrs und der Ernährung reflektieren: Man denke an Kommunion und Eucha-

2 Vgl. dazu umfassend Wirzba (2018): Food and Faith.

ristie, an das Bild des himmlischen Festmahls, an das biblische Manna in der Wüste oder den vermeintlichen Apfel im Paradies, ebenso an viele andere Bezüge.

Mit dem Hinweis auf die Ver- und Aushandlung, die Regulierung und Normierung von Essbarkeit(en) ist nun zugleich eine wesentliche Voraussetzung für diesen Beitrag benannt: Wenn nämlich die Frage der Essbarkeit als soziale und zumal religiöse Verhandlungssache gelten kann, dann zeigt dies zunächst einmal, dass durchaus nicht von Anfang an und immer schon geklärt ist, was gegessen werden darf und kann, was also als essbar gilt und was nicht. Das Merkmal *Essbarkeit* ist keine alleinige Angelegenheit der Biologie oder Ökotrophologie, und die Regulierung von Essbarkeiten kann ebenfalls nicht allein im Modus der Naturwissenschaften gedacht werden: Die Erkundigung nach der Essbarkeit von Dingen und Wesen ist also keine Frage, die vollständig auf dem Weg der Empirie beantwortet werden kann und vielmehr wesentliche ideelle Anteile aufweist, die in den entsprechenden Diskussionen aber zumeist unterbelichtet bleiben. Deswegen sind auch (Selbst-)Bezeichnungen mit der Tendenz zur Totalisierung wie die gern verwendete Begrifflichkeit des »Omnivoren« mit Vorsicht zu genießen: Auch der Omnivore isst ja entgegen dem Wortlaut dieses Begriffs durchaus nicht »alles« – seine Ernährung wird eingeschränkt durch biologische bzw. physiologische Grenzen (Kies und Granit etwa wird auch der selbsterklärte Omnivore wohl der Loriotschen Steinlaus zum Verzehr überlassen), aber vor allem auch durch kulturelle, ethische oder sonst wie normativ geartete Grenzen – so verzehren die allermeisten »Omnivoren« beispielsweise weder Hunde, Katzen, Reptilien, Mäuse, Ratten usw. und in aller Regel auch keine Menschen. *De facto* verzehren sie also nur einen bemerkenswert geringen Teil der biologisch zumindest theoretisch verzehrbaren Spezies und konterkarieren den Begriff des »Omnivoren« insofern bereits überdeutlich. Diskursive und normative Geltung räumen »Omnivore« auf Nachfrage allerdings trotzdem meist nur der physiologischen Grenze ein.

Neben diesem einleitenden Hinweis auf die noch weiter zu klärende Rolle religiöser Normierungen im Kontext der menschlichen Ernährung ist vorab noch eine weitere methodische Vorbemerkung wichtig: Wie der Untertitel bereits andeutet, soll die Diskussion darüber, wie Religionen Fragen der Essbarkeit diskursivieren und wie sie dabei Sinn, aber bisweilen auch Unsinn produzieren, in einem durchaus wörtlichen Sinne aufgenommen werden. Sinn und Unsinn verbindet schließlich der Verweis auf die ganz konkreten Sinne, d.h. auf Erfahrungen und deren Deutungen. Auf diese Verbindung von religiösem Diskurs und konkret sinnlicher Erfahrung werde ich deswegen in der Diskussion der drei Verwechslungen immer wieder zurückkommen.

2. »Fressen und gefressen werden« oder »gefressen werden und fressen«? Eine erste Verwechslung

Die Diskussion der ersten Verwechslung setzt bei der Annahme an, dass sehr basale Selbstverständlichkeiten, die in Ernährungsfragen sowohl in intra- wie extrareligiösen Kontexten oft vorausgesetzt werden, sich bei näherem Hinsehen vielleicht nicht schlicht als falsch erweisen, aber doch dazu tendieren, die Plausibilität und Wirkmächtigkeit ihres Gegenteils zu überdecken. Dies scheint zunächst für die Darwin'sche Logik des »Fressen-und-gefressen-Werdens« zu gelten, die auch in theologischen Kontexten, wenngleich subtiler und weniger offensichtlich, als Legitimation für den Verzehr von Tieren verwendet wird und zweifelsohne als zentrale Deutungsfolie für viele Ernährungsfragen gelten kann. Hier interessiert mich deswegen nicht so sehr die problematische Verkürzung von Darwins komplexem Entwurf einer Evolutionstheorie auf die knappe Formel des Fressen-und-gefressen-Werdens³; vielmehr darf wohl unterstellt werden, dass gerade diese Verkürzung Anlass für eine breitenwirksame Rezeption gewesen sein dürfte. Die Vorstellung, dass es einen ›Kreislauf des Lebens‹ gibt, der den Verzehr und Konsum von anderen Subjekten dadurch legitimiert, dass auch das verzehrende Subjekt eines Tages verzehrt würde und sich damit selbst in den unterstellten ›Kreislauf‹ einfügt, ist jedenfalls ungebrochen präsent in theologischen wie säkularen Lesarten.⁴ Theologisch wird dieses vermeintliche Axiom unserer Daseinsbedingung dann mit einem Ausdruck des Bedauerns oder dem Verweis auf die *natura lapsa* verbunden – meist jedoch so, dass die entscheidende Logik, dass Leben immer anderes Leben konsumieren müsse, als ›base line‹, als ultimative Bedingung dieser Wirklichkeit gesetzt gilt, an der sich jegliche ethische Forderung zu messen habe (und dies gerade dann, wenn die jeweilige Ethik die *ought-implies-can*-Regel akzeptiert, der zufolge ein jegliches moralisches Sollen auch ein faktisches Können impliziert). Argumentativ scheint

3 Wörtlich stammt diese Formulierung aus der Feder von (Charles) Darwins Großvater, Erasmus Darwin: »Such is the condition of organic nature! Whose first law might be expressed in the words ›Eat or be eaten!‹ and which would seem to be one great slaughterhouse, one universal scene of rapacity and injustice!« Darwin (1800): *Phytologia*, 556.

4 »Das Töten eines Tieres braucht also gewichtige Gründe. Wer töten will, muss sich rechtfertigen. Nun lebt jedes Lebewesen dieser Erde auf Kosten anderer Lebewesen. Auch Pflanzen können nur überleben, wenn sie sich gegen Schädlinge zur Wehr und gegen Konkurrenten durchsetzen. Die Ressourcen der Erde sind begrenzt – kein Leben ist ohne Sterben anderer möglich. Erst recht gilt dies für Tiere einschließlich des Menschen. Sie können nur überleben, wenn sie organisches Material essen, das heißt, wenn sie andere Lebewesen töten. Auch Vegetarier_innen und Veganer_innen töten Pflanzen, um sich zu ernähren. Der Unterschied zur Tiertötung ist nur ein gradueller, kein prinzipieller.« Rosenberger (2019): *Jedem Wildtier dienen*, 273. Noch deutlicher zeigt sich diese Annahme in einer Rezension, in der vom »gottgewollten (!) [sic!] Sterben der Lebewesen« die Rede ist. Rosenberger (2021): *Rezension zu »Alles, was atmet«*, 331.

dies zunächst gar kein schlechter Zug zu sein, denn der behauptete Zusammenhang ist zumindest auf den ersten Blick unbestreitbar: Auch die beste Veganerin kommt nicht aus dieser Nummer raus.

Reaktionen auf derartige Einwände folgen oft einem ethischen Impetus und betonen dann beispielsweise gegen die Suggestion eines Kreislaufs des Fressen-und-gefressen-Werdens, dass Menschen sich durchaus nicht vollumfänglich in diesen Kreislauf fügen müssen, dass es nicht unbeträchtliche Freiheitsgrade gibt, die zumindest eine weitgehende Emanzipation von dieser Logik erlauben. Für den Moment will ich – ohne dieser Kritik in der Sache zu widersprechen – in diesem Beitrag allerdings einer ganz anderen Form der Erwiderung folgen und eher danach fragen, ob das Problem der Logik des »Fressen und Gefressenwerdens« nicht nur der offenkundige Biologismus ist, der für die Theologien wohl auch deswegen so attraktiv wirkt, weil die Adaption seiner scheinbaren naturwissenschaftlichen Logik die bisweilen als prekär wahrgenommene Plausibilität der Theologien zu stärken scheint. Vielmehr scheint es mir wichtig zu fragen, ob nicht vor allem die implizite Chronologie dieser Formel einen Sachverhalt verunklart, der sich womöglich bald als das eigentliche Problem entpuppt. Wir hätten schließlich, wollte man dieser prominenten Deutungsformel genau folgen, davon auszugehen, dass das Fressen zuerst stattfindet, und die biologische Konzession des eigenen Gefressenwerdens erst danach – im Idealfall: lange Zeit danach eintritt. Das Jagen, Töten und Fressen von Tieren durch die Mitglieder der Spezies *homo sapiens* scheint unter dieser Prämisse das *historische Apriori* vieler, auch heute noch herbeizitierter Begründungen dafür zu sein, von dieser Praxis auch im Bewusstsein ihrer vollständigen Entbehrlichkeit nicht lassen zu wollen – schließlich füge sich ja auch der *homo sapiens* einst wieder in den großen Kreislauf des Lebens ein, wenn auch sein Körper von Insekten, Würmern und Bakterien zersetzt wird.

Stellt man nun diese beiden Theoriepositionen im Sinne der hier verfolgten Hermeneutik der Verwechslung um, dann zeigt sich ein anderes Bild, von dem ich meinen würde, dass es der Wirklichkeit wesentlich besser entspricht. Diese zunächst experimentelle Verwechslung würde dann besagen: Das Fressen folgt auf die Erfahrung des Gefressenwerdens; der legitimatorische Verweis auf das »Fressen« hätte also gegenüber dem Gefressenwerden sekundären Charakter. Als historisches Apriori menschlicher Erfahrungen kann demnach gerade nicht das Töten und Fressen von anderen Wesen gelten. Die basalste und wohl auch wesentlich prägendere Erfahrung unserer Spezies dürfte vielmehr darin liegen, selbst Opfer zu werden, selbst gefressen zu werden oder mitanzusehen zu müssen, wie andere Menschen von Raubtieren verletzt, verstümmelt, getötet und gefressen werden. Wie angekündigt, stößt eine solche Deutung auf eine erste und durchaus grundlegende Erfahrung hinter (nicht nur, aber auch) religiösen Weltdeutungen: die Erfahrung nämlich, dass eine der ersten Begegnungs- und Beziehungsweisen des Menschen mit anderen Tieren die war, von ihnen verletzt oder gar gefressen zu werden: Die

Begegnung mit einem anderen Wesen, das den Tod des Menschen sucht, das ihm aktiv, bewusst und zugleich mit scheinbar naturaler Gleichgültigkeit nach dem Leben trachtet, scheint mir eine noch viel zu wenig reflektierte Grundbedingung theologischer Weltdeutung zu sein. Tiere waren in einem Ausmaß, das wir heute vermutlich kaum überschätzen können, zuallererst Raubtiere, und Menschen waren dementsprechend zuallererst Beute. Heute hat sich diese Konstellation in ihr Gegenteil verkehrt – die Erfahrung, dass Menschen von Tieren gefressen werden (können), ist uns nahezu vollständig abhandengekommen; wenn überhaupt, so taugt sie bestenfalls zu aufmerksamkeitsheischenden Pressemeldungen, hinter denen die tiefe Erschütterung der beschriebenen Vorkommnisse nicht selten gänzlich zurücktritt.

Abb. 1: Coppo di Marcovaldo: Satan verschlingt die Sünder. Mosaik (Ausschnitt), Baptisterium San Giovanni, Florenz, 13. Jhd.



Quelle: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/c/c2/Coppo_di_Marcovaldo%2C_Hell.JPG (Public Domain)

Umso überraschender scheint demgegenüber die Beobachtung, dass die Erfahrung des Gefressenwerdens, das Bewusstsein dieser äußersten und abgründigsten Gefahr, gerade in der Theologie zumindest unterschwellig erhalten geblieben ist – und dass es sich lohnt, zuallererst dieser Fährte der Erfahrung des Gefressenwerdens und ihrer theologischen Wahrnehmung und Verarbeitung zu folgen. Gefres-

sen zu werden, das war – unzählige künstlerische Darstellungen bezeugen dies⁵ – eine regelrecht teuflische Erfahrung, und zumal auch eine Erfahrung, die theologisch beinahe ausnahmslos als Tiererfahrung reflektiert wurde. Der Höllenschlund als eigenständige, ungeheuer produktive christliche Ikonografie⁶ ist fast immer der Rachen eines Tieres. Die Drohung der Hölle erscheint als die pure Möglichkeit, von einem alpträumhaften Tier verschlungen und gefressen zu werden.

Abb. 2: Höllenschlund-Illustration aus dem Stundenbuch der Katharina von Cleves, um 1440, Morgan Library & Museum, MS M.945.f. 107r



Quelle: <https://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Hellmouth.jpg> (Public Domain)

-
- 5 Eine eindrückliche Übersicht über künstlerische Adaptionen des Höllenschlund-Motivs findet sich unter <https://www.pinterest.de/fleurdemal/hellmouth/>.
- 6 Zugleich ist das Motiv nicht nur ikonografisch, sondern auch biblisch belegt: »Seid nüchtern, seid wachsam! Euer Widersacher, der Teufel, geht wie ein brüllender Löwe umher und sucht, wen er verschlingen kann« (1Petr 5,8); letztlich impliziert auch das neutestamentliche Bild von Christus als Hirten die Wirklichkeit einer teuflischen Gegenmacht, die insbes. den Wolf als Konkurrenten um die Schafe impliziert.

Abb. 3: J. Pitkä: Höllenschlund, Deckenfresko der Kirche in Lohja, Finnland.



Quelle: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Helvetlohja.jpg>
(GNU Free Documentation License)

Wenn sich die Verwechslung bestätigen sollte, dass die Erfahrung des Gefressenwerdens dem legitimierenden Hinweis auf das »Fressen« vorausgeht, dann fällt von dieser Beobachtung her auch neues Licht auf die menschliche Beziehung zu anderen Tieren: Viele dieser Beziehungen sind dann womöglich auch deswegen so außerordentlich gewalthaltig, weil wir diese so prägende menscheits- und religionsgeschichtliche Erfahrung nie überwunden haben. Gegessen, und mehr noch: aufgefressen zu werden, anderen Wesen als etwas Essbares zu gelten, bedeutet schließlich, als Person bzw. eher noch als Subjekt radikal missachtet zu werden. Wer als Subjekt von einem anderen Subjekt als etwas Verzehrbares betrachtet wird, muss seinem Gegenüber unterstellen, an einer falschen Wirklichkeitswahrnehmung zu leiden, zumindest aber, in einer anderen, mit der eigenen Wahrnehmung inkompatiblen Welt zu leben. Dass wir heute Tiere nicht als Personen anerkennen wollen, spiegelt dann vielleicht auch die seitdem gebliebene Angst, dass sie uns auch nicht als Personen erkennen könnten bzw. dies zumindest im Rückblick auf unsere historischen Erfahrungen oft nicht getan haben. Wer einmal aufmerksam in die Untiefen der Alltagssprache hineinhört, wird von dieser grundstürzenden Kränkung des Menschen durch die Tiere durchaus Spuren entdecken, auch wenn sie bisweilen – zwecks ihrer inhaltlichen Entschärfung – ironisch verklausuliert daherkommen. Die so gern herbeizitierte Angst etwa, als Mensch nur der ›Dosenöffner‹ für die Haustiere zu sein, variiert dann eben diese Sorge, von den Tieren selbst nur als Mittel, nicht aber als Selbstzweck und insofern als Person erkannt zu werden; ebenso das im sonntäglichen Tatort immer mal wieder ausgebreitete Szenario, nach einem

unbemerkt Herzinfarkt in der eigenen Wohnung von den Haustieren gefressen zu werden. Die Frage, wer wir in den Augen der Tiere sind, und was die Erfahrung der Zurückweisung durch Tiere – ihr schlichtes, aber wohl durchaus häufiges Desinteresse an uns, oder schlimmer noch die Erfahrung, von ihnen als bloßes Mittel und insofern nicht als eigenständiges Subjekt betrachtet zu werden – existenziell, aber auch *religionsgeschichtlich* für uns bedeutet, hat in meinen Augen eine Schlüssel-funktion auch für das tiertheologische Nachdenken. Freud hat bekanntlich von den neuzeitlichen Kränkungen des Menschen gesprochen – wesentlicher ist aber vielleicht die überhaupt erste, insofern vormoderne Kränkung des Menschen durch die Tiere, durch das brutale Faktum des Gefressenwerdens, das wir ihnen heute umso mehr heimzuzahlen scheinen.

Abb. 4: Ben Skalá: »Höllenschlund« im Garten von Bomarzo, 2013

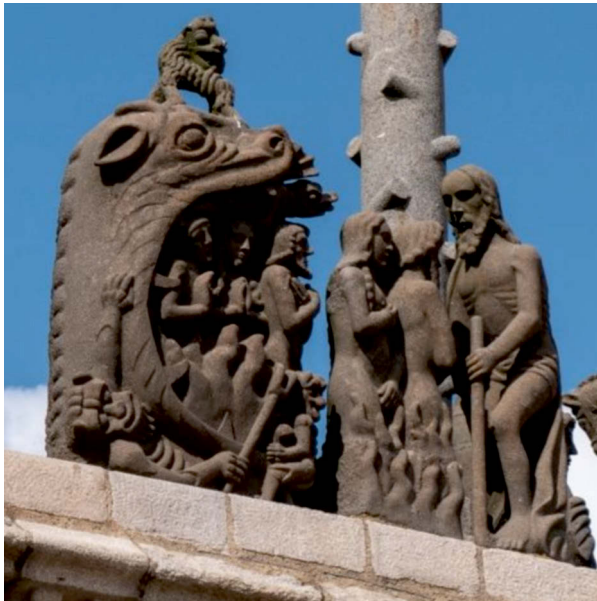


Quelle: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bomarzo2013parco21.jpg>
(GNU Free Documentation License)

Noch einige weitere Indizien mögen als Hinweis darauf verstanden werden, wie sensibel die Theologie gegenüber einer Wirklichkeit war, in der ein Individuum zum Gegenteil seiner selbst, zu etwas Zerteilbarem wird. Dies belegt etwa die die Art und Weise, wie theologisch über Schöpfung nachgedacht wurde: Nicht nur die Lehre von der *creatio ex nihilo* wurde häufig so gedeutet, dass Gott – in Abgrenzung zu den Mythen der Antike – keine vorherige Vernichtung anstellen muss, dass es keinen tödlichen Götterkampf braucht, um zu erschaffen. Mit höchster Dringlichkeit wollte die Theologie an dem Bild einer Schöpfung festhalten, der nicht zuerst die Vernichtung des Vorherigen vorausging. Der Schöpfungshymnus in Gen 1 und die – für die (Neu-)Scholastik so prägende – Vorstellung einer *scala naturae* haben vielleicht auch

deswegen eine entscheidende Gemeinsamkeit: Sie teilen sich den blinden Fleck der Raubtiere. Die aristotelische Vorstellung von einem stufenhaften Aufbau der Wirklichkeit, in der eine Ebene des Seins auf die nächsthöhere hingebordnet ist, kennt keine Raubtiere, die Menschen fressen – vermutlich deswegen, weil man das tiefe Entsetzen des Gefressenwerden(könnens) nicht in das Bild einer heilvollen und geordneten Schöpfung einzeichnen wollte.

Abb. 5: K. Bassler, T. Bassler: Kalvarienberg Pleyben (Pleiben, FR), Bildausschnitt. Die Erlösung aus dem Höllenschlund, um 1550.



Quelle: <https://www.visit-a-church.info/sacred-buildings/church/detail/1566525631063?lang=de> (Creative Commons Lizenz 4.0 BY-SA)

Weil also die schiere Möglichkeit, dass das eigene Leben seine letzte Wahrheit darin findet, unfreiwillig Fraß für andere zu sein, derart entsetzlich und der Widerspruch gegen diese Logik geboten ist, kann man die christliche Dogmatik auch als Geschichte von der fortschreitenden Ent-Ökologisierung des Menschen begreifen. Konkret heißt das zunächst einmal: Die Hoffnung auf Erlösung, die mit dem skizzierten schöpfungstheologischen Grundanliegen korrespondiert, ist auf ihrer elementarsten Ebene die Hoffnung darauf, nicht-essbar, nicht-verstoffwechselbar und insofern auch nicht-ökologiefähig zu sein. Hier liegt also zumindest ein Grund dafür, dass der Mensch zum »uneaten eater« (Michel Serres) geworden ist, zu einem

Wesen, das die ökologischen Zusammenhänge und das heute so idyllisch gedachte Eingebundensein in die Natur nach Möglichkeit meidet, weil sie zur ultimativen Bedrohung von Subjektivität werden – und zugleich nimmt die Kurzformel vom »uneaten eater« auch schon die mit dieser Erkenntnis faktisch verknüpfte Folgerung vorweg: Gerade die Nicht-Essbarkeit des Menschen wurde erkaufte auf Kosten der Essbarkeit der restlichen Welt. Diese Erlösungshoffnung spiegelt sich nicht nur in eschatologischen Visionen, die auffällig ökologiefern gedacht wurden (so kennt das klassische Bild des Himmels als Gemeinschaft aller Erlösten weder Ernährung, Sexualität noch Stoffwechsel); sie spiegelt sich aber auch in Ikonografien von Erlösung, die nicht selten als ein Ausgespienwerden aus dem Höllenschlund ins Bild gesetzt wurden (Abb. 2, 5, 6): Der nichtessbare Mensch wird in diesen künstlerischen Umsetzungen aus dem Höllenschlund herausgewürgt – von einem teuflischen Unwesen oder gleich von all jenen konkreten und realistisch gedachten Tieren, die, wie in einer Abbildung aus einer frühmittelalterlichen Handschrift⁷, zu Lebzeiten tatsächlich die Körper von Menschen gefressen hatten.

Diese wenigen Beispiele sprechen sehr für die Annahme, dass es sich bei der menschlichen Angst vor dem Gefressenwerden durch Tiere um eine hochgradig religionsproduktive Erfahrung handelt bzw. gehandelt hat, auf die dann auch viele soteriologische Ansätze reagieren. Die moderne Dogmatik ist gut darüber informiert, dass soteriologische Entwürfe stets historisch kontextualisiert sind und dementsprechend auch unterschiedliche lebensweltliche Erfahrungen und dominante soziale Paradigmen reflektieren.⁸ Im Kontext der frühen *redemptio*-Lehre etwa bedeutet Erlösung die Befreiung aus der Unfreiheit, aus Leibeigenschaft und Sklaverei; im Kontext der späteren *satisfactio*-Lehre des Mittelalters reagiert die Hoffnung auf Erlösung auf die Erfahrung von ökonomischen Schuldverhältnissen. Legt man die oben skizzierten Überlegungen zugrunde, dann scheint es eine noch elementarere Ebene der Erlösungsvorstellungen zu geben, die dogmatisch bislang allerdings kaum einen Ort hat: Die verheißene Erlösung, wie sie das Christentum gedacht hat, befreit auf ihrer wohl elementarsten Ebene von der entsetzlichen Möglichkeit, gegessen zu werden, essbar zu sein, von anderen als etwas Essbares wahrgenommen zu werden. Das ursprünglichste *Entanglement* war dementsprechend diese Erfahrung, in den Schlund eines Raubtiers zu blicken: Die von dort in das menschliche Bewusstsein aufsteigende Drohung der eigenen, ultimativen Vernichtung scheint mir unabstreitbar mit dem christlichen Bild der Hölle und *vice versa* auch dem christlichen Bild der Erlösungshoffnung verwoben zu sein.

7 Siehe dazu den Beitrag »Wem gehört das Fleisch?« in diesem Band.

8 Ruster (2012): Über das Verhältnis von Heilsökonomie und Ökonomie, 232–251.

Abb. 6: Unbekannt (ca. 1121–1161): Ein Engel verschließt die Pforten der Hölle mit einem Schlüssel. Miniatur aus dem Psalter von Winchester [Priory of St. Swithun, or Hyde Abbey]. Digitalisiert von der British Library, London.



Quelle: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Harrowing_of_Hell_-_Winchester_Psalter_%2812th_C%29,_f.39_-_BL_Cotton_MS_Nero_C_IV.jpg (Creative Commons Lizenz CC0 1.0)

Schaut man von diesen ersten Eindrücken dazu, wie stark sich die Theologie seit jeher von dem ökologischen »Ideal« des Fressen-und-gefressen-Werdens distanziert hat, nun auf heutige Ansätze, dann ist es umso bezeichnender zu sehen, wie affirmativ diese Denkansätze das Thema Ökologie bisweilen aufgreifen. Eine zentrale Vordenkerin der neuen Ökologien ist die US-amerikanische Philosophin und Wissenschaftshistorikerin Donna Haraway, die mit dem Begriff des Entanglements (der ursprünglich das quantenphysikalische Phänomen der Verschränktheit

von Teilchen meinte, zumeist aber allgemeiner als Verbundenheit bzw. Verschlungenheit verstanden wird) einen der markantesten Deutungsbegriffe geprägt hat, den sie immer wieder auch in schroffer und vielfach übergeneralisierter, polemischer Weise von den ihrer Ansicht nach kolonialen Ansätzen christlicher Theologie abgegrenzt hat – was umso bemerkenswerter ist, wenn man die vielfach unkritische Rezeption Haraways innerhalb der christlichen Theologie damit vergleicht.⁹ Das von Haraway beschriebene Entanglement – die Vorstellung der Verbundenheit alles Lebendigen – dient bei ihr und vielen vergleichbaren Ansätzen dann als Therapeutikum gegen die ökologische Krise. Gerade der Mensch müsse seine Eingebundenheit in die ökologischen Zusammenhänge, und das heißt bei Haraway: in das eigene »Kompostiertwerden« neu einwilligen lernen.¹⁰ Die Aussöhnung mit der Ökologie ist hier also das tragende Moment. Auch im deutschen Sprachraum finden sich vergleichbare Argumentationen: So hat der Augsburger Philosoph Jens Soentgen in einem Essay mit dem Titel »Ökologie der Angst« dem Christentum attestiert, es sei für den »ökologischen Selbstentzug«¹¹ des Menschen verantwortlich, den er wiederum als Grund der ökologischen Krise ausmacht. Auch hier hat die ökologische Krise also religiöse Wurzeln, und das entsprechende Heilmittel heißt wie schon bei Haraway: mehr ökologische Verbundenheit und größere Konzessionen an den nunmehr als natürlich begriffenen Tod.

Eine christliche Perspektive auf diese zentralen Anfragen hätte m.E. mehrere Aspekte zu bedenken. Beide Ansätze diagnostizieren den westlichen und speziell christlichen Traditionen eine folgenschwere Dissoziation zwischen menschlicher Subjektivität und Ökologie. Diese Diagnose scheint mir vollkommen zutreffend. Anstatt aber gründlicher zu erfassen, woher genau diese Dissoziation rührt – nämlich aus dem theologischen und existenziellen Bewusstsein dafür, welche Schrecken eine umfassende Ökologisierung für Subjekte bedeutet –, setzen Haraway und Soentgen einschließlich ihrer theologischen Adepten in ihren Entwürfen fatalerweise darauf, gerade jene historische Situation zu wiederholen, die ja überhaupt erst Grund für diese Dissoziation war. Sie wollen m.a.W. zurück ins »Verbundensein« – begreifen aber nicht, dass gerade diese Erfahrung, das eigene Leben unter den Bedingungen einer gleichgültigen Ökologie zu erleben, das Verschlungensein also

9 »Die Kategorie des Glaubens ist erbarmungslos verschmutzt durch die vernichtenden und kolonisierenden Dispute des Christentums, einschließlich ihrer gebildeten und bürgerlichen, säkularen Versionen. Sie ist gefesselt an Doktrin, Profession, Konfession und die Taxonomien des Fehlerhaften. Das heißt, die Kategorie Glaube ist nicht sensibel. Ich spreche [...] über Praktiken der Verweltlichung, über Sympoesis, die nicht nur symbiogenetisch ist, sondern immer ein sensibler Materialismus. Die sensiblen Materialismen des involutionsären Impulses sind viel innovativer, als es der säkulare Modernismus erlauben möchte.« Haraway (2018): Unruhig bleiben, 122.

10 Ebd., 13.

11 Soentgen (2019): Ökologie der Angst, 13ff.

nicht nur metaphorisch-beschönigt, sondern ganz real zu erfahren, zuallererst ein (und mir scheint: ganz zentraler und nachvollziehbarer) Grund dafür war, diesem Entanglement möglichst vollständig entkommen zu wollen. Ansätze wie die von Haraway und Soentgen verwechseln also – um auf die für diesen Beitrag leitende Metapher zurückzukommen – das gewünschte Ziel gesellschaftlicher Transformation ausgerechnet mit dem Anfang der Entwicklung, der sie doch gerade etwas entgegensetzen wollen. Noch gravierender ist aber möglicherweise eine zweite Sollbruchstelle: Denn Ansätze, die ein unterschiedsloses Entanglement lehren, wiederholen nicht einfach nur eins zu eins einen historischen Ausgangspunkt, den sie dann als historischen Zielpunkt für ihre ökologische Utopie verstehen wollen. Sie sind darin – und das macht sie beinahe unredlich – häufig außerordentlich uneindeutig, weil sie wesentliche Grundbedingungen des favorisierten Entanglements systematisch verschleiern. Das Verschlungensein, von dem das Entanglement kündet, ontologisiert das reale Verschlingen gerade dort, wo es doch keinen berechtigten Platz mehr einnehmen muss. Das zeigt sich sehr klar an Haraways Formel des »Kompostierens«. Ihre Lesart von Entanglement, von einer Aussöhnung des Menschen mit der Ökologie, besagt ja: Als Mensch ernährt man sich von anderen Lebewesen und landet dann, irgendwann, idealerweise am Ende eines 105jährigen langen Lebens, selbst auf dem Kompost, wird zu Humus und Nährstoffen für andere (Kleinst-)Lebewesen – frei nach der Logik des Fressen-und-gefressen-Werdens. Darin scheint Haraway eine Konzession des Menschen an die Bedingungen des natürlichen Lebens auszumachen. Auffällig ist aber auch: In diesem Szenario liegt ehrlicherweise keine wirkliche Zumutung für den Menschen, nichts, was uns tatsächlich etwas kosten würde – man darf annehmen, dass Haraway mit diesem Aspekt selbst innerhalb des von ihr als heillos kolonial apostrophierten Christentums heute nicht wenig Zustimmung ernten würde. Haraway fordert also an keiner Stelle ein Entanglement, das konkret bedeutet, man solle sich, zumal in der »Blüte des eigenen Lebens« und um des ökologischen Gleichgewichts willen oder aus Artenschutz-Sorgen, dem vom Aussterben bedrohten indischen Löwen zum gefälligen Fraß ausliefern. Lediglich das »Kompostieren« ist die ökologische Konzession, die Menschen zu machen hätten. Zugleich aber mutet Haraway Tieren zu, weiter geschlachtet zu werden. Denn auch sie dürfen der Ökologie ja nicht entkommen. Dieses Töten soll natürlich nicht »industriell« passieren, aber es *soll* passieren – grundlegende Einwände oder Bedenken sucht man bei Haraway vergebens. Wollte man es sehr polemisch formulieren, dann müsste man wohl konstatieren: Haraway versucht, unter dem Tarnbegriff der Ökologie nettere Schlachthäuser zu installieren, und sie tut so, als sei es dasselbe, geschlachtet oder am Ende eines langen Lebens »kompostiert« zu werden. Sie würden selbstredend nie fordern, dass sich Menschen etwa aus ökologischen Gründen der Überbevölkerung schlachten lassen müssten. Tieren aber mutet sie genau dies zu, ohne den Unterschied erklären zu können und zu wollen. Und diese zweite, ich vermute: sehr bewusste Umbesetzung bzw. Verwechslung erklärt womöglich auch

die Beliebtheit von Haraways Ansatz: Er verspricht nämlich, Gewalt an Tieren weiterhin naturalisieren, Tiere also weiterhin schlachten zu können, diesmal aber in der beruhigenden Gewissheit, dass das ja alles ganz »ökologisch«, wesentlich natürlicher und keinesfalls industriell passieren soll.

Dennoch halten die nun kritisierten Ansätze auch wichtige Impulse für die christlichen Theologien bereit: Denn ebenso, wie die Theologien zurecht darauf insistieren können und sollten, ihr Veto gegen eine Ökologie aufrechtzuerhalten, die zugunsten abstrakter Kalküle vergleichsgültigend über Subjekte hinweggeht, sollten sie sich durch die von Haraway, Soentgen und anderen vorgebrachten Entwürfe zugleich auch mit dem in der Tat richtig beobachteten Problem konfrontiert sehen, dass die christlichen Traditionen ihr berechtigtes anti-ökologisches Veto und ihre Vorbehalte gegen eine kritiklose Übernahme ökologischer Kalküle in die theologischen Binnenlogiken zwar aus Sorge um eine Vergleichsgültigung von Subjekten vorgebracht haben, dass ihnen dabei allerdings zugleich der sich heute fatal auswirkende Fehlschluss unterlief, Subjektivität ausschließlich in der biologischen Spezies des *homo sapiens* zu verorten. Für diese Identifikation – die die Naturalisierung des Nicht-Naturalisierbaren vermeiden will und sie andernorts zugleich produziert! – gibt es keine tragfähigen Gründe. Zur allfälligen Korrektur dieser historisch folgenschweren Einschätzung können die zuvor besprochenen Ansätze daher durchaus hilfreich sein.

3. Normierte Essbarkeit oder erfahrene Essbarkeit? Eine zweite Verwechslung

Wenn Religionen Essbarkeiten verhandeln, dann liegt auch die Thematisierung der religiösen Speisegebote als wohl augenfälligste Konkretion dieser Tatsache nicht fern. Für eine christliche Perspektive scheint dieser Aspekt zunächst weniger relevant zu sein, weil religiöse Speisegebote überwiegend in der jüdischen und islamischen Theologie verortet werden. *Koscher* oder *halal* sind dann die entsprechenden Stichworte, denen gegenüber im christlichen Raum *prima facie* eine Negativanzeige festzustellen ist, sofern man anlassbezogene (und weitestgehend historische) Regulierungen wie etwa den freitäglichen Fischverzehr außen vor lässt¹². So entsteht der Eindruck, Fragen der Ernährung seien christlicherseits gar nicht gesondert reguliert – mitunter führt diese Deutung dann zu der mal positiv affirmierten, mal kritisch zurückgewiesenen Annahme, dass für Christ:innen schlicht *alles* essbar sei. Ei-

12 Remele (2022): Kaltblütig, 136–150. Ähnlich auch Allison Covey: »Where Christian ecclesiastical practices of fasting and abstinence or individual fasts by particular saints resemble veganism, they are rarely, if ever, motivated by the same concerns as ethical veganism.« Covey (2021): Veganism and Christianity, 187.

ner solchen These von der Geburt des omnivoren Menschen aus dem Geist des Christentums¹³ dürfte dabei zumindest in ihrer historischen Folgenträchtigkeit einige Plausibilität zukommen; zugleich unterschlägt diese Annahme aber die Tatsache, dass die christlichen Theologien sehr deutlich zur Bedeutung des Essens und der Ernährung generell Stellung genommen haben und dabei weniger die tendenziell konkretistischen Fragen danach, wer oder was gegessen werden dürfe, im Blick hatten. Für die theologischen Debatten hat diese Entwicklung heute gelegentlich zur Folge, dass christlicherseits Orientierung bei den v.a. jüdischen Speisevorschriften gesucht wird. Insbesondere eine christliche Adaption des betäubungslosen Schlachtens wird gelegentlich vorgeschlagen und als vermeintlich bessere Alternative zur industriellen Tötung von Tieren aufgefasst¹⁴; die Möglichkeit einer pflanzlichen Ernährung hingegen, als wohl unstrittig besserer Alternative zu jeglicher Form des Tötens von Tieren, wird dabei üblicherweise ignoriert.¹⁵

-
- 13 Eine vergleichbare These vertritt etwa der jüdische Religionswissenschaftler Jonathan Schorsch, der von der »Christian imperialistic theological omnivory« spricht – Schorsch (2018): Food Movement, 78. Er betont zugleich: »Despite the eventual Christian eschewal of Jewish dietary laws and restrictions, Christians were never absolute omnivores. They erected their own set of religiously or culturally forbidden or discouraged manners of eating and species. According to various early Christian authorities, this meant one should avoid upper-class food, wine, too much meat, or gluttonous consumption, especially for monastics and clerics. Some scholars argue that early Christians, following Jesus' example, opted to avoid meat and made a vegetarian meal, the Eucharist, central to their spiritual life.« (Ebd., 71)
- 14 Umgekehrt lässt sich eine vergleichbare Tendenz in letzter Zeit bei einigen Stimmen aus der islamischen Theologie feststellen, die jegliche Kritik an der Halal-Schlachtung per se als »kolonialistisch« zurückweisen. Vgl. dazu u.a. Dahlan (2021): Veganism and Islam, 230: »I argued that arguments against religious slaughter and animal sacrifice are best understood in the context of Western colonialism and the spread of industrialization.« Dahlans Ablehnung einer veganen Ernährung beruft sich ebenfalls auf ein Argument, das dem Entanglement nicht unähnlich ist, insofern sie dahinter den Versuch vermutet, »to transcend human nature« (ebd., 231), was ihrer Perspektive zufolge strikt abzulehnen sei – ratsam sei die religiöse Anerkennung der Eingebundenheit des Menschen in die belebte Mitwelt, die bei Dahlan dann als direktes Argument fungiert, um das Töten von Tieren und insbesondere das betäubungslose Schlachten zu legitimieren.
- 15 Dazu bilanzierend Otter (2018): Eating Animals, 483: »Numerous studies purported to demonstrate that simply bleeding an animal without prior stunning made death slower and more painful. The British Medical Journal argued that ›the animal, passing through the stages of terror, pain, faintness, and epileptiform convulsions, has a longer period of conscious suffering.« Ebenso sei darauf verwiesen, dass Menschen auch unabhängig religiöser Deutungssysteme dazu tendieren, das Töten und Betäuben von Tieren in den Schlachthöfen als einen beinahe friedlichen, leidfreien Akt zu imaginieren – dazu Arcari (2020): Making Sense of ›Food‹ Animals, 140, über die Ergebnisse ihrer empirischen Studie: »Therefore, for most of my participants, with few other means available, it is primarily hope and imagination that ensures meat does not become matter out of place due to unethical slaughter. Natalie [for example] ›hopes [the animals] don't have to travel too far, and that they can go to a fairly

Aber auch weit vor diesen modernen Ansätzen sind innerhalb der christlichen Theologie immer wieder Versuche zu verzeichnen gewesen, v.a. die jüdischen Speisegebote und allgemeiner noch: die Unterscheidung von ›reinen‹ und ›unreinen‹ Tieren etwa im Kontext der (früh-)mittelalterlichen Theologie christlich zu aktualisieren.¹⁶ Blickt man auf die Motivation derartiger Ansätze, dann fällt vielfach auf, dass sie vor allem eine Verheißung der Speisegebote auch christlicherseits lebendig werden lassen wollen. Diese Verheißung lautet, wie schon im Fall der ersten Verwechslung: Mehr Ökologie! Die monotheistischen Religionen scheinen in den Speisevorschriften demnach über ein Reservoir ökologischer Vorgaben zu verfügen, die auch heute ein Moment der Mäßigung in Ernährungsfragen als genuin religiösen Beitrag zur Tierethik und Ökologie bilden sollen. In den monotheistischen Religionen wird die Bedeutung der Speisegebote jedenfalls auffallend häufig ökologisch gedeutet – so schreibt der jüdische Religionsphilosoph Pinchas Lapide gemeinsam mit seiner Frau, der Historikerin und Religionsphilosophin Ruth Lapide: »Koscher-Bestimmungen sind keine atavistischen Stammesrituale, sondern gesundheitsfördernde, umweltschonende und artenkonservierende Maßnahmen. Sie gehören zu der Kategorie der schöpfungsbewahrenden Anweisungen der Bibel.«¹⁷ Selbst dann allerdings, wenn man die naheliegende Frage ausklammert, ob ein solcher Appell für stärkere Formen der Schonung und Mäßigung tatsächlich eine angemessene Antwort auf die Probleme bietet, über die es heute zu sprechen gilt, wird man doch einsehen müssen, dass die Deutung der Speisegebote als einer sehr frühen Version religiöser Tierethik gewisse Probleme mit sich bringt. Die wohl augenfälligste Anfrage zielt darauf ab, dass in der Lesart Lapides streng genommen gar keine genuin ethische Dimension genannt wird: Die genannten Appelle erschöpfen sich in rein technischen Klugheitsregeln, die die eigentliche ethische Frage nach der moralischen Bedeutung der nichtmenschlichen Welt gar nicht erst stellen bzw. als längst beantwortet voraussetzen. Hinzukommt: Der Versuch, die (vermeintlichen) ethischen Sinngehalte der Speisevorschriften zu betonen, scheint in den exegetischen und systematischen Debatten häufig gerade darauf zu reagieren, dass ein solcher historischer Sinn zumindest nicht in der gewünschten Eindeutigkeit aus den Texten zu entnehmen ist. Auch das Zitat

small abattoir where they can get processed quickly and quietly...that they can't see what's going on and that it's just quick. Referring to the use of CO2 gas chambers for rendering pigs unconscious prior to slaughter, Melanie says that to her knowledge, they ›all go into a little room as mates, and they're gone to sleep, so to me that's not bad.‹ Sophie has a similar conception of the process: ›they walk into this chamber with their friends and then they just gas them, and they just fall asleep and I thought that sounded about the most ideal way you could do it.‹ The notion that being with their ›mates‹ or ›friends‹ makes slaughter more benign is a common one.«

16 Grumett/Muers (2010): *Theology on the Menu*, 78ff.

17 Lapide/Lapide (2000): *Koscher essen – ein Stück jüdischer Identität*, 71.

von Ruth und Pinchas Lapide scheint dies ja anzudeuten: Indem beide die Lesart der Speisevorschriften als »atavistische Stammesrituale« harsch zurückweisen, zeigen sie ungewollt jene tiefe Ambivalenz auf, in der sich die Diskussion um die Speisevorschriften heute zumeist bewegt. Angesichts der wahrgenommenen Gefahr, die eigene Tradition ihrer Kontingenz zu überführen, betont man dann umso vehementer eine implizite Rationalität und verborgene Sinnhaftigkeit dieser Vorgaben mit Argumenten, die auch heute einleuchtend und plausibel erscheinen (Gesundheit, Umwelt, Artenschutz). Die theologischen Verstehensansätze machen jedenfalls hinreichend deutlich, dass der theologisch erkundete Sinn der Speisegebote meist die Form einer solchen Nachrationalisierung annimmt. In diesem Sinne kommentiert auch der Islamwissenschaftler Peter Heine die Bedeutung der islamischen Speisevorschriften wie folgt:

»Die Begründungen für das Verbot von Schweinefleisch [...] sind vielfältig. Muslime argumentieren häufig damit, dass das Fleisch von Schweinen mit Trichinen verseucht sein könnte. Sie sehen also eine Gefahr für die Gesundheit der Konsumenten [...]. Man muss dieses Argument als eine Form der ›Nachrationalisierung‹ eines Vorgangs betrachten, dessen eigentliche Ursache in Vergessenheit geraten ist. Wäre der hygienische Aspekt die Hauptursache für das Verbot, dann müsste Rindfleisch noch dringender verboten werden, da es einen Parasiten enthalten kann, der die tödliche Krankheit des Milzbrandes hervorruft, während die Folgen einer Trichinenkontamination weniger schwerer Natur sind und von der Medizin leicht geheilt werden können.«¹⁸

Das Beispiel zeigt, welche diskursiven Folgen der Kommunikationsdruck mit sich gebracht hat, dass die Religionen ihre Speisegebote, die sie keinesfalls als »atavistische Stammesrituale« verstanden wissen wollten, zu begründen hatten. Gerade dieser Versuch, nachträglich die Sinnhaftigkeit der Speisegebote ausweisen zu wollen und dabei gleichwohl die Erfahrung zu machen, dass es keine einzige vollumfänglich passende Erklärung gibt, bewirkt, dass der theologische Rationalisierungsversuch ungewollt doch nur die Irrationalität der religiösen Normen aufdeckt, zumindest aber zugeben muss, dass immer ein Restbestand zurückbleibt, der nicht mit Hinweis auf Arterhaltungs-, Hygiene- oder Gesundheitsgründe abgegolten ist – hier ergibt sich in der Tat ein »verwirrender Befund«,¹⁹ wie Thomas Ruster konstatiert, auch deswegen, weil keiner dieser heute debattierten Gründe in den zugrundeliegenden Texten selbst Erwähnung findet.²⁰ Diese Konstellation führt immer wieder dazu, dass nahezu jeglicher Versuch, die drohende Kontingenz der religiösen Normen rational auszustaffieren und deren Notwendigkeit damit theolo-

18 Heine (2000): Nahrung und Nahrungstabus im Islam, 89f.

19 Ruster (2018): Reine und unreine Tiere, 273.

20 Ebd., 279.

gisch zu begründen, die ursprüngliche Kontingenz ungewollt nur umso klarer hervortreten lässt.

Andere Deutungen haben sich vielleicht auch aus diesem Grund darauf bezogen, die Speisegebote weniger durch i.w.S. ethische als vielmehr durch epistemologische Konzepte zu erklären. Vor allem die – die Speisegebote fundierende – Unterscheidung zwischen *reinen* und *unreinen* Tieren trat so in den Fokus. Die britische Sozialanthropologin Mary Douglas etwa geht in ihrer einschlägigen Studie »Reinheit und Gefährdung« davon aus, dass in der hebräischen Bibel jene Tiere als unrein (und folglich nicht als verzehrbar) gelten, die aus den zur Entstehungszeit der Texte üblichen Klassifikationssystematiken herausfielen – Douglas spricht daher von »taxonomischer Dissonanz«, die die Unreinheit begründe.²¹ Fische ohne Flossen wie der Aal sind in dieser Logik dann ebenso als unrein zu klassifizieren wie flugunfähige Vögel oder Tiere, die keine Vögel sind, aber doch fliegen (wie die Fledermaus). Diese in außerordentlich vielen Fällen überzeugende Deutung scheidet allerdings am explanatorischen Stolperstein schlechthin – der »Unreinheit« des Schweins, das i.d.R. nicht als eine solche taxonomische Ausnahmestalt verstanden wird. Vollständig rationalisieren lässt sich die Frage nach der religiösen Bedeutung von Reinheit bzw. Unreinheit also auch in diesem konzeptuellen Zusammenhang nicht.

Bevor deswegen im Anschluss der Frage nachgegangen werden soll, ob womöglich gerade dieses wissenschaftlich vermeintlich ärgerliche Moment – die Tatsache, dass sich die Speisevorschriften fast ausnahmslos einem einzelnen Rationalisierungsversuch entziehen – gerade wichtig für eine moderne theologische Tierethik sein kann, soll zuvor eine weitere Deutung angesprochen werden, die im deutschsprachigen Raum bislang kaum rezipiert wurde. Diese Deutung verweist darauf, dass die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren möglicherweise der Unterscheidung von Räuber- und Beutetieren (bzw. dem, was man zur damaligen Zeit dafür hielt) entspricht. Die britischen Religionsphilosoph:innen David Grumett und Rachel Muers gehen etwa davon aus, dass die häufige Assoziation von kultischer Unreinheit mit Tieren, die Klauen anstelle von Hufen aufweisen, damit zusammenhänge, dass Klauen auf Prädatorenspezies hindeuten. Hier und auch in anderen vorherigen Zweifelsfällen zeigt sich für Grumett und Muers, dass die Ineinssetzung von Prädatorenspezies und den unreinen Tieren erstaunlich gut aufgehe: »If an animal is predatory, it is regarded as unclean.«²² Den innerbiblischen Grund für diese Zuordnung sehen die Autor:innen dabei vorrangig in Gen 1: Auch hier ist der Ausschluss von Prädatorenspezies auffällig, insofern auch den Tieren explizit pflanzliche Nahrung zugewiesen wird. Selbst mit dem Blutverbot im Kontext der Noachidischen Gebote, das den paradiesischen Veganismus von Gen 1 im biblischen Erzählkontext aufhebt, bleibt diese Vorschrift für die Tiere weiterhin gültig, ohne

21 Douglas (1988): Reinheit und Gefährdung.

22 Grumett/Muers (2010): Theology on the Menu, 77.

dass die Exegese dieser Tatsache bislang größere Aufmerksamkeit gewidmet hätte. Meist kaprizieren sich religiöse Deutungen dieses Erzählzusammenhangs auf die Annahme, dass das – sich aus dem Blutverbot ableitende – Schächten von Tieren eine vermeintlich besonders ›humane‹ Form des Tötens darstelle – und dies nicht deshalb, weil sie Tieren möglichst wenig Qual zumute, wie bis heute gern und fälschlicherweise gemutmaßt wird, sondern weil es eine spezifisch menschliche Form der Ernährung darstellen sollte, die durch den Vorgang des Schlachtens eine andere Form des Verzehrs ermöglichte als das unmittelbare Reißen und Fressen eines Beutetiers durch einen Prädator: Menschen, die sich an die religiösen Vorgaben hielten, konnten sich auf diesem Weg von Prädatoren abgrenzen, und doch in der Sache Raubtier bleiben – die Erfindung des Schlachtens konnte als vermeintlicher Kulturgewinn betrachtet werden, der eine Form des Tötens erlaubte, die für die tötenden Menschen zugleich eine Entfremdung von der Erfahrung der Prädation erlaubte.²³ Die Erfindung des Schlachtens wird daher mitunter als zentrale menschliche Kulturtechnik glorifiziert und verklärt.²⁴

Die Deutung, die nun im Zentrum der in diesem Beitrag verfolgten Suche steht, der zufolge die religiöse Codierung der Reinheit bzw. Unreinheit etwas mit dem Fressverhalten der Tiere selbst zu tun hat, ist für das hier verfolgte Anliegen nun durchaus aufregend: Zunächst deswegen, weil es ihr gelingt, auch einige jener Zweifelsfälle klassifikatorisch zu bewältigen, die für die bisherigen Deutungsansätze rätselhaft blieben. Dass nämlich Schweine, Kamele und auch Hasen zu den unreinen Tieren gerechnet werden, ist herausfordernd für Lesarten, die (Un-)Reinheit mit taxonomischen Fragen in Beziehung setzen; für eine Lesart, die auf das Fressverhalten der Tiere abzielt, ist dies aber nur folgerichtig: Denn auch Schweine, Kamele und Hasen waren (und sind) dafür bekannt, durchaus auch kleinere Säugetiere und in extremen Fällen auch menschliches Fleisch zu verzehren – es ist nicht ganz unbedeutend zu erwähnen, dass wo immer heute ein solcher Fall eintritt, die jeweiligen Tiere fast immer drakonisch bestraft und ›mindestens‹ geschlachtet werden, obwohl sie sich auch nur selbst ernähren.²⁵ Gerade der lateinische Name des Schweins – *porcus* – spiegelt dann womöglich in Form eines Anagramms für den lateinischen Begriff *corpus* die Erfahrungstatsache wider, dass Schweine immer wieder als anthropophag wahrgenommen wurden.²⁶

Wenn die These zutrifft, dass die nichtessbaren, ›unreinen‹ Tiere mindestens eine außerordentlich große Schnittmenge mit den fleischfressenden Raubtieren ha-

23 Ebd., 76.

24 So z.B. Willmann (2023): Ein großer Schnitt für die Menschheit, 28. Der Beitrag wird mit dem Vorspann eingeleitet: »Der Fund einer drei Millionen Jahre alten Schlachtereit in Afrika zeigt: Womöglich waren unsere Ahnen nicht die ersten Werkzeugmacher.«

25 Horstmann (2021): Metaphysik der Mikrophysik, 89–114.

26 Steel (2011): How to Make a Human, 184.

ben, die letztlich auch vor dem Verzehr von Menschen nicht haltmachten, dann haben die sich an dieser Unterscheidung orientierenden Speisegebote wenig bis gar nichts mit Gesundheits-, Umwelt- oder Artenschutzgründen zu tun. Sie sind zunächst einmal wenig mehr als eine religiöse Reaktion auf eine biologische Tatsache – genauso, wie zuvor bereits die basalste Ebene der Erlöschungshoffnung eine religiöse Reaktion auf eine biologische Erfahrung bildete. Die Speisevorschriften, die den Verzehr unreiner Tiere untersagen, versuchen also entweder die zumindest denkbare (biologische) Möglichkeit zu verunmöglichen, dass Menschen andere Menschen über den organischen Umweg des Raubtiers verzehren. Die Speisegebote spiegelten dann wiederum eine Reaktion auf die als abgründig erfahrene Ökologie, in der ein solcher, indirekter Kannibalismus zumindest als Möglichkeit deutlich vor Augen gestanden haben dürfte. Diesen Zusammenhang kann man dann auch so übersetzen: Die Essbarkeiten, die Religion zu normieren sucht, entscheiden sich am Essverhalten der Tiere. Sie sind nicht-biologische Reaktionen auf erfahrene biologische Essbarkeiten. Nicht-essbar ist demnach, was selbst Menschen essen könnte. Theologische Reflexionen auf die Bedingungsstrukturen von Essbarkeiten, wie sie an prominentester Stelle wohl in den Speisegeboten verhandelt werden, reagieren also unmittelbar auf eben solche erfahrenen (biologischen) Essbarkeiten – und zwar gerade nicht so, dass sie diese schlicht naturalisieren: Sie schreiben vielmehr eine tiefe Dialektik in die Beziehung von biologischen und ethischen Essbarkeiten ein: Sie sind ein Widerspruch gegen die eigene Essbarkeit, der sich im Modus der Essbarkeit anderer Wesen zu artikulieren sucht.

Damit bleibt – aus heutiger Sicht – sowohl eine tiefe Unaufgeklärtheit dieser Systeme wie *zugleich* auch ein bleibend wertvoller Erkenntnisvorsprung in den Speisegeboten bewahrt: Bleibend richtig und wichtig für eine Tiertheologie ist nämlich, dass die scheinbar so hermetischen, beinahe vernunftwidrigen Konstrukte von Reinheit und Unreinheit von Tieren eine Kluft aufreißen zwischen biologischer und moralischer Essbarkeit²⁷; sie bilden einen auffälligen Kontrapunkt zu einer Reduktion der Frage nach dem, was essbar ist, auf die Ebene der bloßen Physiologie bzw. Biologie. Dem mag die Erfahrung zugrunde liegen, dass Menschen zunächst an sich selbst – am eigenen Leib und Leben – erkannt haben, dass nicht alles, was (biologisch) essbar ist, auch (religiös bzw. ethisch) essbar ist bzw. essbar sein sollte. So gesehen steht im Glutkern der Speisegebote in der Tat die ethische Erfahrung, wie schier entsetzlich es für ein Subjekt ist, als etwas Essbares betrachtet zu werden. Zugleich wird man konstatieren müssen, dass diese Erfahrung von den entsprechenden Traditionen fast immer auch bis ins Äußerste verdunkelt wird – das gilt bereits

27 Diesen Aspekt betonen implizit auch Ruth und Pinchas Lapide in ihrem zuvor zitierten Beitrag: »Dass es auch beim Essen darum geht, das Rechte zu tun, wird besonders anhand der religiösen Speisegebote und Speiseverbote deutlich.« Lapide/Lapide (2000): Koscher essen – ein Stück jüdischer Identität, 16.

insofern, als es in den entsprechenden religiösen Quellen naheliegenderweise kaum Ausführungen zum Essbarkeits-Status des Menschen gibt. Und doch scheint der begriffliche Zusammenhang von Reinheit und Unreinheit doch immer wieder auf diesen Aspekt zurückzuführen: Dies gilt zumindest dann, wenn man die Annahme zugrunde legt, dass der Verzehr von reinen Tieren zur Reinheit des Menschen beiträgt. Man könnte also unterstellen, dass diese religiösen Klassifikationen unter der Hand auch eine Lesart des Menschen als eines potentiell verzehrbaren, also reinen Wesens liefern – und damit in der Tat auch einen Grund dafür, die Essbarkeit anderer Wesen zu betonen, um die eigene nie erfahren zu müssen. In diesem Sinne bemerken auch Grumett und Muers: Die Nähe des Menschen gerade zu den ›reinen‹ Landtieren führte dazu, dass ihr Sterben beim Schlachten an die Nähe zum Menschen erinnerte – deswegen, so die Autoren, hätte die Klassifikation der Tiere auch die Funktion, die Grenze zwischen Menschen und Tieren immer wieder neu ziehen zu können: »Categorizing land animals as edible and consuming them as meat is a clear means by which humans continually re-enact this distinction.«²⁸

Zugleich gilt dann aber auch, dass eine Aktualisierung religiöser Speisevorschriften – und viele der heutigen Deutungen dürften dies leider bestätigen – immer wieder Gefahr läuft, die in den Normen bewahrte Dialektik von erfahrener biologischer Essbarkeit und regulierter, d.h. moralischer Essbarkeit aufzusprengen und den Sinn der Speisegebote also allein in ihrer unmittelbar normativ verbindlichen und quasi wörtlichen Anwendung zu verorten. In der Tat wird man zumindest bei unvoreingenommener Sicht nicht umhinkommen, den allmeisten religiösen Lesarten dieser Vorschriften einen nicht unbeträchtlichen Hang zum fundamentalistischen Obskurantismus zu bescheinigen. Solche Auslegungen perpetuieren m.a.W. freiwillig und ohne Not einen Zusammenhang, den sie doch zugleich als hochproblematisch hätten erkennen müssen. Angesichts der Schrecken, den die Prädation durch Raubtiere bedeutet, vollziehen sie aber keine grundlegende ethische Entwicklung, die diesen Schrecken nach Möglichkeit zu verringern sucht, sondern sie vollziehen genau gegenteilig dazu einen Wechsel in den Theoriepositionen, der folgenreich ist und der gerade nicht den Ausweg aus diesem abgründigen Zusammenhang sucht, sondern den Menschen in die Theorieposition des Raubtiers katapultiert: Denn so, wie sich das unreine Raubtier zum Menschen verhielt, so verhält sich, *cum grano salis*, nun auch der Mensch zu den sog. reinen Tieren. Ein Zusammenhang, der also zunächst als hochproblematisch erkannt wird, wird zugleich dadurch verunklart und legitimiert, dass er sich auf einer anderen, aber strukturanalogen Ebene wiederholt. Ein solcher Rekurs auf religiöse Speisevorschriften handelt sich also das Problem ein, dass er die Erfahrung des Ethischen einerseits aktualisiert und wachhält, andererseits aber immer auch verdunkelt, weil er sich regelmäßig als unfähig erweist, die selbst als ultimative Ängstigung

28 Grumett/Muers (2010): *Theology on the Menu*, 75.

erfahrene Bedrohung durch Fressfeinde anderen Subjekten gerade aufgrund dieser prägenden Erfahrung zu ersparen. Im Gegenteil: Die allermeisten Lesarten, die heute auf die Speisegebote Bezug nehmen, bürden anderen Subjekten diesen furchtbaren Schrecken mit voller Absicht auf und verklären ihn in einer hochgefährlichen, oft fundamentalistischen Deutung von Bibel oder Koran zu einem vermeintlich gottgewollten Vorgang. Das gilt im Übrigen auch für jene christlichen Argumentationen, die die vermeintliche Redundanz der Speisevorschriften als christliche Innovation hervorheben und betonen, das Christentum habe mit einer bloßen »Verbotsmoral« gebrochen: In der grundsätzlich berechtigten Kritik an einer legalistisch verengten Moral übergehen sie zugleich das eigentliche ethische Moment, nämlich die in den Speisegeboten aufgehobene und zugleich verdeckte Kritik an der Abgründigkeit der Essbarkeit als solcher. Eben darin liegt die zweite hier besprochene Verwechslung.

Noch eine weitere Beobachtung ist wichtig: Wenn heute theologisch an die Speisegebote aktualisierend angeknüpft wird, dann passiert dies in der Regel im Sinne einer Motiv- bzw. einer Kontext-Übertragung: Bei der Motiv-Übertragung bezieht man sich auf ein (spekulatives, vermutetes oder unterstelltes) Motiv hinter den Speisevorschriften, das dann als religiöser Wert in die Moderne hinübergerettet werden soll. So funktionieren jene Argumente, die beispielsweise das Schächten als eine Art vormodernen Tierschutzes, als eine besonders »tierschonende« Tötungsform verstehen und aktualisieren wollen. Dieses Argument hat markante Sollbruchstellen, weil es ebenfalls wesentliche Theorieelemente verwechselt. Es funktioniert zum einen nur, wenn man es mit noch entsetzlicheren Formen der Tiertötung vergleicht: Einzig und allein angesichts der historisch vermutlich realistischen Tatsache, dass Tiere vor dem Verzehr nicht eigens getötet, sondern verstümmelt wurden, um dann qualvoll zugrunde zu gehen, kann das Schächten als »tierfreundlich« gelten. Dieser Vergleichspunkt fällt heute aus. Aus diesem Grund orientiert sich das Argument heute in aller Regel an einem anderen Kontrast, der sog. Massentierhaltung (eine Vokabel, deren strategische Funktion in theologischen Argumentationen näher zu untersuchen sich zweifellos lohnen würde²⁹). Meist scheint man damit insinuierten

29 Siehe dazu Paula Arcari, die betont: Die Einordnung von bestimmten Verfahren oder Arten von Fleisch als inakzeptabel [abominable] habe faktisch die Funktion, das vermeintlich Gute am ›guten‹ Fleisch in den Fokus zu rücken. Auch empirisch wird überdeutlich: Wer Fleisch aus Massentierhaltung ablehnt, gelangt damit nicht zu einer umfassenden Kritik, sondern lediglich zu annehmbarer erscheinenden Formen des Tierkonsums. Die mittlerweile vorhandene Kenntnis von industriellen Haltungsformen, insbesondere von Bildern mit Metallkäfigen, Kunstlicht usf. führt regelmäßig zu dem Wunsch, ›natürlichere‹ Haltungsformen zu präferieren. Das, was Menschen an der industriellen Tierhaltung stört, ist, dass das Bild wohlmeinender Menschen und einer ›natürlichen‹ Mensch-Tier-Beziehung nicht mehr aufrechterhalten werden kann: »The state of domination that these rights acutally support is made visible in the obvious repression of the lives and bodies of these animals so that the perception of a

zu wollen: Alles, was nicht unter das Label »Massentierhaltung« fällt, sei gut oder zumindest besser³⁰ – gemessen am Kontrast der industriellen Tierhaltung/-tötung scheint dann auch das Schächten besser zu sein. Tatsächlich gehört es mittlerweile zum Standardrepertoire der Theologien, sich apologetisch stets nur an den anderen schlechten Alternativen abzuarbeiten, um so eine Auseinandersetzung mit den Problemen der eigenen Tradition zu vermeiden. Man sieht hier deutlich, dass der Versuch, das (wie gesagt: spekulative) historische Motiv der Tierschonung in die Moderne zu übertragen, in einer strukturellen Weise darauf angewiesen ist, sich an anderen, noch schlechteren Alternativen abzuarbeiten. Auf diese Weise verstellt ein solches Argument des vormodernen Tierschutzes paradoxerweise gerade die Möglichkeit, Tiere wirklich zu schützen, sich also nicht immer nur an den schlechteren Alternativen zu messen, sondern an den besseren Alternativen, die heute dieses Label verdienen sollten.

Neben der Motiv-Übertragung finden sich aber auch (eng damit verwobene) Versuche einer Kontext-Übertragung: Sie besagen im Wesentlichen, dass eine Abkehr von den heute als so virulent wahrgenommenen Missständen dadurch möglich wird, dass der ursprüngliche historische Kontext und die ursprünglichen Sozialbeziehungen von Menschen und Tieren wiederhergestellt werden müssten. Häufig haben so argumentierende Ansätze eine starke Affinität zur Jagd bzw. zu vermeintlich natürlicheren Formen der Tiertötung. In diesem Sinne wird dann der »Sitz im Leben« der Texte – eine Metapher, die vielleicht nicht grundlos Konnotationen zu einer heute meist als bequem, faul und ungesund geltenden Tätigkeit aufweist und somit bereits indirekt auf die strategische Verwendung dieser exegetischen Metapher hindeutet – in einer Weise argumentativ berücksichtigt, die hochproblematisch ist: Die Verortung der Texte in einem bestimmten lebensweltlichen Kontext soll dann belegen, dass es heute im Umgang mit Tieren durchaus nicht grundsätzlich anders, sondern schlicht und vermeintlich natürlicher und ursprünglicher zugehen solle. Die wohl vorauszusetzende Tatsache, dass es zu damaligen Zeiten womöglich keine Alternative gab, als sich von Tieren zu ernähren, wird dann unter der Hand zu einem Argument dafür verwendet, dass es auch heute nicht anders zu funktionieren habe. Der Verweis auf einen bestimmten Kontext bzw. auf ein vermeintliches Motiv hinter den Speisegeboten zeigt sich damit

›relationship‹ (in the sense of mutuality and two-way connection that this word implies) becomes untenable.« Arcari (2020): Making Sense of ›Food‹ Animals, 126. Der Boom von sog. Biofleisch sei daher als Versuch zu werten, eine vermeintlich immer schon akzeptable Form der Repression an die Stelle der unerträglichen, industriellen Ausbeutung zu setzen und die Idee der menschlichen Vorherrschaft so zu zementieren. (ebd., 127)

30 Dieser in aller Regel auf sog. Formen ökologischer Tierhaltung bezogene Einschätzung muss allein deswegen widersprochen werden, weil die Unterschiede in den ökologischen und konventionellen Haltungformen und Tötungsformen derart unbedeutend ist, dass sie für die Tiere selbst kaum ins Gewicht fallen. Schmitz (2022): Anders satt.

in seiner eigentlichen argumentativen Funktion – als Versuch, den eigentlichen moralischen Anspruch abzuweisen.

4. »Erst das Fressen, dann die Moral« (B. Brecht) oder »erst die Moral, dann das Fressen«? Eine dritte Verwechslung

Im letzten Abschnitt dieses Beitrags soll nach den zuvor recht konkreten Aspekten nun eine etwas grundsätzlichere Frage in den Fokus rücken, die eine Verhältnisbestimmung von Ernährung und Ethik vornimmt, und somit, etwas salopper formuliert, die Beziehung von Moral und (Fr-)Essen auslotet. Auch diese Überlegungen setzen damit ein, dass der chronologische Index in dieser Verhältnisbestimmung umgekehrt wird. Das bedeutet konkret: Während üblicherweise davon ausgegangen wird, dass eine ethische Begründungstheorie die normative Grundlage und Vorbedingung für die Klärung der Essbarkeiten darstellt, werde ich im Folgenden Gründe dafür aufzuzeigen, warum auch hier die umgekehrte Relation mindestens eine ebenso große Plausibilität beanspruchen kann, wenn nicht gar wesentlich überzeugender ausfällt – dass m.a.W. also tatsächlich die (Essens-)Praxis der ethischen Theorie vorausgeht. Innerhalb der metaethischen Diskussionen der Moralphilosophie kann diese hier vertretene Perspektive einem Standpunkt des moralischen Realismus zugeordnet werden. Mit dieser metaethischen Theorie ist die Vorstellung verbunden, dass moralische Normen und Werte keine diskursiven Aushandlungsgegenstände darstellen, sondern vielmehr die Struktur von Tatsachen aufweisen oder zumindest (und diese Differenz ist in der metaethischen Theoriebildung keinesfalls unbedeutend) so erfahren werden: Ein:e moralische:r Realist:in geht also üblicherweise davon aus, dass Normen und Werten ein ontologischer (nicht aber: ein naturalistischer) Status zukommt – der Diskurs über moralische Gründe erscheint dann eher von sekundärer Bedeutung, weil der moralische Realismus vorrangig versucht, moralische Werte und Normen nicht diskursiv zu begründen, sondern vielmehr damit befasst ist, sie zu *zeigen*, sie sichtbar und wahrnehmbar werden zu lassen bzw. ihre Wahrnehmungsweise etwa entlang phänomenologischer Zugänge zu reflektieren, weil sie als etwas Erfahrbares, nicht nur als etwas Diskursivierbares verstanden werden. Unter Verweis auf den Standpunkt eines moralischen Realismus lässt sich also für die Formel »Erst das Fressen, dann die Moral« argumentieren, zumindest wenn damit gemeint ist, dass den ethischen Begründungsfragen eine gewisse Nachträglichkeit zukommt und die eigentliche moralische Frage bereits vorher praxeologisch entschieden wird.³¹

31 Eine in weiten Teilen vergleichbare Tierethik vertritt z.B. die US-amerikanische Moralphilosophin Alice Cray (2016): *Inside Ethics*.

Diese Annahme widerspricht zugleich der ethischen Mehrheitsmeinung: Meistens wird davon ausgegangen, dass wir *zunächst* eine möglich konsistente Ethik und damit auch gute Gründe brauchen, die als solche wiederum diskursive Geltung beanspruchen können und durch höhere Prinzipien abgesichert sind, um *danach* zu diskutieren, wie wir die Essbarkeit von Tieren ausgehend von diesem System der Gründe gestalten sollen – oder, etwas weniger vornehm ausgedrückt: wen oder was wir essen dürfen. Ganz analog zu den beiden vorherigen Verwechslungen soll hier dennoch zunächst experimentell unterstellt werden, dass diese scheinbar so selbst-evidente und konsensfähige Annahme, die sich auf die Formel »erst die Moral, dann das Fressen« bringen lässt, einen falschen, zumindest diskussionswürdigen chronologischen Index aufweist, und dass wichtige tierethische Erkenntnisgewinne aus der Möglichkeit erwachsen können, sich zumindest für einen Moment von der vermeintlichen Vorgängigkeit der (theoretischen) Ethik und der Nachträglichkeit der Essenspraxis zu distanzieren.

Bevor dieser Zugang nun näher erläutert werden kann, sei daran erinnert, dass bereits in den vorherigen Überlegungen zu den Speisegeboten eine vergleichbare Konstellation festgestellt wurde: Die Unterscheidung von reinen und unreinen Tieren wird von fast keiner der diskutierten Lesarten vollkommen eindeutig in eine auch heute plausible Dichotomie überführt; sie lässt sich m.a.W. kaum überschussfrei (in einigen Fällen aber durchaus deutlich besser als in anderen) in ethische Klassifikationen übersetzen; weder geht sie in Kalkülen der Hygiene, der Gesundheit noch des Artenschutzes udgl. auf. Am plausibelsten scheint die zuvor diskutierte Schnittmenge der unreinen Tiere mit (realen oder vermuteten) Prädatoren bzw. Fleischfressern zu sein – aber auch hier geht die Gleichung nicht ganz auf, zumindest scheint diese Lesart wenig plausibel auf die Klassifikation von bspw. Pferden als unrein reagieren zu können.³² Dass viele dieser Übersetzungsversuche also derart ›knirschen‹, weil meist ein entscheidendes Puzzlestück fehlt oder übrigbleibt, wird dann oft als wissenschaftliches Ärgernis wahrgenommen. Andersherum ließe sich aber auch sagen: Die Speisegebote scheinen durchaus eine Art Vorgängigkeit des faktischen Essens gegenüber dem widerzuspiegeln, was wir heute als Ethik anerkennen würden. Auch Grumett und Muers diskutieren diese These kurz, wenn sie an einer Stelle die Vermutung äußern, dass die biblischen Speisegebote schlicht und einfach historisch vorhandene Essensgewohnheiten zur Norm erklären. Mich interessiert hier aber vor allem das Moment des Ärgernisses: Dass wir uns an der Hermetik religiöser Speisevorschriften stören, dass wir ihre Inkommensurabilität gegenüber heutigen ethischen Klassifikationen als Problem empfinden, ist womöglich gerade nicht das Problem, sondern ein entscheidender

32 Vielleicht ist das aber auch ein Trugschluss – hier bedürfte es m.E. einer Klärung der genauen Bedeutung, die das Wiederkäuen von Tieren (das den Pferden fehlt, um als rein zu gelten) für diese Klassifikationen und für die religiöse Wahrnehmung des Verzehrs generell hatte.

Schritt zum Verständnis dieser Normen: Sie tragen tatsächlich ein Moment der Begründungslosigkeit in sich, das nicht von der Hand zu weisen ist. Es gibt an manchen Stellen keinen exakten Grund für einige dieser Normen, insofern sind sie in der Tat ein Stück weit ir- oder eher vorrational, weil sie sich den üblichen Begründungsstrukturen und dem, was wir heute als ethisch gültig anerkennen würden, entziehen (noch etwas anders formuliert könnte man sagen: Die Speisegebote scheinen für sich in Anspruch zu nehmen, selbst Grund genug zu sein). Deswegen spricht einiges dafür, genau dieses Moment der Begründungslosigkeit, das heute oft als ein Makel dieser Klassifikationen erscheint, als das entscheidende Moment zu verstehen – allerdings nicht, ohne auch hier vorab auf ein naheliegendes Problem hinzuweisen: Denn die Feststellung der Begründungslosigkeit religiöser Normen kann einerseits ein Wegweiser hin zu einem vertieften Verständnis von Moral sein, sie kann allerdings auch Einfallstor eines rigorosen religiösen Fundamentalismus sein. Gerade im Angesicht der Erfahrung, dass biblische Normen nicht eins zu eins in ethische Begründungsstrukturen in einem heutigen Sinne überführt werden können, liegt der Versuch gefährlich nahe, sie fundamentalistisch zu lesen (also zu argumentieren: diese Norm gilt allein, weil es sie gibt und/oder weil sie Teil der Bibel ist, dafür gibt und brauche es keinen Grund), um so die Abgründigkeit dieser Begründungslosigkeit ertragen und wegerklären zu können.

Neben der fundamentalistischen Sackgasse kann die mindestens partielle Begründungslosigkeit der Speisegebote als einem wichtigen Ankerpunkt theologischer Ethik aber auch Anlass sein, gerade im Rahmen tierethischer Überlegungen vertieft über das Funktionieren von Moral nachzudenken. Üblicherweise erwarten wir von einer Ethik, dass sie Gründe liefert, dass sie unser Handeln also mit guten Gründen ausstattet. Solche Gründe machen eine moralisch-relevante Handlung dann ethisch »wasserdicht«, indem Gründe den Grund, d.h. die Basis dafür liefern, so oder so zu handeln. Auch die moderne Tierethik funktioniert nach diesem Muster und liefert Gründe, warum man mit Tieren in bestimmter Weise umgehen soll (oder auch nicht). Nahezu alle modernen Tierethiken gehen durch dieses Nadelöhr der Gründe und argumentieren dann dafür, dass bestimmte Eigenschaften oder Merkmale die Berücksichtigung von Tieren notwendig machen: Die Leidensfähigkeit von Tieren, die Tatsache, dass Tiere Interessen haben, dass sie bestimmte kognitive oder soziale Fähigkeiten aufweisen, um nur wenige Beispiele für die einschlägigsten Begründungsansätze der Tierethik zu nennen.

Zweifel an diesem Funktionszusammenhang einer gegenüber der Praxis vorrangigen Theorie in Form der Ethik entstehen zunächst angesichts der Erfahrung, wie wirkungslos selbst die besten Gründe häufig bleiben. Die Tierethik ist auch dafür ein gutes Beispiel: Es scheint, als seien nahezu alle Gründe, die sehr klar aufzeigen, warum etwa der heutige Umgang mit Tieren moralisch vollkommen indiskutabel ist, längst ausgetauscht und bekannt. Eingang in die Handlungsroutrinen der meisten Menschen finden sie dennoch nicht – die Ethik hat augenscheinlich

ein Praxisdefizit, auf das sie bislang allerdings fast immer dadurch reagiert hat, die Anstrengung der Begründungsarbeit immer weiter zu vertiefen. Der Erfolg dieses Unterfangens ist überschaubar. Nur wenige Tierethiker:innen haben diese Erfahrung zum Anlass genommen, grundlegend anders über die Fundamente einer Tierethik und das Funktionieren von Moral nachzudenken. Eine von ihnen ist die US-amerikanische Moralphilosophin Cora Diamond. Diamond hat deutlich gesehen, dass ethische Gründe für moralisches Handeln ausgesprochen nachträglich funktionieren. In einem ihrer Aufsätze schreibt sie: »Es geschieht nicht aus Achtung vor unseren Interessen, dass wir einander nicht gegenseitig auffressen.«³³ Dieser kurze, aber paradigmatische Satz stellt das zuvor angesprochene Modell von Ethik als vorgängiger Begründungsdisziplin für eine nachträgliche Handlungspraxis infrage, schließlich behauptet Diamond damit nichts anderes, als dass wir als Menschen bereits innerhalb unserer eigenen, gewissermaßen spezies-internen Sozialbeziehungen überhaupt nicht auf gute Gründe in einer Weise abstellen, die voraussetzt, dass wir zunächst bestimmte Merkmale unseres Gegenübers (wie dessen Fähigkeit, Interessen zu besitzen) registrieren, um ihn dann und deswegen zu achten. Gründe sind zwar diskursiv wichtig – aber sie sind nicht der Grund, moralisch zu handeln: Wer einen Grund für eine bestimmte Handlung einfordert, zeigt damit vor allem, wie unselbstverständlich die jeweilige Handlung für ihn/sie eigentlich ist. Denn das, was sowieso einleuchtet, muss nicht begründet werden – und was doch begründungsbedürftig scheint, leuchtet vielfach umso weniger ein. Auch sehr gute Gründe können diese annähernd dilemmatische Situation nur bedingt lösen. Ihre Bedeutung wird vor allem dann deutlich, wenn wir diesen Zusammenhang unmittelbar auf uns selbst beziehen. Wer beispielsweise von einem anderen Menschen darum gebeten wird, ihm doch bitte einen guten Grund dafür zu präsentieren, nicht sofort und umstandslos getötet zu werden, dürfte diese Brisanz der Gründe unmittelbar nachvollziehen können: Denn die wohl vernünftigste Reaktion der so angesprochenen Personen wäre ja gerade nicht, einen solchen guten Grund zu nennen – sondern möglichst schnell Reißaus zu nehmen! Wer Gründe braucht, um einen Menschen nicht zu töten, hat ein offensichtliches Problem, weil Gründe die extreme Ambivalenz haben, Notwendigkeit schaffen zu wollen und dabei aber immer zugleich auch die Kontingenz, also die Nicht-Notwendigkeit der Handlung offenzulegen. Einen Grund anzugeben kann also Sicherheit schaffen, es kann aber in mindestens gleichem Maße auch einen Abgrund aufreißen: Wenn Gründe Gewissheiten herstellen sollen, dann nur deswegen, weil sie offensichtlich fehlen.

Hilfreicher wäre es daher, zu begreifen, dass es in der Moral weniger um ein Konglomerat von Gründen als vielmehr um eine bestimmte Form der Wahrnehmung geht – deswegen kann der moralische Realismus auch behaupten, dass die Moral es mit (Erfahrungs-)Tatsachen zu tun hat. Die ethischen Gründe, die dann

33 Diamond (2017): Fleisch essen und Menschen essen, 90f.

im Diskurs dafür angeführt werden, sind keineswegs falsch oder irrelevant, sie sind lediglich nachträglich gegenüber dieser Form der Wahrnehmung – und sie können im besten Fall dazu beitragen, bestimmte Formen der Wahrnehmung zu ermöglichen. Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas hat deswegen einmal davon gesprochen, dass »die Ethik [...] eine Optik«³⁴ sei, die uns bestimmte Weisen der Aufmerksamkeit erlaubt, die über ein rein naturalistisches Registrieren von Fakten hinausgehen. Wir nehmen andere Menschen als Wesen wahr, die nicht getötet werden dürfen, von denen man also durchaus sagen kann, dass sie nicht tötbar sind. Und tatsächlich ist die Nicht-Tötbarkeit von Menschen etwas, von dem wir die Erfahrung machen, dass wir es an ihnen selbst erkennen, regelrecht sehen können. Auf derartige Erfahrungstatsachen hebt die Position des moralischen Realismus ab. Eine solche Form der Wahrnehmung, die keinen naturalistischen, im strengen Sinne aber durchaus einen empirischen Grund hat³⁵, hat sich bei uns – zurecht – zu einer Gewissheit und zu einer Wahrnehmungsweise verfestigt, die weder begründungsbedürftig noch begründungsfähig ist: Auch die Formulierung der Menschenrechte liefert im engen Sinne ja keine Begründung für diese Rechte, sondern bildet lediglich deren Kodifizierung.

Vielleicht erleben wir aber auch gerade, dass seit geraumer Zeit auch andere Subjekte von dieser sehr menschlichen Form der Wahrnehmung erfasst werden, auch wenn sie selbst nicht unserer Spezies angehören. Immer mehr Menschen teilen – auch innerhalb der Religionen – diese Wahrnehmung, was sich nicht zuletzt in vielen Ernährungsentscheidungen spiegelt. Und zugleich gilt aber auch, dass der Begriff der *Entscheidung* hier letztlich ebenso deplatziert ist wie der Begriff des *Verzichts*, mit dem vegetarische und insbesondere vegane Formen der Ernährung gern beschrieben werden (meistens übrigens von Menschen, die diese nicht teilen): Veganer:innen sind dann Menschen, die »auf tierische Produkte verzichten«, oder die man vorsichtig dazu befragt, was genau sie denn essen »dürfen«. Derartige Semantisierungen folgen einerseits dem hier dekonstruierten Muster: Erst die Moral, dann das Fressen – erst die ethische Entscheidung, dann das entsprechende Handeln. Andererseits sind sie stets so konstruiert, dass sie die Legitimität des Tierverzehrs angesichts seiner Infragestellung nur erneut behaupten: Denn Verzicht kann sinnvollerweise nur geübt werden, wenn das, worauf verzichtet wird, *eigentlich* doch essbar ist.

Meine Erfahrung ist, dass diese Begriffe in einer interessanten Weise an der Wirklichkeit vorbeigehen. Die wenigsten Veganer:innen dürften schließlich beim Blick in eine konventionelle Restaurant-Speisekarte darüber nachdenken, dass sie

34 Levinas (2014): Totalität und Unendlichkeit, 23.

35 Vgl. dazu den schon älteren, aber sehr instruktiven Beitrag von von Kutschera (1988): Empirische Grundlagen der Ethik, 659–670.

wieder einmal auf Lammgulasch, Kalbsragout und »Chicken Nuggets« zu *verzichten* hätten oder dass sie nur die Salatbeilage oder einige Pommes essen *dürften* – die oben beschriebene Perspektive einer moralischen Wahrnehmung kann helfen zu verstehen, warum auch darin eine Verwechslung liegt. Denn begriffliche Framings wie die Rede vom »Verzicht« übersehen ja, dass es in Ernährungsfragen fast nie um Verzicht geht (im engeren Sinne geht es noch nicht mal um eine Entscheidung), sondern um eine andere Wahrnehmung (die aber durchaus durch eine Phase des Verzichts initiiert werden kann): Einige Menschen sehen andere Tiere womöglich schlicht nicht mehr als Nahrungsquelle, auf die man freundlicherweise nur »verzichtet«. Auch die meisten sog. Omnivoren würden wohl ebenfalls nicht von sich behaupten, dass sie auf Menschenfleisch »verzichten«. Ebenso gilt für Veganer:innen: Tiere sind in diesem Blickwinkel zu etwas geworden, das nicht länger als etwas Essbares wahrgenommen wird. Der Blick in die konventionelle Speisekarte führt deswegen nicht zu Verzichtserklärungen, sondern zu einem gewissen Befremden über die dort festzustellende Verwechslung, ein nichtmenschliches Subjekt für etwas Essbares zu halten. Vielleicht führt dies dazu, dass dann auch die »Speisekarte« womöglich eher als ein Dokument wahrgenommen wird, das zwar eine häufig unerträgliche Ansammlung menschlicher Grausamkeiten auflistet – aber kaum etwas wirklich Essbares. Aus diesem Grund kann dann auch nur bedingt davon gesprochen werden, dass Menschen sich dazu entscheiden, keine Tiere mehr zu konsumieren. Vielfach scheint es eher so zu sein, dass der Beschreibung einer Verhaltensänderung als eigener Entscheidung eine veränderte Wahrnehmung vorausgeht; insofern ratifiziert die Rede von der eigenen Entscheidung dann nur noch etwas, was sich in der eigenen Wahrnehmung längst schon verfestigt hat und der Entscheidung somit vorgeordnet ist. Mir scheint, dass diese Form der Wahrnehmung auch christlicherseits (wieder) erlernt und (wieder) trainiert werden sollte, weil sie doch derart tief in ihr verwurzelt ist – nicht zuletzt auch, um der fragwürdigen Verwechslung eines Huhns mit dem eigenen Abendessen vorzubeugen.

Hinweis zur Erstveröffentlichung:

Dieser Beitrag erscheint in gekürzter Form in: Zeitschrift für Altkatholische Theologie und Ökumene 8 (2023) (im Erscheinen)

Literatur

- Arcari, Paula: Making Sense of ›Food‹ Animals. A Critical Exploration of the Persistence of ›Meat‹, London: Palgrave Macmillan 2020
- Covey, Allison: Veganism and Christianity, in: Laura Wright (Hg.): The Routledge Handbook of Vegan Studies, London: Routledge 2021, 183–193

- Crary, Alice: *Inside Ethics. On the Demand of Moral Thought*, Oxford: Univ. Press 2016
- Dahlan, Magfirah: *Veganism and Islam*, in: Wright, Laura (ed.): *The Routledge Handbook of Vegan Studies*, London: Routledge 2021, 226–234
- Darwin, Erasmus: *Phytologia. Or the Philosophy of Agriculture and Gardening. With the theory of draining morasses, and with an improved construction of the drill plough*, London: Johnson 1800
- Diamond, Cora: *Fleisch essen und Menschen essen*, in: Dies.: *Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie*, hg. von Ammann, Christoph/Hunziker, Andreas, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017 [2012], 83–106
- Douglas, Mary: *Reinheit und Gefährdung: Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988
- Grumett, David/Muers, Rachel: *Theology on the Menu. Asceticism, Meat and Christian Diet*, London: Routledge 2010
- Haraway, Donna J.: *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, Berlin: Campus 2018
- Heine, Peter: *Nahrung und Nahrungstabus im Islam*, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Die Religionen und das Essen*, München: Diederichs 2000, 79–94
- Horstmann, Simone: *Metaphysik der Mikrophysik. Beobachtungen zu den theologischen Signaturen in (Tier-)Körperdiskursen*, in: *TIERethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung* 22 (2021), 89–114
- Kutschera, Franz von: *Empirische Grundlagen der Ethik*, in: Henrich, Dieter/Horstmann, Rolf-Peter (Hg.): *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongress 1987*, Stuttgart: Klett Cotta 1988, 659–670
- Lapide, Pinchas/Lapide, Ruth: *Koscher essen – ein Stück jüdischer Identität*, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Die Religionen und das Essen*, München: Diederichs 2000, 71–78
- Levinas, Emmanuel: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, 5. Aufl., Freiburg i.Br.: Alber 2014.
- Otter, Chris: *Eating Animals*, in: Hilda Kean/Philip Howell (Hg.): *The Routledge Companion to Animal-Human-History*, London: Routledge 2018, 474–498
- Remele, Kurt: *Kaltblütig. Warum der Fisch zum Christussymbol und zur Fastenspeise wurde und wie sein konkretes Leben und anthropogenes Leiden bis heute ausgeblendet bleiben*, in: Enxing, Julia/Horstmann, Simone/Taxacher, Gregor (Hg.): *Animate theologies – ein (un-)mögliches Projekt? (= animate.theologies.dialogue 1)*, Darmstadt: WBG 2022, 136–150
- Rosenberger, Michael: *Jedem Wildtier dienen. Überlegungen zu einer aus tierethischer Sicht vertretbaren Jagd*, in: Diehl, Elke/Tuider, Jens (Hg.): *Haben Tiere Rechte? Aspekte und Dimensionen der Mensch-Tier-Beziehung*, Berlin: bpb 2019, 271–278

- Rosenberger, Michael: Rezension zu Simone Horstmann/Thomas Ruster/Gregor Taxacher, *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, in: *ThPQ* 3 (2021), 330–332
- Ruster, Thomas: *Reine und unreine Tiere. Eine Zoologie der Heiligkeit*, in: Ders./Horstmann, Simone/Taxacher, Gregor: *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg: Pustet 2018, 273–291
- Ruster, Thomas: *Wem gehört die Zukunft? Über das Verhältnis von Heilsökonomie und Ökonomie*, in: Böttigheimer, Christoph/Bruckmann, Florian (Hg.): *Glaubensverantwortung im Horizont der ›Zeichen der Zeit‹* (= QD 248), Freiburg i. Br.: Herder 2012, 232–251
- Sacks, Oliver: *Der Mann, der seine Frau mit einem Hut verwechselte*, 37. Aufl., übers. von van Gunsteren, Dirk, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2015 [1985]
- Schmitz, Friederike: *Anders satt. Wie der Ausstieg aus der Tierindustrie gelingt*, Mainz: Ventil 2022
- Schorsch, Jonathan: *The Food Movement, Culture, and Religion. A Tale of Pigs, Christians, Jews, and Politics*, London: Palgrave Macmillan 2018
- Soentgen, Jens: *Ökologie der Angst* (= *Fröhliche Wissenschaft* 117), Berlin 2019
- Steel, Karl: *How to Make a Human. Animals and Violence in the Middle Ages*, Columbus/Ohio: Uni. Press 2011
- Willmann, Urs: *Ein großer Schnitt für die Menschheit*, in: *Die Zeit* 78,8 (2023), 28
- Wirzba, Norman: *Food and Faith. A Theology of Eating*, 2nd ed., Cambridge: Univ. Press 2018

Wem gehört das Fleisch?

Zwei Beobachtungen zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Inkarnationen und Dekarnationen

1.

In der Hochscholastik diskutiert der Kirchenvater Thomas von Aquin ein eher ungewöhnliches theologisches Problem. Ihn beschäftigt die christliche Auferstehungshoffnung, die schon von der weitläufigen Tradition vor Thomas als eine körperliche bzw. fleischliche Auferstehung gedacht und gelehrt wurde: Bereits das *Apostolicum* kennt den Artikel »carnis resurrectionem«, der bis heute Anlass für theologisches Nachdenken (u. a. über angemessene Übersetzungen dieser komplexen Formel) bietet. Nicht nur der ewigen Seele ist die Auferstehung demnach verheißen, sondern auch dem stofflichen Körper. Beide gemeinsam garantieren die Einheit der Person. Thomas bemerkt nun, dass die Lehre von der fleischlichen Auferstehung allerhand Folgeprobleme erzeugt: Eine Antwort auf die Frage nach dem ungefähren Alter des Auferstehungsleibes ist theologisch zwar bald gefunden: Etwa 30 Jahre dürfte der verklärte Leib alt sein, was dem Sterbealter Jesu entspricht. Wie aber steht es um die anderen Aspekte des körperlichen Daseins – tragen die Körper nach der Auferstehung Kleider? Nehmen sie Nahrung zu sich? Pflanzen sie sich gar fort? Vor allem die diesseitige Notwendigkeit des Stoffwechsels aller (nicht nur menschlichen) Körper, ihre umfassende Eingebundenheit in die »ökologischen Zusammenhänge« also, wird dem eschatologischen Nachdenken zur Herausforderung: Wird die vor dem Tod gegessene Nahrung im Magen eines Menschen ebenfalls auferstehen? Und wenn ja: als was oder wer? Am meisten allerdings treibt den Aquinaten die Frage um, zu welchem Körper die Materie gehört, die nach dem Tod erneut als Körper restituiert wird – dass irgendeine Materie dafür nötig scheint, legt die Fleischlichkeit bzw. Körperlichkeit der Auferstehung ja nahe. Thomas fasst diese Frage in ein exemplarisches Gedankenexperiment, dessen Drastik in nicht unbedeutendem Maße zu seiner theologischen Popularität beigetragen haben dürfte: Welche theologische Antwort, so überlegt Thomas, gäbe es wohl für das nachtodliche Schicksal eines Mannes, der sich zu Lebzeiten ausschließlich von menschlichen Embryonen ernährt –

und was wäre, wenn dieser Mann zudem ein Kind zeugt, das ebenfalls nichts anderes als menschliche Embryonen isst?¹

2.

All jene Fragen, die sich heute angesichts dieses illustren Beispiels aufdrängen und das Gedankenspiel schnell der Absurdität und Lächerlichkeit zu überführen scheinen, liegen der kühlen Vernunft des Thomas noch fern. Tatsächlich trifft Thomas mit seinem Fallbeispiel einen nicht unwichtigen Punkt. Wenn nämlich die Lehre von der körperlichen Auferstehung die Materialität der Wirklichkeit ernstnimmt, dann hätte spätestens das Embryonen-verzehrende Kind ein nicht ganz unbeträchtliches nachtodliches Problem: Sein Körper, seine Materialität, besteht schließlich voll und ganz und restlos aus anderen Körpern (von denen man, weil es ausgerechnet Embryonen waren, noch nicht einmal sagen könnte, dass diese Körper wiederum ihr Fleisch nachträglich über ihre Nahrung akquiriert hätten) – das Embryonen-essende Kind hätte damit in gewisser Weise *gar keinen* eigenen Körper, noch nicht einmal die Spur eines singulären Materieteilchens, das vollumfänglich ihm selbst zugerechnet werden könnte: Die Herkunft seiner Materie vom Körper seines Vaters (der der mittelalterlichen Philosophie und Theologie wesentlicher schien als der der Mutter) verweist auf Materie, die nicht originär von diesem selbst stammt, und auch seine eigene Ernährung stammt von anderen menschlichen Körpern in ihrer rudimentärsten, originärsten Ursprünglichkeit. Die spezifische Art seiner irdischen Fleischwerdung führt mit anderen Worten zu der beunruhigenden Konsequenz, dass dieses theoretische Kind nachtodlich regelrecht entfleischtlich und entkörperstünde – Inkarnation und Dekarnation liegen hier also nah beieinander.

3.

Ob dieser Schwierigkeiten hat sich die moderne Theologie sehr bereitwillig auf die einfachere Lesart der fleischlichen Auferstehung als einer bloß leiblichen, also die

1 Thomas von Aquin (1929): *Scriptum super libros sententiarum*, IV, d. 44, q. 1, a. 2, qc. 4, arg. 5. Thomas erwähnt das – in Sache bereits in der Antike bekannte und mehrfach diskutierte – Gedankenspiel in leicht modifizierter Form zudem auch in seiner *Summa contra gentiles* – Thomas von Aquin (2001): *Summa contra gentiles*, IV, cap. 81, no. 5, 477ff.: »Es gibt bisweilen Menschen, die sich von nichts anderem als Menschenfleisch ernähren. Dergestalt ernährte Menschen zeugen Kinder. Folglich findet sich dasselbe Fleisch in mehreren Menschen; doch kann es unmöglich in mehreren Menschen auferstehen. Offenbar geschähe dann aber die Auferstehung nicht universal und gänzlich, erhielte man nicht zurück, was man zuvor besaß.«

Beziehungshaftigkeit des Menschen betonenden Auferstehung eingelassen – sie ist dabei allerdings längst von den modernen Diskursen um die Bedeutung der Materie und Materialität eingeholt worden. Man kann der Denkweise des Thomas jedenfalls entnehmen, dass es ihm auf die Frage der materiellen Ursprünglichkeit ankommt: Stets versucht er, die Materie an ihren jeweiligen personenhaften Ursprung zurückzuverfolgen, um sie so den jeweiligen Menschen zuzuordnen – bevor er schließlich, wie es die US-amerikanische Historikerin Carolyn Walker Bynum einmal formulierte, seine »Zuflucht in der Macht Gottes suchte, der für die fehlende Materie schon aufkommen werde«².

Thomas hat der (Schul-)Theologie ein Erbe hinterlassen, dessen Pluriformität und Uneinheitlichkeit mitunter in den Hintergrund tritt – das Beispiel des Embryonen-Verzehrers, das aus dem frühesten Hauptwerk des Thomas stammt, dürfte auch aufgrund seiner scheinbaren Absurdität nur allzu gern als Jugendsünde (weg-)interpretiert worden sein. Gerade in seiner Funktion als »Christianisierer« der aristotelischen Philosophie musste nahezu zwangsläufig der Eindruck entstehen, dass Thomas sich keinesfalls mit dualistisch anmutenden Spekulationen über die »brute thereness« der Dinge, über die bloße Materie, das so anstößige Fleisch abgibt. Vor allem die Formel *anima forma corporis* stand bei Thomas wie schon bei Aristoteles als Garant für eine solche, dezidiert nicht-dualistische Verhältnisbestimmung: Ihr zufolge ist die Seele die *Form* bzw. das Formprinzip des Körpers – und damit strukturell (nahezu) untrennbar mit dem Körper amalgamiert. Eben der sich in dieser Formel verdichtende aristotelische Hylemorphismus verunmöglichte es, so das einhellige Urteil seiner späteren Adepten, Thomas' Begriffe dualistisch zu interpretieren – so bemerkt der Thomas-Kenner Richard Heinzmann: »Was in unseren Formulierungen *corpus* bzw. Leib heißt, ist nichts anderes als die Verwirklichung der Seele selbst, und was *anima* und Seele heißt, ist die Wirklichkeit des Leibes. [...] Die Dualität der Prinzipien ist in der Identität des konkreten Menschen aufgehoben.«³ Dieser Rückgriff auf den Hylemorphismus ermöglicht es Thomas, zwei argumentative Extreme zu vermeiden: Er widerspricht sowohl der vor allem im Gefolge der platonischen Philosophie vertretenen Überzeugung, dass allein die Seele und damit ein mentales Phänomen die Personenidentität garantiert, aber zugleich auch der komplementären Überzeugung, der zufolge die direkte materiale Übereinstimmung von irdischem Körper und Auferstehungsleib als Bedingung zu akzeptieren sei. Letzteres scheint schon aufgrund der simplen Tatsache auszusprechen, dass der irdische Körper in materialer Hinsicht zu keinem Zeitpunkt des Lebens material mit sich identisch ist: Dass Haare und Nägel wachsen und dass die Epidermis sich beständig erneut, war bereits den Zeitgenossen des Thomas bekannt. Heute wissen wir, dass vergleichbare Prozesse auch auf mikrozellulärer

2 Walker Bynum (1996): Materielle Kontinuität, 231.

3 Heinzmann (1986): *Anima unica forma corporis*, 252.

Ebene vorkommen, wenn etwa Kohlenstoff vom Körper absorbiert und Kohlenstoffdioxid ausgeschieden wird. Es gehört also offenkundig zur Bedingung körperlicher Materialität, in Stoffwechselprozesse eingebunden zu sein, die das Verständnis einer unmittelbaren und vor allem einer konstanten, bleibenden materialen Identität als allzu simpel entlarven. Der Körper ist gerade in seiner Materialität in einem beständigen Fluss, sodass das Beharren auf der materialen Identität auch theologisch alsbald wenig aussichtsreich schien – hier bot der Hylemorphismus den Ausweg, die Form als das die Materie strukturierende Identitätsprinzip zu begreifen. Er ermöglichte schließlich auch eine zufriedenstellende Antwort auf das Problem des Embryonen-Verzehrers, weil fortan nicht mehr die Restitution der spezifischen Materie des jeweiligen Körpers Bedingung des Auferstehungsleibes war, sondern vielmehr die Restitution der Form des Leibes, der mit dem irdischen Leib in seiner Struktur übereinzustimmen hatte.

4.

Entkräftet der Hylemorphismus also all jene konkretistischen Fragen zur Materialität der Körper, straft er die Legitimität der Frage, wem das Fleisch nun gehöre, demnach Lügen, wenn es doch nur auf die Form ankommt, die dieser Materie Gestalt verleiht? Interessanterweise trifft das Gegenteil zu – und womöglich hat sich überhaupt erst im Schutz dieser – die Theologiegeschichte seit dem dominierenden – anti-dualistischen Konzeption des Hylemorphismus eine andere Dualität im Verhältnis von In- und Dekarnation etablieren können, deren Folgen heute zusehends deutlich werden. Gewahr wird man ihrer gleichwohl erst, wenn man die strikt anthropozentrische Schultheologie hinter sich lässt und stattdessen nach der Rolle nichtmenschlicher Tiere in diesem metaphysischen Denken fragt. Ihre Materialität, ihr Fleisch, kommt in den eschatologischen Diskussionen der (Schul-)Theologie kaum vor. Es gilt ähnlich wie heute schlicht als Verbrauchs- und als Demonstrationmittel menschlicher (und speziell männlicher) Superiorität. Werden tierliche Körper selten genug überhaupt einmal Thema theologischen Nachdenkens, so folgen diese Erwägungen zur Bedeutung tierlicher Körper einzig dem theologischen Ziel, menschliche Identität abzusichern. So findet sich in einigen Texten der Kirchenväter und in mittelalterlichen Enzyklopädien (vgl. Abb. 1 aus der mittelalterlichen Enzyklopädie »Hortus Deliciarum« der Herrad von Landsberg) die Vorstellung von Tieren, die am Ende aller Tage einzig und allein deswegen körperlich auferstehen, um die Leiber der von ihnen gefressenen Menschen auszuspeien: Ist dies vollbracht, sterben die Tiere einen zweiten Tod – und diesmal endgültig.

Abb. 1: Miniatur aus dem »Hortus Deliciarum« der Herrad von Landsberg, ca. 1176–1196: Zum Jüngsten Gericht speien die Tiere die von ihnen gefressenen menschlichen Körper aus.



© Bildarchiv Foto Marburg (Mit freundlicher Genehmigung)

Eine der Irritationen, die derartige Bilder auslösen, liegt wohl darin, dass sie von zentralen hylemorphistischen Annahmen getragen werden und diese *zugleich* konterkarieren. Zum einen rüttelt die Szene der auferstandenen Tiere, die die Menschenkörper ausspeien und dann endgültig ins Nichts verschwinden, an der hylemorphistischen Erkenntnis, dass die leibliche Auferstehung durchaus nicht von der unmittelbaren Materie des irdischen Körpers abhängt – die vom Löwen gefressene Hand eines Menschen muss von Gott also durchaus nicht nach der Art jener abenteuerlichen Vision rekonstituiert werden, die die mittelalterliche Enzyklopädie anzudeuten scheint. Wichtig ist demnach nicht, dass die ursprüngliche Hand unmittelbar als solche neu erschaffen wird, sondern dass *überhaupt* eine Hand gemäß der ursprünglichen Form als Teil des Auferstehungsleibes gebildet wird – die Form, nicht die Materie ist es, die die individuellen Unterschiede und Identitätsmarker ausbildet. So betrachtet, fällt die Szene aus der Enzyklopädie also hinter Grundannahmen des Hylemorphismus zurück. Wesentlich entscheidender scheint mir aber eine weitere Überlegung zu sein, die von dieser Szenerie irritiert wird: Das Bild der die Menschenkörper ausspeienden Tiere unterläuft die Vorstellung, dass gerade die materiell verfasste Körperlichkeit das Gemeinsame aller Lebewesen bildet. Erst aufgrund dieser Überzeugung konnte ja schließlich auch der Hylemorphismus, wie ihn Thomas begreift, in der Auferstehungsfrage davon absehen, auf die unmittelbare materiale Identität von irdischem Körper und Auferstehungsleib zu bestehen. Beide Annahmen werden hier sicher nicht explizit, aber sehr wohl implizit unterlaufen: Folgt man der hier referierten Ikonografie, dann differenziert sie offenkundig zwischen *verschiedene Arten* von Körperlichkeit. Sie kennt einerseits jene Körper, die essbar und restlos vernichtbar sind, die einen Wert einzig und allein für den Menschen haben, und deren Auslöschung entweder

am Ende aller Tage (*annihilatio mundi*) passiert oder in vorausweisendem Gehorsam durch den sie tötenden Menschen vollzogen wird – als unbeweisbarer, vollkommen selbstverständlicher Akt, der bis heute auch als ein theologisch präfiguriertes Muster Gewalt an Tieren legitimiert. Und sie kennt andererseits jene Körper, für die all dies scheinbar nicht gilt: *Menschliche* Körper nämlich, die noch die größte Bedrängnis überstehen, die entweder endzeitlich aus dem Rachen der Raubtiere ausgespien werden, oder die gar nicht erst von Tieren gegessen bzw. verstoffwechselt werden können (Jona im (Wal-)Fisch!), deren Unverwesbarkeit lehramtlich heilig gesprochen wird (*corpus incorruptum*). Gerade die Vorstellung der leiblichen Auferstehung, so der Philosoph Jens Söntgen, sei als »ökologischer Selbstentzug«⁴ eine fatale Grundlage für die anstehenden heutigen Probleme, nicht zuletzt deswegen, weil sie stark mit jenem Entfleischungs-Programm der Tierindustrie resoniert, das in seiner nihilistischen Abscheulichkeit selbst die Embryonen-verzehrende Vater-Sohn-Combo in den Schatten stellt: Bis heute erkaufte die Theologie die Vorstellung menschlicher Unantastbarkeit (ein durchaus körperlicher Begriff!) auch durch die unterstellte Andersartigkeit, d.h.: Vernichtbarkeit, Verzehrbarkeit, Instrumentalisierbarkeit und (eschatologische) Bedeutungslosigkeit des Tierkörpers. Die Kosten menschlicher Inkarnation liegen hier also in der tierlichen Dekarnation.

5.

Vieles spricht also dafür, dass die (neu-)scholastische Metaphysik der *anima-forma-corporis*-Lehre, also die theologische Antwort auf das Embryonen-Verzehrer-Problem, gewissermaßen postwendend auch eine Grundlage für die – der Sache nach vollkommen krude, aber fatalerweise ungebrochen wirkmächtige – Vorstellung geliefert hat, dass der Tierkörper substantiell vom menschlichen Körper unterschieden sei. Was Einheit garantieren sollte, hat den Dualismus andernorts also nur umso klarer zementiert. Was aber war der Anlass für diese Entwicklung? Mir scheint, dass die Vorstellung eines anderen Körpers der Tiere deswegen als wirkmächtiges historisches Apriori in die Theologiegeschichte eingehen konnte, weil sie sich in der Tat konsistent aus der metaphysischen Hintergrundtheorie ergibt: Kombiniert man die *anima-forma-corporis*-Lehre nämlich mit der mindestens ebenso einschlägigen metaphysischen Vorstellung vom dreifachen Seelenvermögen, d.h. von unterschiedlichen »Arten« der Seele, dann zeigt sich, dass der Körper eines »Vernunftwesens«, das mit einer *anima rationalis* ausgestattet ist, tatsächlich anders gestaltet, anders *geformt* sein müsse, als der Körper eines Wesens, das lediglich über eine *anima sensitiva* verfügt: Die unterstellte Art der jeweiligen Seele determiniert demnach die Art der jeweiligen Körperlichkeit, oder kurz gesagt: eine andere Seele

4 Soentgen (2019): Ökologie der Angst, 14.

formt einen anderen Körper. Insofern liegt die Vorstellung eines anderen (d.h. vom Menschenkörper grundlegend unterschiedenen) Tierkörpers tatsächlich vollständig auf der Linie der klassischen Schultheologie. Zugleich wird man mit Blick auf das wirkungsgeschichtliche Erbe dieser Tradition sagen müssen, dass die *anima-forma-corporis*-Lehre für andere Tiere die fatale Konsequenz hatte, dass sie unter der Hand zu einer *anima»de-forma«-corporis*-Lehre mutierte, die die sachgrundlose Aufwertung des menschlichen Körpers bzw. die Abwertung, die regelrechte Deformierung und Deformierbarkeit des Tierkörpers in die Theologiegeschichte eingeschrieben hat.⁵ Gerade deswegen sollte die Frage des Thomas, wem nämlich das Fleisch gehöre, durchaus nicht vorschnell als bloße Naivität abgetan werden. Im Angesicht der – zugleich vollständig verfleischlichten und entfleichlichten – Tiere muss sie dringend neu gestellt werden: Auch deswegen, weil die Theologie, als Expertin der Inkarnation, selbst nach dem *material turn* noch zu gerne darüber hinwegsieht, dass die ursprüngliche Fleischwerdung des Wortes vielfach auf einem Tierkörper, im Pergament nämlich, medialisiert wurde: Ausgerechnet der geschundene Tierleib erzählt die Geschichte des leidenden Gottesohnes, und er tut es bis heute, weil auch die Theologie den Tieren ihr Fleisch nicht lassen will. Dass sie mit dieser Haltung, die die Gewalt an Tieren zur Normalität zu deklarieren sucht, wohl schon in naher Zukunft weitaus grotesker erscheinen mag als die unglückliche Figur des Embryonen-Verzehrers schon heute auf uns wirkt, scheint sie bislang gleichwohl wenig zu kümmern.

Hinweis zur Erstveröffentlichung:

Dieser Beitrag erschien ursprünglich in kürzerer Form in: Egbert Ballhorn/Christian Neuhäuser/Barbara Welzel (Hg.): Inkarnation/Dekarnation (= Verorten. Räume kultureller Teilhabe), Bielefeld: wbv 2022, 60–64

Literatur

- Heinzmann, Richard: Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwin-
der des platonisch-neuplatonischen Dualismus, in: Philosophisches Jahrbuch
93, hg. v. Krings, Hermann/Oeing-Hanhoff, Ludger/Rombach, Heinrich, Frei-
burg i.Br.: Alber 1986, 236–259
- Horstmann, Simone: Anima (de-)forma corporis. Zur Konstruktion von Tier- und
Menschenkörpern durch die Theologie, in: Dies. (Hg.): Religiöse Gewalt an Tie-
ren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus
und Gewalt (= Human-Animal-Studies 25), Bielefeld: transcript 2021, 59–76

5 Horstmann (2021): Anima (de-)forma corporis, 59–76.

- Soentgen, Jens: *Ökologie der Angst (Fröhliche Wissenschaft 117)*, Berlin: Matthes & Seitz 2019
- Thomas von Aquin: *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, hg. von Mandonnet, Pierre/Moos, Marie Fabien, Paris: Lethielleux 1929ff
- Thomas von Aquin: *Summa contra gentiles*, Vierter Band, Buch IV, herausgegeben, übersetzt, mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Wörner, Markus H., Darmstadt: Lambert Schneider 2001
- Walker Bynum, Caroline: *Materielle Kontinuität, individuelles Überleben und die Auferstehung des Leibes: Eine scholastische Diskussion im Mittelalter und heute*, in: *Dies.: Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996 [1991], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 226–302

Dekreativ werden

Abschied vom »Schöpfungsreflex«

Als in der Nacht vom 14. auf den 15. Juli 2021 ganze Ortschaften in Teilen Deutschlands, Belgiens und den Niederlanden von den hereinbrechenden Wassermassen der Sturzregenfälle davongespült und zerstört wurden und eine trübe Masse aus Wasser, Schlamm und Geröll mit vollkommener Gleichgültigkeit Schneisen durch ganze Landschaften und einzelne Leben zog, sahen sich viele einer Natur gegenüber, von der die Theologie lieber schweigt. Über Nacht schien das so heimelig vertraute, bunte Bild der Schöpfung, das nicht selten als schöne Kulisse für das Leben und Wirken des Menschen praktisch verstanden und auch theologisch verkündet wurde, gegen eine Ruinenlandschaft ausgetauscht worden zu sein. Was blieb, war die irritierend urtümliche Erfahrung einer Feindschaft zwischen Welt und Menschen, die schiere Wut über die eigene Unfähigkeit, die Situation umfassend verstehen oder gar ordnen zu können, die Verzweiflung darüber, mit welcher Beliebigkeit das eigene Leben hinweggewischt, als unbedeutend beurteilt und verworfen wird. Für den algerischen Schriftsteller *Albert Camus* spiegelt sich in derartigen Erfahrungen das Erleben einer ursprünglichen Feindseligkeit, mit der »die Natur oder eine Landschaft uns verneinen kann«¹. Und selbst die Rhetorik von der Rache nehmenden Natur, die die Hybris des Menschen nicht länger dulde, trägt als gern herbeizitierte Deutungsfolie die Signatur ausgerechnet jener Anthropozentrik, die zu verabschieden sie zugleich vorgibt: Denn das Handeln einer scheinbar rachsüchtigen Natur ist in diesem Bild nicht nur intentional, also durchaus rational verstehbar und alles andere als absurd. Vor allem aber ist es erneut auf den Menschen gerichtet, der sich im Rampenlicht dieses Narrativs einer ausgiebigen Selbstgeißelung unterzieht.

Wenn man dennoch die unerhörte Neuartigkeit zugrunde legt, die sich nicht nur in dieser erschütternden Erfahrung, sondern umfassender noch im Phänomen der ökologischen Katastrophe zeigt, dann dürfte die Reflexhaftigkeit überraschen, mit der innerhalb der Theologen darauf reagiert wird. Stets wird mit der größten

1 Camus (2021): Der Mythos des Sisyphos, 26.

Emphase die Rede von der Schöpfung bemüht. Sie gilt ungebrochen als Allheilmitel – vermutlich, weil sie ein ausreichend diffuses Mehr an Ökologie verheißt, das dem Menschen mangels Konkretion nicht wehtut und den Status quo irgendwie retten soll – Tierwohllabel & E-Auto werden es schon richten. Das Zauberwort »Schöpfung« ist die Formel, die den frappanten Mangel an wirklicher, d.h. vor allem: schmerzhafter, sich selbst zurücknehmender Veränderungsbereitschaft immer wieder blumig zu überspielen vermag. Und es mag eben dieser Mangel an Taten sein, der die Theologie trotzdem zu kompensatorischen Höhenflügen verleitet – so titelte etwa eine Spezialausgabe der *Herder Korrespondenz* Ende 2020 furios: *Verlorenes Paradies – Wie viel Religion die Rettung der Schöpfung braucht*. Ich muss gestehen: Diese Ausgabe liegt verkehrt herum auf meinem Schreibtisch, so, dass die Rückseite nach oben zeigt. Ertragen kann ich diesen breitbeinig daherkommenden Retterkomplex kaum noch. Und was dort nicht alles gerettet wird: »Artenvielfalt«, »Klimaneutralität«, die »innere Haltung« oder gleich: »das große Ganze«. Aber auch von »Mord« ist die Rede, sodass man kurz aufhorcht – regt sich hier vielleicht doch eine Ahnung von den wirklichen Ausmaßen des Anthropozäns, von der ungeheuerlichen Brutalität des Menschen angesichts der nichtmenschlichen Wirklichkeit? Leider nein: Denn der Mord, um den es hier geht, bezieht sich einzig auf das Artensterben, nicht aber auf das Sterben eines einzelnen Tiers – dem Begriff wird seine Schlagkraft genommen, sobald der rhetorische Effekt kassiert ist. Mit dem konkreten Tiertod hat der Beitrag dementsprechend wenig Probleme: Es ist lediglich die »aktuelle Situation in den Schlachthöfen«, die der Autorin Sorge bereitet, weil dort »weder Mensch noch Tier respektvoll behandelt werden«². In einem Beitrag, der ein Plädoyer für eine evolutionär begründete Theologie darstellt, wundert man sich nicht nur über den – so deutlich hinter das Evolutionsparadigma zurückfallenden – Kollektivsingular »Tier«. Wesentlich irritierender ist die gedankliche Kreativität, mit der man sich Schlachthöfe grundsätzlich durchaus als Orte gegenseitigen Respekts vorzustellen vermag. Möglich ist das nur, wenn man den – erneut: gänzlich un-evolutionären – »ökologischen Selbstentzug«³ des Menschen voraussetzt, die Tatsache also, dass wir uns als Menschen praktischerweise niemals auf der Seite jener Wesen wiederfinden, die geschlachtet und gegessen werden. Nur unter dieser Prämisse ist die abgründige Normalisierung des Tötens anderer Tiere möglich. Auch dann, wenn sie vereinzelt in unser Leben einbricht und Gewohntes in anderem Licht erscheinen lässt: Die Erfahrung einer Natur, die uns verneint, die unseren Tod zu wollen scheint, die Begegnung mit einem Gegenüber, das uns systematisch nach dem Leben trachtet – diese Erfahrung ist uns fremd geworden. Darin liegt etwas Heilsames und Gutes, zweifellos. Bezeichnenderweise hindert dies aber selbst die Theologien nicht, diesen Schrecken anderen Lebewesen umso

2 Werner (2020): Gottes Liebe gilt nicht nur uns Menschen, 17.

3 Soentgen (2019): Ökologie der Angst, 14.

heftiger aufzunötigen. Und eben hier liegt die entscheidende Sollbruchstelle, an der sich die Wertigkeit einer Schöpfungstheologie bemisst: Eben weil es so ungeheuer einfach ist und rein gar nichts kostet, großspurig die Rettung der Abstrakta – Artenvielfalt, Klima oder des »großen Ganzen« – zu fordern. Über das »ganz Kleine«, über konkrete Individuen in ihren Sorgen und ihrer Angst möchte man indes lieber nicht sprechen, weil man vom »respektvollen« Töten selbst im unbestreitbaren Bewusstsein von dessen vollkommener Überflüssigkeit nicht lassen will – dafür hat die moderne Bürgerin schließlich das »Bio-Fleisch«, den vielleicht absurdesten begrifflichen Selbstwiderspruch, zu dem die Moderne bislang fähig war.

All das dürfte Grund genug sein, einer Schöpfungstheologie zu misstrauen, die ihre Tödlichkeit derart freizügig unter Beweis stellt. Es ist dieser Schöpfungsreflex, den wir überwinden müssen. Das Problem der klassischen Schöpfungstheologien, das sich selbst in den vermeintlich neuen Entwürfen ungebrochen fortsetzt, ist ihre Bindung an einen naturrechtlichen Rahmen, an Vorstellungen einer fixierten Schöpfungsordnung. Eben diese Ordnung wird im »respektvollen Schlachthaus« verteidigt, an einem Ort theologisch gefärbter, blutroter Biopolitik. In ihr spiegelt sich eine gefährliche Lesart von Schöpfung, die unter Maßgabe der ersehnten Ökologisierung doch nur den Tod, die behauptete Todesnotwendigkeit der anderen Tiere als Herstellungsziel des Menschen beschwört. Das passiert natürlich dezent und mit leisen Tönen, aber trägt doch zur Legitimierung vollkommen unnötiger Gewalt bei.⁴

Natürlich kann man danach fragen, ob denn die vorliegenden Neuentwürfe einer Schöpfungstheologie nicht vielleicht doch schon ausreichend *anthropo-de-zentrisch* sind und die *scala naturae*, jener Vorstellung einer (Nahrungs-)Kette der Geschöpfe, die auf den Menschen hingebunden sind, hinter sich gelassen haben. Dieser Eindruck entsteht, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass die *scala naturae* heute zumeist von der Vorstellung einer umfassenden Verbundenheit, eines *Entanglements* abgelöst ist. Grund zur Hoffnung ist das allerdings nicht. Denn ebenso, wie sich bezweifeln lässt, dass die bloße Rede von der Verbundenheit einen realen inhaltlichen Mehrwert besitzt⁵, fällt auch hier jenes eingangs angesprochene Phänomen auf: Die Wiederkunft des *Anthropos* im Zeitalter seiner Verabschiedung funktioniert auch im Paradigma des *Entanglements* ganz ausgezeichnet. Haraways Entwurf taugt als bestes Beispiel dafür, dass die *scala naturae* so ganz auch dort nicht verabschiedet ist. Von der so liebgewonnenen Gewohnheit des Tiere-Essens will nämlich auch Haraway nicht ganz lassen. Man wünscht lediglich, das Töten etwas netter und vermeintlich respektvoller zu gestalten.

Es ist diese zutiefst unchristliche Erbarmungslosigkeit im Gedanken einer allverbundenen Schöpfung, die sie so verdächtig machen sollte. Die Wiederkunft ei-

4 Horstmann (2021): Religiöse Gewalt an Tieren.

5 Giraud (2019): What comes after Entanglement?, 7.

ner radikalen Anthropozentrik lässt sich also auch in jenen Entwürfen beobachten, die sich dezidiert als post-anthropozentrisch verstehen. Das mag ihre Popularität erklären – denn wenig ist attraktiver als die beruhigende Gewissheit, dass die nötigen Änderungen mit einem »Bewusstseinswandel« getan sind, den man dann am besten »spirituell« nennt, um klarzustellen, dass er keine realen Konsequenzen zeitigen muss, abgesehen vielleicht von der Umstellung auf den schicken E-SUV, mit dem sich so prima vorm Bio-Metzger parken lässt. Mir scheint, dass die groteske schöpfungstheologische Kreativität, die vom respektvollen Schlachthof träumen lässt, dringend abgelöst gehört. Von Simone Weil lässt sich eine andere Lesart von Schöpfung lernen: weit weniger genehm, dunkler, aber wahrer und wahrhaftiger. Weil spricht von *Décréation* und verbindet damit ein theologisches Programm zu einer wirklichen Anthropodezentrierung – eine »Ent-Schaffung« oder »Rückschöpfung«, die »das Geschöpf in uns auflösen« will, weil das Verhaftetbleiben des Menschen im Zentrum sowohl Gott wie auch alle anderen Wesen blockiere:

»Alles, was ich sehe, höre, atme, berühre, esse, alle Wesen, denen ich begegne – alles dieses beraube ich seiner Berührung mit Gott, und ich beraube Gott seiner Berührung mit all diesem in dem Maße, als etwas in mir »ich« sagt. Ich kann etwas tun für all dieses und für Gott, nämlich: mich zurückziehen, um das Beisammensein nicht zu stören. Ich muss mich zurückziehen, damit Gott mit jenen Wesen in Berührung treten kann, die der Zufall auf meinen Weg stellt und die er liebt. Meine Anwesenheit ist zudringlich, als ob ich mich zwischen zwei Liebende oder zwei Freunden befände.«⁶

Weils dekreative Schöpfungslehre bringt wunderbar zum Ausdruck, dass es nur um eine massive Selbstbeschränkung des Menschen gehen kann. Verhängnisvollerweise ist das aber nicht die Message, die heute von einer Schöpfungstheologie erwartet wird. Viel zu unpopulär ist die Vorstellung, dass wir als Menschen »an der Erschaffung der Welt [teilnehmen], indem wir uns selbst entschaffen«⁷.

Vielleicht hilft es da, die Flutkatastrophe daraufhin zu beleuchten, was sie für Tiere bedeutet hat. In den Niederlanden schaffe es unlängst eine Kuh in die großen Tageszeitungen, weil sie von den Fluten gute 100 Kilometer durch verschiedene Flüsse gespült wurde und nur mit Mühe überlebte. Ihre Rettung ist zweifellos bemerkenswert. Aber sie sollte nicht darüber hinwegtäuschen, wie viele andere tausende Tiere ihr Leben in den Fluten angst- und qualvoll verloren haben; von ihnen wird zumeist gar nicht erst berichtet; ihr tiefes Entsetzen bleibt jenseits unserer Vorstellung und Kenntnis. Die Kuh, die in der Nähe von Nijmegen aus dem Wasser gezogen wurde, nachdem sie voller Erschöpfung nur noch einen Teil ihres Kopfes über

6 Weil (2021): *Schwerkraft und Gnade*, 48f.

7 Ebd., 39.

Wasser halten konnte, soll den Meldungen zufolge nicht geschlachtet werden. Aber auch diese joviale Begnadigung zeugt nur umso eindrucksvoller davon, dass gerade die sogenannten Nutztiere in nahezu jeder Minute ihres kurzen Lebens die Erfahrung jener Absurdität machen, die uns so kurzzeitig durch die hereinbrechenden Fluten ereilt hat. Alles, was zuvor über die kurzzeitige Erfahrung der Feindschaft zwischen uns und der »Umwelt« gesagt wurde, ist der Normalfall des Welterlebens von Tieren: Sie erfahren den Menschen stets als erratischen Feind – der mal gewalttätig, mal ignorant, mal als selbsterklärter Tierfreund – über ihr Leben disponiert. Sicherlich kennen auch sie zu Genüge die Verzweiflung darüber, mit welcher Beliebigkeit das eigene Leben hinweggewischt, als unbedeutend beurteilt und verworfen wird, wenn menschliche Interessen mit der Macht einer Naturgewalt ihr Leben zerstören. Dass sich die Theologien ungebrochen an der Pflege dieser »ursprünglichen Feindseligkeit« beteiligen und sie sogar zur Normalität tierlichen Lebens erklären, diskreditiert sie zutiefst.

Hinweis zur Erstveröffentlichung:

Dieser Beitrag erschien in kürzerer Form in: *Neue Wege* 10 (2021), 16–21

Literatur

- Camus, Albert: *Der Mythos des Sisyphos*. 27. Aufl., Reinbeck b. Hamburg: Rowohlt 2021 [1942]
- Giraud, Eva Haifa: *What comes after Entanglement? Activism, Anthropocentrism, and an Ethics of Exclusion*. Durham/London 2019
- Horstmann, Simone: *Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt*, Bielefeld: transcript 2021
- Soentgen, Jens: *Ökologie der Angst (= Fröhliche Wissenschaft 117)*, Berlin: Matthes & Seitz 2019
- Weil, Simone: *Schwerkraft und Gnade*. Berlin 2021 [1947]
- Werner, Gunda: *Gottes Liebe gilt nicht nur uns Menschen. Warum wir eine neue christliche Anthropologie und Schöpfungslehre brauchen*, in: *Herder Korrespondenz Spezial* 2020, 15–17

Wer oder was stirbt beim »Artensterben«?

Zu einer oft unterschlagenen Differenz theologischer und ökologischer Aufmerksamkeitsökonomien

Ein Disclaimer vorweg: Als jemand, die mit (u.a.) Hühnern zusammenlebt, ist meine Expertise in Sachen *Artensterben* überschaubar. Gut vertraut bin ich hingegen mit dem Sterben individueller Tiere. Die sechs Hennen, die in meinem Garten leben (und jene, die dort begraben liegen), sind ›Legehybriden‹: Dieser Begriff charakterisiert sie als Extremzuchtungen, deren geschundene Körper für die ›Eierproduktion‹ der Tierindustrie, der sie entkommen sind, maximal ausbeutbar gemacht werden. Die Möglichkeit ihres Weiterlebens über das eine, ihnen zugestandene Jahr in der Tierindustrie hinaus ist von selbiger nicht vorgesehen – dass ihr (Über-)Leben deswegen ständig auf Messers Schneide steht, erlebe ich nahezu täglich und deswegen ist mir auch ihr Sterben nur allzu vertraut; über die Jahre habe ich gelernt, was es heißt, wenn einem das Leben von Tieren zwischen den Fingern zerrinnt. Allein in Deutschland werden jährlich Milliarden dieser Legehybriden künstlich aufgezogen, für wenige Monate tierindustriell genutzt und dann in den meist polnischen oder niederländischen Megaschlachthanlagen maschinell getötet und zu ›Biomasse‹ etwa für Dünger verarbeitet, bevor dieser Teufelskreis in den industriellen Kükenbrütereien erneut beginnt. Wenn es also eine Tierart auf dieser Welt gibt, die bereits aufgrund ihres zahlenmäßigen Vorkommens alle Rekorde sprengt, dann sind es diese Hühner. Sie sind qua ihrer schier unvorstellbaren Zahlen an Individuen derart weit von unseren Sorgen um das Artensterben entfernt, dass einige Zeitgenossen die Hühner bereits als vermeintliche »Evolutionsgewinner« feiern und dabei vollständig aus dem Blick verlieren, dass ausgerechnet ihr individuelles Sterben in unserer Gesellschaft gleichermaßen grauenvoll wie zutiefst akzeptiert und einnormalisiert ist. Eben diese Aufmerksamkeitsökonomie beschäftigt mich in diesem Beitrag: Wie ist damit umzugehen, dass wir das Sterben von Tieren betrauern, wenn es ihre Art betrifft – kaum aber, wenn es um das individuelle, oft quälend leidvolle Sterben tierlicher Subjekte geht?

Art und/oder Individuum?

Eine mögliche Erklärung mag damit zu tun haben, dass wir lange von der scheinbar unverbrüchlichen Plausibilität einer (vermeintlich) biologischen Verhältnisbestimmung von *Art* und *Individuum* ausgegangen sind: Demnach wäre die Art die nächsthöhere Taxonomie-Ebene gegenüber dem Individuum. Aus einer philosophischen und ebenso einer theologischen Sicht wird man diese Verhältnisbestimmung gleichwohl nicht notwendig mitgehen müssen. Die aufeinander aufbauende Verhältnisbestimmung von *Art* und *Individuum* kann womöglich sogar den Blick darauf verstellen, dass *Art* und *Individuum* gerade keine kommensurablen Taxonomie-Ebenen, sondern grundverschiedene Zugänge zur Wirklichkeit von Lebewesen darstellen: Es ist etwas *grundlegend* anderes, ein Wesen als ersetzbaren Vertreter einer Art oder als einmaliges Individuum zu betrachten. Streng genommen gilt dies auch schon für die biologische Perspektive. Klassifikationen wie *Art*, *Gattung* oder *Familie* sind abstrakte Deutungskategorien und unterscheiden sich damit prinzipiell von dem, was wir meinen, wenn wir von einem Individuum sprechen. Taxonomische Klassifikationen machen den konkreten individuellen Organismus theoretisch bestimmbar und zuordbar, während seine Anerkennung als Individuum letztlich die gegenteilige Wahrnehmung eröffnet und somit die Unersetzbarkeit und Einmaligkeit des Wesens und damit letztlich seine Unbestimmbarkeit in den Blick nimmt. Über ein *Individuum* oder über eine *Art* zu sprechen, sind demnach zwei grundlegend verschiedene Perspektiven. Der ersten kommt es darauf an, ein Lebewesen in seiner Einmaligkeit und damit so zu thematisieren, dass es als unersetzbares, irreduzibles Subjekt seines eigenen Lebens verstehbar wird. Der zweiten Perspektive liegt mit der *Art* eine letztlich künstliche, zumindest abstrakt und theoretisch gelagerte Kategorie zugrunde, der es gerade nicht auf die subjektiv-individuelle, sondern bestenfalls auf eine taxonomische Einmaligkeit ankommt (die man meint, wenn man beispielsweise sagt, dass »der indische Elefant einmalig und daher schützenswert ist«).

Wer stirbt beim »Artensterben«?

Ist es dann richtig, das Aussterben von Arten zu betrauern? Eine überwältigende empirische Evidenz scheint diese Intuition sehr schnell zu bestätigen: Das Bedauern und das Aufbegehren insbesondere gegen das mit dem menschengemachten Klimawandel einhergehende Artensterben dominieren ganz offenkundig die öffentlichen Diskurse. Eine bemerkenswerte Brisanz gewinnt diese Tatsache gleichwohl daraus, dass die Aufmerksamkeitsökonomie, die das Artensterben in den medialen Blickpunkt rückt, unter der Hand auch dazu beizutragen scheint, dass wir kaum Notiz vom individuellen Sterben einzelner Tiere nehmen; zumindest

wird man ein merkwürdiges Ungleichgewicht zwischen beiden Arten der Trauer feststellen müssen. Diese Diskrepanz hat unlängst auch die US-amerikanische Moralphilosophin Christine M. Korsgaard in ihrer vielbeachteten Ethik »Tiere wie wir« kritisch kommentiert. Es sei »eine rätselhafte Tatsache«, so Korsgaard, »dass viele Menschen sich um Arten offenbar sehr viel größere Sorgen machen als um die Tiere selbst. Menschen, die in aller Seelenruhe Fleisch aus industrieller Tierhaltung essen, sind außer sich, sobald ein Tier getötet wird, dessen Art gefährdet ist.«¹ Korsgaards Einwand richtet sich gegen die ansonsten wohl ubiquitäre Annahme eines inhärenten Werts der biologischen Art als solcher – und er ist darin ebenso schlagend wie irritierend für jene, die ihre Sorgen um andere Tiere bislang einzig in ökologischen Kategorien zum Ausdruck bringen konnten, weil sie Korsgaard zufolge dabei einer folgenschweren Verwechslung aufgesessen sind: »Manche glauben offenbar, wer sich um eine Art und ihr mögliches Aussterben Sorge, der Sorge sich um die Tiere.«² Dass diese Überzeugung ihrer Fragwürdigkeit zum Trotz so verbreitet ist, ergibt sich für Korsgaard daraus, dass wir uns als Menschen als Gattungswesen mit einer Gattungsgeschichte begreifen. Es ist also ein genuin *menschlicher* – und insofern wohl auch ein tendenziell anthropozentrischer – Blick, der die Bedeutung des Individuums an die der Art koppelt, sie mitunter sogar nachrangig behandelt: Programme, die zum Schutz »des Rebhuhns« aufrufen, schützen also eine vollständig anthropozentrische Größe. Deswegen, so Korsgaard, neigen wir auch dazu, uns Arten wie Lebewesen vorzustellen und manchmal sogar von generischen Organismen zu sprechen (»der Feldhamster ist bedroht«), obwohl diese generischen Aussagen unzulässig, zumindest ethisch problematisch seien: »Es ist nicht Teil der bedrohten Lebensform irgendeines Organismus, vom Aussterben bedroht oder ausgestorben zu sein.«³ Der generische Sprachgebrauch lade sogar regelrecht dazu ein, die einzelnen Tiersubjekte so zu betrachten, als seien sie bloß abstrakte Stellvertreter ihrer Art und nur als solche von Belang – und umgekehrt legt er nahe, dass Arten wie Individuen zu behandeln seien und deswegen etwa auch »sterben« könnten, ohne dass zugleich klar wäre, wer oder was genau eigentlich stirbt, wenn eine Art »stirbt«. So steht diese Debatte letztlich vor der irritierenden Situation, dass einerseits mit dem Phänomen des »Aussterbens« einer Art ein Prozess beschrieben wird, bei dem berechtigt zu fragen ist, wie passend das Verb »sterben« hier eigentlich gewählt ist – dies gilt andererseits auch angesichts der spiegelbildlichen Tatsache, dass wir in einer Gesellschaft leben, die den konkreten und realen, milliardenfachen Tiertod insbesondere in der sog. Tierindustrie vielfach gar nicht mehr als solchen anerkennt: Tiere »verenden« vielleicht, werden »geschlachtet« oder »zu Fleisch verarbeitet« – die schlichte Tatsache, dass auch sie

1 Korsgaard (2021): Tiere wie wir, 245f.

2 Ebd., 249.

3 Ebd., 259.

ihren Tod sterben, in Angst und Panik zumeist, und dies ohne irgendeine reale Not, geht dabei alsbald verloren. Ausgerechnet eine Gesellschaft, die das Sterben von Tieren zum Produktionsziel einer ganzen Industrie erklärt, hat keine Sprache für das Sterben dieser Tiere; wenn überhaupt vom Sterben die Rede ist, dann nur im Kontext des Artensterbens, bei dem das Individuum – das allein sterben kann – erneut in den Hintergrund tritt. Wer vom Kampf gegen das Artensterben spricht, verbindet damit allzu oft nur den Versuch, die Vorteile, die das Dasein einer anderen Tierspezies für den *homo sapiens sapiens* hat, zu bewahren – nicht aber die Individuen um ihrer selbst willen. Wie sehr sich beide Prozesse gegenseitig bestärken, dürfte dabei auf der Hand liegen: Tiere sterben auch weiterhin, weil sie in den Augen vieler Menschen nun einmal gar nicht ›sterben‹. Deswegen kann man die Kritik von Korsgaard zweifellos teilen, dass eine solche Denkweise uns vergessen lässt,

»worauf es ankommt. Jedes fühlende Tier ist ein wirkliches Individuum mit einem je eigenen Zentrum seiner selbst und Erfahrungen, die ihm etwas bedeuten. [...] Es spielt keine Rolle, ob es die Vertreter einer Art überall gibt und sie sich alle ähnlich sind. Ihr eigenes Leben und Ihre [sic!] Erfahrungen würden Ihnen keinen Deut weniger bedeuten, wenn es zahllose andere gäbe, die im Grunde alle genauso wären wie Sie. [...] Jeder einzelne Wolf, jedes einzelne Schwein besitzt diese Art Wert. Nicht so »der Wolf« und »das Schwein«, als Namen der Art verstanden.«⁴

Anthropozentrismus und Öko-Kritik – durchaus vereinbar

Korsgaards Kritik macht also auf die vielleicht entscheidende Sollbruchstelle der Biodiversitäts-Diskussionen aufmerksam. Das Aussterben einer Art zu betrauern ohne dabei mindestens *auch* das sterbende Individuum im Blick zu haben, ist – fataalerweise – zugleich Kritik *und* Konsolidierung eines überkommenen Anthropozentrismus, der den Verlust des ›Füllmaterials‹ menschlicher Kategorien und Taxonomien betrauert, die Subjekte eigener Bedeutungsstandpunkte aber im gleichen Augenblick übergeht. Darin blockiert sich das Aufbegehren gegen das ›Artensterben‹ in gewisser Weise also strukturell selbst – und vielleicht täten wir gut daran, diesem Begriff weit weniger zu trauen oder zumindest doch zu fragen: Wer oder was stirbt eigentlich, wenn eine Art stirbt? Der latente Anthropozentrismus, der Arten gegenüber Individuen strukturell privilegiert, verbirgt sich hinter sehr vielen ökologischen Argumenten und Rhetoriken, die sich auch theologisch großer Beliebtheit erfreuen: So wird der Schutz der Artenvielfalt nicht selten damit begründet, dass

4 Ebd., 260.

wir »unsere Ressourcen« schonen und »unsere Lebensgrundlagen« sichern müssten. Ebenso begegnen Argumente, die bestimmte Tierarten als ökologisches Problem ausmachen und dann schnell mit Abhilfemaßnahmen bei der Hand sind, die den Tod tierlicher Individuen als notwendiges Übel verkaufen.⁵ Das ist nicht nur deswegen erstaunlich, weil diese Argumentationen nur zu gern die fatale Rolle der menschlichen Spezies und damit die Tatsache übersehen, dass ›der Mensch‹ unter einer radikal ökologischen Prämisse wohl das klare Hauptproblem dieses Planeten darstellt und das Schicksal unzähliger Tiere längst besiegelt hat, selbst aber nie auf die Idee käme, vergleichbare Maßnahmen zur Wiederherstellung eines ökologischen Gleichgewichts auch gegen die eigene Spezies anzuwenden: »Wer an den eigenen Standpunkt gekettet die Welt betrachtet, taucht in ihr nicht auf«, so Korsgaard:

»Wie könnten Menschen sonst ohne mit der Wimper zu zucken Dinge sagen wie: ›Es ist notwendig, invasive Arten auszumerzen, wenn sie für das Aussterben einheimischer Arten sorgen.‹ [...] Ich glaube auch nicht, dass man behaupten kann, die Welt sei besser mit als ohne Menschen in ihr, ohne die Frage ›Besser für wen?‹ zu beantworten. Eine Welt, in der es Menschen gibt, mag in mancher Hinsicht besser für Menschen sein, aber sie ist ohne Zweifel schlechter für die meisten der anderen Tiere.«⁶

Ist das Artensterben *Grund* oder *Anlass* einer Tierethik?

Zwei Überlegungen schließen sich m.E. daran an. Zunächst eine nochmals präzierte Problembeschreibung: Immerhin wird man entgegenen können, dass die für andere Tiere so tödlichen Folgen menschlichen Handelns doch gerade erst in ihren *strukturellen* ökologischen Dimensionen und damit in den Kategorien der Arten und des Artensterbens vollumfänglich beschrieben sind. Warum also sollte das Artensterben dann nicht beklagt oder betrauert werden? Der Potsdamer Theologe Johann Ev. Hafner hat in seiner 1996 erschienenen Dissertation »ÜberLeben« ein für diese Frage wesentliches Argument vorgestellt, dem eine weitreichende theologische Rezeption zu wünschen wäre. Meinem Eindruck nach ließe sich dieses Argument auch als ›ökologischer Fehlschluss‹ bezeichnen. Dieser Fehlschluss besteht darin, dass Menschen eine ökologische Gefährdung (etwa die einer Tierart) »nicht nur zum *Anlass* [...] nehmen, eine Umweltethik zu entwickeln, sondern [sie] zum *Grund* eine

5 Nicht selten passiert es, dass dieses Schicksal ausgerechnet jene Tiere ereilt, die zuvor über Programme zum »Arterhalt« besonders gefördert wurden: Wenn diese Schutzmaßnahmen dann einmal erfolgreicher ausfallen als geplant, kann es passieren, dass vormalis »bedrohte Arten« zu »Schädlingen« werden.

6 Korsgaard (2021): Tiere wie wir, 272.

solchen [...] machen. Dies führt zu dem Fehlschluss: ›Wir müssen Natur schützen, weil sie bedroht ist, und dafür brauchen wir eine Naturschutzethik!‹⁷ Hafners differenziale Unterscheidung zwischen *Anlass* und *Grund* ist hier entscheidend. Allenthalben lässt sich auch in heutigen öko-theologischen Debatten beobachten, dass diese Unterscheidung unbeachtet bleibt und dass das ›Artensterben‹ nicht nur als Anlass, sondern als genuiner Grund für moralische und politische Interventionen betrachtet wird. Diese Einschätzung ist aber prekär: Es müsste zunächst begründet werden, was die Dramatik des Artensterbens genau ausmacht, was mit anderen Worten der Grund dafür ist, im Phänomen des Artensterbens eine derartige Gefahrenlage auszumachen. Die Bedrohung etwa einer Art, so Hafner, kann erst dann als Argument für eine solche Intervention dienen, »wenn die Kostbarkeit der Art dargelegt werden kann. Und hier besteht die zweite Versuchung, nämlich die Begründung von Kostbarkeit aus dem Interesse derjenigen, die die Ethik der Kostbarkeit behaupten. ›Die Natur ist kostbar, weil sie uns erhält.‹⁸

Man kann die Bedeutung dieses Fehlschlusses auch aufgrund seiner ungebrochenen Beliebtheit womöglich gar nicht überschätzen. Hafner zeigt zum einen, dass moralische Forderungen nicht durch eine Bedrohung als solche zustande kommen, sondern stets »*angesichts* der bedrohten Lebewesen.«⁹ Einer Art lässt sich gleichwohl niemals von Angesicht zu Angesicht begegnen – sie ist und bleibt eine Größe aus dem Biologie-Lehrbuch. Das macht sie wissenschaftstheoretisch keineswegs redundant, aber es stellt ihre unmittelbare moralische Wertigkeit grundlegend infrage. Zum anderen macht Hafner auch darauf aufmerksam, dass wir heute dringlicher denn je nach wirklichen *Gründen*, nicht nur empirischen *Anlässen* für den Schutz anderer Tiere suchen und Plausibilitätsstrukturen etablieren müssen, die es einsichtig machen, dass andere Tiere um ihrer selbst willen wichtig sind. Rufe nach mehr Artenschutz *müssen* verhalten, solange Menschen Tiere nicht um ihrer selbst willen als schützenswert begreifen. Solange dies nicht der Fall ist, wird das Artensterben als Anlass, nicht aber als tatsächlicher Grund behandelt. Erst dann, wenn Tiere als Subjekte begriffen und moralisch anerkannt werden, lassen sich auch die Diskussionen um ein Ende des Artensterbens einen normativ validen Begründungszusammenhang stellen: Womöglich wird unsere Gesellschaft also nur scheinbar paradox dadurch ökologischer, dass es ihr gelingt, die Wahrnehmung anderer Tiere aus dem totalitären, entsubjektivierenden Klammergriff eines ökologischen Kalküls zu befreien.

7 Hafner (1996): *Über Leben*, 13 (Herv. i. Org.).

8 Ebd.

9 Ebd.

Zur fatalen Solidarität der Theologie mit der Ökologie

Zuletzt möchte ich – etwas spekulativ, aber erfahrungsgestützt – nach möglichen Gründen für diese Diskursverschiebung fragen. Was heißt es bzw. was würde es bedeuten, nicht das abstrakte Artensterben, sondern das ganz konkrete Sterben einzelner Tierindividuen zu berücksichtigen – und warum tun wir dies so selten? Tiere sterben zu sehen, heißt immer, auch selbst zu scheitern. Es heißt, dem Gegenüber nicht gerecht werden zu können und die bisweilen, aber nicht immer schuldlose Schuld des Zurückbleibenden ertragen zu müssen. Es heißt mitunter, erste Anzeichen übersehen zu haben und ab einem bestimmten Punkt nichts mehr tun zu können, so gern man etwas tun wollen würde. Es bedeutet, von Tierärzten mit der Frage empfangen zu werden: »Wie viel Kilo Huhn haben Sie denn?«, um dann erklärt zu bekommen, dass einzelne Tiere nicht mit Antibiotika behandelt werden – aus Sorge um die Resistenzen in den Mega-Ställen. Wer mit Tieren zusammenlebt, weiß in der Regel, dass er/sie diese Tiere kommen und gehen sehen wird. Der so beliebte Verdacht, Tiere seien ein schlechter Kinderersatz, zehrt von dieser unterschwellig wahrgenommenen Ungeheuerlichkeit: Ein Tier kann deswegen kein Kind sein, weil es (fast) immer vor uns stirbt. Tiere als Subjekte anzuerkennen bedeutet, die unerträgliche Ubiquität ihres Sterbens anzuerkennen – und dies kann derart überwältigend und gerade für theologische Ohren derart unnatürlich sein, dass die Naturalisierung dieses Sterbens (wie sie etwa in der klassischen Naturteleologie fixiert wurde) nur scheinbar paradox einen willkommenen Ausweg verheißt. Theologien, die die Schönheit »der Schöpfung« jubilierend beschwören und dabei das Leiden und Sterben von konkreten Tieren derart links liegen lassen, sind einseitig blind und erkaufen sich ihren romantischen Blick durch die Ausblendung oder methodische Entschärfung tierlichen Leids. Eben das ist die große Tragik heutiger Schöpfungstheologien: Sie würden so gerne von der außermenschlichen Natur reden und sind doch nicht bereit, die wahren theologischen Kosten in Kauf zu nehmen, die die Anerkennung tierlichen Lebens und Sterbens mit sich brächte. Die ins Exponentielle gesteigerte Zumutungsschwere einer Theodizee, die das Sterben auch der nichtmenschlichen Subjekte einbeziehen will, berührt die Grenzen der Möglichkeit von Theologie in Gänze. Für die Theologie(n) haben Tiere ein systemsprengendes Potential.

Vielleicht ist die Adaption ökologischer Kalküle gerade deswegen eine solche Versuchung für Theolog:innen: Sie erlaubt es, Tiere als bloß ökologische Faktoren zu behandeln, sie nach immer schon geregelten Maßstäben zu schützen oder aus Gründen des »ökologischen Gleichgewichts« zu opfern. Sie stellt im schlimmsten Fall einen Ablenkungsdiskurs dar, der es erlaubt, tierliches Leiden und Sterben explanatorisch und existenziell aus dem Fokus herauszuhalten. Es ist ein Diskurs, der Schwieriges, bisweilen Unerträgliches einfach und berechenbar werden zu lassen

verspricht. Er entlastet im Angesicht eines unterschwellig wahrgenommenen Chaos'. Die US-amerikanische Moralphilosophin Cora Diamond hat für derartige Prozesse den von Stanley Cavell adaptierten Begriff der »Abfälschungen der Wirklichkeit« vorgeschlagen: Abfälschungen sind diskursive Prozesse, die es erlauben, sich eine bestimmte Erfahrungen vom Leib zu halten, weil die »Schwierigkeit der Wirklichkeit« uns auf Erfahrungen stoßen lässt, »bei denen uns etwas Wirkliches so vor kommt, als sperre es sich dagegen, von uns gedacht zu werden, als sei es schmerzhaft in seiner Unerklärlichkeit (und insofern schwierig) oder vielleicht furchterregend und verwunderlich«¹⁰. Ebenso, wie die »Art« ein konkretes, einmaliges Subjekt qua Abstraktion in den (Be-)Griff bekommt, es taxiert und einordbar macht, kann auch das »Artensterben« als eine Weise betrachtet werden, Erfahrungen mit dem Sterben von Tieren einzuhegen, sie abzuschwächen, methodisch zu entschärfen oder gar als Pathologie abzutun. Letztlich scheint der Begriff mit der tiefsitzenden, platonischen Intuition zu spielen, dass mit der Art etwas verloren gehe, was ideell und daher unendlich wertvoller und bedeutsamer sei als es ihre individuellen Vertreter, die dann gewissermaßen als sekundäre Abbilder einer höheren Idee aufgefasst werden, je sein können. Die Rede vom Artensterben läuft dann Gefahr, fälschlicherweise zu suggerieren: Es gibt etwas Schlimmeres als den Tod des Individuums – was dann wiederum Anlass gibt, letzteren rechtfertigbar erscheinen zu lassen. So entsteht zugleich eine gefährliche Wertverschiebung: Denn als wertvoll und schützenswert gelten unter der Ägide des Artenschutzes jene Lebewesen, die selten sind: Der allerletzte Vertreter einer Art ist somit stets ein Individuum, das nur deswegen mit enormem Wert aufgeladen wird, weil es im Begriff ist, zu verschwinden. Es ist die Seltenheit, die Individuen einer vom Aussterben bedrohten Art ihnen einen Wert verleiht. Und dieser währt auch nur so lange, wie diese Seltenheit bestehen bleibt. Wachsen vormals bedrohte Tierpopulationen an, dann gleicht ihr Wertverlust einem rasanten Aktiencrash an der Frankfurter Börse. Und wie dort so gilt auch hier: Eine derartige Ökonomie wird bestimmt von einer bloß instrumentellen Vernunft und einer dementsprechend vollkommen instrumentellen Zugangsweise zu den »bedrohten Tieren«. Auf diese Weise wird das Aufbegehren gegen das »Artensterben« damit gerade für die konkreten Tiere, die es vorgeblich zu schützen sucht, zum eigentlichen Problem.

Hinweis zur Erstveröffentlichung:

Dieser Beitrag erschien in kürzerer Form in: Wort und Antwort 64,4 (2022), Themenheft »Sterbeprozesse«, 166–171

10 Diamond (2017): Die Schwierigkeit der Wirklichkeit, 25; 37f.

Literatur

- Diamond, Cora: Die Schwierigkeit der Wirklichkeit und die Schwierigkeit der Philosophie, in: Dies.: Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie, hg. von Ammann, Christoph, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, 23–56
- Hafner, Johann Ev.: Über Leben. Philosophische Untersuchungen zur ökologischen Ethik und zum Begriff des Lebewesens (= Spektrum Philosophie 3), Würzburg: Ergon 1996
- Korsgaard, Christine M.: Tiere wie wir. Warum wir moralische Pflichten gegenüber Tieren haben, München: Beck 2021

Gefährlich poetisch

Zur theologischen Dimension tierlicher Subjektivität

1. Einleitung

Dass die heutigen Theologien die Erkenntnisse der modernen Tierethik und der Human-Animal-Studies aufgreifen und auch für binnentheologische Fragen produktiv rezipieren, ist mittlerweile keine Seltenheit mehr. Ein umgekehrter Theorietransfer von der Theologie in die übrigen Diskurse und Fächer hinein lässt sich gleichwohl eher selten beobachten. Das mag verschiedene Gründe haben – und nicht alle davon müssen derart grundsätzlich formuliert sein, wie es Niklas Luhmanns bereits 1986 auf den Punkt gebracht hat, wenn er – für seine Verhältnisse auffallend polemisch – anmerkt:

»Auch Theologen werden zu Diskussionen eingeladen, die sich mit Umweltthemen befassen. [...] Ihre Beiträge zur ökologischen Diskussion bleiben gleichwohl mehr als dürftig. Weithin wiederholen sie nur, was ohnehin gedacht und gemeint wird ohne spezifisch religiösen Bezug. In konkreten Bildern und Worten, Mahnungen und Appellen verbergen sich Allgemeinplätze, die sich den wirklichen Problemen nicht stellen. [...] Wer so formuliert, kann es ebenso gut auch sein lassen.«¹

Zunächst noch unabhängig von der (später zu klärenden) Frage, ob denn die Auseinandersetzung mit anderen Tieren überhaupt unter das Label »Ökologie« oder »Umwelt« fallen sollte, kann man Luhmanns Kritik aller Polemik zum Trotz zum Anlass nehmen, angesichts der zumindest potentiellen Gefahr einer theologisch-hausgemachten Kommunikationslosigkeit immer dann etwas näher hinzuschauen, wenn ein solch seltener Theorietransfer tatsächlich stattfindet – wenn also m. a. W. theologische Denkweisen, Konzepte, Begriffe und ganz allgemein Autor:innen auch von außertheologischen oder nichtreligiösen Denker:innen der Tierethik bzw. der Human-Animal-Studies rezipiert, und das heißt hier vor allem: nicht nur im Modus der

1 Luhmann (1990): Ökologische Kommunikation, 183f.

Kritik, sondern *produktiv* in die eigenen fachlichen Überlegungen einbezogen werden. Derartige Beobachtungen können dazu beitragen, Resonanzeffekte zwischen den (überwiegend säkularen) Tierethik-Diskursen und den theologischen Tierstudien auszuleuchten, die eine bloß disziplinäre Verortung allzu leicht übersieht – und sie zeigen womöglich auch, welche Rezeptionsprofile von Theologie innerhalb der Human-Animal-Studies bzw. der Tierethik existieren.

2. Säkular rezipierte Theologie: Cora Diamond

Eine Tierethikerin, die immer wieder Bezüge zu theologischen Themen und Denker:innen hergestellt hat, ist die US-amerikanische Moralphilosophin Cora Diamond (deren einzige ins Deutsche übersetzte Aufsatzsammlung »Menschen, Tiere und Begriffe« von dem evangelischen Theologen Christoph Ammann mitherausgegeben wurde); zwei dieser Bezüge sollen hier näher in Augenschein genommen werden. Diamond greift (l.) an mehreren Stellen auf schöpfungstheologische Semantiken, insbesondere auf die Formel der Mitgeschöpflichkeit zurück. So bezieht sie sich auf ein Gedicht von Walter de la Mare, das die Formulierung »kleiner Sohn des Lebens« [tiny son of life] zur Charakterisierung einer Blaumeise verwendet. Wenn diese poetische Formel Diamond zufolge zeige, »dass der Vogel unser Mitgeschöpf ist«², dann dürfte mit dieser bloßen Feststellung inhaltlich zunächst noch wenig Überraschendes gewonnen sein, was nicht auch bereits binnentheologisch zustimmungsfähig wäre. Bemerkenswert ist eher der Kommunikationsdruck, vor dessen Hintergrund Diamond den Begriff der Mitgeschöpflichkeit hier profiliert. Sie grenzt ihn ab vom gleichermaßen biologischen wie ethischen Argument der Verwandtschaft zwischen den Spezies. Wann immer von Mitgeschöpflichkeit die Rede ist, sei damit etwas anderes gemeint als jene gleichwohl zutreffende biologische Feststellung der (Nah-)Verwandtschaft des Menschen zu den anderen Tieren. Diamond betont demgegenüber: Die Idee der lebendigen Kreatur und des Mitgeschöpfs ist kein biologischer Begriff – gemeint sei damit vielmehr

»ein Wesen, das sozusagen in einem bestimmten Boot sitzt, von dem man unter anderem sinnvoll sagen kann, dass es in das gewaltige Nichts der Zeit verschwindet, und von dem man vielleicht möchte, dass es einer Gesellschaft leistet. Man kann Tiere als Wesen ansprechen, die in diesem irdischen Leben gleichfalls Sterbliche sind [...].«³

2 Diamond (2017): Fleisch essen und Menschen essen, 97.

3 Ebd., 98.

Offenbar scheint Diamond mit dieser dezidiert nicht-biologischen Perspektive, die sie in der Mitgeschöpflichkeitsformel ausmacht, eine existenzielle Dimension des Lebens von Tieren artikuliert zu finden (und es ist vielleicht nicht die unwichtigste Beobachtung, dass es heute zumeist außertheologische Denker:innen sind, die die Theologie an diese Tatsache erinnern müssen). Um zu klären, wie genau dieser Hinweis auf die gemeinsame Sterblichkeit nun geeignet sein kann, um die Eigenlogik theologischer Tierethik näher zu bestimmen, möchte ich zunächst ein zweites Beispiel dafür anführen, wie Diamond theologische Referenzen in ihre Überlegungen einbezieht. Dabei geht es um (2.) einen Aufsatz von Diamond, in dem sie das Phänomen der Ungerechtigkeit tierethisch diskutiert und dabei auf die jüdisch-christliche Philosophin Simone Weil zu sprechen kommt. Ähnlich wie im vorherigen Beispiel zeigt sich auch hier, dass Diamond Simone Weils theologisches Denken kontrastiv gebraucht, insofern sie es einer ›heute üblichen Gerechtigkeitsauffassung‹ gegenüberstellt. Die Abweichung von letzterer sei deswegen wichtig, weil Diamond mit Weil zeigen möchte, dass die Konzepte *Gerechtigkeit* und *Recht* verschiedenen Begriffssphären entstammen und Fragen der Gerechtigkeit tragischerweise sogar verzerrt werden, wenn sie – wie innerhalb der von ihr als Gegenposition aufgebauten ›üblichen Gerechtigkeitsauffassung‹ – innerhalb der Terminologie der Rechte wiedergegeben und bearbeitet werden. Konkret für Tiere bedeutet das: Da der konventionelle, aus dem römischen Recht abgeleitete Begriff *Recht* mit einem System der Berechtigung verknüpft ist, dem es weniger um das einem Wesen zugefügte Leid als um die Frage geht, wie viel diesem Wesen im Verhältnis zu anderen zustehe, verfehlt der Begriff *Recht* systematisch die eigentliche Dimension der Gerechtigkeit, so Diamond. Ausgerechnet die Sprache des Rechts scheint also seltsam ungeeignet, um wirkliche Ungerechtigkeiten ausdrücken zu können: »Die Fähigkeit, auf Ungerechtigkeit als Ungerechtigkeit zu reagieren, hängt nicht von der Fähigkeit ab, den fairen Anteil zu berechnen, sondern von der Fähigkeit, wirklich zu erkennen – wirklich zu erfassen –, was es heißt, [einem Wesen] ein Leid anzutun.«⁴

Diese hier nur knapp dargestellte Kritik ist aus mindestens zwei Gründen wichtig: Sie schärft (1.) den Blick dafür, dass die modernen Tierethiken, insofern sie sich als Diskurse über tierliche Interessen, Rechte oder einen moralischen Status von Tieren verstehen, aus Diamonds Perspektive mindestens Gefahr laufen, den eigentlich relevanten Aspekt zu verfehlen und die wirklichen Ungerechtigkeiten zu verun-eigentlichen, die Tiere erleiden. Im Angesicht der Grauen, die Schlachthöfe, Tiertransporte, Vivisektionslabore oder Mastanlagen bedeuten, genügt es m.a.W. nicht davon zu sprechen, dass dort ›Rechte bzw. Interessen verletzt‹ oder ein ›moralischer Status missachtet‹ würde. Innerhalb der Terminologie von Diamonds Moralphilosophie müsste man sogar sagen, dass derartige Diagnosen – so gut sie gemeint sein mögen – schlimmstenfalls dazu beitragen können, die Wirklichkeit ›abzufälschen‹,

4 Diamond (2017): Ungerechtigkeit und Tiere, 153.

sie also zu trivialisieren und zu banalisieren, indem sie sie semantisch ihrer existenziellen Dimension berauben. Zudem (2.) macht Diamonds Kritik und der systematische Ort ihrer Bezugnahme auf theologische Konzepte bzw. Denker:innen zwar nicht *expressis verbis*, aber doch implizit darauf aufmerksam, dass sie gerade ihnen zuzutrauen scheint, ein – im Wittgensteinschen Sinne – grammatikalisches Veto gegen legalistische oder biologistische Verkürzungen einlegen zu können und der sich vielfach abzeichnenden Tendenz zur Naturalisierung ethischer Fragen zu widersprechen. Man könnte also sagen: Es scheint für Diamond gerade die Andersartigkeit einer theologischen Sprache zu sein, die ihr einen wichtigen Ort in säkularen Tierethiken einräumt. Ausgehend von diesem kurzen Zwischenfazit interessieren mich im Folgenden zwei Aspekte – zunächst die Frage, worin die Andersheit einer solchen Sprache genau besteht (Kap. 3 und 4) und weiterhin die Anschlussüberlegung, wie innerhalb der theologischen Tierethiken darauf reagiert wird (Kap. 5).

Um die Andersartigkeit dieser (sicher nicht exklusiv, aber eben auch) theologischen Sprache näher zu charakterisieren, bleibe ich noch einen Augenblick bei Diamonds Argumentation. Ihr Beharren auf einer Sprache, in der das Entsetzen darüber spürbar wird, was Tieren tatsächlich durch Menschen angetan wird, ist durch eine aufmerksame Wahrnehmung jener Sprachspiele motiviert, die eben dieses Leiden und Entsetzen häufig genug banalisieren – und die ihren Ort oft genug ausgerechnet innerhalb des Tierschutz-Denkens haben, wie Diamond betont. Diamond verweist dazu auf Leo Tolstois Essay »Was sollen wir denn tun?« und überträgt den dortigen Gedanken in ihren Kontext. Tolstoi betone, als Menschen redeten wir uns gerne ein, wir

»hätten Mitgefühl mit dem Leiden derjenigen, auf denen die Bürde lastet, uns zu unterstützen, und tatsächlich bemühen wir uns, diese Bürde leichter zu machen, und zwar in jeder Form außer der, dass wir ihnen die Last abnehmen, um sie selber zu tragen. [...] In einer komplexen Gesellschaft führen ökonomische Zwänge dazu, dass eine Unzahl armer Menschen Arbeiten verrichtet, die *unser* Leben – das Leben der Gutgestellten – möglich machen. Wir stellen uns vor, sagt Tolstoi, dass wir die Armen bemitleiden und ihnen helfen möchten. Sich selbst – und uns – beschreibt er wie folgt: Ich sitze auf dem Rücken eines Menschen, drücke ihm die Luft ab und lasse ihn mich tragen; dennoch versichere ich mir selbst und anderen, dass er mir schrecklich leidtut und dass ich sein Los mit allen verfügbaren Mitteln erleichtern möchte – nur nicht, indem ich von seinem Rücken herabsteige.«⁵

Genauso verhalte es sich mit dem üblichen Tierschutz-Gedanken, so Diamond: Auch ihm gehe es stets um marginalste Änderungen und *insofern* gerade um die Konsolidierung der Sklaverei, nicht aber darum, »vom Rücken der Tiere abzusteigen«. Auch die moderne Tierethik ist sich vielfach einig darin, dass gerade der sog.

5 Ebd., 186.

Tierschutz sich als ausgesprochen kompatibel und womöglich gleichursprünglich mit der modernen Tierindustrie und insofern mit den bekannten Formen der Ausbeutung von und der Gewalt an Tieren erwiesen hat.⁶ Es ist daher ganz entscheidend, den Gründen für diese von Diamond luzide benannte Abbruchkante des Tierschutzgedankens nachzugehen, um die Funktion zu verstehen, die Diamond theologischen Semantiken einräumt.

3. Tiere als Subjekte

Es scheint so zu sein, als unterschieden sich das tatsächliche Mitleid mit Tieren und das tiefe Entsetzen über ihr in aller Regel menschengemachtes Schicksal von jenem vermeintlichen Mitleid des von Tolstoi bzw. Diamond karikierten erbarmungslosen Tierschutz-Aspiranten dadurch, dass nur in ersterem ein tatsächliches Verständnis für das leidende Tier als einem individuellen *Subjekt* durchschimmert. Die damit verbundene Fähigkeit und der Anspruch, eben dieser tierlichen Subjektivität gerecht zu werden, dürfte die entscheidende Anforderung jeder moderne Tierethik sein.

Und in der Tat kann man beobachten, dass die Kategorie tierlicher Subjektivität zunehmend zum zentralen Fokus der modernen Tierethik/-philosophie avanciert – genauer müsste man eigentlich sagen: Noch bevor dies passieren konnte, war das ›Tiersubjekt‹ bereits durch Konrad Lorenz, Adolf Portmann und insbesondere Jakob Johann von Uexküll in die Ethologie und die Biologie eingebracht worden: Unter der Fachbezeichnung »Tierpsychologie« entstand ab etwa 1900 ein Forschungszweig, der Tiere nicht als behavioristisch objektivierbare Gegenstände, sondern als Subjekte mit eigener Innenwelt untersuchte. Uexküll profilierte den Begriff des *Tiersubjekts* dabei in struktureller Beziehung zum Komplementärbegriff der *Umwelt*: Ein Wesen ist Subjekt, sofern es eine Umwelt hat – und Umwelten konstituieren sich *vice versa* in Abhängigkeit von Subjekten. Die damit verbundene Pluralisierung der Umwelt in subjektabhängige *Umwelten* ist eine entscheidende Konsequenz von Uexkülls Ansatz. Eine weitere besteht in der Annahme, dass auch die (ebenfalls pluralisierte zu verstehenden) *Bedeutungen*, die die Gegenstände der jeweiligen Umwelt haben – Uexküll selbst bezeichnet seinen Ansatz auch als »Bedeutungslehre« –, radikal vom jeweiligen Subjekt abhängig sind (weswegen Uexkülls Ansatz als biologische Adaption der Kantischen Erkenntnistheorie verstanden wurde). Die Umwelt eines Subjekts ist »mit für uns unsichtbaren Gegenständen bevölkert, die aber für das fremde Subjekt die gleiche Realität besitzen wie die Gegenstände unserer Welt für uns. Die Gegenstände unserer Umwelt erfahren in den Umwelten der Tiere die mannigfachsten Umwandlungen: in der Hundewelt gibt es nur Hundedinge, in der Libel-

6 von Gall (2016): Tierschutz als Agrarpolitik.

lenwelt gibt es nur Libellendinge, die kaum einen Zug mit unseren Menschendingen gemeinsam haben. Es war ein Irrtum, zu glauben, die menschliche Welt gäbe die gemeinsame Bühne für alle Lebewesen ab.«⁷ Uexkülls Ansatz, der ausgehend von diesen Prämissen versucht, die Umwelten von Tieren auf der Basis von deren sensorischen Fähigkeiten zu rekonstruieren, kam zweifelsohne einem Paradigmenwechsel gleich – und lässt bei aller Betonung des Tiersubjekts doch wichtige Fragen offen: Objektiviert er nicht erneut das, was bereits *per definitionem* nicht objektivierbar ist? Ist etwa mit der sensorischen Rekonstruktion einer Fliegensicht auf deren Umwelt schon alles (oder besser: überhaupt etwas) über die Subjektivität der Fliege gesagt? Wie ist damit umzugehen, dass Uexküll unter der Hand die subjektive Wahrnehmung mit einer speziesgemäßen Wahrnehmung gleichzusetzen (und damit erneut zu ent-subjektivieren) scheint? In diesem Sinne fragt schließlich auch Eduard Kaeser in einem Essay über das subjektive Erleben bei Tieren: »Haben wir jedoch, wenn wir die Umwelten einer Fliege artgetreu [...] beschrieben haben, bereits alles überhaupt Sagbare über ihre Subjektivität gesagt?«⁸ Kaeser selbst schlägt angesichts der Gefahr, Subjektivität zu objektifizieren und insofern einen Kategorienfehler zu begehen, den Begriff der *Mit-Subjektivität* vor:

»Mit-Subjektivität stellen wir an andern Lebewesen nicht einfach fest, so wie wir feststellen, dass es Haare, ein Herz, oder ein Hirn hat. Mit-Subjektivität des Lebewesens bedeutet, dass wir es als das Zentrum seines Verhaltens betrachten, dass alles, was wir an ihm beobachten, auf den Schwerpunkt eines Subjekts bezogen ist. [Es geht also um] eine Einstellung, die ich, der Beobachter, wähle; sie wird mir nicht aufgezwungen, weder durch das Diktat des Faktischen noch durch irgendeine transzendente Gesetzgebung der Vernunft.«⁹

Man wird darüber streiten können, ob die Anerkennung fremder Subjektivität tatsächlich derart dezisionistische Züge tragen muss – sie scheint aber in der Tat die einzige Alternative zum Kategorienfehler der Objektivierung des Nichtobjektivierbaren zu sein. Sie nötigt jedenfalls dazu, Tiere als Subjekte in dem Sinne zu verstehen, dass ihnen ein eigenes Welterleben zugestanden wird, das nicht nur mit empirisierbaren Sinneseindrücken (in Form der in Uexkülls Werken so häufig vorfindbaren Abbildungen der Perspektiven von Fliege, Frosch und Hund etwa), sondern mit subjektiven Empfindungen, Ängsten oder sonstigen Bedeutungsartikulationen einhergeht und das vor allem in sich vollständig und wertvoll ist und nicht gegen eine vermeintlich höherwertige (»menschliche«) Form des Welterlebens verrechnet werden kann. Mir scheint, dass etwa Robert Musils kurzer Text »Das Fliegenpapier«

7 Von Uexküll (1931): Die Rolle des Subjekts in der Biologie, 389.

8 Kaeser (2015): Artfremde Subjekte, 28.

9 Ebd., 10f.

gegenüber der Uexküllschen Rekonstruktion der sensorischen Fliegen-Umwelt wesentlich geeigneter ist, um eine Ahnung von jenen Fliegen als Subjekten zu erhalten, die versuchen, der Agonie und dem Tod am klebrigen Fliegenpapier zu entkommen:

»Sie geben sich Haltung und sammeln Kraft und Überlegung. Nach wenigen Sekunden sind sie entschlossen und beginnen, was sie vermögen, zu schwirren und sich abzuheben. Sie führen diese wütende Haltung so lange durch, bis die Erschöpfung sie zum Einhalten zwingt. Es folgt eine Atempause und ein neuer Versuch. Aber die Intervalle werden immer länger. Sie stehen da und ich fühle, wie ratlos sie sind. Von unten steigen verwirrende Düfte auf. Wie ein kleiner Hammer tastet ihre Zunge heraus. [...] Und dann kommt der immer gleich seltsame Augenblick, wo das Bedürfnis einer gegenwärtigen Sekunde über alle mächtigen Dauergefühle des Daseins siegt. Es ist der Augenblick, wo ein Kletterer wegen des Schmerzes in den Fingern freiwillig den Griff der Hand öffnet, wo ein Verirrter im Schnee sich hinlegt wie ein Kind, wo ein Verfolgter mit brennenden Flanken stehen bleibt. Sie halten sich nicht mehr mit aller Kraft ab von unten, sie sinken ein wenig ein und sind in diesem Augenblick ganz menschlich. Sofort werden sie an einer neuen Stelle gefasst, höher oben am Bein oder hinten am Leib oder am Ende eines Flügels. Wenn sie die seelische Erschöpfung überwunden haben und nach einer kleinen Weile den Kampf um ihr Leben wieder aufnehmen, sind sie bereits in einer ungünstigen Lage fixiert, und ihre Bewegungen werden unnatürlich. Dann liegen sie mit gestreckten Hinterbeinen auf den Ellenbogen gestemmt und suchen sich zu heben. [...] Noch am nächsten Tag wacht manchmal eine auf, tastet eine Weile mit einem Bein oder schwirrt mit dem Flügel. Manchmal geht solche eine Bewegung über das ganze Feld, dann sinken sie alle noch ein wenig tiefer in den Tod. Und nur an der Seite des Leibs, in der Gegend des Beinansatzes, haben sie irgendein ganz kleines, flimmerndes Organ, das lebt noch lange. Es geht auf und zu, man kann es ohne Vergrößerungsglas nicht bezeichnen, es sieht wie ein winziges Menschaugen aus, das sich unaufhörlich öffnet und schließt.«¹⁰

Eine nicht-literarische, aber ebenfalls eindrückliche Aktualisierung dieses Ansatzes hat der Augsburger Philosoph und Chemiker Jens Soentgen vor wenigen Jahren unter dem Titel »Ökologie der Angst« vorgelegt und darin die tiefe Bedrängnis der allermeisten Tiere angesichts der ubiquitären menschlichen Gewalt sorgfältig nachgezeichnet: Die Angst der Tiere vor dem Menschen ist »die Innenseite des Anthropozäns«, so Soentgen. Weit über Uexküll hinaus und doch noch auf der Linie von dessen Ansatz zeichnet Soentgen nach, mit welcher Irritationstoleranz die Geisteswissenschaften häufig daran festhielten, Tiere als nicht-verstehbare Nicht-Subjekte zu charakterisieren. Weil sich die Geisteswissenschaften dabei – sicher auch im Gefolge des Rufs zu mehr »Interdisziplinarität« – an ihrer Wahrnehmung der vermeintlich normsetzenden Naturwissenschaften orientierten, müssen diese sich

10 Musil (2013): Das Fliegenpapier, 11–13.

deutlicher als zuvor als hermeneutische Wissenschaften ausweisen, so Soentgen: Geisteswissenschaften könnten ihr hermeneutisches Potential als wichtigen ökologischen Beitrag ins Spiel bringen und hätten damit eine Alternative zur bloßen Adaption objektiver naturwissenschaftlicher Aussagen. Ein hermeneutischer Zugang der Geisteswissenschaften zur Ökologie wäre der Innenseite der Tiere verpflichtet und könnte zumindest ansatzweise zeigen, wie die Welt – und wie der Mensch – aus Sicht anderer Wesen erscheint: Dieses Zeigen und Verstehbar-werden-Lassen hätte sich also von dem Versuch zu distanzieren, die subjektive Innenseite anderer Tiere zu objektivieren; vielmehr wäre es auf Formate angewiesen, die das Subjektive subjektiv behandeln. Soentgen nennt dazu das Beispiel des Schutzes der Wale: Dieser sei auf rechtliche Moratorien zurückzuführen, vor allem aber darauf, dass es gelang, die Tiere gerade nicht als ökologische Größen, sondern als Subjekte verstehbar werden zu lassen – so entwickelte sich in der Wissenschaftskommunikation der Biologie »ein rhetorisches Konstrukt, in dem Wale als ›Menschen der Meere‹ [...] porträtiert wurden«¹¹. Aus Hass und Verfolgung könnten so liebevolle Verhältnisse entstehen, so Soentgen, weil das Verstehen anderer Subjekte der entscheidende Schritt zur Versöhnung ist (genauso wie man umgekehrt wohl festhalten muss, dass ein solches speziesübergreifendes Verstehen gerade in jenen Kontexten, in denen Gewalt an Tieren nach wie vor vorausgesetzt wird, ein existenzgefährdendes Potential für diese Ausbeutungsindustrien besitzt – ein Grund, warum gerade dort immer wieder der Anthropomorphismus-Vorwurf als Totschlagargument im wahrsten Wortsinne verwendet wird).

Die Wahrnehmung und Artikulation von tierlicher Subjektivität dürfte demnach zu den Herausforderungen sowohl einer hermeneutischen Ökologie als auch einer jeden, säkularen wie theologischen Tierethik zählen. Beide stehen vor der Aufgabe, mit der Subjektivität anderer Lebewesen systematisch rechnen zu müssen und deren Bewusstsein, Individualität und Innenleben in ihrer gleichzeitigen Rätselhaftigkeit *und* Vertrautheit wahrzunehmen, ohne sie dabei zu randständigen oder gar reduzierbaren Faktoren zu machen, wie insbesondere Thomas Nagel immer wieder betont: Subjektivität und Geist sind nicht nur nachträglich oder zufällig, sondern »ein grundlegender Aspekt der Natur«¹².

4. Eine theopoetische Sprache der Subjektivität?

Diese Anforderung mag nun erklären, warum die eingangs erwähnte Wahrnehmung der Blaumeise als mitgeschöpftlichem ›tiny son of life‹ und die von Simone

11 Soentgen (2019): Ökologie der Angst, 123.

12 Nagel (2013): Geist und Kosmos, 30.

Weil ausgehende Perspektive auf einen nicht-reduktionistischen Gerechtigkeitsbegriff von Diamond so deutlich in ihrer theologischen Färbung herausgestellt wurden: Beide scheinen ihre gemeinsame Schnittmenge auch darin zu haben, dass sie eine Sprache für die uneinholbare und inkommensurable Dimension der Subjektivität besitzen, die allein Letztgrund einer jeden (Tier-)Ethik sein kann. Anders als beispielsweise utilitaristische oder sog. »biozentrische« Erwägungen thematisieren derartige Begriffe menschliche und nichtmenschliche Lebewesen nicht nur als »Behälter« oder als »Schauplätze« des Guten oder Schlechten, wie die US-amerikanische Moralphilosophin Christine M. Korsgaard in ihrer Ethik »Tiere wie wir« herausgestellt hat: Im Utilitarismus sei ein »Geschöpf nur darum von Bedeutung, weil es der Ort ist, an dem das Gute geschieht [...]. Die Behauptung des Utilitaristen, er schätze alle Geschöpfe »gleich«, ist nur wahr, weil er sie gar nicht schätzt. Für ihn ist [...] niemand ein Zweck an sich selbst. Der einzige Zweck ist die Lust – oder was immer sie maximiert.«¹³ Korsgaards Kritik am Utilitarismus erinnert demnach an Diamonds Befürchtung, dass gerade einige (tier-)ethische Ansätze Gefahr laufen, die eigentliche Dimension tierlichen Lebens »abzufälschen«, indem sie die eigentliche Frage zur überschussfreien Lösung auf ein vermeintlich sicheres philosophisches Terrain verschieben, sie dadurch aber zugleich in ihrem eigentlichen Gehalt verändern. Offenbar scheint es so zu sein, dass Diamond der theologischen Semantik der Mitgeschöpflichkeit und der theologisch-inspirierten Kritik Weils an einem reduktionistischen Gerechtigkeitsbegriff zutraut, diese ihr ebenfalls wichtige Dimension der Subjektivität zur Sprache bringen zu können. Auch binnentheologisch wurde Diamond in gewisser Weise bereits in dieser Wahrnehmung beigespflichtet, wenn die christliche Theologie etwa in den Werken von Theo Kobusch als Entdeckerin der Subjektivität begriffen wurde.¹⁴ Auch wenn diese Wende zum Subjekt christlich inspiriert scheint, dürften wenig Zweifel daran bestehen, dass hier allein die menschliche Subjektivität gemeint war – Diamonds Vertrauensvorschuss in die theologische Sprache geht also weit darüber hinaus, wenn sie dezidiert auch andere Tiere in ihrer Subjekthaftigkeit als theologisch adressierbar versteht. In gewisser Weise wird man Diamond damit zugleich ein besseres Verständnis theologischen Denkens attestieren können, insofern sie ein Bewusstsein dafür artikuliert, dass die hermeneutische Kompetenz der Theologie gerade darin zu sehen ist, dass sie ein Sensorium für Personalität und Subjektivität entwickelt hat, das – man denke etwa an den dogmatischen Traktat der Angelologie, an die Trinitätslehre, an Pneumatologie und Christologie, aber selbstredend auch an die Gotteslehre – weit über menschliche Subjektivität und Personalität hinausreicht.

13 Korsgaard (2021): Tiere wie wir, 208.

14 Kobusch (2006): Christliche Philosophie.

Eine solche (theologische) Sprache, die es sich zur Aufgabe macht, die rätselhafte Wirklichkeit subjektiven Lebens zu erhellen, ohne sie objektivistisch oder naturalistisch überzubelichten, hätte wohl strukturelle Nähe zu poetischen oder literarischen Sprachformen – in diesem Sinne haben bereits die vielfältigen Ansätze zu einer Theopoetik darauf aufmerksam gemacht, dass eine solche poetische Gottesrede auf konkrete, subjektive Erfahrungen in dem Maße angewiesen ist, wie sie sie zugleich ermöglicht. Sie ist riskante und riskierte Rede, weil sie um die Uneinholbarkeit der Subjektivität weiß und doch von der phänomenologischen Erkenntnis geprägt ist, das über eine subjektive Befindlichkeit nur mittels einer ebensolchen subjektiven Perspektive etwas in Erfahrung zu bringen ist. Auch die allermeisten Menschen wissen aus Erfahrung, dass etwa die Wirklichkeit der Tiere in der sog. industriellen Tierhaltung mit dem bloßen Hinweis darauf, dass sie leiden oder dass ihre Bedürfnisse frustriert werden, nicht im Ansatz angemessen beschrieben ist. Gelingt es hingegen, einen auch nur vagen Eindruck von der tiefen Trauer zu vermitteln, die das Leben etwa jener Kühe ausmacht, denen Jahr um Jahr ihr neugeborenes Kalb entrissen wird, von der Verzweiflung jener Schweine, die über Monate zur Bewegungslosigkeit in den sog. »Kastenständen« verdammt sind, von der Todesangst jener Ratten und Mäuse, die in den Vivisektionslaboren im Abstand von wenigen Tagen immer wieder Kanülen in den Bauch gejagt werden, dann dürfte damit eine wesentlich treffendere Beschreibung gewählt sein, weil es ihnen gelingt, an der Bedeutung zu kratzen, die das Leben und Erleben dieser Tiere für sie selbst hat. Die eingangs erwähnte Cora Diamond nimmt zur Erfüllung einer solchen beschreibenden Funktion ausdrücklich Literatur und Religion in die Pflicht, die ihr zufolge »Paradigmen einer bestimmten Art von Aufmerksamkeit«¹⁵ vermitteln können, die die Form einer liebevollen Beachtung gewinnen.

5. Ein bilanzierender Realitätscheck

Eine Theologie, der es gelänge, eine solche Form der subjektiv gefärbten Sprache anzuwenden und zu reflektieren, hätte nicht nur gute Chancen, Luhmanns eingangs zitiertem Unbehagen entgegenzutreten zu können, weil sie gerade keine »Allgemeinplätze« zu bieten hätte, sondern in gewisser Hinsicht das genaue Kontrastprogramm zu jenen von Luhmann kritisierten Worten, Mahnungen und Appellen, »die sich den wirklichen Problemen nicht stellen«. Sie könnte sich damit vor allem in den Dienst eines forschenden Selbstverständnisses stellen, das ein Gütekriterium darin erkennt, den jeweiligen »Gegenstand« – die anderen Tiere – gerade *nicht* als Gegenstand, *nicht* im pseudo-wissenschaftlichen Modus der Entlarvung zu banalisieren oder zu veruneichtigen, sondern ihn interessant

15 Diamond (2017): Ausschließlich Argumente?, 69.

werden zu lassen und eine Sprache dafür zu finden, was Lebewesen als Subjekte zu sein vermögen, was ihre Existenz im Licht erfahrenes Leids, erlebter Gnade und mitunter auch tiefen Glücks ausmacht.

Daran gemessen ist es beinahe tragisch, wie umfassend heutige theologische Tierethiken dieses Ziel verfehlen. Vielleicht ist es ein mehr oder weniger unterschwellig wahrgenommenes (und mehr oder weniger berechtigtes) Bewusstsein vom umstrittenen akademischen Ort der Theologien, der sie dazu zu nötigen scheint, die Logiken anderer Fächer mitunter gänzlich unkritisch zu übernehmen um sich somit eine objektivere, wissenschaftlichere Anmutung verleihen zu können. So kann man in der theologischen Landschaft landauf und landab beobachten, dass die Frage nach den (anderen) Tieren fast ausnahmslos ökologisiert wird: Sie kommt m.a.W. in einem Modus zur Sprache, der Tiere radikal entsubjektiviert, indem er sie zu bloß rechnerischen Größen innerhalb von sog. Jäger-Beute-Populationen oder innerhalb abstrakter Nachhaltigkeits-Kalküle macht – von möglichen Anleihen am hermeneutischen Potential der Geisteswissenschaften findet sich kaum eine Spur. Wer das Bemühen dieser Theologien auf sich wirken lässt, sich in diesem Sinne naturwissenschaftlich zu gerieren, um dann schlussendlich die Kompatibilität ökologischer Mahnungen zu mehr ›Nachhaltigkeit‹ etwa mit lehramtlichen Texten als entscheidendes Ergebnis herauszustellen, wird Luhmanns Eindruck dann vielleicht doch bald nachvollziehen zu können. Heutige Tierethiken debattieren leidenschaftlich über das Artensterben, über Nachhaltigkeit & ein Mehr an Ökologie – aber eben *nicht* über Tiere.

Hinweis zur Erstveröffentlichung:

Dieser Beitrag erschien ursprünglich in: *Communio. Internationale Zeitschrift für Katholische Theologie* 51 (2022), 510–521

Literatur

- Diamond, Cora: Ausschließlich Argumente?, in: Dies.: Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie, hg. von Ammann, Christoph/Hunziker, Andreas, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, 57–82
- Diamond, Cora: Fleisch essen und Menschen essen, in: Dies.: Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie, hg. von Ammann, Christoph/Hunziker, Andreas, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, 83–106
- Diamond, Cora: Ungerechtigkeit und Tiere, in: Dies.: Menschen, Tiere und Begriffe. Aufsätze zur Moralphilosophie, hg. von Ammann, Christoph/Hunziker, Andreas, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, 149–189

- Gall, Philipp von: Tierschutz als Agrarpolitik: Wie das deutsche Tierschutzgesetz der industriellen Tierhaltung den Weg bereitete, Bielefeld: transcript 2016
- Kaaser, Eduard: Artfremde Subjekte. Subjektives Erleben bei Tieren, Pflanzen und Maschinen? (= Reflexe 43), Basel: Schwabe 2015
- 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
- Luhmann, Niklas: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, 3. Aufl., Opladen: VS 1990
- Musil, Robert: Das Fliegenpapier, in: Ders.: Nachlass zu Lebzeiten, Stuttgart: Reclam 2013, 11–13
- Nagel, Thomas: Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin: Suhrkamp 2013
- Soentgen, Jens: Ökologie der Angst, Berlin: Matthes & Seitz 2019
- Uexküll, Jakob Johann von: Die Rolle des Subjekts in der Biologie, in: Die Naturwissenschaften 19 (1931), 385–391

Zwei Naturen

Zum ökologischen Erbe einer christologischen Denkfigur

Ich habe mich bemüht, dieses simple und meiner Meinung nach unwahre Prinzip zu vermeiden, das Menschen und Tiere auf zwei gegenüberliegende Seiten einer Barrikade stellt; stattdessen habe ich die Tiere als diejenigen betrachtet, die von allen am stärksten ausgegrenzt sind, die nicht mitberücksichtigt werden, die keine Stimme besitzen – im wörtlichen wie im übertragenen Sinne. Die Grenze zwischen Mensch und Tier habe ich für nichtig erklärt und gezeigt, dass ganz woanders eine Grenze verläuft, die nichts mit der Gattung, sondern mit Macht und dem Zugang zu Ressourcen zu tun hat.

Olga Tokarczuk

1. Zwischen ökologischer Metaphysik und metaphysischer Ökologie. Vorüberlegungen zu einer Neuperspektivierung der Zwei-Naturen-Lehre

Eine der zentralen und interkonfessionell geteilten Lehren des Christentums besteht in die Auffassung, dass Jesus Christus ganz und gar Mensch und ganz und gar Gott ist. Dieser frühchristliche Lehrsatz, dogmatisch fixiert durch das Konzil von Chalzedon im Jahr 451 n. Chr., wird in der theologischen Literatur dementsprechend als ›Zwei-Naturen-Lehre‹ bezeichnet. Die Glaubensformel des Konzils, die die Gottheit und Menschheit der einen Personen Jesu Christi als zwei Naturen begreift, die ›unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar‹ aufeinander bezogen sind, hat die Theologie immer wieder zu Klärungen, Kontextualisierungen und Deutungen herausgefordert – die Einheit des Unterschieds beider Naturen gehört als Glaubensaussage daher zweifelsohne zu den »erklärungsbedürftigsten theologischen Figuren«¹ und hat der Theologiegeschichte seitdem die komplexe Aufgabe überlassen, den Gehalt dieser metaphysischen Formelsprache in die je-

1 Fresacher (2009): Die zwei Naturen Christi, 181.

weiligen zeitgeschichtlichen Kontexte und Lebenswelten zu artikulieren bzw. zu ›übersetzen‹.

Dieser Beitrag folgt als noch offene, unabgeschlossene Skizze dem Versuch einer ökologischen Relektüre der Zwei-Naturen-Lehre. Er fragt damit nach den ökologisch-relevanten Konnotationen, die die Vorstellung der zweifachen Natur der einen Person Jesu Christi entlang ihrer (außer-)theologischen Rezeptions- bzw. Diskursgeschichte entwickeln konnte: Welche ökologischen Resonanzen hat die Vorstellung von der personalen Einheit der zwei Naturen und damit vom queeren oder liminalen Status² der Person Jesu Christi als ›Gott-Mensch‹ ausgelöst? Lässt sich von dieser impliziten »Humanökologie« der frühchristlichen Zwei-Naturen-Lehre her ein konstruktiver Beitrag für die heutigen theologischen Reflexionsformen über den Begriff der Natur und die akuten ökologischen Herausforderungen gewinnen? Im Zentrum dieses Beitrags steht somit das Anliegen, diesen zentralen christologischen Diskurs in zeitgenössischer Absicht zu reflektieren. Die christliche Theologie, die ihre Sprachfähigkeit im Anthropozän neu unter Beweis zu stellen hat, steht vor der aktuellen Herausforderung, Bausteine einer ökologiefähigen Literacy zu entwerfen.³ Ein solches Unterfangen sieht sich zudem dem Anliegen verpflichtet, die theologische Theoriebildung gerade dort, wo sie wie im Fall der Zwei-Naturen-Lehre einem metaphysischen Kontext entspringt, auf die politischen Dimensionen und Folgeprobleme hin zu analysieren, die dieser Metaphysik inhärent sind⁴; so wie schon in den vorherigen Beiträgen dieses Bandes soll auch hier die genaue Beziehung ökologischer und tierethischer Fragen immer wieder Brennpunkt der Überlegungen werden.

Die auf diesem Weg angezielte Neukontextualisierung setzt zugleich voraus, dass die Schwierigkeiten, vor die sich die christliche Theologie angesichts der ökologischen Krise gestellt sieht, nicht in erster Linie innerhalb der Ethik, sondern vorrangig in den dogmatischen Strukturen christlicher Theologie, und dabei besonders innerhalb der Christologie auszumachen sind – jenem Traktat, in dem das christliche Verständnis des Menschen und seiner Beziehung zur außermenschlichen Natur, sei sie göttlicher und kreatürlicher Art, am klarsten zum Ausdruck kommt. Der

-
- 2 Zur Frage, wie das Konzept liminaler Anthropologie auch innerhalb der modernen Tierphilosophie rezipiert wurde, Achilles/Borgards/Burrichter (2012): *Liminale Anthropologien. Zur Relevanz von Queerness innerhalb der Theologie* vgl. Krebs (2023): *Gott queer gedacht*.
 - 3 Krebs (2021): *Anthropo-Dezentrierungen*, 285f., der betont: »Wenn Christ*innen davon sprechen, dass Gott Mensch wird, sagen sie damit zugleich: Gott wird Erdling. Gott wird begrenzt. Gott wird sterblich. Gott entäußert sich der Gottheit (Phil 2,7). [...] Gott wird »Fleisch« (σάρξ/sarx, Joh 1,14)! In dieser Fleischlichkeit ist Gott zugleich mehr als menschlich – nämlich auch tierlich, sogar pflanzlich, ganz und gar materiell.«
 - 4 Dazu die Feststellung von Martin Breul, dass das Verhältnis von Politik und Metaphysik stets asymmetrisch sei: Zwar kann es eine nichtmetaphysische Politik, nicht aber eine unpolitische Metaphysik geben. Breul (2021): *Politik und Metaphysik*, 135.

so häufig vollzogenen Verknüpfung der ökologischen Frage mit der Schöpfungs-
theologie wird damit ein kritisches Gegengewicht entgegengestellt. Ähnliche An-
sätze, die weniger auf die Ausarbeitung einer neuen Tier- oder Umweltethik als viel-
mehr auf die kritische Rekonstruktion der christlichen Dogmatik abstellen, haben
bereits in mehrfacher Hinsicht einen Analyseschwerpunkt im Bereich der Chris-
tologie bzw. in den inkarnationstheologischen Diskursen gesetzt und stützen dar-
in das auch hier vertretene Anliegen. Einen noch spezifischeren Anhaltspunkt für
diese dogmatische Verortung einer ökologischen Theologie kann daher womöglich
auch die Zwei-Naturen-Lehre darstellen, insofern sie von heutigen ökologischen
Diskursen her betrachtet als ein frühchristliches »Interspezies-Engagement« zwi-
schen göttlicher und menschliche Natur innerhalb der einen Personen Jesus Chris-
tus gelesen werden kann, als ein »Entanglement« (Donna Haraway), das womöglich
als Artikulation eines »prämodernen Posthumanismus« (Virginia Burrus) produk-
tiv heutige Diskurse zu bereichern vermag. Artikulieren die christologischen Deu-
tungsbegriffe der »hypostatischen Union« und der »Idiomenkommunikation« nicht
auch die Ahnung einer Nähe von menschlichem und nichtmenschlichem Leben in
einem umfassenden Sinne, zumindest die Offenheit der ›menschlichen Natur‹ für
die ›außermenschliche Natur‹? Ist auch der im Chalzedonese beschriebene Chris-
tus ein ›Erdling‹, dessen Doppelnatur ein noch unausgelotetes ökologisches Poten-
zial verheißt? Insofern man die ursprüngliche Relation von göttlicher und menschi-
cher Natur, wie sie im Chalzedonese angelegt ist, als umfassende Heuristik für eine
Interspezies-Theologie begreifen mag, die um das Zueinander verschiedener Na-
turen – *unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar* – und insofern um ein
ökologisch zu nennendes Anliegen ringt, eröffnet sich von dieser Struktur her mög-
licherweise eine Lesart der Tradition, die deren grundsätzlich anthropozentrische
Grundanlage überschreitet und zukunftsweisend sein kann.

Dem Versuch einer solchen ökologischen Anreicherung der Tradition gilt der
erste Hauptteil der Überlegungen (Kapitel 3), nachdem zuvor ein kurzer Problem-
abriss zum Verhältnis von Theologie und Ökologie (Kapitel 2) dargelegt wurde. Hier
soll versucht werden, in einer methodisch reflektierten Neukontextualisierung der
Traditionsbestände deren implizite ökologische Spuren freizulegen und in ersten
Ansätzen auf heutige Anfragen und Problemhorizonte theologischen Nachdenkens
zu übertragen. Zugleich gelangt eine solche ökologisch-motivierte Lesart der Zwei-
Naturen-Lehre aber auch an die Grenzen eines substanzontologischen Essentialis-
mus, der historisch prägend für die ursprüngliche begriffliche Ausgestaltung
des Chalzedonese war. Der Naturbegriff, der maßgeblich für die Fassung des
frühchristlichen Dyophysitismus ist, unterscheidet sich konzeptuell vom moder-
nen ökologischen Naturbegriff, zielt er immerhin auf eine Wesensbestimmung,
weniger auf den heutigen Bedeutungskern in der Rede von der Natur. Die Über-
blendung beider Konzepte setzt also voraus, dass es jenseits der konzeptionellen
Unterschiede gleichwohl eine Rezeptions- und Diskursgeschichte des Naturbe-

griffs und der Zwei-Naturen-Lehre gibt, die diese Kluft stellenweise überbrückt. Eine solche Kontinuität würde daher auch Anlass geben, Resonanzen zwischen dem frühchristlich adaptierten Naturbegriff der griechischen Philosophie und dem modernen Naturbegriff der Ökologie zu unterstellen. Entscheidende Etappen dieser Tradierungs- und Rezeptionsgeschichte können hier nur angedeutet werden und wären im Rahmen weiterer umfassenderer Studien zu rekonstruieren.

Zudem fasst der Beitrag in einem zweiten Hauptteil (Kapitel 4) auch eine dekonstruierende bzw. kritische Lesart dieser zuvor untersuchten immanenten Ökologie der Zwei-Naturen-Lehre ins Auge: Sie thematisiert die ökologischen und tierethischen Folgen einer dualistischen Naturenkonzeption und konfrontiert sie mit der Hypothese, dass die Zwei-Naturen-Lehre eine gleichermaßen vormoderne wie zutiefst moderne Variante jenes Konzepts bildet, das Michel Foucault als »Biomacht« bezeichnet hat. So hat insbesondere die von Karl Rahner vorgeschlagene Deutung des Chalzedonense das Bild von zwei Naturen gestiftet, die nicht miteinander konkurrieren, sondern miteinander wachsen und insofern einen Mehrwert, eine Steigerbarkeit des (menschlichen) Lebens in Aussicht stellen. Die Zwei-Naturen-Lehre ähnelt damit zumindest in struktureller Hinsicht Foucaults Beschreibung der »Biomacht« als einem Machttypus, der nicht repressiv, sondern produktiv funktioniert, indem er die Steigerung des Lebens forciert und diesen Mehrwert als politische Verheißung in Aussicht stellt.⁵ Ebenso geht dieses Kapitel der Klärung des sich daran anschließenden Problems nach, dass die Theologie von einer »latenten« Zwei-Naturen-Lehre mit umgekehrt verlaufendem Zuschnitt geprägt scheint: Denn während die Relation von göttlicher und menschlicher Natur im Chalzedonense als miteinander wachsend begriffen werden kann, dürfte das Gegenteil über die Relation von menschlicher und tierlicher Natur, Humanität und Animalität, zutreffen: Die Abwehr alles Animalischen prägt in unterschiedlichsten Facetten und Ausprägungen die Theologiegeschichte, sodass Grund zu der Annahme besteht, dass neben der produktiven Relation von göttlicher und menschlicher Natur ebenso eine konkurrierende Relation von menschlicher und tierlicher Natur (hier durchaus auch im Sinne einer Wesensbestimmung) als Kehrseite der ursprünglichen Relation zu untersuchen ist.⁶ An ihr zeigt sich, dass Biopolitik vielfach nekropolitische Dimensionen aufweist und insofern auch in ihren theologischen Varianten den ökologisch-begründeten Ausschluss all dessen dekretiert, was nicht als lebensförderlich, dem (menschlichen) Leben also abträglich scheint.⁷ Es ist demnach zu klären, ob die Zwei-Naturen-Lehre in dieser inhaltlichen Nähe zur »Biomacht« bereits in der Vormoderne eine äußerst produktive, auf den Begriff

5 Foucault (2017/1983): Der Wille zum Wissen, 135.

6 Meyer (2018): Inner Animalities.

7 Braidotti (2009): Zur Transposition des Lebens im Zeitalter des genetischen Biokapitalismus, 108–135.

des Lebens⁸ bezogene Deutungsfigur für ökologische und (bio-)politische Diskurse geschaffen hat.

2. Entwicklungslinien im Verhältnis von Theologie und Ökologie

Nicht erst seit der programmatischen Kritik von Lynn White Jr. sind die christlichen Theologien damit befasst, ihre Beziehung zur nichtmenschlichen kreatürlichen Wirklichkeit neu zu denken, theologische Blockaden zu untersuchen und traditionelle Denkmuster einer Revision zu unterziehen. White hatte bereits 1967 die These aufgestellt, dass die menschliche Gewalt gegenüber der nichtmenschlichen Welt religiöse Wurzeln hat und dass insbesondere das Christentum eine Mitschuld an der sich anbahnenden ökologischen Krise trage, nachdem es die dogmatischen und praktischen Voraussetzungen für eine umweltvergessene Anthropozentrik geschaffen habe. Die US-amerikanische Theologin Celia Deane-Drummond geht dabei so weit, den Begriff des *malum anthropogenum* in die Reihe der Grundübel zu ergänzen und auf dessen mittlerweile untrennbare Vermischung mit dem *malum physicum* hinzuweisen: Die um sich greifenden Waldbrände, die zunehmenden Überschwemmungen, das Aussterben tausender Spezies auf diesem Planeten sind, so Deane-Drummond, eben keine tragischen Naturerscheinungen im Sinne des *malum physicum* mehr, sondern untrennbar mit menschlichen und theologischen Auslösefaktoren verbunden.⁹ Diese Zuordnung wirft gleichwohl Fragen auf, die die tieferen theologischen Ursachen für die Dauerkrise des Mensch-Mitwelt-Verhältnisses betreffen. Eine umfassend systematisierte und insbesondere nicht-apologetische Untersuchung der religiösen Ursachen der ökologischen Krise steht jedenfalls noch aus. Die binnentheologische Weiterentwicklung des Diskurses hat in den letzten Jahrzehnten vor allem drei entscheidende Schwerpunkte herausgebildet:

- Einerseits lässt sich beobachten, dass die theologischen Neuansätze vor allem zwei konkrete theologische Register heranziehen, um den Anfragen an ihre ökologische *Literacy*, d.h. ihre ökologische Sprach- und Denkfähigkeit, zu begegnen: Sowohl die Schöpfungstheologie wie auch die theologische Ethik

8 Dazu Hafner (1996): Über Leben, 12f., der fragt: »Gibt es ein ökologisches Ethos, das weder vom Mitleid mit der gequälten Kreatur noch von den drohenden Folgen im Naturhaushalt motiviert ist?«, und dessen Frage eine womöglich vergleichbare biopolitische Wendung nimmt, wenn er daran die Überlegung anknüpft, ob nicht Tier- und Umweltethiken einen Versuch darstellten, nach der weitestgehenden Abschaffung von Kriegen »neue Opfer [zu] importieren«?

9 Dean-Drummond (2017): *Performing the Beginning in the End*, 174. Ausführlicher dazu auch Horstmann/Hagencord (2019): *Malum anthropogenum?*, 291–304.

stehen dabei im Vordergrund¹⁰ und bilden jene theologischen Anlaufstellen, die im Rahmen des Diskurses als wesentliche Schaltstellen für ökologische Fragen und notwendige theologische Änderungen wahrgenommen werden – im Fokus stehen dabei vor allem Ansätze, die die klassischen Topoi (wie die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen oder den sog. Herrschaftsauftrag) »weniger anthropozentrisch« verstehen wollen, der Herrschaftsförmigkeit der schöpfungstheologischen Tradition also auf dem Weg ihrer Relativierung beizukommen suchen.¹¹ Auch die lehramtlichen Reaktionen, die sich mit den ökologischen Herausforderungen befassen, sind stark schöpfungstheologisch ausgerichtet, insbesondere gilt dies für die Enzyklika *Laudato si*. Gleichwohl wird theologisch noch zu selten auf Kritiken reagiert, die die schöpfungstheologische Semantisierung der ökologischen Fragen und damit das Register der Schöpfungstheologie als unzureichend für die Ausbildung einer öko-theologischen Literacy zurückweisen¹²; auch die Tatsache, dass nichtmenschliche Tiere in den

-
- 10 Erwähnt werden sollten allerdings auch jene Ansätze, die davon abweichende, d.h. eigenständige Perspektiven entwickeln; hier ist etwa die Arbeit von Johann Ev. Hafner zu nennen, der ein zentrales Begründungsdefizit klassischer Umweltethiken herausarbeitet, wenn er betont: »Die Bedrohung der Natur kann aber erst dann als Argument für eine Naturschutzethik dienen, wenn die Kostbarkeit der Natur dargelegt werden kann.« Deswegen plädiert Hafner für eine ökologische Ethik, die die Kategorie der »Lebendigkeit, nicht affektive Erbarbungswürdigkeit, biologische Einzigartigkeit oder ökologische Unersetzbarkeit« in den Vordergrund stellt. Hafner (1996): Über Leben, 13. Auch wenn derart biozentrische Ansätze die theologische Debatte eine Zeit lang stark geprägt haben, geraten sie – aus guten Gründen – mittlerweile verstärkt in die Kritik. Zur biozentrischen Gleichsetzung von Pflanzen und Tieren hat insbesondere die französische Philosophin Florence Burgat erhellende Beiträge publiziert u.a. Burgat (2022): Was ist eine Pflanze?, die den Biozentrismus mit guten – ethischen wie auch ontologischen – Argumenten als esoterischen Glauben und als politisch motiviert kritisiert: »Dieser Glaube, den man als neoanimistisch bezeichnen könnte [...], ist folgenlos. Er verpflichtet zu nichts. Denn niemand, der als Apostel dieses Glaubens auftritt, predigt oder trifft die Entscheidung, darauf zu verzichten Pflanzen zu schädigen. [...] Diese befremdliche epistemologische Großzügigkeit vermittelt jedenfalls die Ansicht, alles sei erlaubt, weil alles leidet – wobei die Pflanzen die großen Vergessenen seien.« (Ebd., 9)
- 11 Vgl. dazu beispielsweise Erikson (2014): The Apophatic Animal, 88–99; vgl. ebenfalls Werner (2020): Gottes Liebe gilt nicht nur uns Menschen, 15–17; zur ethischen Thematisierung der ökologischen Frage innerhalb der Theologie vgl. Vogt (2021): Christliche Umweltethik: Grundlagen und zentrale Herausforderungen. Vgl. auch Enxing (2021): Entschieden anders?!, 300–317.
- 12 So etwa bei Müller-Salo (2020): Klima, Sprache und Moral, 31, der den Begriff der Schöpfung für die ökologische Debatte kritisch reflektiert und ihn letztlich aufgrund der dem Begriff unterstellten Konnotationen mit juristischen Eigentumsvorstellungen zurückweist. Müller-Salo kritisiert auch die theologischen Versuche, den sog. Herrschaftsauftrag des Menschen zu nivellieren: »Man kann durchaus daran zweifeln, ob dieser Versuch, dem Menschen eine Schöpfungsverantwortung zuzuweisen [...], dem biblischen Text wirklich gerecht wird oder

vorliegenden Schöpfungstheologien der vergangenen Jahrzehnte selten individualisiert vorkommen und vielfach lediglich als ›natürliche Ressource‹ oder als ›Umwelt‹ klassifiziert werden (selbst dann, wenn dieser Begriff durch den scheinbar annehmbareren, inhaltlich aber weitestgehend deckungsgleichen Begriff der ›Mitgeschöpfe‹ ausgetauscht wurde), stellt grundlegende Anfragen an die hier skizzierte Reaktionsweise, aber auch an den Fokus einer ›ökologischen Theologie‹ in Gänze: Sie hätte zukünftig noch deutlicher zu klären, ob sie tendenziell eher das ent-individualisierende Kalkül der modernen Ökologien (die stärker auf die Beschreibung natürlicher Zyklen, ökologischer Gleichgewichte zwischen verschiedenen Populationen usf. setzen), oder doch die stärker individualisierende und auch hermeneutische Perspektive der frühen Ökologien¹³ (die vielfach sogar unter der Selbstbeschreibung ›Tierpsychologie‹ firmierten und insofern durchaus auch die ›Innenseite‹ der beschriebenen Lebewesen berücksichtigten bzw. methodologisch zu erschließen suchen¹⁴) weiterzuführen gedenkt.

- Neben der Fokussierung auf Schöpfungstheologie und Ethik kann eine weitere umfassende Neujustierung beobachtet werden, die die Diskurse der letzten Jahrzehnte prägt und die von der vorherigen nicht gänzlich trennscharf zu unterscheiden, in ihrer wissenschaftlichen Ausrichtung aber doch hinreichend distinkt ist: Sie unterzieht die Theologie einem umfassenderen Paradigmenwechsel, der i.d.R. an die Prozessphilosophie von Alfred North Whitehead anknüpft. So setzen sich beispielsweise Catherine Keller und Julia Enxing¹⁵ in ihren Arbeiten dezidiert mit dem Anliegen auseinander, eine post-anthropozentrische und insofern auch ökologiefähigere Theologie in Anlehnung an die

nicht doch, dem Zeitgeist verpflichtet, ›heutige Vorstellungen in den Text hineinliest.« (ebd., 33)

- 13 Zur historischen Entwicklung der Ökologie und zum Verhältnis von subjektivierenden, hermeneutischen und objektivierenden ökologischen Entwicklungen Soentgen (2019): Ökologie der Angst.
- 14 Dies tat sie gleichwohl mit nicht unbeträchtlicher methodologischer Zurückhaltung: So hat Kristian Köchy unlängst dargelegt, dass dies wohl auch damit zu tun hatte, dass die Tierpsychologie sich naturwissenschaftlich aufstellte, aber Fragen bearbeitete, die tendenziell in den Gegenstandsbereich der Geistes- bzw. Kulturwissenschaften fallen; so entwickelte sie methodische Versuche, um »vermittelt über Beobachtung und experimentelle Eingriffe das tierliche Verhalten als Zugang zum tierlichen Erleben, ja zur Seele der Tiere zu nutzen«. (Köchy (2022): Beseelte Tiere, 5) Diese Konstellation – die sich prototypisch im Werk von Konrad Lorenz vorfinden lässt – hatte in der Tierpsychologie eine gewisse ›methodische Askese‹ zur Folge, was Aussagen über die Tierseele anging: »Von ihr glaubte man keine oder zumindest nur sehr zurückhaltend wissenschaftliche Auskunft geben zu dürfen.« (ebd., 19)
- 15 Keller (2013): Über das Geheimnis; Enxing (2013): Gott im Werden; umfassend zu den pantheistischen Ansätzen einer tiersensiblen Dogmatik Helbling (2023): Das Tier in dogmatischer Perspektive.

Perspektiven des prozesstheologischen/-philosophischen Denkens zu etablieren. Im Fokus dieses paradigmatischen Neuansatzes steht eine prozessual und interaktiv bestimmte Relation von Gott und Welt, die nicht länger als theistisches Machtgefälle beschrieben wird – »as if God were what the Pentagon is dreaming of«¹⁶, so John Caputo –, sondern als gemeinsames, interdependentes Werden: »Die Welt ist nichts Anderes als eine grenzenlose Interaktivität von neuen Werdenden und vom Werden neuer Interaktionen. Gott ist in dieser Welt nicht von Zeit und Raum abstrahiert, sondern allem immanent – und so auch allem transzendent. So wird Gott in der Aufnahme des freien Werdens der Geschöpfe, in Antwort auf sie.«¹⁷ Insofern diese prozesstheologischen Ansätze traditionelle Begriffsbestimmungen weit über die schöpfungstheologischen und ethischen Ansätze hinaus infrage stellen, hat sich in den letzten Jahren eine grundsätzliche Auseinandersetzung um den Stellenwert des Theismus ergeben, der oft als Brennglas für die Diagnose einer ökologiefähigen Theologie gewertet wird. Während einige Stimmen den Theismus als Ausdruck eines statischen und insofern eines ›toten‹ Gottesbildes charakterisieren, dem jegliche Form von Kontingenz fehlt, wie sie allem Lebendigen gleichwohl aneignet¹⁸, setzen andere Ansätze auf eine begriffsanalytische Revision des Theismus, der als vereinbar mit einem personalen Gott begriffen wird, der mit der Welt verbunden, aber nicht mit ihr identisch ist.¹⁹

- Neben diesen beiden zentralen Reaktionen soll eine weitere Diskussionslinie benannt werden, die eine nochmals engere Schleife um den theoretischen Zuschnitt einer ökologiefähigen Theologie zieht. Diese dritte Diskussionslinie verbindet dabei auch die beiden zuvor angesprochenen Ansätze, insofern sie von ersterem die Frage nach der wissenschaftstheoretischen Verortung der ökologischen Problematik innerhalb der Theologie, von zweiterem die Relation von Gott und kreatürlicher Wirklichkeit als grundlegende Heuristik für eine ökologische Theologie übernimmt. Im Schnittpunkt dieser beiden Horizonte ergibt sich für die dritte Diskussionslinie gleichwohl ein nochmals anderer Schwerpunkt: Er sieht die zentrale theologische Konfiguration für eine Berücksichtigung der ökologischen Wirklichkeit weniger in der Schöpfungstheologie als vielmehr in der Christologie, näherhin in den inkarnationstheologischen Diskursen. Entsprechende Arbeiten zielen vielfach darauf ab, die anthropozentrische Verengung der traditionellen Theologie über eine Rückbesinnung auf die umfassende Kategorie des Fleisches zu leisten; in diesem Sinne verwendet

16 Caputo (2019): *Cross and Cosmos*, 137.

17 Keller (2016): *Der Gott, den wir brauchen*, 22.

18 Ruster (2019): *Kontingent und eschatologisch*, 417–454.

19 Wendel (2016): *Gott – Prinzip und Person zugleich*, 94–111.

etwa John Caputo den Begriff der »Archi-Carnality«²⁰, d.h. der ursprünglichen und unhintergehbaren Wirklichkeit des Fleischlichen sogar im Sinne einer Verschärfung des ursprünglichen Inkarnationsbegriffs, dem er unterstellt, dass er anfällig für die letztlich metaphysische Annahme sei, die Dimension des Fleisches sei lediglich ein Oberflächenphänomen. Ähnlich funktioniert auch das Argument des Deep-Incarnation-Ansatzes, der vor allem die kosmische Dimension der Inkarnation betont: »In Jesus Christ, God became part of the nexus of the entire cosmos – around us and within ourselves.«²¹ Für die referierten Ansätze gilt also, wie Terra S. Rowe bilanziert, dass sie Inkarnation als Annahme der Materie schlechthin deuten und die spezifisch menschliche Dimension der Inkarnation in den Hintergrund stellen bzw. das gesamte Paradigma der Inkarnation über den Menschen hinaus universalisieren bzw. demokratisieren.²² Das Problem dieser Ansätze sei gleichwohl, so Rowe weiter, dass sie mitunter dazu neigen, lediglich eine Ausweitung des Menschen in kosmische Dimensionen zu denken und deswegen in die Probleme zurückzufallen drohen, die sie doch überwinden wollen.²³

3. Die Zwei-Naturen-Lehre als Interspezies-Heuristik?

Mit der Zwei-Naturen-Lehre steht nun ein theologischer Topos im Fokus, der innerhalb dieser inkarnationstheologischen bzw. christologischen Verortung der ökologischen Frage anzusiedeln ist, bis dato aber noch verhältnismäßig wenig Aufmerksamkeit erfahren hat.

Vor dem Hintergrund des hier vertretenen Anliegens einer Verknüpfung der ökologischen und christologischen Frage und der Deutung der Zwei-Naturen-Lehre als einer Interspezies-Heuristik fällt zunächst auf, dass sich der theologische Diskurs vielfach für eine zeitgemäße Neukontextualisierung der Zwei-Naturen-Lehre ausspricht. So betont Heinrich Assel: Das Chalzedonese

»definiert nach heutigem Verständnis nicht präskriptiv, was zu glauben ist, erst recht nicht lehrgesetzlich [...]. Das Chalcedonese hat nicht wahrheitsdefiniten Status, weil es eine Reihe entscheidender Fragen offen und entscheidende, schon

20 Caputo (2019): *Cross and Cosmos*, 131f.

21 Gregersen/Reyes (o.J.): *Deep Incarnation & the Cosmos*.

22 Dies dürfte auch auf den Ansatz von Catherine Kellers zutreffen, die vorschlägt, von »Inkarnationen« zu sprechen, d.h. den ursprünglichen Begriff zu pluralisieren und ihn partizipativ zu denken: Nicht mehr eine souveräne Singularität, sondern eine plurale Interdependenz soll das Strukturmuster der In(ter)karnationsdiskurse bilden. Keller (2017): *The Becoming of Theopoetics*, 105–118.

23 Rowe (2014): *The Divinanimality of Lord Sequoia*, 107.

seinerzeit mögliche reflexive Errungenschaften vermissen lässt. [...] [Es] lässt sich heute rezipieren als Gefüge dialogdefinierter Regel [...] über die inkulturierte, produktiv offene, aber nicht beliebige Pluralität möglicher Christus-Kerygmata.«²⁴

Diese Offenheit des Chalzedonese betonen auch Hauschild und Drecoll, wenn sie festhalten, dass die Formel das genaue Verhältnis der Zweiheit der Naturen und der Einheit der Person konstitutiv offenlässt.²⁵ Ähnlich fasst auch Guido Bausenhart das Problem, der fordert, die Substanzmetaphysik, auf der der frühchristliche Text beruht, müsse »in ein neues Denken übersetzt werden«²⁶. Interessant an Bausenharts Rekonstruktion ist dabei vor allem seine These, dass die Relation des Chalzedonese auch deswegen problematisch scheint, weil sie »vom einfacher verständlichen Pol der Gleichung her gedacht wurde, d.h. vom Menschen her«²⁷ – die angenommene Doppelnatur des Menschen als einem Wesen aus Fleisch und Geist werde demnach als Struktur zur Lösung der christologischen Frage herangezogen, sodass letztere damit eine aus ökologischer Perspektive problematische, weil anthropozentrische Ausrichtung erhält.

Ein Grund für die vielstimmige Forderung nach einer Neusituierung der Zwei-Naturen-Lehre liegt dabei in der Einsicht in die historische Kontingenz und Varianz der christologischen Reflexionsformel – diese Einschränkungen betreffen die historischen, insbesondere die machtpolitischen Umstände, aber auch den nicht durchgängig differenzierten Begriffsgebrauch (insbes. von »Natur« und »Person« bzw. »Hypostase«): Uta Heil sieht etwa eine entsprechende Varianz in der Verbindlichkeit wie auch in der Auslegung der christologischen Texte gegeben²⁸, und Michael Seewald bemerkt im Rahmen seiner Analysen zur generellen Entwicklung(sfähigkeit) von Glaubenslehren:

»Wenn Entwicklung im Allgemeinen die instabile Gleichzeitigkeit von Kontinuität und Diskontinuität bezeichnet, dann beschreibt die Entwicklung der Glaubenslehre im Besonderen eine Art der Diskontinuität, die um einer großen Kontinuität willen die bisherigen Kontinuitätsrelationen relativiert. Anders gesagt: Entwickelt sich eine Glaubenslehre, tritt eine äußerlich als Diskontinuität erscheinende Neuerung auf, die den Anspruch erhebt, Kontinuität in höherem Maße zu garantieren als dies ohne die Neuerung der Fall wäre.«²⁹

24 Assel (2020): Elementare Christologie, Bd. 3, 34.

25 Hauschild/Drecoll (2019): Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1, 336.

26 Bausenhart (2020): Christologie in der Zeit nach Chalcedon, 186.

27 Ebd., 188.

28 Heil (2019): Kontingenz und Varianz, 15-39.

29 Seewald (2018): Dogma im Wandel, 54.

Diese beiden Einschätzungen deuten bereits die Entwicklung der Christologie zu einem Unselbstverständlichkeitsdiskurs an, von dem Gregor M. Hoff sagt: »Die Zeit christologischer Selbstverständlichkeit ist längst abgelaufen. Genauer gesagt: es gab sie nie. Die Christologie ist dabei nicht nur aus ihrer verwickelten Problemgeschichte heraus zu begreifen, sondern als konstitutiv problematisch und als irritierend aufzufassen.«³⁰ Dieses Irritationspotential der Zwei-Naturen-Lehre wird auch von Assel bestätigt, der von einer beständigen axiomatischen Spannung, aber auch von deren theologischer Produktivität spricht: »Je metaphysisch stringenter und kohärenter die singuläre Person, der Einzelne namens Jesus Christus konstruiert wird, desto kritisch prägnanter und sprachlich innovativer melden sich Störungen. In diesem Übergang und in dieser Übertragung kommt Jesus Christus zur Sprache.«³¹

Diese Einordnungen dürften auch die hier anvisierte Neukontextualisierung der Zwei-Naturen-Lehre zulassen, die in Aussicht stellt, mit dem Chalzedonese nicht nur eine Grammatik des Glaubens, sondern eine theologische Grammatik der Interspezies-Beziehungen zu problematisieren (auf die methodischen Herausforderungen wird später noch einzugehen sein): Diese hermeneutische Ausweitung der im Chalzedonese angelegten ›produktiv offenen‹ (H. Assel) Beziehung von göttlicher und menschlicher Natur auf andere Naturen, andere Naturkonzeptionen und insbesondere andere Spezies dürfte eine »äußerlich als Diskontinuität erscheinende Neuerung« (M. Seewald) darstellen, die aber idealerweise auch für die binnentheologischen Diskurse eine »Kontinuität in höherem Maße« (M. Seewald) in Aussicht stellt. Gestützt wird eine solche ökologische Lesart methodisch dabei auch von der Einschätzung von Michael Murrmann-Kahl, der die Strategie der Zwei-Naturen-Lehre in ihrer »Umwegstruktur«³² festmacht, die eine Bestimmung des je Eigenen über das je Andere vorschlägt und einer dualistischen Naturenkonzeption damit eine Absage erteilt. Und auch Karlheinz Ruhstorfer betont, dass die Christologie stets als Grenzdiskurs funktioniert habe, den er an den »Grenzen der Geschlechter«, »an den Grenzen der Kulturen«, »an der Grenze der Armut«, an den Grenzen zu anderen Religionen ansiedelt. Von den ökologisch interessanten ›Grenzen der Spezies‹ ist hier noch keine Rede, allerdings dürfte auch diese sachlogisch auf der Linie dieses Ansatzes zu verorten sein³³, immerhin formuliert Ruhstorfer an anderer Stelle, dass in den christologischen Diskursen auch ein postkoloniales,

30 Hoff (2004): Wer ist Christus?, 17.

31 Assel (2020): Elementare Christologie, Bd. 3, 103.

32 Murrmann-Kahl (2019): Die universale Bedeutung der Person Jesu, 192: »Cott und Mensch können nicht unmittelbar selbstbestimmen, sondern sich nur über den Umweg über ihr jeweiliges Anderssein selbst bestimmen, sonst verbliebe nur die abstrakte Absolutheit [...]«. Dazu auch Klaus von Stosch, der betont: Nicht die christologischen Begriffe sind relevant, sondern dass der sachliche Gehalt der Lehre neu ausgesagt wird: von Stosch (2019): Neuzzeitliche Denkwege zur Hypostatischen Union, 90f.

33 Ruhstorfer (2008): Christologie, 20ff.

und womöglich auch: posthumanes Anthropologie-Verständnis aufbreche, und der »weiße, fleischfressende, heterosexuelle, zum Opfer bereite Mann«³⁴ an sein Ende komme.

Nicht zu vernachlässigen sind allerdings auch jene Stimmen, die kritisch auf die Schwierigkeiten einer solchen Transformation der Zwei-Naturen-Lehre zu einer Interpezies-Heuristik schauen. Diese Kritik fußt, wie etwa bei Jürgen Werbick, auf grundlegenden Anfragen an die altkirchliche Terminologie: Diese sei zwar von der Intention bestimmt, möglichst genau das Verhältnis von Göttlichkeit und Menschlichkeit in der Person Jesu Christi beschreiben zu können, aber weniger »von dem Bestreben, zur Geltung zu bringen, was Jesus selbst mit seiner Verkündigung zu Geltung gebracht sehen wollte«³⁵. Werbick favorisiert daher mit dem Einwohnungsmotiv eine Formel, die sich selbst – anders als die Zwei-Naturen-Lehre – wesentlich stärker biblisch verortet. Auch die Überlegungen von Christian Weidemann wären hier zu berücksichtigen, der aus einem anderen Grund Zweifel an einer Übertragung der Zwei-Naturen-Lehre anmeldet. Vor dem Hintergrund eines fiktiven Gedankenspiels zur Erlösung außerirdischer Lebewesen kommt Weidemann zu dem Schluss, dass die chalzedonische Christologie das Ergebnis eines Prozesses theologischer Deutung und Rationalisierung war, »der gar nicht erst in Erwägung zog, dass Gott Myriaden anderer Planeten und bewohnter Welten für die Inkarnation zur Verfügung hatte«³⁶, und die insofern nicht für andere Lebewesen, für eine mehr-als-menschliche Natur Jesu Christi zu adaptieren sei.

3.1 Der Ansatz von Georg Essen: Die Freiheit Jesu als (moderne) Sollbruch-Stelle

Große Relevanz innerhalb der Forschungen zur Zwei-Naturen-Lehre hat die Habilitationsschrift von Georg Essen von 2001. Die Arbeit zeigt konzise auf, dass sich die antike Metaphysik und die neuzeitliche Subjektphilosophie als sachlich und terminologisch inkompatibel erweisen – es stehe demnach »eine vollständige Revision der bisherigen christologischen Denkform«³⁷ an. Diese wird von Essen auf die Diskontinuität im Übergang zum nechalzedonischen Enhypostasiebegriff transponiert. Er setzt dazu bei einer Problembeschreibung der Zwei-Naturen-Lehre an, die gerade vor dem Hintergrund neuzeitlicher Subjektphilosophie ihre Brisanz gewinnt: Wie genau, so fragt Essen, soll von zwei vollständigen Naturen in einer Person gesprochen werden können, ohne diese Personeneinheit zugleich

34 Ruhstorfer (2019): *Gegenwart im Gegenteil*, 235.

35 Werbick (2016): *Gott – menschlich. Elementare Christologie*, 243.

36 Weidemann (2016): *Did Jesus Die for Klingons, too?*, 127.

37 Essen (2001): *Die Freiheit Jesu*, 204.

aufzuspalten?³⁸ Letztlich, so bilanziert Essen, sei gerade das Moment der Freiheit Jesu die Sollbruchstelle der metaphysischen Konzeption der Zwei-Naturen-Lehre: Es scheint in ihr »keine echte menschliche Freiheit Christi« zu geben, weil in diesem Modell der »Freiheitsvollzug selbst kein menschliches Tun ist«³⁹. Das Bewusstsein für dieses Problem fände sich gleichwohl bereits in der frühchristlichen Tradition – Essen wertet die theologische Entwicklung vom vierten bis zum sechsten Ökumenischen Konzil, und näherhin die Entwicklung der Enhypostasie-Lehre als Antwort auf dieses Problem: In ihr wurde ein Hypostasiebegriff entfaltet, in dem die Logik des Hypostase-Seins nicht länger mit jener des Individuums zusammenfällt: Nicht mehr Individualität, sondern Subsistenz sei das Einigungsprinzip – die Enhypostasie setze demnach nicht auf subjektive Individualität der Hypostase, sondern auf Subsistenz als dem Einigungsprinzip, »das die Integrität der artverschiedenen Naturen selbst in ihrem gemeinsamen Zusammenstand nicht tangiert«⁴⁰. Die Hypostase ist hier nur das »principium unionis« – und sie ist ein historischer Ausnahmefall, wie Essen betont.

Georg Essens Lesart der Zwei-Naturen-Lehre ist aus zwei zentralen Gründen relevant: (1.) Sie lässt sich – in gewisser Hinsicht über Essens Intention hinaus – als Beleg dafür lesen, wie stark sowohl die neuzeitlichen wie auch schon die frühchristlichen Deutungen am Problem der kognitiven bzw. geistigen Verfasstheit der »einen Person in zwei Naturen« interessiert waren: Die chalzedonischen (Folge-)Debatten um den Enhypostasie-Begriff, um Mono- oder Dyothelethismus und die Idiomenkommunikation fokussieren in großen Teilen bereits in ihren antiken Ausprägungen außerordentlich stark gerade auf jene mentalistischen, d.h. vor allem intellektualistischen bzw. kognitivistischen Aspekte, die Essen mit Verweis auf den Freiheitsbegriff und das (Selbst-)Bewusstsein Christi als spezifisch neuzeitliches Charakteristikum ausmacht; diese Entwicklung belegt auch die 2021 erschienene Habilitation von Johannes Grössl.⁴¹ Für den öko-theologischen Diskurs ist diese Beobachtung relevant, weil damit eine Strukturanalogie zu den umwelt- und tierethischen, aber auch tierphilosophischen Diskursen benannt ist, die ebenfalls stark daran interessiert sind, anderen Lebewesen dann Achtung zuzuerkennen, sofern diese in ihrer intellektuellen Verfasstheit und in ihren kognitiven Fähigkeiten Ähnlichkeiten zum Menschen aufweisen. Wenn man also zur Kenntnis nimmt, dass die theologische Rezeption der Zwei-Naturen-Lehre hier vor allem kognitionslastige bzw. mentalistische Folgefragen produziert hat, dann wäre auch danach zu fragen, welche epistemischen Rahmungen dies für weiteres ökologie-relevantes Nachdenken

38 Ebd., 36.

39 Ebd., 65.

40 Ebd., 40f.

41 Grössl (2021): »In allem wie wir in Versuchung geführt«; zur Einordnung der Diskussion auch Dockter (2020): Geist im Wort.

hatte: Welches Tier- und Naturwissen etwa hat die Theologie in der Folge produzieren können? Dass sich die Auseinandersetzung mit nichtmenschlichen Akteuren bis vor wenigen Jahren noch ausschließlich um Fragen der Kognition, Intelligenz und Vernunft rankten, muss aus Sicht einer an der Zwei-Naturen-Lehre geschärften theologischen Ökologie nicht verwundern – auch diese vermeintlich vollkommen säkularen Diskurse stehen womöglich indirekt auch in der Tradition einer christologischen Theologie.

Außerdem ist diese Beobachtung relevant, weil sie einen blinden Fleck der umweltethischen und christologischen Fragestellungen gleichermaßen beleuchtet: Beide eint mit sehr wenigen Ausnahmen die Ausblendung einer dezidiert körperlichen Dimension der Einheit der zwei Naturen. Innerhalb der christologischen Debatten mag der Grund dafür in der metaphysischen Verfasstheit des Naturbegriffes liegen und durch die Abwehr des Dokerismus-Verdachts motiviert sein – dennoch könnte eine ökologische und theologische Relektüre von einer stärkeren Fokussierung auf die Bedeutung der körperlichen Einheit und Verschiedenheit profitieren: Immerhin haben die ökologischen Diskurse (etwa zu den Problemfeldern Symbiotik und Mikrobiom) der vergangenen Jahrzehnte sehr produktiv aufzeigen können, dass gerade der lebendige Körper in gewisser Weise jene Relationen (unvermischt, ungetrennt, unteilbar und unveränderlich) aufweist, die das Chalzedonese einzig der Person Jesu Christi und den zwei Naturen zuschreibt. Ebenso lässt sich beobachten, dass auch die christologischen Diskurse auf die Körperlichkeit zurückgreifen, um ein zeitgemäßes Verständnis der Person Jesu Christi zu entwickeln.⁴² Daher wäre zu fragen, ob die heutigen ökologischen, aber auch phänomenologischen Paradigmen um das Phänomen des verkörperten Lebens auch eine Verstehenshilfe für die christologische Denkform der Zwei-Naturen-Lehre anbieten (und darin gerade nicht, wie prima facie zu vermuten wäre, hinter Essens Kritik zurückfallen, weil sie Subjektivität auf Körperlichkeit zu reduzieren scheinen, sondern in der Kategorie der Leiblichkeit die somatische Vermittlung von Subjektivität mitdenken können).

Für die Frage nach einer Interspezies-Relektüre der Zwei-Naturen-Lehre ist Essens Ansatz auch deswegen relevant, weil er mit seiner klaren Analyse eine Bruchstelle herausarbeitet, die von der theologischen Diskussion bislang verhältnismäßig wenig wahrgenommen wurde und die nochmals anders gelagert ist als seine Beobachtungen zur Inkompatibilität der antiken und modernen Denksysteme: Die Begriffsbestimmungen Natur/*physis/ousia* und Person/*Hypostase* differieren zwischen ihrer christologischen und ihrer trinitätstheologischen Verwendung: Dieses Problem wird besonders angesichts der Frage deutlich, ob die entlang der Zwei-Naturen-Lehre zusammenzudenkenden Eigentümlichkeiten von der Hypostase,

42 Jax/Wendel (2020): The Cosmic Body of Christ; Minister (2014): Trinitarian Theology and Power Relations.

d.h. der Person, oder von der *ousia*, der Natur getragen werden: Diese Frage ist »christologisch anders zu beantworten [...] als trinitätstheologisch«⁴³. Mit dieser Problembeschreibung verbindet sich also womöglich die Option, die Frage nach der ökologischen Relevanz des christologischen Dogmas unter trinitätstheologischen Vorzeichen zu verstehen: Gerade der spezifisch trinitarische Personenbegriff, der sich deutlich vom Personenbegriff der Zwei-Naturen-Lehre unterscheidet, könnte eine Brücke in ökologische Debatten sein, weil dieser Begriff in vielen umwelt- und tierethischen Diskursen als die vermeintlich entscheidende Grenzziehung konzeptualisiert wird, die die menschliche Alleinstellung garantieren soll. Nicht erst vor dem Hintergrund des *marginal-case*-Arguments, das diese Grenzziehung kritisch anfragt, wird heute auch zusehends deutlich, dass dieser moderne Personenbegriff zu einem Leistungsbegriff geworden ist und darin gerade vom vormodernen, insbesondere aber vom trinitarischen Personenbegriff abweicht. Dieser trinitarische Personenbegriff, der weniger leistungsfixiert als vielmehr perichoretisch funktioniert, könnte womöglich auch ökologisch-relevante Diskussionen bereichern – in diese Richtung weisen auch jene Ansätze, die den Begriff der Personalität kritisch auf seine Anwendbarkeit für (nichtmenschliche) Tiere problematisieren und dabei – wie unlängst in einem Beitrag von Jürg U. Nolle – beobachten, dass der Begriff der Person in seiner (modernen) Entwicklung »eine systematische Schlagseite zugunsten der theoretischen Dimension [aufweist], die sich vor allem darin zeigt, dass Fragestellungen rund um menschliches Selbstbewusstsein dominieren. Fragestellungen, die dagegen die praktische, intersubjektive und geschichtliche Dimension von Personalität – traditionelle Bereiche des ›objektiven Geistes‹ – betreffen, werden nur am Rande berührt. Dabei erfordert es der Begriff der Person jedoch gerade, die unhintergehbare Einheit von theoretischen und praktischen Dimensionen weiter zu explizieren.«⁴⁴ Und Nolle folgert, dass gerade der – ökologisch höchst bedeutsame »Begriff des Lebens als aussichtsreich [anzusehen ist], den Einseitigkeiten von Naturalismus/Animalismus und Mentalismus/Dualismus zu entgehen.«⁴⁵

3.2 Der Ansatz von Karl Rahner: Zwei miteinander wachsende Naturen

Neben dem Ansatz von Georg Essen soll eine weitere prägende Diskursivierung der Zwei-Naturen-Lehre hervorgehoben werden: Karl Rahner hat bereits 1951, zum 1500jährigen Konzilsjubiläum, eine seitdem wegweisende und vieldiskutierte Deutung der Zwei-Naturen-Lehre im Kontext der von ihm selbst maßgeblich

43 Essen (2001): Die Freiheit Jesu, 46.

44 Nolle (2018): Personale Tiere?, 25.

45 Ebd.

angestoßenen anthropologischen Wende der Theologie vorgeschlagen.⁴⁶ Diesem Anspruch gemäß konstatiert Rahner dabei zunächst, dass das Chalzedonese in der Unterscheidung der zwei Naturen in einer Person einen unmöglichen Menschen beschreibe. Die Formel müsse daher als Ende der Christologie, aber auch als ihr (Neu-)Anfang begriffen werden, so Rahner. Ähnlich wie später bei Georg Essen greift schon bei Rahner die kritische Nachfrage, ob der bloße Verweis auf die menschliche Natur geeignet sei, um die volle Menschlichkeit der Person Jesu Christi zu beschreiben. Gegen die Gefahr, dass diese wahre Menschlichkeit zum göttlichen Instrument deklassiert wird, dass also beide Naturen in ein Konkurrenzverhältnis treten, bringt Rahner schließlich seine eigene Lesart in Stellung, indem er betont: Dass beide Naturen im Fall der hypostatischen Union produktiv zueinanderfinden, gar miteinander wachsen, sei paradigmatisch für Gottes Verhältnis zur geschaffenen Wirklichkeit. Zwar stelle die hypostatische Union den Höhepunkt dieser Relation dar, als solcher sei sie aber Teil der gesamten Schöpfungswirklichkeit:

»Die wesentliche Einmaligkeit, Unableitbarkeit und der Geheimnis-Charakter der Wirklichkeit Christi schließen nicht aus, diese zu betrachten in einer Perspektive, in der sie als Gipfel und Abschluss, als geheimes, von vornherein von Gott geplantes Ziel des göttlichen Wirkens in der Schöpfung erscheint.«⁴⁷

Rahner betont also eine nahezu unlösbare Verklammerung von Christologie bzw. Anthropologie und Schöpfungstheologie, die die eine Person Jesus Christus zum unüberbietbaren, und insofern theo- und anthropozentrischen Höhepunkt der Geschichte erklärt.

Im Kontext der Frage nach einer interspeziesfähigen Relektüre der Zwei-Naturen-Lehre (1.) wäre zu fragen, wie kompatibel diese Perspektiven sind und ob nicht gerade die ökologischen Anfragen geeignet sind, die Ambivalenzen im Ansatz von Rahner zu beleuchten: Einerseits legt die von ihm vorgeschlagene Deutung mit der Verhältnisbestimmung von menschlicher und göttlicher Natur womöglich eine darüber hinaus verallgemeinerbare Interspezies-Relation nahe, bei der sowohl die Unterschiedlichkeit wie auch die Nähe beider Naturen miteinander wachsen. Eine so verstandene Bestimmung könnte also gerade für ökologische und ethische Diskurse bereichernd sein, weil sie die heutigen Fragestellungen insbesondere zum Verhältnis von Menschen und Tieren mit einer Komplexität anreichern kann, die diese sonst häufig monodimensional geführten Diskussionen mitunter vermissen lassen, die lediglich nach Unterschieden *oder* nach Nähen fragen, aber das Verhältnis dieser beiden Größen zueinander kaum produktiv bestimmen können. Resonant ist

46 Rahner (1964): Probleme einer Christologie von heute, 169–222.

47 Ebd., 185.

(2.) Rahners Ansatz aber auch in Relation zu Foucaults Konzept der Biomacht⁴⁸ – damit ist eine konkrete Perspektivierung auf den Plan gerufen, die gerade die Anthropozentrik der ›anthropologischen Wende‹ kritisch untersucht.⁴⁹ Diese strukturelle Parallele, die in beiden Fällen auf die Verheißung zweier miteinander wachsender, insofern das Leben steigender Naturen hinausläuft, ist in der Forschung bislang noch nahezu unaufgearbeitet, aber möglicherweise geeignet, um vor allem in einer zentralen Hinsicht die ökologische Ambivalenz der Zwei-Naturen-Lehre kritisch zu reflektieren: Denn während die Relation von göttlicher und menschlicher Natur im Chalzedonese als miteinander wachsend und insofern als produktive Steigerung des Lebens begriffen wird, dürfte das Gegenteil über die Relation von menschlicher und tierlicher Natur, Humanität und Animalität, zu konstatieren sein. Die Abwehr dessen, was von der Tradition als das nur Natürliche, als immanentistisch gedachte ›natura pura‹ und bzw. oder als das nur Animalische deklariert wurde, prägt in unterschiedlichsten Facetten und Ausprägungen die Theologie, sodass Grund zu der Annahme besteht, dass neben der produktiven Relation von göttlicher und menschlicher Natur, wie sie Rahner betont hat, ebenso eine konkurrierende Relation von menschlicher und tierlicher Natur als biopolitischer Kehrseite der ursprünglichen Relation zukünftig deutlich verstärkt zu untersuchen sein wird, weil ihre Wirkmächtigkeit im Gefolge der Kritik an den theologischen Ausdrucksformen einer steilen Anthropozentrik zunehmend sichtbar wird. Auch diese Kehr-

48 Foucault (2017/1983): *Der Wille zum Wissen*; Gehring (2006): *Was ist Biomacht?*; zur Weiterentwicklung des Biomacht-Konzepts u.a. durch Deleuze, Hardt/Negri und Agamben: Lambert (2020): *The Elements of Foucault*.

49 Taxacher (2021): *Über Natur und Übernatur*; Weidner (2023), 135, die betont: Positiv an Rahner sei die Fokussierung und Weichenstellung, dass nicht der Mensch für die Glaubensinhalte, sondern die Glaubensinhalte für den Menschen da seien. Dennoch sei es notwendig, erneut zu wenden: Zwar werde etwa der biblische Herrschaftsauftrag »nur noch selten [...] mit einer expliziten Herrschafts- und Unterwerfungsrhetorik gegenüber der nicht-menschlichen Schöpfung verbunden. Implizite Hierarchisierungen der Werthaftigkeit geschöpflicher Kreaturen und der Nutzbarmachung sowie Verwertbarkeit von als weniger wertvoll erachteten Mitgeschöpfen sind hingegen immer noch keine Seltenheit.« Deswegen gilt für nahezu alle nichtmenschlichen Tiere: »Instrumentell haben sie einen Wert, als intrinsisch wertvoll gelten sie kaum.« Ähnlich auch Gautier/Heidemann/Taxacher (2021): *Theozentrik als »gefährliche Erinnerung«?*, 321, die eine vergleichbare Dialektik innerhalb der ›anthropologischen Wende‹ feststellen, innerhalb derer »der Anthropozentrismus, ursprünglich von einem Perspektivwechsel weg von einer metaphysisch konzipierten Heteronomie hin zu einem Denken freier Beziehungen zwischen Gott und Menschen ausgehend, selbst wieder zu einem verfestigten metaphysischen Konzept geworden [ist] – in dem die christliche Heilsbotschaft nun mit der Exklusivität der menschlichen Subjekthaftigkeit und ihrer Gottesbeziehung zu stehen oder zu fallen droht. In dieser Situation lohnt es sich, Theozentrik als »gefährliche Erinnerung« wieder einzuführen – als eine nachmetaphysische Unterbrechung anthropozentrischer Weltbilder, welche keineswegs mit Kosmosvergessenheit, mit Entweltlichung einhergehen muss.«

seite einer gewissermaßen ›negativen‹ Zwei-Naturen-Lehre zeigt, dass auch innerhalb der Theologiegeschichte Formen der Biomacht bzw. Biopolitik vielfach nekropolitische Dimensionen aufweisen, weil sie den nicht zuletzt ökologisch-geframten Ausschluss dessen bestimmen, was als nicht lebensförderlich, dem menschlichen Leben abträglich gilt. Offensichtlich dürfte es so sein, dass vor allem die theologische Kategorie des Tierlichen immer wieder ein entscheidendes Nadelöhr auch für jene Fragen nach dem Status des Konzepts der Natur war, die expressiv verbis nicht unmittelbar von Tieren sprachen. Es ist eine noch offene theologische Aufgabe, verstärkt der Frage nachzugehen, ob die Zwei-Naturen-Lehre in dieser inhaltlichen Nähe zur ›Biomacht‹ womöglich bereits in der Vormoderne eine äußerst produktive Deutungsfigur für ökologische und näherhin für (bio-)politische Diskurse geschaffen hat.

3.3 Der Ansatz von Emmanuel Levinas: Der Andere in der eigenen Leiblichkeit

Schließlich kann die ökologische Suchbewegung auch von der Perspektive des jüdischen Religionsphilosophen Emmanuel Levinas' profitieren, die er in dem Aufsatz »Ein Gott Mensch?«⁵⁰ dargelegt hat, der sich mit Fragen der Inkarnationstheologie befasst. Auch wenn Levinas die Rückbindung an die Zwei-Naturen-Lehre nicht explizit aufgreift, sind seine inkarnationstheologischen Überlegungen, die er im Kontext seiner eigenen Alteritätsphilosophie skizziert, unbedingt geeignet, auch die Konturen einer ökologisch-transformierten Zwei-Naturen-Lehre genauer zu bestimmen und zu problematisieren. Heinrich Assel, der Levinas' Aufsatz umfassend würdigt, hält dazu fest, dass dessen Ansatz vor allem drei wichtige Schwerpunktlegungen vornimmt: Levinas löse sich von einer »ontotheologischen Logik des Fleisches«, so Assel, indem er Inkarnation und *Kenosis* aneinanderbindet. Möglich wird auf diesem Weg vor allem eine Abkehr vom oben dargelegten Paradigma der Freiheitssubjektivität: Levinas' Inkarnationsverständnis invertiere damit das menschliche Dasein zur »Passivität, die ›passiver als jede Passivität‹ ist«⁵¹. Schon hier wird deutlich, dass Levinas inkarnationstheologische Reflexionen gegenüber dem referierten Diskurs die gewagtesten, aber womöglich auch die vielversprechendsten Deutungen vorschlagen: Das Miteinander von göttlicher und menschlicher Natur, um das die Zwei-Naturen-Lehre ringt, wird hier ausdrücklich als »Verletzung des Prinzips der Identität«, zugleich aber auch als »Geheimnis der Subjektivität«⁵² begriffen:

50 Levinas (2014): Ein Gott Mensch?, 40–49.

51 Assel (2020): Elementare Christologie, Bd. 3, 220.

52 Levinas (2014): Ein Gott Mensch?, 47.

»Nichts ist passiver als diese jeder Freiheit vorausgehende Infragestellung. Sie muss sehr genau durchdacht werden. Nähe ist nicht Bewusstsein der Nähe. Sie ist eine Obsession, aber nicht im Sinne von übersteigertem Bewusstsein, sondern von Bewusstsein gegen den Strom, Umkehrung des Bewusstseins.«⁵³

Wenn Chalzedon wie etwa bei Georg Essen primär als subjekttheoretische Herausforderung begriffen wird, bietet sich die Philosophie von Levinas an, um dessen Fokus auf die Ethik bzw. auf das Ethische als *prima philosophia* gegen die identitätstheoretische Skepsis ins Feld zu führen. Das scheinbar kontradiktorische Moment der Konzilsformel sei dann vor allem in seiner soteriologischen Spitze konsequente Fortführung und Umschlag seiner ontologischen Fundierung: »Das Mich ist derjenige, der vor jeder Entscheidung schon erwählt ist, die ganze Verantwortung der Welt zu tragen. Der Messianismus ist eben dieser Höhepunkt im Sein – die Umkehrung des Seins, das »in seinem Sein beharrt« – der in mir seinen Ausgang nimmt.«⁵⁴

Wichtig ist dabei, dass Levinas in seinen späteren Arbeiten immer wieder hervorhebt, dass weniger die Konfrontation eines leiblich verfassten Selbst mit einem Anderen entscheidend ist, sondern dass dieser Andere bereits in der eigenen Leiblichkeit als gegenwärtig begriffen werden kann. Insofern also der Andere damit an der Konstitution des Selbst von Grund auf beteiligt ist, unterscheidet sich diese Form der Subjektivität von dem etwa von Essen vorausgesetzten Freiheitssubjekt, weil es dem von Levinas beschriebenen Subjekt gerade nicht freisteht, sich zum Anderen zu verhalten.⁵⁵

In diesem ungewohnten, aber überzeugenden Ansatz bestimmt Levinas auch die wesentlichen Begriffe der Zwei-Naturen-Lehre neu: Hypostase etwa sei von Levinas her verstehbar gerade nicht als Bestätigung eines (weder antiken noch modernen) Begriffs von Individuum, sondern gerade als ein Existenzvollzug eines Selbst für den Anderen: »Ein Du schiebt sich zwischen das Ich und das absolute Es«⁵⁶, so Levinas, und verändert somit die theologischen Maßstäbe von Identität:

»Aber die Passivität des Selbst ist keine Materie. Bis ans Ende getrieben, besteht sie darin, seine Identität umzukehren, sie abzulegen. Wenn ein solcher Abfall von der Identität, eine solche Umkehrung möglich ist, ohne dass dies zur reinen Entfremdung wird, was kann sie dann anderes sein als eine Verantwortung für die Anderen, für das, was die Anderen tun, um am Ende sogar für die Verfolgung verantwortlich gemacht zu werden, die sie erleidet.«⁵⁷

53 Ebd.

54 Ebd., 49.

55 Vgl. zu Levinas' Philosophie des Leibes des Anderen: Bedorf (2019): Emmanuel Levinas, 68–80.

56 Levinas (2014): Ein Gott Mensch?, 46.

57 Ebd., 48.

Die Überwindung und Lösung dieses Dilemmas, das auch die Zwei-Naturen-Lehre spiegelt, geschieht für Levinas nicht im idealistischen Rahmen klassischer Subjektivitätstheorien: »Sie setzt vielmehr die Emergenz einer neuen Beschreibungssprache solcher unmöglicher Freiheit, ihrer Sensibilität und ihrer (nicht-intentionalistischen) Bedeutung voraus.«⁵⁸ Damit formuliert Assel in Anlehnung an Levinas in gewisser Hinsicht bereits die christologische Version einer ökologischen Ethik, die mit dem Hinweis auf die konstitutive Passivität und der unbedingten Verwiesenheit auf andere Lebewesen einerseits und der unbedingten Verpflichtung für den je anderen andererseits einhergeht. Dass Levinas dazu ökologische Metaphern heranzieht, überrascht vor diesem Hintergrund nicht:

»Dass die Leere des Raumes mit unsichtbarer Luft erfüllt ist [...] nicht-wahrgenommen, sondern mich durchdringend bis in die innersten Winkel meiner Innerlichkeit [...] – dass die bloße Umgebung sich aufdrängt als Atmosphäre, der das Subjekt sich ergibt und sich aussetzt bis hinein in seine Lunge – dass das Subjekt auf dem Grunde seiner Substanz Lunge sein kann – all dies macht die Bedeutung einer Subjektivität aus, [...] bevor sie im Sein Fuß fasst.«⁵⁹

4. Die Zwei-Naturen-Lehre als ökologisches Paradigma?

Mit Levinas, Rahner und Essen liegen drei elaborierte und breit rezipierte Deutungsansätze vor – sie können für die Transformation der zwei-Naturen-Lehre zu einer Interspezies-Hermeneutik als kritische Dialogpartner wie auch als analytisches Nadelöhr fungieren, um Unschärfen und Bruchstellen der Argumentation zu diagnostizieren und Neuansätze zu profilieren. Hinzukommen bereits einige wenige theologische Arbeiten, die die Verbindung heutiger i.w.S. ökologischer Probleme mit der Zwei-Naturen-Lehre zum Thema gemacht haben und die daher gesondert Erwähnung finden sollen.

(a) Eine besondere Zusammenschau der Zwei-Naturen-Lehre und der ökologischen Frage findet sich bei Jürgen Moltmann, dessen Arbeiten besonders relevant für die Fragestellung einer Relektüre der Zwei-Naturen-Lehre unter ökologischen Vorzeichen sind, weil sie ökologische und christologische Anliegen systematisch verschränken.⁶⁰ Generell hat Moltmann die ökologische Relevanz und Brisanz der Zwei-Naturen-Lehre sehr früh und klar gesehen; so betont er etwa 1994 die Notwendigkeit dafür, »Auferstehung in der Perspektive der Natur« zu denken. Weil sich die Fundamentalunterscheidung der modernen Welt, die Differenz von Natur und Geschichte, nicht vollständig durchhalten ließe und daher Gefahr laufe, wesentliche

58 Assel (2020): *Elementare Christologie*, Bd. 3, 228.

59 Levinas (1998/1974): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 384f.

60 Moltmann (1973): *Der gekreuzigte Gott*, 215–235; ders. (1989): *Der Weg Jesu Christi*.

Teile der Wirklichkeit auszublenden, bedürfe es eines neuen Paradigmas, das Natur und Geist, Geschichte und Natur als Einheit begreift:

»Blicken wir von hier aus auf die Auferstehung Christi, dann müssen wir die moderne ›geschichtliche Christologie‹ in eine neue *ökologische Christologie* überführen. Mit ihr kommen wir auf die altkirchliche ›Zwei-Naturen-Lehre‹ in der Christologie zurück, um die Natur zu integrieren, weil wir verstehen, dass es keine Erlösung für die menschlichen Personen ohne eine Erlösung der ganzen sterblichen Natur geben kann. Also reicht es nicht aus, die Auferstehung Christi nur als ›Gottes eschatologische Geschichtstat‹ zu verstehen; sie muss auch als der erste Akt der Neuschöpfung der Welt begriffen werden.«⁶¹

Schon zuvor hatte Moltmann dafür plädiert, den Naturbegriff, der antike, moderne und ebenso christologische und ökologische Diskurse verbindet, neu zu kontextualisieren. Gerade in der Verbindung mit Moltmanns befreiungstheologisch inspirierter Soteriologie führt ihn dieses Anliegen zu der Annahme, dass das theologische Nachdenken die Zwei-Naturen-Lehre zugunsten einer Ein-Naturen-Lehre zu überwinden habe – allein die Natur Gottes sei die Grundlage des Lebens. In dem 1972 erschienenen Band *Der gekreuzigte Gott* widerspricht Moltmann daher auch der – wie oben gezeigt – heute vielfach vertretenen Annahme, dass eine moderne Lesart der Zwei-Naturen-Lehre deren metaphysischen Rahmen zu substituieren hätte – denn gerade mit dem Wegfall dieser »ontotheologischen Voraussetzung [...] fehlt auch der eschatologischen Hoffnung auf Gottähnlichkeit das Gewicht«⁶². Mit diesem Hinweis auf die unmittelbar soteriologische Bedeutung der Zwei-Naturen-Lehre, die für Moltmann nahezu untrennbar mit deren metaphysischer Ausdrucksform verbunden scheint, rückt dann auch das zentrale Problem dieser Lehre ins Sichtfeld: Die theologischen Reflexionen, im Kontext wie im historischen Nachgang zur Lehre von den Zwei Naturen Christi erwiesen sich selbst in ihrer Pluralität als nicht in der Lage, Gott mit dem Leiden und insbesondere dem Tod Jesu zu identifizieren. Den Grund dafür sieht Moltmann vorrangig im erstgenannten Aspekt, also in der soteriologischen Funktion der Zwei-Naturen-Lehre. Beide Ansprüche scheinen sich strukturell zu blockieren, sodass Moltmann in der Folge zu klären sucht, wie zwingend diese Blockade ist: Die nizänische Aussage der Unveränderlichkeit Gottes sei keine »absolute, sondern nur eine Vergleichsaussage«⁶³, so Moltmann. Die Veränderlichkeit der Geschöpfe sei eine andere Veränderlichkeit als jene, die sich Gott zuschreiben lässt. Die Negation der Unveränderlichkeit, wie sie Chalzedon bestätigt, müsse also nicht zu dem Schluss führen, dass Gott im geschöpflichen Sinne unveränderlich wäre; sehr wohl aber könne von seiner ›inneren Unveränderlichkeit‹

61 Moltmann (1994): Wer ist Christus heute für uns?, 74.

62 Moltmann (1973): Der gekreuzigte Gott, 215.

63 Ebd., 216.

gesprochen werden. Auch die Leidensunfähigkeit Gottes entkräftet Moltmann mit einem strukturanalogen Argument: Zwar sei Gott nicht in dem Sinne leidensfähig wie die Kreaturen, es sei allerdings unzulässig, nur deswegen auf seine generelle Leidensunfähigkeit zu schließen; dies gelte vor allem aber auch deswegen, weil die Annahme göttlicher Impassibilität der christlichen Grundannahme widerspreche, dass Gott die Liebe sei.⁶⁴ Insbesondere sei aber auch die Annäherung an den soteriologischen Kern des Chalzedonese deswegen schwierig, weil das Konzil dazu ausschließlich die bekannten Negativ-Bestimmungen heranzieht – einen Umstand, den Moltmann mit Fragezeichen versieht:

»Wird das Heil nur als *totaliter aliter* umschrieben, so muss es nicht einmal Heil sein, denn *totaliter aliter* ist auch das endgültige Verderben. Will man also ernsthaft vom Heil der Gottesgemeinschaft sprechen, so muss man über die allgemeinen Unterscheidungen von Gott und Welt, bzw. Gott und Mensch, hinausgehen und in die speziellen Beziehungen Gottes zur Welt und zum Menschen in der Geschichte eindringen.«⁶⁵

Gerade auch in seinen späteren Arbeiten ist dieser Fokus auf das konkrete Leben, auf die »speziellen Beziehungen Gottes zur Welt« zum Charakteristikum von Moltmanns Christologie geworden. In *Der Weg Jesu Christi* widmet sich Moltmann dabei vor allem dem christologischen Begriff der Natur, weil er theologie- und philosophiegeschichtlich immer wieder als Gegenbegriff zu Geschichte und Freiheit verwendet wurde. Insbesondere im modernen Freiheitsparadigma – in jenem Paradigma also, innerhalb dessen heute zumeist die Relevanz der Zwei-Naturen-Lehre ausgefochten wird – sei »der menschliche Herrschaftsanspruch über die »geschichtslose« Natur und den »geistlosen« Körper enthalten«⁶⁶, und das Freiheitsparadigma dementsprechend ungeeignet. Eine bloße Diskussion der christologischen Fragen im Rahmen des Paradigmas von Geschichte bzw. Freiheit greife m.a.W. zu kurz – mit diesem Kontrapunkt zu den insbesondere in der aktuellen Diskussion federführenden Ansätzen betont Moltmann: Nicht die »eschatologische »Geschichtstat« des totenerweckenden Gottes [ist] von Bedeutung, sondern vielmehr die Leiblichkeit des gestorbenen und auferstandenen Christus.«⁶⁷ Eben dieser Perspektive sei in der Vormoderne durch die Zwei-Naturen-Lehre Rechnung getragen worden, während die Moderne sie durch ihre Konzentration auf die geschichtliche und freiheitstheoretische Christologie in den Hintergrund gerückt habe. Aus diesem Grund ordnet Moltmann seine Überlegungen zur Zwei-Naturen-Lehre einem ökologischen Verständnis zu,

64 Ebd., 217.

65 Ebd., 218.

66 Moltmann (1989): *Der Weg Jesu Christi*, 269.

67 Ebd.

das sich aus der freiheitstheoretischen Engführung zu befreien sucht. Damit verschiebt sich auch bei Moltmann sehr deutlich das Frageinteresse: Nicht mehr die ursprüngliche Frage nach der Einheit der zwei Naturen in einer Hypostase bildet für Moltmann den heutigen Verstehenskontext der Zwei-Naturen-Lehre, sondern vielmehr die leiblich verfasste Einheit verschiedenen Hypostasen in einer durchaus physisch begriffenen hypostatischen Union. Wie Lukas Ohly anmerkt, öffnet Moltmann damit den Naturbegriff in einem ökologischen Sinne: Gemeint ist nicht mehr die menschliche Natur, sondern eine ganzheitliche Wirklichkeit,

»die Arten und Gattungen übergreift und sogar Gott einschließt. ›Ökologisch‹ meint also eine universale Einheit [...]. Eine physische Union der Hypostasen in einem ökologischen Horizont verhandelt damit nicht einfach die individuelle Frage, wie Jesus Gott und Mensch sein kann, sondern viel umfassender die ökologische Frage, wie Gott in der Welt ist.«⁶⁸

(b) Auch Eric D. Meyer hat 2018 mit seiner Monografie »Inner Animalities« eine Studie vorgelegt, die den umfassenden Ausschluss (nichtmenschlicher) Tiere aus der Theologie und umfassender noch des Animalischen aus der menschlichen Natur korrigieren will.⁶⁹ Entlang eines Close-Readings patristischer Texte des Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa zeigt Meyer, dass das Tierliche dort immer schon als ein Teil des Menschlichen verstanden wurde: Und selbst dort, wo dieser animalische ›Anteil‹ abgewehrt wurde, belegen die Texte Meyer zufolge ein durchaus ambivalentes Bild, weil die Abwehr des Animalischen und mithin die Zuwendung zur Transzendenz(fähigkeit) des Menschen über ›das Tier‹ hinaus in den Texten häufig mit einer Rückkehr des Menschen zu seiner Animalität in einem »perfected state« assoziiert sind.⁷⁰ Meyer fasst etwa seine Analyse zu den Texten des Gregor von Nyssa wie folgt zusammen: Während Gregor einerseits immer wieder davor warnt, sich den tierlichen Leidenschaften hinzugeben, ist doch zugleich klar, dass eine vollkommene Auslöschung des Animalen innerhalb der menschlichen Leidenschaften einen Menschen zurücklassen würde, der von Gott nicht mehr ansprechbar wäre.⁷¹ Auch wenn Meyer die Zwei-Naturen-Lehren zwar nicht explizit als Deutungsrahmen für seine Beobachtungen aufruft, scheinen sie gerade in der gewählten Zuspitzung auf das theologische Verhältnis menschlicher und tierlicher Naturen ausgesprochen passend für eine solche Diskursivierung zu sein, weil Meyer sehr genau darlegt, wie die Texte einen gleichzeitigen Ausschluss und Einschluss des Tierlichen

68 Ohly (2016): Wie konnte Gott Mensch werden?, 99f.

69 Wie dessen spätere Arbeiten diesen Anspruch gleichwohl zu konterkarieren wissen, zeigt der Beitrag zur Jagd in diesem Band.

70 Meyer (2018): Inner Animalities.

71 Ebd., 56.

in ihrer jeweiligen Beschreibung der menschlichen Natur leisten; üblicherweise habe die Tradition den Zusammenhang von göttlicher, tierlicher und menschlicher Natur so verstanden, dass die göttliche Gnade die Menschlichkeit des Menschen und damit seine wahre Natur zum Vorschein bringe, während seine Animalität unter dem Einfluss der Gnade zurückweiche oder gar vollständig verschwinde. Deswegen bilanziert Meyer: »Until Christian theology surrenders its investment in a categorical human-animal distinction and correctively enters its theological anthropology on human animality, Christian resistance to ecological degradation will be ineffective and contradictory.«⁷²

(c) Auch der dänische Theologe Niels Gregersen hat sich unlängst aus einem ökologischen Interesse heraus auf das Chalzedonese bezogen: Gregersen sieht den ökologischen Ansatz der »Deep Incarnation« als zutiefst in der frühkirchlichen Christologie verwurzelt. Schon das Nicaenum habe die Inkarnation vor dem Hintergrund von zwei Horizonten entworfen: dem universellen Horizont des Sohnes »of being ›enfleshed‹ in the material world«, und dem Sohn als »being ›humanized‹«⁷³. Da überrascht es nicht, dass Gregersen in seinem Beitrag u.a. auch über das Mikrobiom der historischen Person Jesu Christi spekuliert. Mit Blick auf Chalzedon hebt er hervor, dass hier eine ökologische Dimension in einem Sinne zur Sprache komme, die heute wohl als humanökologisch zu bezeichnen wäre: Chalzedon expliziere die doppelte Konsubstantialität der Person Jesu Christi nämlich mit dem Hinweis auf die an sich bereits dualistische Verfasstheit der menschlichen Natur aus Körper und Seele.⁷⁴ Gregersen zeigt somit, dass im Chalzedonese die Leib-Seele-Problematik aufbricht, nachdem es als Überwindung des ›unmöglichen‹ Monophysitismus bzw. des Logos-Sarx-Schemas erneut einen ›unmöglichen‹ Menschen entwirft.

(d) Bereits 2008 hat die US-amerikanische Theologin Laurel Schneider in ihrer Monografie »Beyond Monotheism. A Theology of multiplicity« dazu angeregt, das Chalzedonese als Ausgangspunkt für ökologisches Nachdenken innerhalb der Theologie zu wählen. Das dort angelegte Verhältnis »fully divine and fully human is in fact a wonderful opening«⁷⁵ für die ökologischen Diskussionen, so Schneider. Und trotzdem sei dieses Potential noch weitestgehend unausgelotet – auch deswegen, weil die Dimension der Körperlichkeit der einen Person in zwei Naturen kaum Beachtung gefunden habe: »Jesus was a singular divine incarnation, not because he was the one God in a single everyman coat, but because divinity unfolded in his limbs into utter complicity in the world – as divinity ever does. ›Jesus‹ is a multiplicity, not just because he is a story but because, as a man, he had a body and so he exceeded

72 Ebd., 178.

73 Gregersen (2020): Deep Incarnation and Chalcedon, 255.

74 Ebd., 274.

75 Schneider (2008): Beyond Monotheism, 175.

the narrow limits of oneness; he himself was legion.«⁷⁶ Schneiders Ansatz will deswegen dazu anregen, gerade ein somatisches Verständnis der Zwei-Naturen-Lehre zu entwickeln, um damit die Grenzen zwischen Menschen und Tieren, aber auch die zwischen Gott und Mensch zu diversifizieren.

5. Ausblick: Symbiose- und Antibiose-Diskurse

Die vorherigen Überlegungen haben den *status quo* der theologischen Theoriebildung zum Verhältnis ökologischer und christologischer Perspektiven rekonstruiert. Grob bilanziert hat sich gezeigt, dass beide Perspektiven gemessen an der theologischen Rezeption eine hinreichende Menge an Schnittmengen aufweisen, sodass eine entsprechende Transformation der Zwei-Naturen-Lehre, die sie dezidiert ökologisch kontextualisiert, Anhaltspunkte in der bisherigen Theologie findet. Zugleich hat die Gemengelage der Zugänge, so wie sie hier zuvor dargestellt wurden, auch deren Disparität offengelegt. Eine genaue Klärung der Frage, ob und unter welchen Bedingungen sich die ursprüngliche dyophysitische Relation des Chalzedonese zu einer Interspezies-Heuristik weiterentwickeln lässt, ist damit noch nicht erfolgt. Dies mag damit zusammenhängen, dass zentrale methodologische Fragen noch un bearbeitet sind: Dies betrifft zunächst die Problematik, die ursprüngliche Relation der beiden Naturen (göttlich und menschlich) auf die Ebene der geschaffenen Wirklichkeit zu transponieren: Einerseits, weil damit die Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf eingeebnet wird, andererseits aber auch, weil dieser Transfer unterstellt, dass die Theorieposition der göttlichen Natur mit jener einer Spezies zu vergleichen ist – schon das scholastische Axiom *deus non est in genere* scheint dies zu verunmöglichen. Notwendig wäre es daher, den Status dieses Axioms genauer zu erfassen, den ontologischen Kontext dieser scholastischen Vorstellung dabei einzubeziehen und auch die eben dort grundgelegten Möglichkeiten für eine entsprechende Analogie (*analogia entis*) zu bewerten. Zudem stellt sich für das Unterfangen einer Relektüre der Zwei-Naturen-Lehre die methodologische Aufgabe, Arbeit am Begriff zu leisten: Insofern die Rezeptions- und Deutungsgeschichte der Zwei-Naturen-Lehre philosophische Paradigmenwechsel einbezieht, kann womöglich eine wenn gleich transformative Fortführung des antik-metaphysischen Naturbegriffs bis in die modernen und säkularen Diskurse hinein unterstellt werden, der daher auch eine ökologische Relektüre erlaubt, wobei damit zugleich ausgesagt ist, dass changierende Begriffsdefinitionen von »Natur« und »Ökologie« zu berücksichtigen sind. Dass dies zu keiner notwendigen sachlichen Unschärfe führen muss, zeigen u.a.

76 Ebd.

die die Darstellungen zur Begriffsgeschichte von M. Vogt und J. Moltmann.⁷⁷ Dennoch ist auch die Gefahr einer Überstrapazierung bzw. der Äquivokation nicht unterschätzen, vor der z.B. Christoph Marksches mit Blick auf den (ökologisch und christologisch gleichermaßen relevanten) Begriff des Lebens warnt: Gerade weil der Lebensbegriff mit nahezu allen dogmatischen und vielen außertheologischen Fächern verknüpft ist, eignet er sich als Analysebegriff nur, wenn er sorgfältig differenziert wird.⁷⁸ Dennoch ist eine kritische Aufarbeitung insbesondere des theologischen Naturbegriffs gerade vor dem Hintergrund eines ökologischen Kontextes notwendig, wie auch jüngere Ansätze verdeutlichen, die dessen Gewaltpotential beleuchten.⁷⁹

Um die Zwei-Naturen-Lehre sowie auch deren assoziierte Deutungsbegriffe im Kontext einer ökologischen bzw. tiertheologischen Perspektive neu zu lesen, ist vor allem deren Rezeptionsgeschichte von besonderem Interesse⁸⁰, die zur Klärung dieser Frage einer insbesondere diskursanalytischen Sichtung zu unterziehen wäre – auf diese Weise ließe sich eruieren, welche Anschlusskommunikationen und -diskurse die Zwei-Naturen-Lehre entfalten konnte (und welche nicht), d.h. ob sich eine zumindest implizit ökologische Lesart dieser Lehre innerhalb ihrer Rezeptionsgeschichte widerspiegelt. Kann die Zwei-Naturen-Lehre womöglich als historisches Apriori begriffen werden, das (weit über die engen Grenzen der Theologiegeschichte hinaus) prägend für zentrale Diskursivierungen auch im Kontext der Mensch-Tier-Beziehungen war? Auch wenn diese Frage eingehender Studien bedarf, scheint sich bereits von hier aus eine noch weiterzuverfolgende Ambivalenz abzuzeichnen, die die Struktur zweier gegenläufiger Diskurse annimmt:

Zunächst scheinen einige Argumente für das Vorhandensein eines ›Symbiose-Diskurses‹ zu sprechen, der (wie insbesondere, aber nicht nur bei Rahner) das Bild zweier miteinander wachsenden Naturen als vielleicht sogar genuin ökologische Vorstellung eines gemeinsamen, miteinander wachsenden Lebens entwirft und damit mindestens *prima facie* noch unausgelotete Resonanzen zu ökologischen Konzeptualisierungen wie dem Mikrobiom, der Symbiotik und Kohabitation, aber auch zu geisteswissenschaftlich reflektierten Varianten wie dem Harawayschen

77 Zum Begriff »Natur«: Vogt (2001): Naturverständnis und christliche Ethik, 109–118; zum Begriff »Ökologie«: Moltmann (1995): Art. Ökologie, 36–46.

78 Marksches (2008): Ist Theologie eine Lebenswissenschaft?, 58.

79 dazu etwa Huggan/Tiffin (2015): Postcolonial Ecocriticism, 5, die betonen: Andere Wesen wurde gerade mit Verweis auf die vermeintliche Natürlichkeit einer menschlichen Sonderrolle der Ausbeutung anheimgegeben. Vgl. dazu auch Taxacher (2021): Über Natur und Übernatur, 35–57, der die problemhaltigen Konnotationen im theologischen Verhältnis von Natur und Übernatur nachzeichnet.

80 Einschlägiges Quellenmaterial dazu liegt vor – Grillmeier (1979): Jesus, der Christus im Glauben der Kirche; Marksches (2016): Der Körper Gottes.

Entanglement oder der »Onto-Sympathy«⁸¹ bei Jane Bennett erzeugt. Eine Synopse der theologischen und ökologischen Diskurse könnte daher bislang wenig beachtete Parallelen zwischen der Herausbildung theologischer und ökologischer Konzepte aufzeigen – dementsprechend wäre näher zu klären, inwiefern die ›hypostatische Union‹ als »Konstitutionstheorie, die die Personidentität Jesu mit dem Gottessohn zu begründen hat«⁸², dabei aber zugleich zu den entscheidendsten, vom Konzil sachlich aber ungeklärten Konzepten der Zwei-Naturen-Lehre gehört⁸³, epistemologisch hilfreiche Analogien oder auch Bruchlinien im Gefüge der modernen Biologie bzw. Ökologie findet (so, wie es schon in der Antike Analogien in der Physik fand⁸⁴). Zugleich dürfte die größte Gefahr einer solchen Analogiebildung darin bestehen, dass sie – ausgehend von der Logik des Chalzedonese – immer schon mit einer Kommensurabilität göttlicher und menschlicher Natur rechnet, wogegen freilich auch Einwände vorzubringen sind, die eine solche univoke Verwendung des Natur-Begriffs – und in der Folge dann auch eine am Modell des Natürlichen (und insofern: des Ökologischen oder Biologischen) gewonnene Lesart der Zwei-Naturen-Lehre zurückweisen, weil sie darin gerade eine hochproblematische Verkehrung der Aussageabsicht von Chalzedon erkennen.

Neben diesem Symbiose-Diskurs scheint sich gleichwohl auch ein Antibiose-Diskurs im Verhältnis von Ökologie und Theologie ausmachbar zu sein: Hier steht demnach nicht die Deutung des gemeinsam wachsenden Lebens im Fokus, sondern vielmehr ein Konkurrenzverhältnis. Will man wie oben skizziert das Verhältnis von menschlicher und tierlicher Natur als Analogie zur Relation von göttlicher und menschlicher Natur unter umgekehrten Vorzeichen verstehen, dann fänden sich für eine solche Bestimmung theologie- und dogmengeschichtlich mehr als genug Beispiele dafür, wie das Tierliche immer wieder als Gegenpol zum Menschlichen wie zum Göttlichen gleichermaßen gedeutet wurde: Die Logik ›Je weniger Tier, desto mehr Mensch bzw. desto mehr Gott‹ dürfte ein prägendes Dispositiv vor allem innerhalb der christlichen Theologie sein. Sie findet sich in eschatologischen

81 Bennett (2017): *Vegetal Life and Onto-Symathy*, 89–110.

82 Essen (2019): *Geschichte – Metaphysik – Anthropologie*, 10.

83 Crisp (2016): *The Word Enfleshed*, 80, der betont: Das Konzil verschleierte regelrecht die offenen und erklärungsbedürftigen Begriffe, die es zugleich voraussetzt.

84 Dazu Fresacher (2009): *Die zwei Naturen Christi, 192f.*, der auf den Vergleich der Zwei-Naturen-Lehre mit einem ›glühenden Eisen‹ bei Maximus Confessor hinweist, der das Verhältnis der zwei Naturen als einen gegenseitigen Austausch deutet, der den Unterschied nicht aufhebt, sondern beide Seiten in ihrer Eigenheit bewahrt: »Offensichtlich geschieht dieser Austausch (antidosis) [...] zwischen zweien, und zwar ungleichen (anison); dabei wird das, was von Natur aus (physikos) jedem der beiden Teile Christi zukommt, gemäß der unaussprechlichen Einheit durch Austausch dem jeweils anderen mitgeteilt, ohne dass die beiden Teile gegenseitig nach ihrem natürlichen Bestand (kata ton physikon logon) Vermengung oder Vermischung (metaboles kai symphyseos) erfahren.«

Entwürfen, die Tiere ausschließen, aber auch in der konstanten normativen Abwertung und Geringschätzung, die die theologische Tradition anderen Tieren hat angedeihen lassen. Derartige Muster folgen zumeist dem Grundgedanken und der regelrechten Angst, dass menschliches Leben an Bedeutung verliere, wenn das Leben von Tieren nicht mehr als nachrangig oder minderwertig beurteilt würde. Zu fragen wäre daher, ob die Zwei-Naturen-Lehre womöglich Vorlage für eine gleichermaßen vormoderne wie zutiefst moderne⁸⁵ Variante jenes Konzepts war, das Michel Foucault als »Biomacht« bezeichnet hat, weil sie die Ausübung von Macht über die Verheißung der Steigerbarkeit des menschlichen Lebens in Aussicht stellt: Spiegelt sich dieses biomächtige Kalkül in der von Rahner vorgeschlagenen Deutung der miteinander wachsenden Naturen? In jedem Fall wäre zu konstatieren, dass die Theologie an bezeichnend vielen Stellen von einer latenten Zwei-Naturen-Lehre mit umgekehrt verlaufendem Zuschnitt geprägt ist, die ebenfalls als Probefall des Biomacht-Fokus thematisiert werden sollte: Denn während die Relation von göttlicher und menschlicher Natur im Chalzedonese als miteinander wachsend und produktiv aufeinander verwiesen begriffen wird, dürfte das Gegenteil über die Relation von menschlicher und tierlicher Natur, Humanität und Animalität, zu konstatieren sein. Die Abwehr alles Animalischen gehört zu den sicher wirkmächtigsten Deutungsstrukturen innerhalb der christlichen Theologie, sodass Grund zu der Annahme besteht, dass neben der produktiven Relation von göttlicher und menschlicher Natur ebenso eine konkurrierende Relation von menschlicher und tierlicher Natur als biopolitisch gleichwohl brisanter Kehrseite der ursprünglichen Relation im Blick zu behalten ist. Die Zwei-Naturen-Lehre ähnelt unter diesem Blickwinkel in struktureller Hinsicht der Beschreibung jenes vermeintlich genuin modernen Machttyps der »Biomacht«. Unstrittig dürfte zudem sein, dass die von Foucault beschriebene Biomacht-/politik vielfach nekropolitische Dimensionen aufweist und insofern auch in ihren theologischen Varianten möglicherweise mit der Tendenz einhergeht, den Ausschluss dessen zu dekretieren, was vermeintlich nicht lebensförderlich, dem (menschlichen) Leben also abträglich scheint und was sich in vielfältiger Hinsicht im Begriff des Tierlichen kondensiert. Ebenso, wie zuvor schon im Kontext des angedeuteten Symbiose-Diskurses die Dimension der Körperlichkeit eine von der theologischen Diskussion um die Zwei-Naturen-Lehre eher randständig berücksichtigte, hier aber zentrale Verstehenskategorie bildete, scheint sich dies, bei aller Vorläufigkeit, auch für den Antibiose-Diskurs ähnlich darzustellen. Während

85 Bemerkenswert dazu ist die Einschätzung Bruno Latours, der von zwei zentralen, aber auch fundamental widersprüchlichen Praktiken der Moderne spricht, die auch die Logik des Chalzedonese tangieren, nämlich Mischungen [mixtures] und Purifikationen: Während Praktiken der Mischung Hybride ausbilden, formen Praktiken der Purifikation distinkte ontologische Zonen aus. Latour (2019): *Wir sind nie modern gewesen*, 19ff.

einige Arbeiten bereits die biopolitisch-aufgeladene Affinität theologischer Zugänge zur Ökologie herausgearbeitet haben⁸⁶, dürfte eine wichtige Fährte für die Frage nach der Relevanz der Zwei-Naturen-Lehre die einschlägige Arbeit »Die zwei Körper des Königs« von Ernst H. Kantorowicz sein: Kantorowicz's außerordentlich breit angelegte und umfassend rezipierte Studie rekonstruiert die politische Wirkungskraft, die die Zwei-Naturen-Lehre, insofern sie in der mittelalterlichen Theologie als machtpolitische Formel rekontextualisiert wurde, entfalten konnte: »Die Verdoppelung der Königsperson«, so Kantorowicz, »ist das Spiegelbild der Verdopplung der Natur in Christus.«⁸⁷ Zwei Körper habe der König insofern, als sein individueller irdischer Körper gemeinsam mit einem überindividuellen und unsterblichen Körper existiere. Interessant ist, dass insbesondere Tiere diese Zwei-Körper-Lehre symbolisieren: Der Phoenix, so Kantorowicz, sei zugleich Individuum und (einziger Vertreter seiner) Gattung – und formte daher womöglich unseren ökologischen Blick auf Tiere, die wir zumeist immer (auch) zuerst als Gattungswesen, und bis heute tendenziell weniger als Individuen wahrnehmen. Kantorowicz's Studie ist in dieser Hinsicht relevant, weil sie zum einen die Verbindung zwischen (Bio-)Politik und der Zwei-Naturen-Lehre zu bestätigen scheint; zum anderen ist sie in ihrer beeindruckenden Quellenkunde und in ihrer Ausführlichkeit auch fachlich maßgeblich, auch wenn gleichwohl weitere Etappen dieser Rezeptions- und Diskursgeschichte berücksichtigt werden sollten, so etwa die unmittelbar an Kantorowicz anschließende, aber die Moderne thematisierende Studie »Was vom König übrigblieb: Die zwei Körper des Volkes und die Endspiele der Souveränität« von Eric L. Santner⁸⁸. Er zeigt, wie sich das von Kantorowicz beschriebene mittelalterliche Theorem der zwei Körper des Königs in der Moderne auf den ›Volkskörper‹ ausweitet – damit deutet sich also eine historische Verbindung von der antiken Zwei-Naturen-Lehre bis in moderne biopolitische Themengebiete an.

Einiges spricht also für die – zweifellos noch weiter zu diskutierende – These, dass die Zwei-Naturen-Lehre mit einer impliziten Ökologie – einer Humanökologie zunächst, aber auch einer ›Mehr-als-human-Ökologie‹ einherging, die sowohl einen Symbiose-Diskurs in die Theologie eingeschrieben hat, der das Miteinander von göttlicher und menschlicher Natur als die zentrale Verheißung eines steigerbaren Lebens in ganz unterschiedlichen Topoi entwickelt hat, als zugleich auch einen Antibiose-Diskurs, der zur Abwehr alles Animalen, Tierlichen geführt hat, weil man in ihm jenen Faktor zu erkennen glaubte, der dem wahren Menschsein entgegenstehe – und der es funktional wiederum notwendig machte, eben dieses Animal-

86 So etwa Jax (2015): »Ökologie des Menschen« oder »queering of nature?«, 207–220, die zeigt, wie sehr etwa der lehramtliche Sprachgebrauch seinen Widerspruch gegen eine »Gender-Ideologie« mit ökologischen Argumenten ausstaffiert.

87 Kantorowicz (1990/1957): Die zwei Körper des Königs, 79.

88 Santner (2015): Was vom König übrigblieb.

sche und Tierliche bis zur Unkenntlichkeit zu überzeichnen und es damit von realen Erfahrungen abzuschneiden. Auch in dieser Erfahrungsferne liegt ein Grund, die metaphysischen Kontexte und Sprachformen, in denen sich die Zwei-Naturen-Lehre zumindest über sehr weite Strecken der Tradition hineinartikulierte, kritisch zu beleuchten. Das Wirken beider Diskurse ähnelt dabei in gewisser Hinsicht dem, was Agamben als ›Anthropologische Maschinen‹ beschrieben hat.

Es ergibt sich von selbst, dass sich die obigen Überlegungen noch tastend einem Untersuchungsgegenstand nähern, den voll zu erfassen sie nicht beanspruchen. Aber schon von den bisherigen skizzenhaften Überlegungen zeichnet sich die Folgefrage ab, wie insbesondere auf die antibiotische Dimension dieses Diskurses aus heutiger Warte zu reagieren ist. Nimmt man dazu an den philosophisch-geprägten Human-Animal Studies Maß, dann mag eine Reaktion in dem Versuch bestehen, gerade gegen den Tenor des Antibiose-Diskurses die symbiotische Dimension stärker zu betonen und mit Hinweisen dazu auszustatten, wie Menschen und andere Tiere gemeinsam und gut zusammenleben können.⁸⁹ Andere Ansätze betonen, dass schon die – in der Zwei-Naturen-Lehre überdeutlich angelegte und mehrfach diskutierte – Ontologisierung der ›Naturen‹ negativ dazu beitrage, Tiere als Teil einer außergesellschaftlichen Natur aufzufassen, was die affektiven Beziehungen zu ihnen reduziere und sie tendenziell zu Rohmaterial menschlicher Zwecke werden lasse.⁹⁰ Noch etwas grundsätzlicher formuliert ließe sich festhalten, dass dieser Diskurs in den vergangenen Jahrzehnten dazu tendiert hat, die zumal ontologisch verstandene Mensch-Tier-Differenz, die man nicht selten als Grund allen Übels im Mensch-Tier-Verhältnis auszumachen meinte, immer weiter (und nicht zuletzt im Fahrwasser evolutionärer und bisweilen naturalistischer Argumente) zu nivellieren.⁹¹ Wollte man von hier aus einen nochmals weiteren Bogen spannen, so ließe sich vielleicht auch feststellen, dass eben diese Entwicklung in jener Konstellation kulminiert, die einen zentralen Anlass für diesen Band bildet: Die Proklamation

89 Ein Beispiel für einen solchen Ansatz stellt etwa die Arbeit des US-amerikanischen Mediävisten Karl Steel dar, der – nach einer ersten Arbeit zur menschlichen Gewalt an Tieren – in einem unmittelbaren Folgeband historische Konstellationen nachgezeichnet hat, die ein anderes, friedliches Miteinander von Menschen und Tieren belegen: Steel (2019): *How Not to Make a Human*.

90 So etwa bei Coeckelbergh (2012): *Growing Moral Relations*, 62, der ebenfalls betont: »Der einzige Weg, um Tiere zu renaturalisieren, besteht paradoxerweise darin, sie zu sozialisieren. Anstelle davon, nach einer reinen Natur zu suchen, kann nun das Natürliche als das Soziale verstanden werden, und umgekehrt. [...] Dies bedeutet auch, Tiere als Fellows anzuerkennen, als Begleiter, als Companion: cum-panis. Als diejenigen, die das gleiche Brot wie wir essen.« (Ebd., 143, meine Übers.)

91 Dazu kritisch Baranzke (2022): *Tierethik im Spiegel der Teleologiekritik*, 506: »Die Biologisierung des Menschen in Ethik und Recht ist insofern nicht Teil der Lösung tierethischer Probleme, sondern Teil des Problems, weil sie den Menschenwürdeanspruch einer Verantwortung für empfindungsfähige Tiere nicht zu konzipieren vermag.«

der vollkommenen Unterschiedslosigkeit der Naturen – von Pflanzen, Tieren, Menschen (und Gott selbst, der gerade als trinitarischer Gott gerne als Grund für diese unterschiedslose Relationalität in Anspruch genommen wird⁹²). So scheint sich die Bedeutung der Zwei-Naturen-Heuristik auch hier zu bewähren, die die Naturen weder als unterschiedslos vermischt noch als vollkommen getrennt begreift.

Literatur

- Achilles, Jochen/Borgards, Roland/Burrichter, Brigitte (Hg.): *Liminale Anthropologien. Zwischenzeiten, Schwellenphänomene, Zwischenräume in Literatur und Philosophie*, Würzburg: Königshausen und Neumann 2012
- Assel, Heinrich: *Elementare Christologie, Bd. 3: Inkarnation des Menschen und Menschwerdung Gottes*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2020
- Bachl, Gottfried: *Eucharistie. Macht und Lust des Verzehrens*, St. Ottilien: EOS 2008
- Bausenhart, Guido: *Christologie in der Zeit nach Chalcedon. Impulse für die Gegenwart?*, in: Hofheinz, Marco/Eberhardt, Kai-Ole (Hg.): *Gegenwartsbezogene Christologie. Denkformen und Brennpunkte angesichts neuer Herausforderungen (= Dogmatik in der Moderne 29)*, Tübingen: Mohr Siebeck 2020, 183–208
- Bedorf, Thomas: *Emmanuel Levinas: Der Leib des Anderen*, in: Ders./Alloa, Emmanuel/Grüny, Christian/Klass, Tobias N.: *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, 2. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 2019 [2012], 68–80

92 Eine derart unvermittelte Ableitung findet sich etwa bei Ventimiglia (2023): Gott ist (bio)divers, 94: »Der Wert der Biodiversität leitet sich direkt aus dem Mysterium der Dreifaltigkeit ab, das die Vielheit definitiv aufgewertet hat und sie zu nichts weniger als göttlich gemacht hat.« Wie sehr sich die inhaltliche Ausgestaltung der trinitarischen Relationen und der Perichorese gleichwohl davor verwahrt, derart unmittelbar mit ökologischen Prozessen gleichgesetzt und damit naturalisiert zu werden, betont z.B. Bachl (2008): *Eucharistie*, 24: Er hebt hervor, »dass die christliche Trinitätslehre »kein Gleichnis vom gemeinsamen Essen« sei, in dem sich drei Personen gegenseitig nähren würden – »wohl aber ist vom Atem, Zeugen und gezeugt werden die Rede. Die Weise der Selbsterhaltung Gottes wird in abstrakten Formen gesagt, als Allmacht, Ewigkeit, unbegrenzte Fülle. Diese schroffe Markierung hat aber nicht dazu geführt, dass die Rede vom Essen und Trinken Gottes ganz verschwunden ist. In den biblischen Opferordnungen bleibt sie deutlich erhalten, allerdings in einer sehr scharf bestimmten Form. Gott ist nicht auf Opfernahrung angewiesen: »Hätte ich Hunger, ich brauchte es dir nicht zu sagen, denn mein ist die Welt und was sie erfüllt. Soll ich denn das Fleisch von Stieren essen und das Blut von Böcken trinken?« So zeigt Bachl, dass die perichoretischen Beziehungen gerade keinen Freibrief für jene Formen der ökologisierten Vernichtung und des letztlich immer konsumförmig gedachten Verzehrs sind, wie sie dem Entanglement-Begriff durchaus inhärent zu sein scheinen.

- Bennett, Jane: *Vegetal Life and Onto-Sympathy*, in: Keller, Catherine/Rubenstein, Mary-Jane (Hg.): *Entangled Worlds. Religion, Science, and New Materialisms*, N.Y.: Fordham Univ. Press 2017, 89–110
- Braidotti, Rosi: *Zur Transposition des Lebens im Zeitalter des genetischen Biokapitalismus*, in: Weiß, Martin G. (Hg.): *Bios und Zoö. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, 108–135
- Breul, Martin: *Politik und Metaphysik. Notizen zu einem asymmetrischen Verhältnis*, in: Höhn, Hans-Joachim et al. (Hg.): *Analytische und kontinentale Philosophie im Dialog (= QD 314)*, Freiburg i.Br.: Herder 2021, 134–153
- Burgat, Florence: *Was ist eine Pflanze? Versuch über das pflanzliche Leben*, übers. von Pohl, Brita, Wien: Turia & Kant 2022
- Caputo, John D.: *Cross and Cosmos. A Theology of Difficult Glory*, Bloomington: Indiana Univ. Press 2019
- Coeckelbergh, Mark: *Growing Moral Relations. Critique of Moral Status Ascription*, NY: Palgrave 2012
- Crisp, Oliver D.: *The Word Enfleshed. Exploring the Person and Work of Christ*, Grand Rapids: Baker Academic Publ. 2016
- Deane-Drummond, Celia: *Performing the Beginning in the End: A Theological Anthropology for the Anthropocene*, in: Dies./Bergmann, Sigurd/Vogt, Markus (Hg.): *Religion in the Anthropocene*, Eugene: Cascade Books 2017, 173–187
- Dockter, Cornelia: *Geist im Wort. Aktuelle christologische Debatten im Horizont koranischer Perspektiven (= Beiträge zur Komparativen Theologie 32)*, Paderborn: Schöningh 2020
- Enxing, Julia: *Entschieden anders?! Anthropozentrismus-kritische Impulse für eine multispeziessensible Schöpfungstheologie*, in: *Ökumenische Rundschau* 70,3 (2021), 300–317
- Enxing, Julia: *Gott im Werden: Die Prozesstheologie Charles Hartshornes (= ratio fidei 50)*, Regensburg: Pustet 2013
- Erikson, Jacob J.: *The Apophatic Animal. Towards a Negative Zootheological Imago Dei*, in: Moore, Stephen D. (Hg.): *Divinanimality. Animal Theory, Creaturely Theology*, New York: Fordham Univ. Press 2014, 88–99
- Essen, Georg: *Die Freiheit Jesu. Der neuchalkedonische Enhypostasiebegriff im Horizont neuzeitlicher Subjekt- und Personphilosophie (= ratio fidei 5)*, Regensburg: Pustet 2001
- Essen, Georg: *Geschichte – Metaphysik – Anthropologie: Diskurskonstellationen der Christologie in der Moderne. Eine katholisch-theologische Vergewisserung*, in: Ders./Danz, Christian (Hg.): *Dogmatische Christologie in der Moderne: Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung (= ratio fidei 70)*, Regensburg: Pustet 2019, 9–18

- Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Bd. 1, 21. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017 [1983]
- Fresacher, Bernhard: Die zwei Naturen Christi – Der Gottmensch als Paradigma der Unterscheidung, in: Hafner, Johann E./Valentin, Joachim (Hg.): Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit (= ReligionsKulturen Bd. 6), Stuttgart: Kohlhammer 2009, 181–201
- Gautier, Dominik/Heidemann, Astrid/Taxacher, Gregor: Theozentrik als »gefährliche Erinnerung«? Notizen zu einem unterrepräsentierten Denkmodell in der Diskussion um Anthropozentrik, in: Ökumenische Rundschau 70,3 (2021), 318–331
- Gehring, Petra: Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens, Frankfurt a.M.: Campus 2006
- Gregersen, Niels Henrik/Reyes, Ciara: Deep Incarnation & the Cosmos, o.D., online verfügbar unter: <https://godandnature.asa3.org/interview-deep-incarnation--the-cosmos-a-conversation-with-niels-henrik-gregersen-by-ciara-reyes--niels-henrik-gregersen.html>
- Gregersen, Niels Henrik: Deep Incarnation and Chalcedon: On the Enduring Legacy of the Cappadocian Concept of *mixis*, in: Marschler, Thomas/Schärfl, Thomas (Hg.): Herausforderungen und Modifikation des klassischen Theismus: Band 2: Inkarnation (= Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 16,2), Münster: Aschendorf 2020, 253–287
- Grillmeier, Alois: Jesus der Christus im Glauben der Kirche (Gesamtausgabe), Freiburg i.Br.: Herder 2004 [1979ff]
- Grössl, Johannes: »In allem wie wir in Versuchung geführt«. Theologische Modelle zum Verhältnis von göttlichem und menschlichem Willen in Christus, Freiburg i.Br.: Herder 2021
- Hafner, Johann Ev.: Über Leben. Philosophische Untersuchungen zur ökologischen Ethik und zum Begriff des Lebewesens (= Spektrum Philosophie 3), Würzburg: Ergon 1996
- Hauschild, Wolf-Dieter/Dreccoll, Volker H.: Alte Kirche und Mittelalter. Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1, 6. Aufl., vollst. überarb. Neuausgabe, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2019
- Heil, Uta: Kontingenz und Varianz. Zur Verbindlichkeit der altkirchlichen Christologie, in: Danz, Christian/Hackl, Michael (Hg.): Transformationen der Christologie, Göttingen/Wien: Vienna Univ. Press 2019, 15–39
- Helbling, Cynthia: Das Tier in dogmatischer Perspektive: Neuere pantheistische Entwürfe im Diskurs (= Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 176), Stuttgart: Vandenhoeck & Ruprecht 2023
- Hoff, Gregor M.: Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalzedon als Grammatik des Glaubens, in: Salzburger Theologische Zeitschrift 1 (2004), 17–29

- Horstmann, Simone (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (= Human-Animal-Studies 25), Bielefeld: transcript 2021
- Horstmann, Simone: Anima (de-)forma corporis. Zur Konstruktion von Tier- und Menschenkörpern durch die Theologie, in: Dies. (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (= Human-Animal-Studies 25), Bielefeld: transcript 2021, 59–76
- Horstmann, Simone: Die somatische Differenz. Zu den theologischen Bedingungsstrukturen einer Anatomie des Tierkörpers, in: Ökumenische Rundschau 22,3 (2021), 333–345
- Horstmann, Simone: Metaphysik der Mikrophysik. Beobachtungen zu den theologischen Signaturen in (Tier-)Körperdiskursen, in: TIERethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung 22 (2021), 89–114
- Huggan, Graham/Tiffin, Helen: Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment, 2. ed., London: Routledge 2015
- Jax, Aurica (geb. Nutt): »Ökologie des Menschen« oder »queering of nature«? Zum Zusammenhang von Natur, Geschlecht und Glaube, in: Bogner, Daniel/Mügge, Cornelia (Hg.): Natur des Menschen. Brauchen die Menschenrechte ein Menschenbild? (=Studien zur Theologischen Ethik 144), Fribourg: Academic Press 2015, 207–220
- Jax, Aurica/Wendel, Saskia (eds.): The Cosmic Body of Christ. Embodiment, Plurality, and Incarnation, London: Routledge 2020
- Kantorowicz, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München: dtv 1990 [1957]
- Keller, Catherine: Der Gott, den wir brauchen. Theologie für das 21. Jahrhundert, in: Ruhstorfer, Karlheinz: Das Ewige im Fluss der Zeit: Der Gott, den wir brauchen (= QD 280), Freiburg i.Br.: Herder 2016, 17–31
- Keller, Catherine: The Becoming of Theopoetics. A Brief, Incongruent History, in: Dies.: Intercarnations. Exercises in Theological Possibility, Fordham: Univ. Press 2017, 105–118
- Keller, Catherine: Über das Geheimnis: Gott erkennen im Werden der Welt. Eine Prozesstheologie, Freiburg i.Br.: Herder 2013
- Köchy, Kristian: Beseelte Tiere. Umwelten und Netzwerke der Tierpsychologie (= Cultural Animal Studies 13), Stuttgart: Metzler 2022
- Krebs, Andreas: Gott queer gedacht, Würzburg: echter 2023
- Krebs, Andreas: Anthro-po-Dezentrierungen. Über das Miteinander-Zurechtkommen im Anthropozän, in: Ökumenische Rundschau 70 (2021), 270–287
- Krebs, Andreas: Hoffnung nach dem Ende der Welt, in: Fink, Michaela/Metzger, Jonas/Zulauf, Anne (Hg.): Was wird aus der Hoffnung? Interdisziplinäre Denkanstöße für neue Formen des Miteinanders [FS Reimer Gronemeyer], Gießen: Psychosozial-Verlag 2019, 23–31

- Krebs, Andreas: »Aber ich will nicht in diese Welt gehören«. Fragmente zu Ivan Illich, in: Gronemeyer, Marianne/Gronemeyer, Reimer/Jurk, Charlotte/Jurk, Markus/Pensé, Manuel (Hg.): »Aber ich will nicht in diese Welt gehören... Beiträge zu einem konvivialen Denken nach Ivan Illich, Bielefeld: transcript 2018, 15–33
- Lambert, Gregg: *The Elements of Foucault* (= Posthumanities 55), Minnesota: Univ. Press 2020
- Latour, Bruno: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, 7. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019 [2008]
- Levinas, Emmanuel: *Ein Gott Mensch?*, in: Kühn, Rolf (Hg.): *Religio und Passio. Texte zur neueren französischen Religionsphilosophie*, Würzburg: echter 2014, 40–49
- Levinas, Emmanuel: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br.: Alber 1998 [1974]
- Markschies, Christoph: *Gottes Körper: Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, München: Beck 2016
- Markschies, Christoph: *Ist Theologie eine Lebenswissenschaft? Einige Beobachtungen aus der Antike und ihre Konsequenzen für die Gegenwart*, in: Ders.: *Antike ohne Ende*, Berlin: Univ. Press 2008, 17–61
- Meyer, Eric D.: *Inner Animalities. Theology and the End of the Human*, New York: Fordham Univ. Press 2018
- Minister, Meredith: *Trinitarian Theology and Power Relations. God Embodied*, New York: Palgrave Macmillian 2014
- Moltmann, Jürgen: *Art. Ökologie*, in: *TRE* 25, 3. Aufl. 1995, 36–46
- Moltmann, Jürgen: *Wer ist Christus heute für uns?*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994
- Moltmann, Jürgen: *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München: Kaiser 1989
- Moltmann, Jürgen: *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, 3. Aufl., München: Kaiser 1973
- Müller-Salo, Johannes: *Klima, Sprache und Moral. Eine philosophische Kritik*, Stuttgart: Reclam 2020
- Murrmann-Kahl, Michael: *Die universale Bedeutung der Person Jesu. Systematisch-theologische Erwägungen zu einer christologischen Konstellation*, in: Danz, Christian/Essen, Georg (Hg.): *Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung* (= ratio fidei 70), Regensburg: Pustet 2019, 179–196
- Noller, Jörg U.: *Personale Tiere? Probleme und Perspektiven der analytischen Anthropologie*, in: *Philosophische Rundschau* 65 (2018), 16–26
- Ohly, Lukas: *Wie konnte Gott Mensch werden? 16 Modelle der christlichen Zweinaturenlehre*, Berlin: Epubli 2016

- Rahner, Karl: Probleme einer Christologie von heute, in: Ders.: Schriften zur Theologie 1, Einsiedeln: Benzinger 1964, 169–222
- Rowe, Terra S.: The Divinanimality of Lord Sequoia, in: Moore, Stephen D. (Hg.): Divinanimality. Animal Theory, Creaturely Theology, New York: Fordham Univ. Press 2014, 100–115
- Ruhstorfer, Karlheinz: Gegenwart im Gegenteil. Christologische Überlegungen im Gespräch mit Christian Danz und andern über das Paradox von Chalzedon, in: Danz, Christian/Essen, Georg (Hg.): Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung (= ratio fidei 70), Regensburg: Pustet 2019, 207–238
- Ruhstorfer, Karlheinz: Christologie (= Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie 1), Paderborn: Schöningh 2008
- Ruster, Thomas: Kontingent und eschatologisch. Elemente einer nachtheistischen Trinitätslehre, in: Marschler, Thomas/Schaertl, Thomas (Hg.): Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus (= STEP 16), Münster: Aschendorf 2019, 417–454
- Santner, Eric L.: Was vom König übrigblieb: Die zwei Körper des Volkes und die Endspiele der Souveränität, Wien: Turia & Kant 2015
- Schneider, Laurel: Beyond Monotheisms: A Theology of Multiplicity, New York: Routledge 2008
- Seewald, Michael: Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i.Br.: Herder 2018
- Soentgen, Jens: Ökologie der Angst (= Fröhliche Wissenschaft 117), Berlin: Matthes & Seitz 2019
- Steel, Karl: How Not to Make a Human. Pets, Feral Childrens, Worms, Sky Burial, Oysters, Minneapolis: Univ. Minnesota Press 2019
- Stosch, Klaus von: Neuzeitliche Denkwege zur Hypostatischen Union. Eine Positionsbestimmung im Gespräch mit Fichte und Wittgenstein, in: Danz, Christian/Essen, Georg (Hg.): Dogmatische Christologie in der Moderne. Problemkonstellationen gegenwärtiger Forschung (= ratio fidei 70), Regensburg: Pustet 2019, 89–110
- Taxacher, Gregor: Über Natur und Übernatur. Mutmaßung zur christlichen Kälte gegenüber Tieren, in: Horstmann, Simone (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (= Human-Animal Studies 25), Bielefeld: transcript 35–58
- Theissen, Gerd: Religionskritik als Religionsdiskurs. Plädoyer für einen postsäkularen Dialog (= Heidelberger Akademische Bibliothek 3), Stuttgart: Kröner 2021
- Ventimiglia, Giovanni: Gott ist (bio)divers, in: Wasmaier-Sailer, Margit/Durst, Michael (Hg.): Schöpfung Ökologie (= Theologische Berichte 42), Freiburg i.Br.: Herder 2023, 86–95

- Vogt, Markus: Christliche Umweltethik: Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Freiburg i.Br.: Herder 2021
- Vogt, Markus: Naturverständnis und christliche Ethik, in: Berichte der Bayerischen Akademie für Naturschutz und Landschaftspflege 25 (2001), 109–118
- Weidemann, Christian: Did Jesus Die for Klingons, too?, in: Levinson, Paul/Waltemathe, Michael (Hg.): Touching the Face of the Cosmos. On the Intersection of Space Travel and Religion, New York 2016, 124–134
- Weidner, Veronika: Was für eine prozessorientierte Wende spricht, in: Theologie und Glaube 113,2 (2023), 134–136
- Wendel, Saskia: Gott – Prinzip und Person zugleich. Eine prozesstheologisch inspirierte Verteidigung des Theismus, in: Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.): Das Ewige im Fluss der Zeit: Der Gott, den wir brauchen (= QD 280), Freiburg i.Br.: Herder 2016, 94–111
- Werbick, Jürgen: Gott – menschlich. Elementare Christologie, Freiburg i.Br.: Herder 2016
- Werner, Gunda: Gottes Liebe gilt nicht nur uns Menschen. Warum wir eine neue christliche Anthropologie und Schöpfungslehre brauchen, in: Herder Korrespondenz Spezial 2020, 15–17

Warum das »goldene Kalb« nicht nur zerstört, sondern gegessen werden musste

Überlegungen zum intrikaten Verhältnis von Monotheismus,
Heiligkeit und Essbarkeit in Antike und Anthropozän

Als Pythagoras seine außergewöhnliche Entdeckung machte, war er zutiefst berührt von der nahezu ungläublichen, fast schon unverständlichen, gleichwohl eindeutig nachweisbaren Tatsache, dass die Wurzel aus zwei keine rationale Zahl ist. Es erstaunte ihn aufs Äußerste, dass es etwas gibt, was, in den Worten von Aristoteles, »nicht mit dem kleinsten Maß gemessen werden kann«. Nun war Pythagoras nicht nur Mathematiker, sondern auch der Führer eines religiösen Kults; sein Satz bewegte ihn so sehr – durch die Offenbarung des auf mysteriöse Weise nicht rationalen Charakters der mathematischen Realität –, dass er den Anhängern seines Kults befahl, einhundert Ochsen zu opfern. Seitdem kursiert die Geschichte, dass die Ochsen zittern, wenn eine wichtige neue Wahrheit entdeckt wird.

Harry G. Frankfurt

1. Einleitung

Die vielleicht zentralsten Objekte und Denkfiguren von religiösen (De-)Sakralisierungsprozessen waren und sind – freilich in höchst unterschiedlichen phänomenalen Ausprägungen – nichtmenschliche Tiere. Um die heutige, d.h. im Anthropozän zu verortende Diskussion um eine (Re-)Sakralisierung von Tieren und ›der Natur‹ bewerten zu können, die vielfach als theologisches Allheilmittel gegen eine umfassend profanierte, ›entgöttlichte‹ und insofern entwertete Wirklichkeit begriffen wird, scheint es mir notwendig, zunächst zwei Voraussetzungen zu machen: (1) Über nichtmenschliche Tiere lässt sich heute angemessen nur noch in einer Weise sprechen, die die Subjektivität dieser Tiere anerkennt und damit auch grundlegende *normative* Bedingungen erfüllt, die große Schnittmengen mit den Grundannahmen einer Tierrechtsposition aufweisen. Gerade heutige Theologien tun sich mit dieser Anerkennungsleistung allerdings immer noch ausgesprochen schwer: Nicht zuletzt auch deswegen, weil die Anerkennung von anderen Tieren die Theologien

dazu nötig, Formen religiöser Gewalt an Tieren nicht länger einnormalisieren zu können und die eigenen Traditionen gerade in ihrer Gewaltförmigkeit thematisieren zu müssen. Ich werde daher sehr kritisch mit der häufig vorausgesetzten Annahme umgehen, dass das Deutungs- und Bewertungsmonopol auf Heiligkeitszuschreibungen bei den Theologien allein läge – diese Zuordnung scheint mir bereits deswegen hochgradig problematisch, weil die Theologien eine massive Schuldgeschichte gegenüber nichtmenschlichen Tieren aufweisen und sich in weiten Teilen bis heute als unfähig bzw. nicht willens erwiesen haben, diese Schuld aufzuarbeiten. Vieles scheint eher darauf hinzudeuten, dass gerade die sog. monotheistischen Religionen eine durchaus nicht nur oberflächliche, sondern tiefgreifende und strukturelle Affinität zur Gewalt an Tieren aufweisen.¹

(2) Ebenso wichtig ist es, neben dieser normativen Voraussetzung auch die historischen Wurzeln dieser religiös konturierten Frage als *hermeneutische* Vorbedingungen näher in den Blick zu nehmen – dies allein schon deswegen, weil beide Zugänge in einer gewissen Spannung zueinanderstehen, die hier deutlich markiert werden soll: Ein moderner tierethischer Blick, der den Eigenwert von Tieren ernstnimmt, ist nahezu allen Traditionsträngen der monotheistischen Religionen fremd. Tiere kommen in ihnen in aller Regel objektiviert und/oder als gegenüber dem Menschen grundsätzlich minderwertige Wesen vor. Dennoch ist es wichtig, eben diese – häufig regelrecht tierfeindlichen – Verstehensbedingungen vorab darzustellen: Von diesen gedanklichen Wurzeln her soll letztlich auch die Typik theologischer Modelle klarer analysierbar werden, die sich um die Trias von Heiligkeit, Profanität und Tierlichkeit ranken. Dieser historische Rückblick geschieht hier notwendig selektiv und exemplarisch – und zugleich doch auch zugespitzt auf einen paradigmatischen Topos, nämlich die biblische (Tier-)Figur des ›Goldenen Kalbs‹ – einer Erzählung, die innerhalb eines knappen biblischen Handlungsrahmens einen tierlichen Sakralisierungsprozess nachzeichnet² und diesen postwendend konterkariert. An dieser kurzen Erzählung lässt sich – so eine These dieses Beitrags – exemplarisch ablesen, wie genau Tiere im Kontext der monotheistischen Religionen historisch, aber auch systematisch zu (unfreiwilligen) Akteuren bzw. Objekten von (De-)Sakralisierungsprozessen wurden und in welcher Weise diese Prozesse stets zu Ungunsten der Tiere selbst verliefen und daher auch heute eher als Teil des Problems, denn als Teil der Lösung zu bewerten sind. Insbesondere interessiert mich dabei die Frage, welche Rolle dem Verzehr von Tieren in den Zuschreibungen von Heiligkeit bzw. Profanität/Paganität zukommt: Warum also war es biblischen Erzählungen so wichtig, das Goldene Kalb nicht einfach nur

1 Horstmann (2021): Religiöse Gewalt an Tieren.

2 So formuliert John Berkman (2022): Must We Love Non-Human Animals?, 328, sehr pointiert: In der der Erzählung vom Goldenen Kalb komme eine Tendenz zur Divinisierung des Natürlichen zum Ausdruck, »nature becomes the ultimate good«.

zu zerstören, sondern dessen in Wasser aufgelösten Materie dem abgefallenen Volk regelrecht einzuflößen? Warum musste das Kalb *gegessen*, nicht einfach nur zerstört werden?

2. Das Goldene Kalb: (De-)Sakralisierte Tiere

Die kurze Erzählung vom Goldenen Kalb³ findet sich – neben der Pentateuch-Parallele in Dtn 9–10 – im biblischen Buch Exodus: Während der Abwesenheit des Mose auf dem Berg Sinai bleibt sein Bruder Aaron allein mit dem Volk der aus Ägypten geflohenen Israeliten in der Wüste zurück. Ungeduld kommt ob der langen Abwesenheit des Mose auf – und die Israeliten bitten Aaron darum, ihnen ein Kultbild zu erschaffen (»Komm, mach uns Götter, die vor uns herziehen« – Ex 32,1). Aaron erschafft daraufhin aus dem Goldschmuck der Israeliten ein goldenes Stierkalb. Nachdem ihm andere Tiere als Brandopfer dargebracht wurden, versammelt sich das Volk schließlich vor dem Goldenen Kalb zum gemeinsamen Mahl, das – folgt man den üblichen exegetischen Deutungen – schnell zum Exzess gerät. Bei seiner Rückkehr ist Mose entsetzt über diesen Anblick; bevor er befiehlt, tausende der Israeliten, die sich der Anbetung des Kultbilds schuldig gemacht haben, brachial zu erschlagen, zerschlägt er selbst die vom Berg Sinai herabgebrachten Dekalog-Tafeln vor Wut und packt schließlich auch das Goldene Kalb, »verbrannte es im Feuer und zerstampfte es zu Staub. Den Staub streute er in Wasser und gab es den Israeliten zu trinken.« (Ex 32,20)

Ausgehend von dieser kurzen Paraphrase lassen sich die Beziehungen nachvollziehen, die eine tierzentrierte Perspektive auf jene religiösen (De-)Sakralisierungsprozesse eröffnet, die in dieser kurzen Erzählung angedeutet werden. Zunächst ist da die schlichte Beobachtung, dass nahezu alle relevanten Semantisierungen – wohl bedingt durch die starke Motivik des religiösen Opfers und der Stellvertretung⁴ – eigenartig gedoppelt im Text vorkommen⁵: Die zwei (!) zerschlagenen Dekalog-Tafeln

-
- 3 Einen umfassenden Überblick über verschiedene biblische und außerbiblische Traditionsstränge zur Figur des Goldenen Kalbs geben Mason/Lupieri (2018): Golden Calf Traditions.
 - 4 So nimmt etwa Jonathan Klawans an, dass das Opferdenken im Alten Israel auf eine konstitutive Analogie bezogen ist, die inhaltlich gleichwohl unterschiedlich besetzt werden kann: In jedem Fall trage das analog strukturierte Modell der Stellvertretung im Opfer dazu bei, diese Doppelstruktur zu aktualisieren und das Motiv des religiösen Tieropfers mit Metaphern und Bildern endloser Spiegelungen des Seienden zu verschalten: »There is an analogy at the heart of sacrifice.« Klawans (2006): Sacrifice in Ancient Israel, 73.
 - 5 Ähnlich argumentiert auch Dmitri Slivniak, der auf die »central opposition of normative cult to deviant cult« als hierarchisch strukturierte Kernrelation in der biblischen Erzählung hinweist: »The opposition of the normative cult to the deviant one, although not philosophical, is clearly a hierarchy: the normative cult is evidently better. The opposition is also violent in

werden kurze Zeit später durch zwei identische Exemplare ersetzt; auch die Tiere kommen doppelt vor – als reale, getötete »Opfertiere« wie als goldenes Kultbild; ebenso ist die Funktion des Essens und Trinkens doppelt codiert durch das Auflösen des Goldenen Kalbs in Wasser einerseits und durch das vorherige gemeinsame Mahl andererseits; Mose und Aaron bilden als Geschwisterpaar und als zentrale Funktionsträger ebenfalls eine nicht unwichtige Doppelungsstruktur; für JHWH selbst gilt dies ebenso, da er zunächst dem Mose auf dem Berg erscheint, ebenso glaubt das Volk der Israeliten zeitgleich, ihn im Kultbild ansichtig zu finden – nahezu alles in der kurzen Erzählung scheint, bis hin zum vorläufig letzten Satz der Erzählung (»Der HERR schlug das Volk dafür, dass sie das Kalb gemacht hatten, das Aaron gemacht hatte« – Ex 32,25) merkwürdig verdoppelt, an einem Gegenüber gespiegelt vorzukommen.

Zwischen den jeweiligen Polen dieser auffälligen Doppelungsstrukturen finden nun beständige Zuschreibungen und Prozesse der (De-)Legitimation und (De-)Sakralisierung statt, die mit spezifischen Formen religiös-konnotierter Gewalt assoziiert werden. Einen dieser Prozesse möchte ich in diesem Beitrag herausgreifen und fragen: Wie ist es zu verstehen, dass die vielleicht augenfälligste Semantisierung der (De-)Sakralisierung des Kultbilds so deutlich mit dem *Essen* von Tieren, mit einer regelrecht verschlingenden, verzehrenden, verdauenden Gewalt assoziiert wird? Während der (symbolische und/oder faktische) Verzehr der Opfertiere innerhalb der biblischen Erzählung zunächst die Heiligkeit des Kultbilds praxeologisch konsolidiert, profaniert und desakralisiert die anschließende Auflösung in Wasser und der Verzehr des Goldenen Kalbs das Kultbild in einer Weise, die mir für die Analyse von (De-)Sakralisierungsprozessen hochinteressant, aber zugleich seltsam unausgedeutet scheint. Im Unterschied zu den anderen Prozessen der (De-)Sakralisierung wird man hier schließlich feststellen müssen, dass der Verzehr von Tieren in der biblischen Erzählung *sowohl* eine sakralisierende wie desakralisierende Funktion einzunehmen scheint. Diese womöglich konstitutive Ambivalenz soll im Folgenden näher untersucht werden, um damit auch die Frage zu klären, welche Funktion der Konnex von Heiligkeit und Essbarkeit noch weit über diese zunächst ganz singuläre biblische Erzählung hinaus für religiöse Prozesse der (De-)Sakralisierung im Anthropozän besitzt.

the most literal sense of the word: it is enough to mention that around 3000 Golden Calf worshipers were killed by the Levites.« Slivniak (2008): The Golden Calf Story, 21.

Tabelle 1: (De-)Sakralisierungsprozesse in Ex 32

Figuration 1	(De-)Sakralisierungsprozesse	Gewaltförmigkeit	Figuration 2	Theologische Diskursivierungen
Zwei ursprüngliche Dekalog-Tafeln	Göttliche Schrift ↔ Menschliche, aber inspirierte Schrift	Materiale Zerstörung	Von Mose verschriftlichte (Ersatz-)Tafeln (Ex 34)	Schrifthermeneutik/ Offenbarungstheologie
Getötete Opfertiere (Brandopfer)	Symbolischer Verzehr des Opfertiers durch Gott ↔ Verzehr des aufgelösten Goldenen Kalbs	Verzehr	Goldenes Kalb	?
Mose	Unmittelbare Gottesbeziehung ↔ bzw. mittelbare Gottesbeziehung (Priestertum)	Persönliche Degradierung	Aaron	Ämterstruktur/theologische Machtlegitimation
JHWH am Sinai	Anbetung des Kultbilds ↔ Entweihung des Kultbilds	Tötung von 3000 Israeliten (und weitere Gottesstrafen Ex 32,25)	JHWH (vermeintlich) im Kultbild	Gottesbild und innerbiblische Religionskritik

Quelle: Simone Horstmann

In diesem Sinne möchte ich auch zeigen, wie historische Diskursivierungen um das Verständnis von Animalität und Essbarkeit auch heutige Debatten im Kontext des Anthropozäns prägen und in Teilen auch präfigurieren, ohne dass die Bedeutung der Beziehung von Heiligkeit und (tierlicher) Essbarkeit in den fachwissenschaftlichen Diskussionen bereits ausreichend klar herausgearbeitet wäre. Denn während sich von allen anderen oben erwähnten (De-)Sakralisierungsprozessen durchaus feststellen lässt, dass sie bestimmte theologische Bearbeitungsweisen und Anschlusskommunikationen gefunden haben und in die einschlägigen theologischen Ordnungsstrukturen implementiert wurden (z.B. zu den Themen Offenbarungstheologie, Religionskritik, Ämterfrage), gibt es für die Beziehung

zwischen der Wahrnehmung tierlicher Essbarkeit einerseits und der Attribution von Heiligkeit (bzw. Kultfähigkeit) und Profanität (bzw. Kultferne) innerhalb der christlichen Theologie bislang kaum etablierte Bearbeitungswege.

3. Profanierte Tiere

Noch bevor die angesprochene Bedeutung des Verzehrs von Tieren näher untersucht werden kann, möchte ich in diesem Abschnitt zunächst den Bogen von der antiken biblischen Erzählung hin zu den modernen Fragestellungen und Problemen spannen und den Blick dafür schärfen, in welchem Kontext und ausgehend von welchem kommunikativen Druck die Frage nach einer (Re-)Sakralisierung von Tieren (und oftmals auch ›der Natur‹ im Allgemeinen) *heute* verhandelt wird.

Die in diesem Unterkapitel unterstellte Verbindung zwischen der modernen Tierindustrie auf der einen und der biblischen Episode auf der anderen Seite mag auf den ersten Blick kontraintuitiv wirken. Die historischen und ideellen Kontexte beider Phänomene scheinen grundlegend disparat und ohne größere Schnittmengen zu sein: Immerhin gehen wir heute üblicherweise davon aus, dass das biblische Kultbild des Goldenen Kalbs wenig mit den lebendigen Tieren zu tun hat, die das ›Materiak für die heutige Schlachtindustrie darstellen. Gerade dieser Fokus auf die Dimension der Lebendigkeit verunklart aber potentiell, worauf es eigentlich ankommen sollte. Analytisch interessanter scheint nämlich vor allem der *Prozess* zu sein, der in beiden Kontexten aktualisiert wird und der strukturanalog betrachtet werden kann. In beiden Fällen geht es um eine Form der Tötung, oder genauer noch: der Vertötung und Kommodifizierung von etwas, dem die jeweiligen kulturellen Kontexte grundsätzlich doch einen gewissen Wert zuschreiben. Wie und warum dieser Prozess in beiden Fällen an den religiösen Prozess der Profanierung gebunden ist, soll hier dargelegt werden.⁶

Blickt man von der biblischen Erzählung des Goldenen Kalbs auf die heutigen Diskurse, dann fallen sowohl inhaltliche Nähe wie auch strukturelle Differenzen

6 Neben diesem strukturellen Ansatz ließe sich auch eine genealogische Dimension in dieser Konstellation ausmachen, die hier nur angedeutet werden kann. Unter dieser methodischen Prämisse wäre dann zu diskutieren, inwieweit die heutige, überwiegend industrielle Tötung von Tieren gerade in ihrem völlig säkularen Selbstverständnis noch als Ausdruck eines säkularisierten religiösen Gehalts aufgefasst werden kann. Eine solche Lesart könnte sich vor allem an Karl Löwiths These orientieren, wonach das Projekt der Moderne eine (insbesondere vom Christentum selbst initiierte) Säkularisierung religiöser und insbesondere biblischer Vorstellungen und Verheißungen darstellt (Löwith (2004/1949): Sinn in der Geschichte); das moderne säkulare Bewusstsein wäre dann ebenso religiös in seinem Ursprung wie es areligiös in seinem eigenen Selbstverständnis ist.

deutlich ins Auge. Die auffälligste inhaltliche Überschneidung dürfte in der Wahrnehmung bestehen, dass Tiere von sich aus zumeist als profan gelten: Angesichts der Unterscheidung von Heiligkeit und Profanität werden sie fast ausnahmslos letzterer zugeordnet – genauso, wie das Goldene Kalb als das Symbol des Glaubensabfalls schlechthin⁷ durch seine Auflösung in Wasser radikal profaniert wurde. So gesehen ließe sich in der biblischen Erzählung und näherhin in der Figur des Goldenen Kalbs die Spur einer Entwicklung ausmachen, die bis in die Megaschlachthanlagen der Moderne führt: Hier wie dort begegnet das jeweilige Tier nicht nur *nicht* als eigenes Subjekt mit unantastbaren – und insofern auch heilig zu nennenden Schutzrechten, sondern als ein bloßes Objekt, dessen umfassende Bedeutungslosigkeit praktisch hergestellt und öffentlich demonstriert wird.⁸ Nichts anderes dürfte die wohl gemerkt aus einem religiösen Blinkwinkel vorgenommene Klassifikation als »profan« fast ausnahmslos zu beglaubigen suchen: Einen Teil des Lebens bzw. des Lebendigen als tötbar, mithin als nicht betrauerbar⁹ auszusondern. Die Verbrennung und Auflösung des Goldenen Kalbs, die innerhalb der biblischen Erzählung die Bedeutungslosigkeit des Kultbildes zum Ausdruck bringen soll, scheint demnach eine strukturelle Analogie zum vollständig einnormalisierten und maschinellen Tö-

-
- 7 »The trend we are detecting is that transgression of any covenant with God becomes analogous or at least comparable to the making of the calf. [...] The precise legal function of the covenant-making ritual was to stipulate that whoever broke the pact would be broken into two, just like the sacrificial animals. Hebrew Jeremiah, then, refers to a sacrificed, covenant-making calf, not to the (golden) calf of Exodus. The calf is a sacrifice, not an idol to which sacrifices are offered.« Lupieri (2018): A Beast and a Woman in the Desert, or the Sin of Israel, 159.
- 8 Dies wird auch im Kontrast zu jener gleichermaßen religiösen Tötungsform von Tieren deutlich, die vor allem im Judentum und Islam praktiziert wird: Das betäubungslose und für die Tiere dementsprechend qualvolle Schlachten stellt insofern eine andere phänomenologische Facette religiöser Gewalt an Tieren dar, als sie die Tiere durchaus nicht profaniert – im Judentum muss das zu tötende Tier »rein«, d.h. kultfähig sein, im Islam muss der Schlachtprozess bzw. das Tier »halal« sein. Weder das Attribut »halal« noch das der »Reinheit« sind identisch mit dem der Heiligkeit (daher werden die geschlachteten Tiere nicht als heilig angesehen). Ihr religiöser Status unterscheidet sich jedoch auffallend von dem der völlig entweihten Tiere und auch von dem der Tiere in der säkularen Schlachtindustrie. Während letztere in ihren Prozessen und Mechanismen darauf angelegt ist, dem Sterben der Tiere jeden Sinn zu nehmen und den Tötungsprozess möglichst vollständig zu naturalisieren und zu technisieren, gilt dies für Formen der rituellen Tötung nicht: Die Attribute *halal* oder *rein* zielen auf die Kultfähigkeit, d.h. die innerreligiöse Klassifikation der Tiere. Sie können daher durchaus als Versuch verstanden werden, den Tieren eine genuin religiöse Bedeutung zuzuschreiben. Dass das Ergebnis für die tierlichen Individuen mindestens so qualvoll ist wie in den industriellen Tötungskontexten, muss wohl trotzdem betont werden, weil vor allem die rituelle Tötung oft als vermeintlich bessere Alternative verhandelt wird – auch in Kontexten christlicher Theologien.
- 9 Stanescu (2012): Species Trouble, 567–582.

ten von Tieren in der sog. Tierindustrie aufzuweisen: Beide Praktiken dürften, ihrer historischen Distanz zum Trotz, die funktionale Gemeinsamkeit aufweisen, dass sie Tiere als grundsätzlich tötbar ausweisen; sie präsentieren die jeweiligen Tiere anders gesagt so, dass ihre Vernichtung und Vernichtbarkeit als legitimatorischer Ausweis der jeweiligen sozialen bzw. religiösen Grundüberzeugung herangezogen werden kann.¹⁰

Die Aussage, die sowohl durch den daran anschließenden Akt des Verzehrs des jeweiligen Tiers vermittelt wird, ist im Fall des Goldenen Kalbs wie im Fall all jener namenlosen »Nutztiere« heutiger Gesellschaften ein und dieselbe: Der Verzehr konstituiert und konsolidiert die Überzeugung, dass nichtmenschliche Tiere vollständig vernichtbar, regelrecht annihilierbar seien.¹¹ Es überrascht nur auf den ersten Blick, dass das darin liegende nihilistische Moment dieser verzehrenden Gewalt in beiden Fällen religiöse Züge trägt. Diese treten im Fall des Goldenen Kalbs auch deswegen so deutlich hervor, weil der gesamte Erzählkontext religiöser Natur ist: Die Desakralisierung bzw. Profanierung des tierlichen Kultbildes durch seinen anschließenden Verzehr erweist den nihilistischen Zug dieser Gewalt also insofern als durchaus kompatibel mit religiösen Kalkülen, als diese verzehrende Gewalt gerade dahingehend funktionalisiert wird, dass sie die eigentliche religiöse Doktrin und in diesem Fall die legitimen Akteure und Adressaten des Sakralen legitimiert.

Die zerstörende und verzehrende Gewalt, die sich am Goldenen Kalb vollzieht (und deren säkularisierte Resonanz dann bis in die Tierindustrie der Moderne führt), mag auch deswegen in seiner narrativen Ausgestaltung derart massiv und drastisch ausfallen, weil sich die damit *coram publico* vollzogene Desakralisierung des Kultgegenstands nicht nur auf dessen so zu erweisende Profanität als vielmehr (auch) auf seine paganen Wurzeln bezieht: In diesem Sinne betonen einige exegetische Ansätze, dass das goldene Kalb symbolisch vor allem auf die Tierkulte der Fremdreigionen im Umfeld des Alten Israels verweise. So hebt etwa Edmondo F. Lupieri hervor, dass die Textredaktoren, indem sie den Kultgegenstand ausdrücklich als Stierkalb beschrieben, beeinflusst gewesen seien von »the existing Hellenistic tradition of describing the god Apis from Egyptian theriolatry as a *μόσχος*«¹². Man kann also vermuten, dass insbesondere die in den paganen Religionen auffindbare

10 Wichtig ist hier etwa die Arbeit von Chung (2010): *The Sin of the Calf*, die exegetisch und näherhin traditionsgeschichtlich nachzeichnet, wie sich die Wahrnehmung des Kalbs innerhalb der biblischen Redaktionszeit zunehmend zum Negativen hin verändert und ihren Kumulationspunkt dann in Ex 32 findet.

11 Horstmann (2021): *Zwischen Ritualismus und Nihilismus*, 7–34; Horstmann (2021): *Die Abschaffung der Arten*, 79–88.

12 Lupieri (2018): *A Beast and a Woman in the Desert, or the Sin of Israel*, 161. Obermaier (2013): *Hedgehog Skin and Golden Calf*, 81–102; ähnlich argumentiert auch Lieven (2001): *Stierkulte*, 992f.

starke Assoziation von Heiligkeit und Tierlichkeit bzw. konkreten Tieren mitursächlich dafür sein dürfte, dass die Gewalt an dem goldenen Tierkultbild derart betont wird – demonstriert sie doch performativ die Bedeutung des Ersten Gebots (d.h. des Fremdgötterverbots). Gleichwohl gibt es auch Auslegungstraditionen, die die in Ex 32 vollzogene Desakralisierung nicht so sehr auf die paganen Ursprünge des goldenen Kalbs zurückführen, sondern in dessen Zerstörung und Verzehr eher einen Ausdruck dafür finden, dass der Text insgesamt als dringliches Veto gegen jegliche Assoziation nicht nur von Tierlichkeit und Heiligkeit, sondern umfassender noch von Materialität und Heiligkeit gelesen werden kann. Solche Auslegungen nehmen ihren Ausgangspunkt zumeist bei der interpretatorisch herausfordernden Beobachtung, dass die Wut des Mose sich zunächst nicht auf das Goldene Kalb richtet, sondern gegen die steinernen Gesetzestafeln – die Exegese hatte also zu erklären, wieso Mose *zunächst* die Tafeln zerschlägt und vom Text dabei auch als wesentlich zorniger geschildert wird als bei der erst *danach* stattfindenden Zerstörung des Goldenen Kalbs. Verstehbar sei diese Beobachtung erst dann, wenn sie zusammen mit der noch davor erwähnten Abwesenheit des Mose betrachtet wird: So geht Rabbi Meir Simkhah Hacoen von Dwinsk (1843–1926) von der These aus, dass der Zorn des Mose daher rührte, dass das Volk die Tora mit seiner physischen Anwesenheit identifizierte: Mit seiner (zeitweisen) Abwesenheit wurden auch seine Lehren von den Israeliten als irrelevant angesehen – neben dem Bau des Goldenen Kalbs war es demnach schon diese vorherige Identifizierung der Tora mit der körperlichen Präsenz des Mose, mit der das Volk gegen eines der grundlegenden Verbote der Tora verstieß; aus diesem Grund musste Mose daher auch die Steintafeln zerschlagen, um angesichts der kultischen Figur des Kalbs auch eine mögliche Identifizierung der steinernen Tafeln mit Gott zuvorzukommen. Allen drei möglichen bzw. vollzogenen Identifikationen wurde durch Moses Handeln demnach widersprochen – Ziel des Textes sei es demnach zu zeigen, dass es in geschaffenen Objekten keinerlei Heiligkeit gebe, so Rabbi Meir Simkhah.¹³

Vieles scheint also dafürzusprechen, dass die Geschichte vom Goldenen Kalb Motive der Desakralisierung von natürlichen Entitäten – seien es Tiere, Menschen oder natürliche Gegenstände – zusammenführt und sie als Notwendigkeit des biblischen Glaubens einzuschärfen sucht. Eben diese Tendenz zur Desakralisierung des Natürlichen scheint heute gleichwohl vielen zum theologischen Problem zu werden, weil man in einer vollständig profanierten Natur zugleich die Legitimation zu deren umfassender Instrumentalisierung erkennen will. John Berkman bringt in dem eingangs bereits kurz zitierten Beitrag das Problem auf den Punkt, das sich in dem hier untersuchten Spannungsfeld von Heiligkeit, Profanität und der sich darin konstituierenden Rolle von nichtmenschlichen Tieren zeigt:

13 Zitiert nach Leibowitz (1976): *Studies in Shemot*, 613ff.

»In contrast to the exaltation of nature viewpoint, the instrumentalization viewpoint assumes that the world is a stage on which human beings are the only actors. Non-human animals (and the rest of creation) are at best the backdrop for a purely human drama. Charles Taylor has referred to this view as part of the ›disenchantment‹ of the natural world in modernity. In a disenchanted world, other animals can be completely instrumentalized. Non-human animals are mere material to be used, which human beings can treat as any other commodity. They are to be bought and sold, bred or destroyed, and endlessly manipulated for any purpose or even for no worthwhile purpose. At its worst, no thought or concern for the well-being of individual animals or species is required.«¹⁴

Es sind Anfragen wie diese, die heute vielfach dazu Anlass geben, eine (Re-)Sakralisierung von Tieren bzw. dem Natürlichen auch theologisch zu forcieren. Noch vollkommen unabhängig von der gleichwohl wichtigen Frage, wie ein solches Unterfangen *performativ* zu bewerkstelligen wäre und wie die mit diesem Anliegen verknüpfte extreme Spannung zur Tradition zu überbrücken wäre, möchte ich im Folgenden der Frage nachgehen, ob eine solche Neuausrichtung für Tiere selbst tatsächlich von Vorteil ist.

4. Resakralisierte Tiere?

Auf den ersten Blick wirkt die Strategie einer (re)sakralisierten Natur folgerichtig und durchaus sympathisch, sucht sie doch die moralische Schutzwürdigkeit von nichtmenschlichen Lebewesen auch theologisch dadurch zu unterstreichen, dass diese mit dem Heiligen assoziiert und somit ent-profaniert werden. Mit dieser Vermutung verbinden sich (mindestens) zwei zentrale Vorannahmen: Zunächst möchte ich in diesem Kapitel nach der vorausgesetzten *empirischen* Wirksamkeit dieser Strategie einer (Re-)Sakralisierung von Tieren und ›der Natur‹ fragen und dazu selbst eine skeptische Position vertreten. Im nächsten und letzten Kapitel wird dann der Fokus auf der Frage liegen, worin die *Gründe* für die m.E. zu konstatierende Wirkungslosigkeit dieser hier diskutierten Strategie einer (Re-)Sakralisierung von Tieren genau liegen – dabei geht es also um die mit dieser Strategie verbundenen Annahme, dass die theologische Dimension der Wertigkeit nichtmenschlichen Lebens stets entlang der Unterscheidung von *heilig* und *profan* zu verlaufen habe.

Kommen wir dazu noch einmal auf die Erzählung vom Goldenen Kalb zurück. Die eingangs knapp erwähnten Doppelungsstrukturen innerhalb der biblischen Erzählung bringen es mit sich, auch hinsichtlich der Klassifizierung von Tieren eine genauere Problembeschreibung vorzunehmen: Denn gegenüber der Beobachtung

14 Berkman (2022): Must We Love Non-Human Animals?, 329.

des vorherigen Kapitels, der zufolge die zentrale und sich bis heute negativ auswirkende tierethische Problematik in der Profanierung des Kalbes zu sehen ist, soll nun zunächst die narrative Komplementärstruktur in den Fokus rücken: Immerhin kommt in der Erzählung nicht nur das goldene Kalb als ausdrückliche Tierreferenz vor, sondern vielmehr auch die ihm dargebrachten, d.h. geopferten Tiere. Ohne die hochkomplexen Diskussionen um die theologische Bedeutung des Opferbegriffs im Allgemeinen und des Opfern von nichtmenschlichen Tieren im Besonderen hier umfassend einholen zu können, möchte ich doch gern darauf hinweisen, dass die Erzählung damit selbst in bemerkenswerter Klarheit vor Augen führt, dass *weder* profanierte *noch* kultfähige Tiere besonders wertschätzend behandelt werden und wurden¹⁵, ganz im Gegenteil: Auch wenn es die immer noch vereinzelte apologetische Stimmen gibt, die die rituelle Tötung und näherhin auch die Opferung von Tieren als »tierfreundlich« oder »schonend« auszuweisen suchen, dürfte diese vielfach wohl strategisch platzierte These ausreichend empirisch widerlegt sein.¹⁶

15 Wichtig zu erwähnen ist hier, dass diese Einschätzung vorrangig, aber nicht nur für die monotheistischen Religionen zutrifft – zur Bedeutung etwa der heiligen Kühe im Hinduismus vgl. die Studie von Manokara et al. (2021): *Mind your meat*, 466–477, die herausstellt, dass Tiere, die im Hinduismus mit Heiligkeit assoziiert werden, durch diese soziale Wahrnehmung größere Privilegien erhalten. Individuen anderer Arten haben hingegen deutlich grausamere Schicksale zu erwarten, dazu Arleth (2021): *Religiös motivierte Gewalt an Tieren als Grundrechtsausübung?*, 165f.: »Im südnepalesischen Bariyarpur findet seit ca. 265 Jahren alle fünf Jahre das weltweit wohl größte und aufsehenerregendste Opferfest Gadhimai zu Ehren der gleichnamigen Hindu-Göttin der Macht statt. Tausende Gläubige transportieren tausende Tiere auf ein gegen Blicke von außen durch Mauern geschütztes Areal im Tempelbezirk und lassen diese dort von zahlreichen Schlachtern enthaupten. Im Jahr 2009 wurde noch eine Rekordzahl von ca. 500.000 getöteten Tieren gezählt. Für 2014 divergieren die Angaben zwischen 30.000 und 200.000. 2019 wurden immer noch zahlreiche Kleintiere, aber auch mindestens 3200 Wasserbüffel getötet. Das Ritual dauert mehrere Tage, in deren Verlauf die Gläubigen anreisen, verweilen, einen Blick durch ein Loch in der Mauer auf das Schlachtfeld erhaschen und dabei bezeugen, wie tausende Tiere enthauptet werden. Es fand letztmals in den Tagen ab dem 03.12.2019 statt, obwohl bereits im Oktober 2014 der Supreme Court von Indien den Transport von Tieren von Indien zum nepalesischen Schlachtort verboten hatte sowie im August 2016 der Supreme Court von Nepal die nepalesische Regierung dazu verurteilt hatte, die Voraussetzungen für ein Verbot des Opferfestes zu schaffen.« Eine Metastudie, die eine vergleichbare Frage im Kontext des islamischen Glaubens untersucht hat, kommt zu dem Ergebnis, dass Religion für die Wahrnehmung anderer Tiere entweder neutral oder nachteilig sei: »Several studies show that more often than not, religion hinders the awareness off and efforts towards environmental sustainability, where it depresses concern about the environment. Others, however, have found that the belief in God or the identification with a particular religion is not associated with measures of environmental concern.« Pasaribu/Martens/Takwin (2021): *Do religious belief influence concerns for animal welfare?*, 3.

16 Eine eindrückliche Schilderung der Grausamkeit der Tieropfer findet sich etwa bei Paganini (2020): *Massentierhaltung und Massentiertötung*, 225–242.

Während die kultische Opferbarkeit von Tieren also eine zumindest binnen-theologisch denkbare, in der Sache aber offenkundig tödliche Konsequenz der (Re-)Sakralisierung von Tieren bildet, dürfte es heute eher ein anderes Phänomen sein, das mit einer (re-)sakralisierten Natur verbunden wird: So verspricht vor allem der »New Animism«, der mit den Arbeiten von u. a. David Abram, Tim Ingold, Eduardo Kohn, Eduardo Viveiros de Castro und Philippe Descola verknüpft ist, eine Alternative zum entzauberten Weltbild der westlichen Moderne zu bieten. Ihre Lesart der Wirklichkeit als umfassend belebt und beseelt¹⁷ greift ein Unbehagen auf, das Mircea Eliade in »Das Heilige und das Profane« mit der Beobachtung verband, dass es für viele Westeuropäer:innen schwer nachzuvollziehen sei, »dass für gewisse menschliche Wesen das Heilige sich in Steinen oder in Bäumen manifestieren kann«¹⁸. Aus heutiger Sicht stellt sich diese Einschätzung vielleicht etwas anders dar – gerade in den letzten Jahren zeigt sich immer deutlicher, dass auch verschiedene theologische Ansätze – mal mehr, mal weniger explizit – mit animistisch anmutenden Vorstellungen liebäugeln: Dies tun sie wohl auch in dem Bewusstsein, dass insbesondere die monotheistischen Religionen die Spaltung zwischen dem Heiligen und dem Profanen im Laufe ihrer Geschichte auf verschiedene Weise vertieft und affirmiert haben. Die berühmte Kritik von Lynn White Jr. an der jüdisch-christlichen Profanierung der natürlichen Umwelt hat spätere Debatten stark geprägt. Als Antwort auf eine entzauberte, profanierte Welt, die der menschlichen Spezies vollständig zur Verfügung stehe, bieten einige neuere theologische wie auch außertheologische Ansätze nun bemerkenswerte Revisionsvorschläge. Ausgehend von prozesstheologischen, pantheistischen und indigenen Denk- und Glaubenssystemen plädieren diese Vorschläge in der Regel für eine Re-Sakralisierung der natürlichen Mitwelt. Dabei versuchen sie, religiöse Lehren zu identifizieren, die die Lesart einer sakralisierten oder sakralisierbaren Umwelt zu ermöglichen scheinen. Auch Lynn White, selbst überzeugter Christ, sah die Lösung des von ihm beschriebenen Problems in einem »christlichen Animismus«, der sich an den Lehren des heiligen Franziskus orientieren sollte, der in der heutigen Theologie weithin als erster christlicher Animist gilt. Mit Blick auf die so angestoßenen Neuentwicklungen wäre allen voran wohl der Pantheismus zu nennen, d. i. eine theistische Theologie, die die kreatürliche Wirklichkeit als Teil Gottes begreift und dabei häufig als theologischer Brückenkopf in ein animistisches Naturverständnis verstanden wird. In diesem Sinne haben es sich pantheistische Ansätze, die sich auch innerhalb der christlichen Theologien großer Beliebtheit erfreuen, zur Angewohnheit gemacht, die Frage nach dem Göttlichen in der Kreatur

17 Es ist gleichwohl wichtig hervorzuheben, dass generische Aussagen über indigene Weltbilder und dementsprechend auch über animistische Denkansätze mitunter wichtige Differenzen überblenden; vgl. dazu Oinam (2020): *Revisiting Animism*, 20–30.

18 Eliade (1998): *Das Heilige und das Profane*, 15.

bzw. im Kreatürlichen und Natürlichen zu stellen.¹⁹ Auch der Duktus der häufig als ›Umweltenzyklika‹²⁰ rezipierten Enzyklika *Laudato si* von Papst Franziskus weist deutliche animistische Tendenzen auf, die sich insbesondere in der Personalisierung von natürlichen Entitäten zeigen (›unsere Schwester, Mutter Erde‹). *Laudato si* ist gleichwohl auch das prominenteste Beispiel für das zentrale Problem eines ›christlichen Animismus‹: Denn so wohlwollend und naturromantisch derartige Texte wirken, so normativ unergiebig oder eher: hochproblematisch sind sie für Tiere.

Diese Kritik hat mindestens zwei Aspekte: Panentheistische Ansätze, die sich implizit oder explizit in eine Linie mit animistischen Denkformen stellen, sind (1.) insofern häufig unergiebig für Tiere, als diese in ihnen überraschend selten vorkommen (und darauf verweist bereits das oben genannte Zitat Eliades!): Zwar weisen sie vielfältigste Referenzen zu Landschaften, Pflanzen, ökologischen Systemen und bisweilen selbst unbelebten Formationen auf – Tiere kommen hingegen ausgesprochen selten als Subjekte zur Sprache. Zwar sind Farn, Moose, Flüsse und Seen des Animisten liebstes Kind – auch in wissenschaftlichen Journals, die sich indigenen Wissenssystemen und dem *New Animism* verschrieben haben, kommen sie mit überwältigender Mehrheit vor – Tiere hingegen so gut wie nie.²¹ Papst Franziskus etwa beschreibt das Leben seines Namenspaten mit den Worten, der hl. Franziskus lebte ›in einer wunderbaren Harmonie mit Gott, mit den anderen, mit der Natur und mit sich selbst‹ (LS, 10) – als eigene Individuen kommen Tiere hier und an vielen anderen Stellen überhaupt nicht explizit vor, werden ausgeblendet oder unter den ohnehin hochproblematischen Begriff »Natur« subsumiert. Der Animismus, sei er nun *new*, alt oder vermeintlich christlich, ist auf dem tierlichen Auge also regelrecht blind – und diese Blindheit, so scheint mir, hat System.

-
- 19 So übersetzt etwa der Franziskaner-Orden diese vom hl. Franziskus inspirierte Haltung in die Metapher des »Dias«: »Für [Franziskus] schimmert in allem Geschaffenen und somit auch in den Tieren das Göttliche immer durch. Pflanzen und Tiere, die Gestirne und der gesamte Kosmos sind für ihn wie eine Art Dia, durch dessen Transparenz Gott zu erahnen ist.« Federbusch (2019): Franziskus und die Tiere [Online-Quelle].
- 20 Die deutsche Übersetzung der Enzyklika wurde vom Herder-Verlag mit genau diesem Untertitel (›Die Umwelt-Enzyklika des Papstes‹) versehen; auch die theologische Rezeption spiegelt dieses Verständnis wider – dazu Vogt (2021): Christliche Umweltethik.
- 21 In einer neueren deutschen Publikation, die sich mit dem (*New*) *Animism* befasst, findet sich ein Artikel, dessen Titel bereits diese paradigmatische Leerstelle verrät – Ott (2021): Warum auch Flüsse und Pflanzen juristische Rechte haben, 66–81. Der Autor erwähnt in seinem Beitrag zwar kurz auch Tierrechte – dies geschieht aber ausschließlich im Kontext von Rechten, die dem Schutz von Tierarten dienen und auf Artenschutzprogramme abzielen. Individuelle Rechte sind hier nicht gemeint. Der animistische Duktus dieser Ansätze verdeckt also genau die entscheidende Dialektik: Allzu oft geht er mit einer Verdinglichung gerade jener Wesen einher, für deren Anerkennung als Personen es weitaus stärkere Indizien gibt als im Falle von Flüssen, Landschaften, Farnen und Moosen.

Unergiebig sind pantheistische und animistische Ansätze für Tiere aber auch (2.) in normativer Hinsicht. Denn dort, wo Tiere doch einmal explizit genannt werden, führt der vermeintliche Paradigmenwechsel hin zu einem pantheistischen oder animistischen Verständnis entweder zu ausgesprochen unbedeutenden oder schlichtweg zu keinerlei normativen Konsequenzen – *Laudato si* ist hier erneut ein ausgezeichnetes Beispiel: Dort nämlich, wo die Enzyklika tatsächlich selten genug konkrete Handlungsfragen im Hinblick auf Tiere berührt – den Konsum von Tieren, das Problem der sog. Tierversuche etwa – zeigt sich sehr deutlich, dass sie an diesen Stellen vollkommen konventionell argumentiert und darüber hinaus die steilen anthropozentrischen Normen des Katechismus erneut einschärft. Wenn Franziskus etwa in der Nr. 130 annimmt, dass es einer erwähnenswerten Begrenzung menschlicher Macht gleichkomme, Tiere nicht »nutzlos [!] leiden zu lassen und zu töten« und dass Vivisektionen und die »Ehrfurcht vor der Unversehrtheit der Schöpfung« vereinbar seien, solange die »Verwendung« von Tieren einen Nutzen für Menschen habe, dann zeigt dies wohl in aller Eindeutigkeit, dass auch die Enzyklika das Niveau des Katechismus nicht nennenswert überschreitet und Tiere zu tötbarem Gut erklärt, solange ihr Tod dem Menschen dient. Andere, im Übrigen auch tendenziell knappe Seitenbemerkungen, die eine positivere Wahrnehmung nichtmenschlicher Tiere innerhalb der Enzyklika vermuten lassen, sollten sich an der Tatsache messen lassen, dass hier in aller Klarheit der Katechismus zur Norm gemacht wird. So bleibt der Eindruck, dass auch die Enzyklika mit Blick auf die normative Relevanz von anderen Tieren gänzlich konventionell argumentiert.

Zu einem ähnlichen Ergebnis wird man kommen müssen, wenn die (new) animistischen Entwürfe systematisch daraufhin befragt werden, welchen normativen Mehrwert sie konkret für nichtmenschliche Tiere ergeben. Dem Augenschein nach scheinen diese Ansätze vielversprechend, immerhin deuten sie eine Überwindung des heute mehr und mehr zum Problem werdenden Anthropozentrismus bereits dadurch an, dass sie etwa den Person-Begriff weit über den Menschen hinaus auf andere Wesen ausweiten und nahezu die gesamte Wirklichkeit als beseelt betrachten. Fatalerweise ist es aber gerade die Kehrseite dieser fast grenzenlosen (und sachlich nicht selten fragwürdigen) Ausweitung dieser entscheidenden begrifflichen Konzepte, die nicht nur gravierende Sachfragen aufwirft: Warum etwa sollte ein Stein ebenso als beseelt gelten wie eine Fledermaus? Hinzukommt: Wenn schlichtweg alles beseelt ist (und die Beseeltheit zudem moralische Berücksichtigungswürdigkeit impliziert), dann führen ethische Erwägungen entweder zur vollkommenen Beliebigkeit oder zu (faktischen oder scheinbaren) Dilemmata, die dann zwar mittels symbolischer Tauschvorstellungen kompensiert werden, für die jeweiligen Tierindividuen allerdings weitestgehend unbedeutend sein dürften. Im schlimmsten Fall tragen derartige Weltbilder also ebenso wie viele westliche ökologische Diskurse dazu bei, Gewalt an Tieren zu naturalisieren. So zeigt sich immer wieder, dass auch relationale indigene Weltbilder eine mindestens praxeologische

Vorrangstellung des Menschen gegenüber jenen Tieren vertreten (müssen), die zur Nutzung durch den Menschen herangezogen werden. In diesem Sinne bemerkt beispielsweise Kai Horsthemke hinsichtlich der von ihm untersuchten indigenen Epistemologien, dass »an environmentally friendly view may not necessarily (indeed, often does not) incorporate any direct concern for individual non-human animals«²². Neben jenen Nachfragen, die die ökologische Relevanz indigener Wissenssysteme kritisch einordnen²³, sollten insbesondere auch deren tierethische und -politische Implikationen kritisch diskutiert werden. Gerade deswegen, weil der Animismus so häufig als ein Schema diskutiert wird, das Heilung vom Anthropozentrismus verspricht und damit eine Nähe zum Anliegen einer Wertschätzung von nichtmenschlichen Tieren suggeriert, sollte es also umso mehr verwundern, dass er die vielleicht wichtigste Frage derart unangetastet lässt, warum spätestens bei der Diskussion darum, wer wem legitimerweise zur Nahrung wird, doch wieder eine erstaunlich strikte Grenze zwischen Menschen und (anderen) Tiere eingezogen wird.

Betrachtet man also die hier knapp rekonstruierten Entwicklungslinien profanierter und (re-)sakralisierter Tiere, dann zeigt sich ein recht klares Ergebnis: Keine der beiden Strategien bzw. Entwicklungen ist für die Tiere selbst von nennenswertem Vorteil. Es scheint, dass in den monotheistischen Religionen sowohl radikal profanierte als auch sakralisierte Tiere ein und dasselbe Schicksal teilen – sie werden von Menschen getötet und gegessen, wie es die biblische Geschichte vom goldenen Kalb veranschaulicht. Diese Beobachtung führt also zu dem strukturellen Dilemma, dass sowohl Sakralisierungs- als auch Entsakralisierungsprozesse, auch wenn sie explizit auf die Auflösung von Hierarchien abzielen, nicht erfolgreich mit der Umsetzung dieses Anliegens sind, diese grundlegendste Hierarchie zu untergraben: Was in beiden Fällen bleibt, ist der Unterschied zwischen essbaren Tierkörpern und nicht essbaren menschlichen Körpern – eine Unterscheidung, die im Übrigen auch vom christlichen *Chef-Animisten*, dem hl. Franziskus, nicht in Frage gestellt wurde. Da diese Gemeinsamkeit Fragen nach der theologischen Bedeutung von Sakralisierungs- und Entsakralisierungsprozessen aufwirft, soll im folgenden Kapitel

22 Horsthemke (2018): African Communalism, Persons, and the Case of Non-Human Animals, 73.

23 Dazu auch Kim (2020): Makah Whaling and the (Non)Ecological Indian, 51f., die betont, dass »claims of tribal identity and culture are both accorded presumptive weight and seen as special pleading against the universalist claims of environmental and animal protection; environmental and animal protection claims, in turn, are cast as racist and imperialist. [...] Native American ontologies, which have always viewed humans, animals, and other beings in nature as all animate and all related (non-dualistically), simultaneously recognize the animal's kinship with the human and the rightness of killing animals for food.« Ähnlich kritisch auch Lorentzen/Leavitt-Alcantara (2006): Religion and Environmental Struggles in Latin America.

das Konzept der *Dekreation* als methodischer Schlüssel für das Verhältnis von Heiligkeit und Essbarkeit diskutiert werden.

5. Tierliche Dekreation: Essbarkeit und Heiligkeit

Setzt man also die Beobachtung voraus, dass weder die (sie als kultfähig ausweisende) Sakralisierung von Tieren noch ihre (sie zum bloßen Verbrauchsmaterial degradierende) Profanierung einen realen Mehrwert für diese Tiere mit sich brachte und bringt, stellt sich eine grundlegende Frage: Verfehlt der heute so attraktiv wirkende Versuch, die normative Bedeutung nichtmenschlicher Lebewesen durch eine Neujustierung ihres Status innerhalb einer religiösen Skala mit den Polen »profan« und »heilig« zu verändern, also womöglich sehr grundsätzlich die Binnenlogiken zumindest der monotheistischen Religionen? Und wenn dem so ist: Welche anderen Logiken könnten demgegenüber geeignet sein, um das Problem der tierethischen Defizienz der monotheistischen Religionen treffgenauer zu bearbeiten?

Wenn wir dafür erneut auf die Erzählung vom goldenen Kalb zu sprechen kommen, dann lenkt sie den Blick auf eine zentrale und womöglich weiterführende Verknüpfung, die eingangs bereits Erwähnung fand. An der Erzählung ebenso wie an vielen weiteren zentralen Topoi der jüdisch-christlichen Tradition zeigt sich, dass die Differenz von *heilig* und *profan* hier überdeutlich an die Praxis des Verzehrs gekoppelt ist, und dies in einem doppelcodierten Sinne: Der Verzehr von Tieren kann sowohl deren Profanität und damit deren religiöse Bedeutungslosigkeit ratifizieren (wie im Fall des goldenen Kalbs), zugleich aber auch die Kultfähigkeit und insofern deren Nähe zum Heiligen (wie im Fall der Opfertiere) herausstellen.²⁴ Um diese auffällige semantische Ambivalenz soll es deswegen abschließend ebenso gehen wie um die damit aufs Engste verbundene Tatsache, dass gerade diese semantische Ambivalenz normativ gewendet augenfällig un-ambivalent dasteht: Sie führt m. a. W. gerade in ihrer Ambivalenz zur Vereindeutigung von Tieren als essbaren Körpern.

Eine solche Betonung der Dimension der Essbarkeit findet sich mit Blick auf die Erzählung vom goldenen Kalb etwa in einer materialwissenschaftlichen Studie zu diesem biblischen Text: So haben Tarcicio Gaitán Briceño, Emigdio Mendoza Fandiño und Piedad Gañán Rojo in einer gemeinsamen Studie die naturwissenschaftliche Realistik der in Ex 32 beschriebenen Auflösung des goldenen Kalbs untersucht. Die symbolische Anmutung dieser Szene spreche keineswegs dagegen, die Schilderung nicht als zumindest denkbare realistische Szenario zu begreifen, so die Verfasser:

24 Dazu Ruster (2018): Tote Tiere auf dem Altar?, 242: »In Israel waren das religiöse Tieropfer und der Fleischkonsum meistens miteinander verbunden; man durfte nur das Fleisch essen, das vorher geopfert worden war.« Es sei deswegen »hinter den häufigen Opfern das Motiv [zu vermuten], möglichst oft Fleisch zu haben.«

»With respect to the gold in the mixture, current research does not indicate that the human ingestion of gold particles at the micron level dispersed in a liquid would cause any harm. Furthermore, several researchers have evaluated the use of such liquids for medical application. The upshot seems to be that the mixture could be consumed without toxicological problems and thus could have fulfilled its purpose as a teaching tool for the Israelites.«²⁵

Besondere Aufmerksamkeit widmet die materialwissenschaftliche Studie dabei vor allem der Tatsache, dass der biblische Text den Prozess der Auflösung des goldenen Kalbs in Wasser und den anschließenden Verzehr als einen Prozess der *Dekreation* beschreibt: Das goldene Kalb werde in drei Schritten erschaffen und in drei Schritten entschaffen, so die Verfasser. Materialwissenschaftlich gwendet deute diese Spiegelbildlichkeit im Erschaffungs- und Entschaffungsprozess auch darauf hin, dass »Exodus 32:20 could be an ancient reference to the most commented-upon materials processes of our day: reduce the size of matter through a top-down approach.«²⁶ Die Verfasser der Studie deuten die Auflösung und den Verzehr des goldenen Kalbs also als einen Prozess der Dekreation, der eng mit der Profanierung des Kultbilds verbunden wird. Der vollständige Verzehr, der zur Profanierung des goldenen Kultbilds vollzogen wird, gleicht nicht nur einem »classical humiliation ritual both for the faithful—who are forced to ingest an unsavory liquid—and for the idol itself, which is subjected to the human digestive and excretory process«, sondern zugleich einer »total annihilation«²⁷: An ihm vollzieht sich eine rückstandslos vernichtende Gewalt, die alle anderen Ausprägungen der an Gewalttaten nicht armen Erzählung nochmals zu steigern sucht. Ignacio Ramos-Gay merkt dazu an: »By bringing into play different cardinal elements such as fire, earth, water, and wind, which are typical of various purifying rituals, [Mose's] goal is to completely extinguish any shred of existence of his antagonist and restore the sullied spirit.«²⁸

Bemerkenswerterweise existieren zugleich wegweisende religionswissenschaftliche Studien, die die *Dekreation* von Tieren nicht mit deren Profanierung, sondern spiegelbildlich mit deren Sakralisierung in Verbindung bringen: So hat der US-amerikanische Judaist Jonathan Klawans herausgearbeitet, dass der Tieropferkult im Alten Israel ebenfalls vor dem Hintergrund seiner »dekreativen« Dimension zu verstehen ist. Klawans betont zunächst, dass das Opfern von Tieren weit über den Akt ihrer Tötung hinausreiche. So müsse zunächst die Herstellung religiöser Reinheit als Voraussetzung für das Tieropfer näher in den Blick rücken: Gemeint ist damit vor allem die Freiheit von (vermeintlichen) Ansteckungsquellen für kultische

25 Briceño/Mendoza Fandiño/Gañán Rojo (2021): The Destruction of the Golden Calf (Ex 32:20), 6 von 7.

26 Ebd., 1 von 7.

27 Ramos-Gay (2020): Animality and Biblical Masculinities in Conflict, 821.

28 Ebd., 822.

Unreinheit, d.h. von allen Aspekten des Menschseins, die am wenigsten göttlich schienen und die Klawans auf die Trias Tod, Sex und Tier bringt. Für die zu opfernden Tiere bedeutete dies zunächst, dass sie makellos sein sollten: Weder verletzte noch blinde, verstümmelte oder anderweitig deformierte Tiere konnten geopfert werden – und Klawans bemerkt zusätzlich, dass sich diese Selektionskriterien auf einen Bereich der tierlichen Körperlichkeit in besonderer Weise bezogen – »there is a particular concern with the wholeness of the male animal's genitalia«²⁹, so Klawans mit Verweis u.a. auf Lev 22,17ff. Diese zunächst seltsam anmutende Fixierung erklärt Klawans damit, dass mit der kultischen Reinheit noch eine weitere Voraussetzung für die Opferung von Tieren wichtig sei: Geopfert werden konnte nur ein domestiziertes Tier, wobei Klawans angelehnt an eine frühere Arbeit von Jonathan Z. Smith die Domestikation besonders als Manipulation am tierlichen Körper versteht – »domestication may be defined as the process of human interference in or alteration of the genetics of plants and animals (i.e. selective breeding)«³⁰. Die durch die Domestikation erlangte Kontrolle über den Körper und letztlich auch über das Leben der Tiere hatte ebenso zur Folge, dass »Israel's sacrificial offerings involved animals that are by nature docile, defenseless, and communal (living and reproducing in flocks and herds)«³¹.

Für die hier verfolgte Frage nach dem Zusammenhang von Essbarkeit, Heiligkeit und Profanität scheint mir – über Klawans Beobachtungen hinaus – die Feststellung entscheidend, dass mit der Beschränkung auf domestizierte Tiere neben der Manipulation ihrer Körper noch eine weitere wichtige Bedeutung des Tieropfers verknüpft ist. So hat das von ihm selbst benannte Resultat der tierlichen Wehrlosigkeit die Kehrseite, dass ausschließlich jene Tiere in den Bereich des Heiligtums eingelassen wurden, die dem Menschen kaum körperlich gefährlich werden können. Aber auch hier wäre zu präzisieren – schließlich braucht es wenig Fantasie, um nachvollziehen zu können, dass etwa domestizierte Rinder durchaus eine reale körperliche Gefahrenquelle für Menschen darstellen können. Was allerdings eindeutig mit der Domestikation der (Opfer-)Tiere ausgesondert wurde, war eine andere entscheidende Größe: Kultfähige Tiere waren keine Raubtiere – keine Tiere also, die Menschen dadurch zur Gefahr werden konnten, dass sie sie fraßen. Mit der Kultfähigkeit der domestizierten Tiere wurde also nicht nur deren Essbarkeit, sondern

29 Klawans (2006): *Sacrifice in Ancient Israel*, 71.

30 Ebd., 69.

31 Ebd., 70. Klawans betont hier auch, dass der vermeintlich freundliche Umgang mit domestizierten Tieren niemals einem Gedanken des subjektiven Tierschutzes verpflichtet war: »The performance of pastoral responsibilities – caring, feeding, protecting and guiding – can easily be understood in light of imitation Dei, as can the more dramatic acts of selective breeding.« (Ebd., 72) Klawans folgert: »Those who would seek to equate the value of people and animals would find little support for their views in the literature and rituals of ancient Israel.« (Ebd., 74)

vice versa auch die Nichtessbarkeit menschlicher Körper konsolidiert. Wenn es also zutrifft, dass »the category *human* comes with the privilege of an untouchable corporeality«³², dann ist es genau diese explizit körperliche bzw. somatische Differenz, die einen wesentlichen Aspekt in der Diskussion der Beziehung von Heiligkeit, Kultfähigkeit, Essbarkeit und Tierlichkeit ausmacht, von den Fachdiskursen aber noch zu selten beachtet bzw. reflektiert wird.³³

Auch Klawans bringt seine Analyse des Tieropferkults im Alten Israel mit weiteren Beobachtungen in Verbindung, die auf eine somatische Differenz von Menschen und Tieren hinzuweisen scheinen: Während bereits die Herstellung ritueller Reinheit die Menschen dazu brachte, sich selbst von dem absondern zu wollen, »what made them least God-like«³⁴, könne auch schon der Selektionsprozess selbst dem Motiv der *Imitatio Dei* geschuldet sein. Insbesondere das biblische Buch Levitikus ziehe häufiger Verbindungen zwischen der menschlichen Fähigkeit Unterschiede zu machen und der göttlichen Macht dies ebenfalls zu tun, so dass die Auswahl der Opfertiere nach strengen Kriterien vor allem einer Selbstsakralisierung des Menschen entsprach, wie Klawans annimmt: »Clearly, the process of selection too can be understood in light of the concern to imitate God.«³⁵ Vergleichbares gelte zudem für die anschließende Tötung und Zerlegung, sowie für den Verzehr der Tiere: Dem Opfernden komme die Aufgabe zu, das jeweilige Tier nicht nur zu töten, sondern es zu zerlegen und dabei in den Körper *hineinzuschauen* – ebenso, wie Gott selbst in vielen biblischen Referenzen als derjenige geschildert wird, der – im durchaus wörtlichen Sinne – auf Herz und Nieren prüft (Jer 17,10). So präsentiere etwa Jes 63ff. Gott nicht nur mit blutbesmierter Kleidung, sondern regelrecht als Metzger:

Das Schwert des HERRN trieft von ihrem Blut und Fett, so wie es beim Schlachten vom Blut der Lämmer und Böcke trieft, wie es bedeckt ist vom Nierenfett der Schafböcke. Denn in Bozra, der Hauptstadt von Edom, feiert der HERR ein Opferfest. Ja, in ganz Edom ist großer Schlachttag. (Jes 63ff.)

Klawans fragt angesichts derartiger Textbefunde: »Can we infer from these images that the priest – by looking into the animal, and by spattering or manipulating its blood – is doing divine work?«³⁶ Umso dringlicher stellt sich diese Frage auch deswegen, weil Gott selbst innerbiblisch immer wieder als essend bzw. konsumierend vorgestellt wird:

32 Murphy (2014): *Devouring the Human. Digestion of a Corporeal Soteriology*, 51.

33 Horstmann (2021): *Anima (de-)forma corporis*, 59–76; Dies. (2021): *Die somatische Differenz*, 333–345; Dies. (2021): *Metaphysik der Mikrophysik*. 89–114.

34 Klawans (2006): *Sacrifice in Ancient Israel*, 68.

35 Ebd., 71.

36 Ebd.

»Perhaps the biblical God doesn't rely on food the same way people do (Ps 50,12f), but God certainly does ›consume‹ – and the difference between ›eating‹ and ›consuming‹ exists only in our translations, not in the original Hebrew. Throughout biblical narrative, God appears to the Israelites as a consuming fire.«³⁷

Klawans hebt damit die außerordentliche Nähe zwischen der biblischen Rede vom Feuer und vom Verzehr hervor:

»Therefore, by consuming and burning elements of sacrificial offers, the offerers of sacrifice in ancient Israel are imitating activities often attributed to God in narratives in which God's presence during a sacrifice is explicitly described. [...] Closer to the altar, the selection, killing, dissection, and consumption of sacrificial animals are also activities with analogues in the divine realm. God too selects, kills, looks inside things, and appears on earth as consuming fire.«³⁸

Auch aus diesem Grund tragen sowohl die profanierenden Formen der verzehrenden Gewalt und die Opferrituale, die kultfähige Tiere in die Sphäre des Heiligtums hineinnehmen, gleichermaßen die biopolitische Signatur der Dekreation: Der Opfernde zerteilt das Opfer »into its constituent parts. He decreates it.«³⁹

6. Bilanz

Zweifellos wäre noch Weiteres über die tiefen religionsgeschichtlichen Verflechtungen von tierlicher Essbarkeit, Sakralisierungs- und Desakralisierungsprozessen zu sagen. Für ein zumindest vorläufiges Fazit aber sollen die hier zusammengetragenen Beobachtungen genügen: Warum also wird das goldene Kalb gegessen (und eben nicht »nur« zerstört, getötet etc.)? Und was zeigt sich an dieser biblischen Erzählung, das zugleich exemplarisch für heutige Diskussionen um eine De-/Resakralisierung der nichtmenschlichen Wirklichkeit ist?

Die vorangegangenen Überlegungen haben versucht, zunächst einer wesentlichen Irritation Raum zu gewähren: Denn während eine Sakralisierung der nichtmenschlichen Umwelt, zumindest deren stärkere Assoziation zur Transzendenz heute etwa im Kontext des *New Animism* seit geraumer Zeit auch im Kontext christlicher Theologie als probates Mittel erscheint, um der Wahrnehmung einer vollständig entzauberten Natur entgegenzuwirken, zeigt die biblische Erzählung womöglich die theologische Problematik dieses Anliegens auf: Denn während Tiere hier sowohl mit Prozessen der Sakralisierung (Tieropfer) wie der Desakralisierung

37 Ebd., 72.

38 Ebd., 73.

39 Ebd., 71.

(Zerstörung des goldenen Kalbs) assoziiert werden, verändert sich die normative Quintessenz in beiden Fällen nicht. Sowohl dem radikal profanierten Goldenen Kalb wie auch den kultfähigen und insofern mit Heiligkeit assoziierten Opfertieren droht bezeichnenderweise ein und dasselbe Schicksal: Sie gelten als essbar (bzw. werden durch den jeweiligen Kontext essbar gemacht) und ihr Verzehr konsolidiert dabei ihren jeweiligen Status als heiliges Opfer bzw. als profaniertes Kultbild. Diese überraschende Gemeinsamkeit wurde zudem an aktuellen Diskursen gespiegelt: Während das Problem radikal profanierter Tiere heute wohl vor allem im Kontext der industriellen Tierhaltung einen bedrückenden Wiederhall findet, hat sich gleichwohl gezeigt, dass auch jene Kontexte, die in unterschiedlicher Weise Anstöße zu einer Resakralisierung der Natur geben, dem Phänomen der verzehrenden Gewalt an Tieren nicht zu entkommen scheinen: Stichprobenartige Einblicke in entsprechende Diskurse und Texte (*New Animism*, *Laudato si*) haben gezeigt, dass auch heutige Neuansätze innerhalb und außerhalb der Theologien diese Tradition nahezu ungebrochen fortsetzen und selbst dort, wo sie starke Rhetoriken einer resakralisierten Natur in Anschlag bringen, mit Blick auf die normativen Konsequenzen für Tiere ausgesprochen konventionell bleiben. Deswegen hat sich ein letzter Teil des Beitrags damit befasst, die Essbarkeit von Tieren und näherhin das religiöse Verständnis ihrer *decreation* als methodischen Schlüssel für diese Ambivalenz zu diskutieren. So scheinen sowohl Sakralisierungs- wie Desakralisierungsprozesse, die Tiere einschließen, gerade in den monotheistischen Religionen strukturell verknüpft zu sein: Beide ›de-kreieren‹ Tiere, stellen also über deren restlose Zerlegung und ›Verwertung‹ ihre vollständige Verzehrbarkeit nicht nur sicher, sondern überhaupt erst her. Damit bleibt die vorläufige Erkenntnis, dass theologische Diskurse, die sich zur allfälligen Aufwertung anderer Tiere ausschließlich an der Leitunterscheidung von *heilig* und *profan* orientieren, tragischerweise deren gemeinsame und hochproblematische Schnittmenge übersehen: Solange Tiere hier wie dort als essbar gelten, solange m.a.W. ihre Verzehrbarkeit über nicht zuletzt auch theologisch moderierte Prozesse der (De-)Sakralisierung bestätigt wird, laufen alle anderen Strategien notwendig ins Leere. Da die Theologien in aller Regel stark an ihre Traditionen gebunden sind und diese als normativ verbindlich verstehen, verstellt diese Rückbindung möglicherweise den Blick darauf, dass eine tragfähige Mensch-Tier-Beziehung nur sehr begrenzt auf diesen bestehenden Traditionen aufbauen kann. Vielmehr, so scheint mir, müssten religiöse Neuansätze akzeptieren, dass der Versuch, mit anderen Tieren – möglichst friedlich und dementsprechend ohne sie als Nahrungsquelle zu betrachten – zusammenzuleben, eine neue und in der Menschheitsgeschichte noch nie dagewesene Form der Beziehung darstellt. Sie dennoch auf bestehende Traditionen zu projizieren oder aus diesen abzuleiten, erscheint daher zumindest diskussionswürdig.

Literatur

- Arleth, Christian: Religiös motivierte Gewalt an Tieren als Grundrechtsausübung?, in: Horstmann, Simone (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (= Human-Animal Studies 25), Bielefeld: transcript 2021, 163–198
- Berkman, John: Must We Love Non-Human Animals? A Post-Laudato Si Thomistic Perspective, in: *New Blackfriars* 102 (2022), 322–338
- Briceño, Tarcicio Gaitán/Mendoza Fandiño, Emigdio/Gañán Rojo, Piedad: The Destruction of the Golden Calf (Ex 32:20): A Material Science Perspective, in: *Verbum et Ecclesia* 42,1 (2021), a2175, 7 p.
- Chung, Youn Ho: The Sin of the Calf: The Rise of the Bible's Negative Attitude Toward the Golden Calf (= *Library of Hebrew Bible Old Testament Studies* 523); New York: T & T Clark 2010
- Eliade, Mircea: Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, übers. von Moldenhauer, Eva, Frankfurt a.M.: Insel 1998
- Federbusch, Stefan OFM: Franziskus und die Tiere. Vom geschwisterlichen Miteinander der gesamten Schöpfung, 2019, online unter: <https://franziskaner.net/franziskus-und-die-tiere/> [letzter Zugriff: 04.08.2023]
- Horsthemke, Kai: African Communalism, Persons, and the Case of Non-Human Animals, in: *Filosofia Theoretica: Journal of African Philosophy, Culture and Religions* 7,2 (2018), 60–78
- Horstmann, Simone (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, Bielefeld: transcript 2021
- Horstmann, Simone: Anima (de-)forma corporis. Zur Konstruktion von Tier- und Menschenkörpern durch die Theologie, in: Dies. (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, Bielefeld: transcript 2021, 59–76
- Horstmann, Simone: Die Abschaffung der Arten. Theologische Extinction Studies zwischen »Annihilatio mundi« und »Décréation«, in: *Tierstudien* 20 (2021), 79–88
- Horstmann, Simone: Die somatische Differenz. Zu den theologischen Bedingungsstrukturen einer Anatomie des Tierkörpers, in: *Ökumenische Rundschau* 22,3 (2021), 333–345
- Horstmann, Simone: Metaphysik der Mikrophysik. Beobachtungen zu den theologischen Signaturen in (Tier-)Körperdiskursen, in: *TIERethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung* 22 (2021), 89–114
- Horstmann, Simone: Zwischen Ritualismus und Nihilismus. Dekonstruktionen religiöser Gewalt an (nichtmenschlichen) Tieren. Zur Einleitung, in: Dies. (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Re-

- ligion, Speziesismus und Gewalt (= Human-Animal-Studies 25), Bielefeld: transcript 2021, 7–34
- Kim, Claire Jean: Makah Whaling and the (Non)Ecological Indian, in: Struthers Montford, Kelly/Taylor, Chloë (eds.): *Colonialism and Animality. Anti-Colonial Perspectives in Critical Animal Studies*, London/New York: Routledge 2020, 51–103
- Klawans, Jonathan: Sacrifice in Ancient Israel. Pure Bodies, Domesticated Animals, and the Divine Shepherd, in: Waldau, Paul/Patton, Kimberley (eds.): *A Communion of Subjects. Animal in Religion, Science, and Ethics*, New York: Columbia Univ. Press 2006, 65–80
- Leibowitz, Nehama: *Studies in Shemot (The Book of Exodus)*, Bd. 2, übers. von Neumann, Aryeh, Jerusalem: World Zionist Organization 1976
- Lieven, Alexandra: Stierkulte. In: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth (Hg.): *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Bd. 11. Stuttgart – Weimar: Metzler 2001, Sp. 992f.
- Lorentzen, Lois Ann/Leavitt-Alcantara, Salvador: Religion and Environmental Struggles in Latin America, in: Gottlieb, Roger S. (ed.): *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford: Univ. Press 2006, 510–534
- Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Metzler 2004 [1949]
- Lupieri, Edmondo F.: A Beast and a Woman in the Desert, or the Sin of Israel: A Typological Reflection, in: Ders./Mason, Eric F.: (eds.): *Golden Calf Traditions in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Leiden/Boston: Brill 2018, 157–175
- Manokara, Kunalan et al.: Mind Your Meat: Religious Differences in the Social Perception of Animals, in: *International Journal of Psychology* 56 (2021), 466–477
- Mason, Eric F./Lupieri, Edmondo F. (eds.): *Golden Calf Traditions in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Leiden/Boston: Brill 2018
- Murphy, Erika: Devouring the Human. Digestion of a Corporeal Soteriology, in: Moore, Stephen D. (ed.): *Divinanimality. Animal Theory, Creaturely Theology*, New York: Fordham Univ. Press 2014, 51–62
- Obermaier, Sabine: Hedgehog Skin and Golden Calf. Animals as Symbols for Paganism in Medieval German Literature, in: Deane-Drummond, Celia/Clough, David L. (eds.): *Animals as Religious Subjects. Transdisciplinary Perspectives*, London: Bloomsbury 2013, 81–102
- Oinam, Bhagat: Revisiting Animism. An Insider's Story of the Western Discourse, in: Weber, Andreas (Hg.): *Sharing Life. The Eopolitics of Reciprocity*, Berlin: Heinrich-Böll-Stiftung 2020, 20–30
- Ott, Hermann E.: Warum auch Flüsse und Pflanzen juristische Rechte haben, in: Oberender, Thomas (Hg.): *Down to Earth. Entwürfe für eine neue Kultur der Nachhaltigkeit*, Leipzig: Spector Books 2021, 66–81

- Paganini, Simone: Massentierhaltung und Massentiertötung. Der Fall von Opfertieren am Jerusalemer Tempel in römischer Zeit, in: Lau, Daniel (Hg.): *Gewalt gegen Tiere (= Historische und archäologische Tierstudien 1)*, Uchte: animot-Verlag 2020, 225–242
- Pasaribu, Dexon/Martens, Pim/Takwin, Bagus: Do Religious Beliefs Influence Concerns for Animal Welfare? The Role of Religious Orientation and Ethical Ideologies in Attitudes Towards Animal Protection Amongst Muslim Teachers and School Staff in East Java, Indonesia, in: *Plos One* 16,7 (2021), 1–24
- Ramos-Gay, Ignacio: Animality and Biblical Masculinities in Conflict: Moses and the Golden Calf (Exodus 32), in: *Men and Masculinities* 23,5 (2020), 814–832
- Ruster, Thomas: Tote Tiere auf dem Altar? Erkundigungen über das biblische Tieropfer, in: Ders./Horstmann, Simone/Taxacher, Gregor: *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg: Pustet 2018, 241–260
- Slivniak, Dmitri: The Golden Calf Story: Constructively and Deconstructively, in: *Journal of the Study of the Old Testament* 33,1 (2008), 19–38
- Stanescu, James: Species Trouble: Judith Butler, Mourning, and the Precarious Lives of Animals, in: *Hypatia* 27,3 (2012), 567–582
- Vogt, Markus: *Christliche Umweltethik: Grundlagen und zentrale Herausforderungen*, Freiburg i.Br.: Herder 2021

Die profanen Abgründe der ewigen Jagdgründe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

8 Ebd.

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

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

9 Ebd.

10 Ebd.

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

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

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

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

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

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

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

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

13 Ebd.

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

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

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

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

15 Ebd., 35f.

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

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

Literatur

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

Über die Liebe zu Tieren und jene tausend Formen der Gewalt, die gemeinhin damit verwechselt werden

Die Sorge ums vernunftlose Tier aber ist dem Vernünftigen müßig.
Die westliche Zivilisation hat sie den Frauen überlassen.
Max Horkheimer, Theodor W. Adorno

Wer insgeheim schon immer den Wunsch hegte, Menschen mit tierethischer Expertise ein gutes Stück weit in Verlegenheit zu bringen, kann sich bei diesem einigermaßen unredlichen Ansinnen ganz auf die Wirkung des Stichworts »Tierliebe« verlassen. Ein guter Bekannter – Professor und versierter Tierethiker – verriet mir vor einigen Jahren während einer Konferenz, dass er sich in öffentlichen Diskussionen stets davor fürchte, darauf angesprochen zu werden. Ausgerechnet dieses eine Thema. Man könne darauf nur furchtbar Unprofessionelles antworten, nur Dinge, die wissenschaftlich jenseits aller Geltung stünden. Die Frage, schob ein sichtlich gekränktes Professorenego hinterher, ließe einen wie einen sentimental Trottel erscheinen – und das vermutlich mit voller Absicht, wie der Kollege mutmaßte.

Offensichtlich weckt das unschuldige Wörtchen »Liebe« regelmäßig größten Alarmissimus, sobald es nur mit dem Wörtchen »Tier« kombiniert wird. Fast schon legendär ist die Reaktion der ewigen tierethischen Kontrahenten, Tom Regan und Peter Singer: Während die tierethischen Entwürfe der beiden Grandseigneurs inhaltlich gänzlich unversöhnlich ausfallen, waren sich Singer und Regan in einem einzigen Punkt seltsam einig: ihrer gemeinsam geteilten und lautstark verkündeten Ablehnung der Tierliebe. Tieren solle Gerechtigkeit widerfahren, keine Frage – aber so etwas Hochemotionales, Zufälliges und Unzuverlässiges wie die Liebe zu den Tieren schien die streng rational konzipierten Entwürfe der beiden gefährlich ins Wanken zu bringen. Dahinter stand zunächst das berechnete Bewusstsein davon, dass Liebe letztlich sogar als eine Form der Ungerechtigkeit zu verstehen ist: Unweigerlich führt sie dazu, das geliebte Wesen anderen gegenüber zu privilegieren, ohne dass es dafür intersubjektiv nachvollziehbare Gründe gäbe. Liebe zwingt uns in einen Modus von Normativität, der anders funktioniert als der der Gerechtigkeit. Vom ethischen Ideal der Egalität scheint die Tierliebe damit maximal entfernt zu sein.

Mit der Zurückweisung der Tierliebe sollte zudem auch dem Problem der Willkür begegnet werden: Schließlich schien die Liebenswürdigkeit von flauschigen Lämmern, süßen Hunden und miauenden Kätzchen intuitiv nachvollziehbar – bei Vogelspinnen, Kreuzottern oder Nachtfaltern sah dies für die meisten Menschen jedoch anders aus. Auch deswegen standen fortan staatsmännische Gerechtigkeits- und Fairnessforderungen im Fokus der Tierethik.

Im historischen Rückblick wird zugleich noch etwas anderes deutlich: Just in jenem Moment, als die Tierethik dabei war, sich als eigenständige wissenschaftliche Disziplin zu etablieren, wollte man diesen Professionalisierungsschub nicht durch die Erinnerung an die – zumal überwiegend weiblichen – Ursprünge der Tierschutzbewegung gefährden, die noch deutlich unmittelbarer von Mitgefühl und der moralischen Wahrnehmung getragen waren, dass es sich bei den dem menschlichen Nutzungsinteresse unterworfenen Tieren um *liebenswürdige* Wesen handelte, denen tiefes Unrecht geschieht. Der akademischen Tierethik blieben ihre eigenen Ursprünge daher lange suspekt, sodass auch die Erfahrung der *Liebenswürdigkeit* von Tieren zur besseren Handhabung in ihre Teilelemente aufgesplittet wurde: Während die Liebe *privatissime* zu verhandeln war, widmete sich die offizielle Tierethik der Frage nach Würde und Rechten.

Das in dieser historischen Entwicklung angelegte Misstrauen ist heute eher aus einem anderen Grund nachvollziehbar. Denn »Tierliebe« begegnet bezeichnenderweise meist dort, wo Gewalt an Tieren zur Norm erklärt wird. »Wer Tiere liebt, sollte sie essen«, so hieß vor einigen Monaten ein irrlichternder Beitrag einer großen überregionalen Zeitung. Und der heute leider fast völlig vergessene Theologe Ebermut Rudolph wunderte sich bereits in den späten 1970er Jahren über das Phänomen der so inbrünstig beteuerten »Tierfreundschaft« in den Kreisen derer, die hauptberuflich mit Tiertötungen befasst sind. Das »tierschützerische« Selbstverständnis von Mastbetreibern, Jägern, Schlachthof-Funktionären und Metzgern erschien Rudolph damals bereits ebenso erratisch wie uns heute die großspurige Beteuerung einer Gesellschaft irritiert, die sich Schnitzel kauend und Kuhmilch trinkend darüber auslässt, wie ungeheuer tierlieb sie doch sei. Der Glaube, dass Liebe *verzehrend* is(s)t, sich also in einem Gestus der Aneignung, des regelrechten Verschlingens und Vernichtens mitzuteilen habe, ist weit mehr als eine peinliche Altherren-Fantasie. Er ist eine akute, tödliche und vielfach unterschätzte Gefahr für unzählige »geliebte« Lebewesen.

Aber selbst, wenn diese Umetikettierung von Gewaltphänomenen zu einem Ausdruck der Tierliebe außen vor bleibt: Was an der Tierliebe ethisch irritiert, ist natürlich nicht die bloße Frage als solche. Es ist im Übrigen auch nicht die Antwort. Denn natürlich liebt auch der eingangs erwähnte Kollege seine Tiere. Und auch ich liebe

›meine‹ Tiere. Ich liebe ihre imposanten Persönlichkeiten, ich liebe es zu sehen, wie und vor allem wer sie über die Jahre geworden sind. Aus dem Küchenfenster heraus zufällig zu beobachten, wie Tiffi und Helena, zwei ›meiner‹ Hennen, eine ihnen zu nah kommende Dohle aus dem Garten eskortieren. Zu erleben, wie sie sich von ihrer Vergangenheit in einer industriellen »Bodenhaltung« freikämpfen, wie sie sich die Welt erleben. Ich liebe sie auch dann und vielleicht besonders, wenn sie beim Tierarzt in meinen Armen sterben und mir dann seitens der Praxis anerkennungs-voll die eigentlich zu entrichtende Wochenend-Notfallpauschale gestrichen wird, weil ich so schön und vor allem ja nur um ein Huhn geweint habe. Unter Professionalitätsaspekten ist Tierliebe also in der Tat keine besonders heroische Sache, im Gegenteil. Hätte der Holländermichel nur schon einmal vor der Tür gestanden, er hätte an manchen Tagen Herz und Seele zum Spottpreis ergattern können.

Was an der Tierliebe also wirklich irritiert, ist weder die Frage noch die Antwort als solche – es ist vielmehr die fast immer daran anschließende Rückfrage. Sie lautet ganz schlicht: Und warum? Warum liebst Du deine Tiere? Steht diese Frage erst einmal im Raum, ist das Unbehagen mit Händen zu greifen, nicht zuletzt auch deswegen, weil wir es aus dem zwischenmenschlichen Kontext allzu gut kennen. Deswegen ist die in Beziehungen gleichermaßen beliebte wie gefürchtete Frage »Sag mal, warum liebst du mich eigentlich?« zu Recht verpönt. Auf sie gibt es im strengen Sinne nämlich keine Antwort, zumindest keine, die eine bestimmte Eigenschaft oder Fähigkeit nennt – und jeder Versuch, genau dies zu tun (›weil du den Vorgarten immer so akribisch pflegst« oder »weil du auch so gerne Spaghetti Napoli isst«), dürfte dem weiteren Gesprächsverlauf vermutlich nicht sonderlich zuträglich sein. Die Frage nach den Gründen der Liebe hat also ein gewaltiges Problem: Sie nötigt fatalerweise dazu, den Grund der Liebe als *über Eigenschaften vermittelt* zu begreifen, während zugleich doch mindestens intuitiv klar ist, dass dieser Grund notwendig *unvermittelt* ist.

Auch deswegen geht die scheinbar ungebrochen beliebte Empfehlung an Trauernde, sie mögen sich doch vielleicht einfach einen neuen Hund, eine neue Katze »besorgen«, so spektakulär an der Wirklichkeit vorbei. Sie unterstellt ja, dass es am gestorbenen Tier *irgendetwas* gab, wenn auch nur das bloße Faktum der jeweiligen Spezieszugehörigkeit, das zwischen zwei verschiedenen Individuen vermitteln könnte – eine Eigenschaft, die den Tod des einen in der Gestalt des anderen überdauern könne. Derartige Empfehlungen entstammen letztlich ebenso der rhetorischen Kolonialwarenabteilung wie die blutrote Tierliebe der Metzgerei-Innungen und Landwirtschaftsressorts: Ihr auf Objektifizierung, Besitz, Aneignung und Akkumulation von »Liebesobjekten« abzielender Gestus macht dies hinreichend deutlich. Vor allem aber verkennen derart gutgemeinte Empfehlungen gerade das Phänomen der Trauer und damit auch das der Liebe, die nie vermittelt ist, weder durch Prinzipien

noch durch Eigenschaften, Fähigkeiten oder sonstige Gründe. Der Grund der Liebe ist immer ein Abgrund. Und manchmal, wenn nicht sogar immer, scheint es sinnvoller, diese Tatsache notfalls schweigend anzuerkennen statt das Heil am sicheren Ufer der guten Gründe zu suchen.

Für die Tierethik dürfte eben diese Abgründigkeit der Liebe dennoch ein weiteres Problem darstellen, weil sie ihre Aufgabe üblicherweise darin sieht, unser Handeln mit Gründen auszustatten. Und in der Tat hat die Tierethik für die zu begründende Liebenswürdigkeit von Tieren (oder etwas technischer formuliert: ihren moralischen Status) allerhand gute Gründe präsentiert: Ihre Leidensfähigkeit, ihr Wille und ihre Interessen standen dabei vor allem im Vordergrund. Nichts davon ist grundsätzlich falsch – die Forderungen der modernen Tierethik sind unbedingt wichtig. Das Problem ist vielmehr: Alle diese Gründe funktionieren eigenartig nachträglich. Die liebevolle Zuwendung anderen Wesen gegenüber passiert ja gerade *nicht* deswegen, weil wir an ihnen zunächst ein bestimmtes Merkmal registriert haben. Ganz im Gegenteil: Wir reagieren allein auf die Einzigartigkeit und Unersetzbarkeit und damit in gewisser Weise gerade auf die Merkmalslosigkeit des anderen, also auf das, was meist als Subjektivität beschrieben wird. Eben diese Subjektivität ist etwas, das wir dem Anderen im strengen Sinne *glauben* müssen. Für sie gibt es keinen Beweis, keinen eindeutigen Übergang von einem empirischen Merkmal hin zur normativen Anerkennung dieses Wesens – auch sie ist also letztlich unvermittelt, sonst müssten wir nicht darüber streiten. Sehr wohl gibt es aber wichtige naturwissenschaftliche Indizien, die allein zwar noch nicht den Beweis anzutreten vermögen, dass es sich bei einem Lebewesen um ein Subjekt handelt – deren Unterschlagung allerdings dazu führt, dass etwa auch Pflanzen, Flüsse oder gar Ökosysteme unkritisch als »Subjekte« begriffen werden – wofür es im Übrigen keinerlei biologische Evidenzen gibt. Dass das so ist, wissen wir alle – ausnahmslos. Wir *wissen*, und zwar ohne irgendeinen Zweifel, welchen grundsätzlichen Unterschied es bedeutet, für drei Wochen in den Urlaub zu fahren und während dieser Zeit die Zimmerpflanzen im Haus nicht zu gießen, sodass sie nach der Rückkehr verwelkt sind – oder aber den eigenen Hund in dieser Zeit in der Wohnung verhungern und verdursten zu lassen. Die der Evolutionstheorie abgeschautete und dann alsbald zur ethischen Aussage umfunktionierte Idee der bloß graduellen Unterschiede zwischen allen Lebewesen – egal ob sie Pflanze oder Tier sind – zeigt angesichts derartiger Konstellationen ihre unschöne Kehrseite: Es ist bemerkenswert, dass selbst diese tiefen, simplen und wahren Intuitionen regelmäßig von jenen prominenten Ansätzen unterlaufen und subtil erschüttert werden, die der geneigten Leserin weismachen wollen, Bäume seien letztlich auch nur ortsgebundene Tiere oder so etwas wie die ‚Menschen unter den Pflanzen‘, die sich über geheime unterirdische Netzwerke mit anderen Artgenossen kommunikativ und beredt austauschten oder gar in altruistischer Manier Nährstoffe

untereinander zirkulieren lassen, wenn einer der Bäume krank sei oder anderweitig »leide«. Das intuitive Wissen und die Erfahrung, dass es einen fundamentalen moralischen Unterschied zwischen Tieren und Pflanzen gibt, wird von derartigen Suggestionen mittlerweile regelrecht systematisch und erfolgreich unterspült.

Die seltsame Unterstellung, dass Pflanzen sprechen, leiden, gar sterben könnten, dass sie intelligent seien, handeln und Gefühle zum Ausdruck bringen – die Unterstellung also, dass Subjektivität ubiquitär und somit eigentlich nichts wirklich besonderes sei, folgt erschreckend häufig dem sich dahinter abzeichnenden Anliegen, unter der Flagge eines großzügigen und vorurteilsfreien Egalitarismus, der jovial die Gleichheit aller Lebewesen und gar Rechte für Pflanzen fordert, speziell das Lebensrecht von Tieren zu unterlaufen: Wenn schließlich alles Leben leben will und man doch zugleich weiß, dass unter den Bedingungen dieser Wirklichkeit genau dies unmöglich ist, dann macht es alsbald nur noch einen graduellen Unterschied, ob das eigene Mittagessen aus Pflanzen oder Tieren (und strenggenommen dann auch Menschen) besteht. Die naturalistische Schlagseite, die das evolutionstheoretische Argument einer bloß graduellen Unterschiedenheit alles Lebendigen immer schon hatte, kommt in der absurden – und ich würde meinen: letztlich perfiden – Forderung nach Pflanzenrechten zu ihrer endgültigen Entfaltung und führt dann dazu, dass Rechte dort, wo sie nötig und angemessen wären, dadurch beschnitten werden, dass sie an vollkommen falscher Stelle vehement eingefordert werden. Auf diese Weise höhlen die so populären Diskurse um das »Fühlen« von Bäumen und die »Rechte« von Pflanzen den Rechtsbegriff systematisch aus, sodass gerade seine gleichermaßen offensive, werbewirksame und vollständig beliebige Verwendung dazu beiträgt, dass der Begriff weiter und weiter an Bedeutung verliert. Dass dies so ist, zeigen die Vertreter:innen derartiger Forderungen selbst: Kein »Pflanzenrechtler« würde so weit gehen, seine eigenen Forderungen zu erfüllen und fortan darauf zu verzichten, Nahrung zu sich zu nehmen.

In scharfem Kontrast zur Anerkennung der Liebenswürdigkeit eines anderen Subjekts hat diese allgemeine, unterschiedslose »Liebe zur Natur«, die die entsprechenden Publikationen mit großer Emphase vor sich hertragen, daher auffällig häufig die Funktion, dass sich Menschen unter der Hand doch nur wieder der liebgewonnenen Überzeugung versichern zu können, dass das Fressen-und-gefressen-Werden schon seine (naturale) Richtigkeit habe, weil diese Logik im Angesicht einer völlig unterschiedslos und gleichgültig vor sich hin metabolisierenden Natur unvermeidlich und daher eben natürlich sei. Eben dies macht die großspurigen Verbundenheitsrhetoriken und esoterischen Animismen heute so verlockend: Sie künden von der Wiederkunft der verschlingenden Liebe in einem zeitgemäßen und zudem ökologiefähigen Gewand. Sie erlauben es, Tieren ungebrochen Gewalt anzutun und zugleich lautstark Rechte für Bäume, Flüsse und ganze Planeten zu fordern. Dies ist

der bislang größte Triumph des konsumistischen Kolonialismus, dass er sich un bemerkt selbst noch in die Strukturen seines Gegenteils hat einschreiben können und sich deswegen heute bevorzugt als »indigen« und »ökologisch« tarnt.

Es ist deswegen etwas gänzlich unterschiedliches, letztlich unverbindlich von der Liebe zur Natur zu sprechen oder auf den Schrei eines anderen Wesens mit Zuwendung und Hilfe zu reagieren, es also als liebenswürdig zu erkennen. Und es ist im engeren Sinne etwas, das auch von den so fein verästelten Begründungszusammenhängen der Tierethik kaum in seiner wirklichen Bedeutung erfasst wird. Der letzte Grund, *warum* wir uns anderen zuwenden, ist mit den üblichen Begriffen der Tierethik also noch nicht einmal im Ansatz eingeholt. Ausgerechnet die Sprache des Rechts und die Rede von den Interessen, auf die sich auch die modernen Tierethiken gerne berufen, sind seltsam ungeeignet, um wirkliche Ungerechtigkeiten auszudrücken. Wer von Rechten spricht, ruft ein weites Spektrum an Konnotationen und Kontexten auf, die notwendig an unseren Rechtsbegriff gebunden scheinen und die wir daher selten hinterfragen. Weil unser Rechtsbegriff seine historischen Wurzeln im römischen Recht hat, aktualisiert seine heutige Verwendung mitunter diese Kontexte. Das trifft besonders für die Tatsache zu, dass das römische Recht ein Eigentumsrecht war – es regelte den Besitz von Ländereien, Gegenständen – aber auch von versklavten Tieren und Menschen. Dass es trotzdem eine wichtige Grundlage für das moderne Recht bildet, hat damit zu tun, dass sich dieser Rechtsbegriff dafür eignet, Besitzansprüche zu regulieren und Berechtigungsfragen zu klären. Die Frage danach, was es tatsächlich bedeutet, dass einem Wesen ein Unrecht geschieht, kann ein solches Rechtsverständnis allerdings schwerlich beantworten: Einem Wesen, dem ein Unrecht geschieht und dessen empörten Schmerzensschrei wir vernehmen, wird nicht bloß der gerechte, ihm zustehende Anteil an einem Gut vorenthalten. Ungerechtigkeit ist daher, wie die Politologin Judith Shklar immer wieder betont hat, nicht identisch mit der bloßen Abwesenheit von (Verteilungs-)Gerechtigkeit. Daher sollte ein angemessenes Verständnis von Ungerechtigkeit auch mehr als ein »hastiges Vorspiel zur Analyse der Gerechtigkeit« sein, so Shklar. Dieses Missverständnis, das Ungerechtigkeit als das Gegenteil von Recht begreift, trägt womöglich dazu bei, die Ungerechtigkeiten – weil sie sich vermeintlich als das Gegenteil des Rechts verstehen lassen – stets in einem amoralischen, vorrechtlichen Naturzustand oder in kollabierten Rechtssystemen zu verorten. Ein solches Verständnis übersieht, dass Ungerechtigkeiten gerade auch und fortwährend *innerhalb* von Rechtsordnungen geschehen: Auch die Ungerechtigkeiten, die Tiere erleiden, sind mitunter gar unmittelbare Folgen bestehender Rechte. Auch aus diesem Grund gibt es berechtigte Zweifel daran, dass die Erfahrung, dass und wie Wesen Opfer von Unrecht und Ungerechtigkeit werden, nicht vollständig in der Sprache des Rechts ausgedrückt werden kann. Weil wir es im modernen Recht aber zumeist mit positivem Recht zu tun haben, das änderbar und änderungsbedürftig ist,

seine eigene Novellierung also gewissermaßen immer schon mitdenkt und dessen Institutionen man also unterstellen kann, dass sie ein Eigeninteresse daran haben, ungerechtes Recht als Möglichkeit einzugestehen und identifizieren zu wollen, kann dieser Einwand ein Stück weit entkräftet werden.

Die Unterscheidung, die Shklar zwischen Ungerechtigkeit und Recht ausmacht, ist damit aber noch nicht aus der Welt geschafft. Deswegen ist es wichtig, ihren Einwand als Warnung davor zu verstehen, dass die Sprache des Rechts verwendet wird, um Situationen im Leben von Tieren zu trivialisieren – diese Gefahr scheint mir auch im Kontext der Tierrechte noch nicht gebannt. Man kann nicht in einen Schlachthof gehen und dem Erlebten dadurch beikommen wollen, dass man dort moralische Rechtsverstöße oder die Verletzung tierlicher Interessen bemängelt. Es ist gerade die Sprache des Rechts, die an Phänomenen selbst himmelschreiendster Ungerechtigkeit abzuperlen droht. Auch dort also, wo – aus guten und wichtigen Gründen – darauf gepocht wird, dass die Rechte von Tieren zu achten sind, muss dieses Anliegen in einer Sprache vorgetragen werden, der es gelingt, mit diesem Begriff mehr zu verbinden als den Anspruch auf überindividuelle Verteilungsgerechtigkeit. Tierrechtler:innen hätten den – zugegebenermaßen komplexen – Spagat zu leisten, mit der abstraktesten, überindividuellsten Forderung, die die moralische Sprache aufzubieten hat, der Forderung nach Rechten also, zugleich das zutiefst konkrete, singuläre und individuelle Wesen sichtbar, wahrnehmbar und vernehmbar werden zu lassen, dem dieses Unrecht geschieht.

Auch wenn in tierethischen Kontexten betont wird, dass Tiere Rechte haben, und wenn dieser Hinweis als Begründung für die Ansprüche von Tieren gilt, dann sollte nicht vergessen werden, dass dieser Appell sich nicht in einer Beschwerde darüber erschöpft, dass ein Wesen weniger Anteil an einem Gut erhalten hat, als ihm zusteht. Die Rede von den Tierrechten sollte stets auch Anlass sein, weit über diese Berechtigungsfragen hinaus genau erfassen zu wollen, was es tatsächlich bedeutet, dass einem Wesen ein Unrecht angetan wird. Zum anderen sollte im Blick behalten werden, dass die Verknüpfung, die dabei vorgenommen wird, sehr voraussetzungshaft ist: Ist es denn wirklich so, dass Rechte moralische Ansprüche begründen? Sind diese Rechte also die angemessene Begründung für moralische Forderungen? Mir scheint es wichtig, zur Klärung dieser Frage zu beobachten, ob wir selbst diese Begründung als Handlungsgrund begreifen: Passiert es aus Rücksicht auf die Rechte oder Interessen von Tieren, oder aus Rücksicht auf ihren moralischen Status, dass wir ihnen kein Leid antun?

Die US-amerikanische Moralphilosophin Cora Diamond ist eine der wenigen, die auf diese entscheidende Abgründigkeit der guten Gründe hingewiesen und betont hat, dass es nicht »aus Achtung vor unseren Interessen« geschieht, »dass wir ein-

ander nicht gegenseitig auffressen.« Diamond hat hier zunächst allein die Sphäre menschlicher Gemeinschaft und gegenseitiger Rücksicht im Blick, bemerkt aber zurecht, dass selbst innerhalb dieses verhältnismäßig engen Kreises Fragen angemeldet werden müssen, was die Unterstellung betrifft, dass moralisches Handeln seinen Grund in den Interessen anderer Menschen hat. Mit diesem Einwand dürfte Diamond recht behalten: Der tatsächliche Grund, dass wir anderen Menschen gegenüber moralische Rücksicht walten lassen und bisweilen sogar fähig zu Akten selbstloser Großherzigkeit sind, hat nicht damit zu tun, dass wir uns zuvor über ihre Interessen vergewissert haben und diese als verpflichtend wahrnehmen. Der einzige Grund, anderen gegenüber moralisch zu handeln, ist die Tatsache, dass wir es mit anderen Subjekten – mit einmaligen, unersetzbaren Individuen – zu tun haben. Und auch gegenüber Tieren dürfte Diamonds Einwand zutreffen: Es sind nicht – zumindest nicht unmittelbar – die Interessen oder sonstige andere objektivierbare Eigenschaften an Tieren, die uns davon abhalten, ihnen Gewalt anzutun. Dennoch versuchen viele Tierethiker:innen bis heute, andere vermittels dieser Argumente davon zu überzeugen, Tieren anders zu begegnen. Wir müssen aber verstehen, dass dieser Zusammenhang genau umgekehrt funktioniert: *Erst* dann, wenn Menschen ein anderes Wesen als liebenswürdig erkennen, wenn sie es auch nur einmal, für einen kurzen Moment als Subjekt wahrgenommen haben, sind sie in der Lage, dessen Interessen, Rechte und sonstigen Fähigkeiten zur Geltung kommen lassen zu wollen. Anders als es uns viele Modelle zum moralischen Lernen nahelegen, lernen wir Moral nicht zuerst deduktiv, sondern induktiv: Wir übertragen keine allgemeinen Prinzipien auf konkrete Individuen, sondern lernen zunächst am Einzelfall. *Erst* an der vollkommen singulären Begegnung mit einem konkreten Tier, das wir als liebenswürdig erfahren, zeigt sich *dann*, dass die an diesem Wesen erfahrene Tötungshemmung etwas ist, das durchaus verallgemeinert werden sollte, und zwar nur deswegen, weil der andere nie verallgemeinerbar ist.

Was bedeutet es, das Leid von Tieren zu sehen?

Ethische und pädagogische Erkundungen
des »Überwältigungsvorwurfs« im Kontext der Darstellung
von Tierleid in unterrichtlichen Kontexten

Wer einmal das ganze Grauen gesehen hat,
das die Menschen den Tieren bereiten,
wird nie wieder ruhig bleiben.

Olga Tokarczuk

1. Bildersturm in den Bildungswissenschaften? Einleitende Beobachtungen

Viele tierethische und -politische Auseinandersetzungen sind implizit oder explizit von einer Grundannahme getragen, die besagt: Das – in der Tat entsetzliche – Leiden von nichtmenschlichen Tieren in Forschungslaboren, Schlachthöfen, Mastanlagen, usf. kann überwunden werden, wenn Menschen nur bereit sind, dieses Leiden zu *sehen*. Auch der Tierrechts-Aktivismus nimmt häufig auf diese Annahme Bezug: Projekte wie *thiswillmakeyoucry.com*, die im Netz Videoaufnahmen aus Schlachthöfen und insofern qualvollstes Leiden und uferlose menschliche Gewalt zeigen, operieren entlang der Überzeugung, dass die bloße Konfrontation mit diesen Bildern unmittelbare Folgen für Handlungen und Lebensentscheidungen von Menschen auslösen kann. Bestärkt wird diese Annahme bezeichnenderweise dadurch, dass auch die Tierindustrie viele Möglichkeiten nutzt, die von ihr instrumentalisierten und getöteten Tiere möglichst hermetisch vor den Blicken der Öffentlichkeit abzuschotten oder ihr Leiden durch bewusst irreführende Ikonografien von z. B. lächelnden Tieren auf den Außenflächen der Schlachtttransporte zu überblenden. Beide Parteien scheinen also zumindest auf den ersten Blick die Überzeugung zu teilen, dass die unmittelbare Wahrnehmung von Tierleid ebenso unmittelbare Handlungsfolgen zeitigt.

Auch für (medien-)pädagogische Kontexte hat diese Grundannahme eine offenkundige Relevanz und Brisanz, die sich vor allem aus einer zentralen Spannung ergibt: Bildung ermöglicht es Lernenden schließlich im Wortsinn, sich ein Bild von etwas zu machen – und zugleich hat eben dieser Versuch, Lernenden etwa in schulischen Kontexten die Lebenswirklichkeit der sog. Nutztiere und insbesondere auch deren industrielles Sterben bildlich zu zeigen, vielfach den Vorwurf provoziert, dass Lernende dadurch unzulässig überwältigt, regelrecht indoktriniert würden. Nicht selten verweisen derartige Vorwürfe auf den *Beutelsbacher Konsens*, der 1976 als ursprünglich (politik-)didaktisches Grundgerüst u. a. das Überwältigungsverbot zum Elementarprinzip von Bildungsprozessen erhebt und dementsprechend verbietet, Lernende »mit welchen Mitteln auch immer – im Sinne erwünschter Meinungen zu überrumpeln und damit an der ›Gewinnung eines selbständigen Urteils‹ zu hindern. Hier genau verläuft nämlich die Grenze zwischen Politischer Bildung und Indoktrination. Indoktrination aber ist unvereinbar mit der Rolle des Lehrers in einer demokratischen Gesellschaft und der – rundum akzeptierten – Zielvorstellung von der Mündigkeit des Schülers.«¹ Der *Beutelsbacher Konsens* war Anstoß für verschiedene disziplinäre Ansätze, analoge fachinterne Richtlinien für Bildungsprozesse zu entwickeln; dem jüngsten Entwurf aus der Religionspädagogik², dem sog. *Schwerter Konsent* von 2021, ging der *Dresdener Konsens* aus dem Jahr 2016 voraus³, der auf den Philosophie- und Ethikunterricht abzielt und dabei u. a. ein stärkeres Bewusstsein für die Suggestivität von Medien annimmt: »Der besonderen Suggestivkraft von Bildern und Filmen ist durch die Ermöglichung kritischer Distanzierung und argumentativer Prüfung entgegenzuwirken. Das Deutungs- und Provokationspotenzial visuell-akustischer Medien im Philosophie- und Ethikunterricht ist diskursiv auszus schöpfen.«⁴

Angesichts dieser diskursiven Konstellation, die in der Darstellung von realen Überwältigungen von Tieren, also in deren medialisiertem Leiden, eine Überwältigung von (menschlichen) Lernenden erkennt, soll es in diesem Beitrag zunächst darum gehen, den Überwältigungs- bzw. Indoktrinationsvorwurf zu re- und dekonstruieren (Kapitel 2). Wie, so die im Anschluss daran zu diskutierende Frage, ist damit umzugehen, dass die Darstellungen von realen Überwältigungen (d. h. von grauenerregendem Tierleid) selbst in Verdacht geraten, Lernende zu überwältigen? Diese Fragestellung deutet bereits an, dass tiersensible Bildungsprozesse von einer doppelten Subjektorientierung auszugehen haben, die (menschliche) Lernende ebenso zu berücksichtigen hat wie die medialisierten und von den Folgen der Bildungsprozesse (un-)mittelbar betroffenen Tiere; eine Auflösung dieser

1 Wehling (1977): *Konsens à la Beutelsbach?*, 179f.

2 Gärtner/Herbst/Kläsener (2023): *Der Beutelsbacher Konsens in der religiösen Bildung*.

3 Fachverband Ethik (2016): *Dresdener Konsens für den Philosophie- und Ethikunterricht*.

4 Ebd.

doppelten Subjektorientierung hin zu lediglich einer der beiden Seiten erweist sich dann vielfach als Problem: Auf die daraus resultierende prekäre Einseitigkeit derartiger Vorwürfe wird daher anschließend eingegangen (Kapitel 3), indem die ideologische Voraussetzungshaftigkeit dieser Überwältigungsvorwürfe problematisiert wird. Ein letzter Teil dieses Beitrags untersucht dann zunächst das Verhältnis von Moral und Wahrnehmung im Licht der bisherigen Ergebnisse (Kapitel 4) und versucht von dort aus Bedingungen für eine Aktualisierung den Beutelsbacher Konsens (Kapitel 5) zu skizzieren.

2. Überwältigung durch »Schweinchen Babe«? Re- und Dekonstruktion des Indoktrinations-Arguments

Seitens der Philosophiedidaktik haben Bettina Bussmann und Volker Haase 2016 unter dem Titel »Was heißt es, Indoktrination zu vermeiden?« einen weitläufig rezipierten und vielfach kritisierten Beitrag veröffentlicht, der an mehreren Stellen andeutet, dass insbesondere tierethische Aspekte in Bildungskontexten die Gefahr der Überwältigung bzw. gar der Indoktrination von Lernenden produzieren. Ihr Beitrag steht dabei in unmittelbarem Zusammenhang mit dem *Dresdener Konsens*, der erstmalig in derselben Ausgabe der Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik wie der Beitrag von Bussmann und Haase erschien. Bussmann und Haase beziehen sich dabei noch gar nicht unmittelbar auf die Konfrontation mit Bild-/Videomaterial, dass extremes Tierleid zeigt oder auf unterrichtliche Kontexte, die bspw. die Wirklichkeit von Schlachthöfen zeigen – sie arbeiten sich vielmehr an einer anekdotisch referierten schulischen Filmvorführung ab:

»Ein Schulleiter bittet die Kollegen, die in den Stufen 5–7 unterrichten, mit ihren Lerngruppen den Film »Ein Schweinchen namens Babe« anzusehen, um die Notwendigkeit des Tierschutzes zu verdeutlichen. In dem Film aus dem Jahr 1985 geht es um ein Ferkel, das seine Eltern durch Schlachtung verloren hat und daraufhin auf einem Bauernhof aufwächst, wo es von einer Hündin adoptiert wird. Weil es durch diese Beziehung besondere Fähigkeiten erwirbt, kann es sich als Ersatz des Schäferhundes unentbehrlich machen. »Babe« kann so das eigene Ende in der Bratpfanne verhindern. Sein Kontakt zu den Schafen ist durch Respekt und Empathie geprägt. Da die Herde ihm aus diesem Grund willig folgt, gewinnt das Schwein auch einen Schäferhund-Wettbewerb. Dem Wunsch, diesen Film einzusetzen, kommen die Kollegen letztlich bereitwillig nach, zumal sie darin eine willkommene Antwort auf die Frage erkennen, wie man die letzte Stunde vor den Weihnachtsferien noch motivierend gestalten könnte.«⁵

5 Bussmann/Haase (2016): Was heißt es, Indoktrination zu vermeiden?, 90.

Bussmann und Haase zufolge sei dieses Setting pädagogisch ungeeignet, weil es dabei »zu einer Überwältigung der Schülerinnen und Schüler im Zeichen weitreichender, aber in der Konsequenz auch irritierend unklarer Tierrechte« komme. Daher sei hier der »Tatbestand einer Indoktrination im Philosophie- und Ethikunterricht mit einer problematischen Medien-Auswahl«⁶ erfüllt. Lässt man die kriminalisierende Diktion der beiden Verfasser:innen hier einmal außer Acht, dann belegt der Vorwurf von Bussmann und Haase zunächst einen Befund, den u.a. Jan-Hendrik Herbst aufgezeigt hat: Immer wieder sind es tierethische Kontexte und Auseinandersetzungen um die moralische Bedeutung von Tieren, die die Gefahr der Überwältigung i.S. des Beutelsbacher Konsenses heraufzubeschwören scheinen⁷ – was Indoktrination bedeutet, das scheint für viele Fachdidaktiker:innen offenbar am klarsten an der Konfrontation mit tierlichen Ansprüchen ablesbar zu sein. Herbst zeigt aber auch auf, worin die problematischen Annahmen jener Verdachtsrhetorik liegen, die den Beitrag von Bussmann/Haase prägt: Dies betrifft einerseits eine mindestens diskussionswürdige, wenn nicht gar absonderliche begriffliche Extension von »Indoktrination«, die laut der beiden Verfasser:innen bereits dann gegeben sei, sobald es Lernende mit »starke[n] affektive[n] Reizen« oder »kognitiv überfordernde[n] Gedankengängen«⁸ zu tun haben. Die Arbeit mit einem derart überzogenen Begriff von Indoktrination dürfte in der Tat geeignet sein, einem Großteil aller schulischen Lernformate *stante pede* die Berechtigung abzusprechen: In diesem Sinne hat etwa Werner Friedrichs an das pädagogische Paradoxon erinnert, demzufolge jegliches Lernsetting notwendig einen gewissen Grad an Überwältigung realisiert.⁹

Neben diesen Einordnungen sprechen aber noch weitere Gründe gegen die von Bussmann und Haase geäußerte Einschätzung. Zunächst fällt auf, wie stark unterrichtliche Kontexte sowie soziale und psychologische Verstehenszusammenhänge und vor allem deren Reflexion durch die Lernenden selbst ausgeblendet werden müssen, um den Indoktrinationsvorwurf hier gegen alle offensichtlichen Widerstände aufbauen zu können: Wollen Bussmann und Haase in einem Film, der – wie sie ja einräumen – unmittelbar vor Ferienbeginn und somit für die Schüler:innen in einem eindeutig unterhaltenden, letztlich (fach-)unterrichtsfernen Kontext gezeigt wird, wirklich ein derartiges Drohpotential ausmachen? Unterschätzen beide nicht die hermeneutischen Kompetenzen der Schüler:innen, die von Bussmann und Haase beinahe als Karikatur eines willfähigen Reiz-Reaktions-Automaten gezeichnet werden? Wie fern liegen reale unterrichtliche Kontexte für die Autor:innen, wenn sie diesen unmittelbaren Zusammenhang unterstellen wollen? Dies gilt insbesondere, weil beide selbst betonen, dass die Lehrkräfte, auf die Bezug genommen wird,

6 Ebd.

7 Herbst (2021): Braucht religiöse Bildung einen Beutelsbacher Konsens?, 328ff.

8 Bussmann/Haase (2016): Was heißt es, Indoktrination zu vermeiden?, 88.

9 Friedrichs (2016): Den Beutelsbacher Konsens radikaler denken!, 142ff.

den Film zwar auf den Wunsch der Schulleitung hin, selbst aber einzig in der Absicht zeigen, die letzte Stunde vor den Weihnachtsferien motivierend zu gestalten. Das vollständige Fehlen einer Manipulations- oder gar Indoktrinationsabsicht zumindest seitens der unmittelbar beteiligten Lehrkräfte räumen Bussmann und Haase zwar ein, was für ihre Argumentation dennoch nicht merklich ins Gewicht fällt – beide müssen also mit dem Konstrukt einer »unbeabsichtigten Indoktrination« arbeiten.

Selbst dann allerdings, wenn man die Kritik von Bussmann und Haase nicht als überzogen zurückweisen will und sogar bereit ist anzunehmen, dass Lehrkräfte tierethische Themen zum Anlass nehmen könnten, eine eigene Agenda durchzusetzen, wird man doch zur Kenntnis nehmen müssen, dass sich diese Annahme empirisch bislang nicht nur nicht belegen lässt, sondern sich tendenziell sogar Gegenteilig darstellt: Eine Studie von Christopher Oulton et al. konnte etwa zeigen, dass Lehrkräfte im Umgang mit »kontroversen Themen« durchaus unterschiedlich vorgehen. Mit Blick auf den unterrichtlichen Umgang mit den beiden Themen »Rassismus« und »industrielle Tierhaltung« konnten Oulton et al. belegen, dass beide Themen von den Lehrkräften zwar als kontrovers wahrgenommen werden und daher unterrichtlich auch als kontroverse Themen abgebildet werden, dies aber in unterschiedlichem Maße. Die Verfasser:innen der Studie listen verschiedene Strategien von Lehrkräften auf, die sich im Umgang mit beiden Themen signifikant unterscheiden: Die Strategie etwa, Lernenden zu empfehlen, sich selbst ein Urteil zu bilden, verfolgten im Fall des Themas Rassismus etwas weniger als die Hälfte der befragten Lehrkräfte (42 %), während dies im Fall des Themas der industriellen Tierhaltung bei der überwiegenden Zahl der Lehrkräfte (82 %) durchaus der Fall war. Versuche hingegen, Lernende direkt zu beeinflussen, waren in 34 % der Fälle zu beobachten, wenn das Thema Rassismus behandelt wurde – im Umgang mit dem Thema der industriellen Tierhaltung konnten hingegen lediglich in 7 % der Fälle entsprechende Beeinflussungen beobachtet werden.¹⁰ Derartige Befunde stellen die Substanz der Kritik von Bussmann und Haase grundlegend infrage. Dies gilt nicht zuletzt auch aufgrund der Tatsache, dass die Quelle, d.h. der empirische Grund der von Bussmann und Haase geschilderten Anekdote aus den 1980er Jahren stammt – man wird vermuten dürfen, dass, wenn es aktuellere Belege gegeben hätte, diese anstelle dieser Anekdote geschildert worden wären, was aber augenscheinlich nicht der Fall war.

Während sich die vorausgehenden Beobachtungen auf den unterstellten Wirkzusammenhang konzentriert haben, rückt nun der Inhalt der These von Bussmann und Haase in den Fokus. Hier fällt schon in der Schilderung der Schul-Anekdote die Tendenz auf, Gewalt an Tieren sprachlich zu verschleiern. Formulierungen wie

10 Oulton et al. (2004): *Controversial Issues*, 504.

die Rede von einem »Ferkel, das seine Eltern durch Schlachtung verloren hat« erklären einen Tötungsakt zu einem beiläufigen Unfall und banalisieren Gewalt damit ebenso wie andere Begrifflichkeiten (»das eigene Ende in der Bratpfanne verhindern«) dies tun, ohne dass den beiden Verfasser:innen diese Haltung selbst auch nur ansatzweise bewusst scheint. Auch die geäußerte Unterstellung, der Film transportiere Tierrechtsforderungen, dürfte weder im Film selbst noch im geschilderten Kontext eingelöst werden, irritiert also in dieser willkürlichen Deutung – hinzu kommt auch, dass dezidiert tierrechtsaffine Ansätze wie der *Critical Pedagogy Approach* von Karin Gunnarson Dinker und Helena Pedersen zu einer gänzlich anderen Einschätzung kommt, was eben diesen Film betrifft – der immerhin bereits ideale Basis für das McDonalds »Happy Meal« war und insofern kaum eine geeignete Vorlage für durchsetzungsstarke Tierrechtsforderungen darstellt.¹¹ Derartige Einschätzungen deuten bereits an, dass dem Argument von Busmann und Haase eine Aufmerksamkeitsökonomie zugrunde liegt, die gleichermaßen problematisch wie ubiquitär verbreitet sein dürfte: Bemerkenswert an den Vorwürfen ist ja insbesondere, dass sich diese Kritik an »überwältigenden« Lernsituationen kaum jemals gegen die mittlerweile umfangreichen Materialien und Handreichungen richtet, die von Seiten der Tierindustrie, der Jagdverbände, Zoos und mitunter auch der zuständigen Ministerien vorgelegt wurden. Überwältigungsversuche scheinen stets nur von den Akteur:innen auszugehen, die die Gewalt an Tieren kritisch beleuchten, nicht aber von jenen, die diese ausüben. Dass ihre eigene Argumentation eine derartige Schlagseite besitzt, scheint den Kritiker:innen nicht bewusst zu sein. Die von Busmann und Haase eingeforderte – und implizit mit dem eigenen Standpunkt identifizierte – Neutralität kann hier also keine faktische Neutralität sein; es scheint hier vielmehr auf eine Konsolidierung des *Status quo* anzukommen, der – insofern er jegliche Kritik an den bestehenden Verhältnissen als »Indoktrination« zurückweist – tatsächliche Bildungsprozesse wohl eher verunmöglichen dürfte. Busmann und Haase wenden sich gegen das Zeigen von Filmen wie »Ein Schweinchen namens Babe«, die an Belanglosigkeit und Harmlosigkeit kaum zu unterbieten sein dürften – sie sind aber vollständig unsensibel etwa gegenüber der Tatsache, dass Schüler:innen an deutschen (insbes. Grund-)Schulen bis heute sog. »Schulmilch« über staatlich finanzierte Programme erhalten. Auf diese Weise werden Schüler:innen gleichermaßen subtil wie langfristig wirksam in faktische Gewaltstrukturen hinein sozialisiert: Sie lernen dort, und zwar i.d.R. fern jeglicher unterrichtlicher Reflexion und Kritik, dass andere Tiere schrankenlos für menschliche Interessen verfügbar sind. Man wird fragen dürfen, ob Argumente wie jenes von Busmann und Haase, gewollt oder ungewollt, nicht eben die Funktion haben, diese praxeologische Einübung in menschliche Täterschaft und kollektive Schuldverstrickungen gegenüber

11 Gunnarson Dinker/Pedersen (2016): *Critical Animal Pedagogies*, 423.

Tieren, mindestens aber in eine hochprekäre speziesistische Agenda zu perpetuieren. Es ist m.a.W. die extreme Einseitigkeit des Indoktrinationsvorwurfs, der letztlich Gefahr läuft, überhaupt erst reale Formen der Indoktrination und der strukturellen Gewaltförmigkeit der Mensch-Tier-Beziehung vorzubereiten.

Aus diese Gründen ist es nicht unbedeutend, dass es in aller Regel die offen parteiischen Akteure in Bildungskontexten sind, die womöglich gerade aus diesem Selbstverständnis heraus dazu befähigt sind, dieses Problem überhaupt erst zu benennen, wohingegen die vermeintlich aus einem neutralen Selbstverständnis heraus argumentierenden Kritiken, die Neutralität und Distanz einfordern, unter der Hand mindestens ebenso parteiisch sind, aber diese Tatsache nicht einmal im Blick zu haben scheinen und daher neben ihrer Parteilichkeit auch unkritische und undistanzierte Perspektiven verfestigen. Gerade den – dezidiert parteiischen – Akteur:innen im Bereich der Tierrechtsarbeit zu verdanken ist es hingegen, dass etwa die sprachlichen Vorentscheidungen kritisch reflektiert und Strategien sprachlicher Simplifizierung wo nötig als tatsächlich indoktrinierend ausgemacht wurden, insofern Schüler:innen, denen solche Sprachmuster, wie sie die Schilderung von Bussmann und Haase ausmachen, unreflektiert nahegelegt werden, unter der Hand Teil einer Gemeinschaft der Gewalttäterschaft an Tieren werden. Damit ist eine erste wesentliche Dialektik erkennbar: Der Überwältigungsvorwurf scheint vielfach damit einherzugehen, dass Formen realer Überwältigung von menschlichen Lernenden ebenso wie von tierlichen Subjekten industrieller Ausbeutung gerade dort, wo von Überwältigung die Rede ist, tendenziell ausgeblendet werden: Es sind m.a.W. Kritiken wie die von Bussmann und Haase, die unter der Maßgabe, Lernende vor Indoktrinationen bewahren zu wollen, faktische und massive Überwältigungen zugleich als (natur-)gegeben hinnehmen.

3. Schüler, die auf Schweine starren: Die institutionalisierte Überwältigung von Tieren und Lernenden und das Schweigen der Pädagogik

Neben dieser ersten entscheidenden Dialektik sei noch auf eine weitere hingewiesen. Denn so vehement im pädagogischen Alltag und in den Diskursen der akademischen Pädagogik Kritik an Szenarien geübt wird, die in nahezu jeglicher Konfrontation mit tierethischen Themen unmittelbare Überwältigungsversuche erkennen will, so sehr schweigen sich die meisten pädagogischen Ansätze zu jenen Szenarien aus, in denen Lernende sogar *expressis verbis* in eine Haltung hineinsozialisiert werden sollen, die die Gewalt an Tieren zur Norm erklärt. Anders gesagt: Der Aufmerksamkeit, die pädagogisch in die Aufrechterhaltung des Schreckensszenarios einer Exposure-Didaktik im Schlachthof investiert wird, steht nicht nur ein frappanter Mangel an konkreten Beispielen für derartige Umsetzungsformen

entgegen: Lernformate wie Besuche im Schlachthof, die von schulischer Seite aus initiiert werden und die Schüler:innen zu einer kritischen ethischen Auseinandersetzung befähigen sollen, finden *de facto* so gut wie gar nicht statt, zumindest sind sie nicht dokumentiert. Was hingegen routinemäßig stattfindet, sind Besuche von Lerngruppen in Schlachthöfen, die – wie im Fall eines online nachzulesenden Besuchs einer Landwirtschaftsklasse des Wilhelm-Emmanuel-von-Ketteler-Berufskolleg in Münster – die »praxisnahe Schlachtschweinevermarktung« bei der Firma *Tönnies* in Rheda-Wiedenbrück kennenlernen sollen. Das Beispiel stellt exemplarisch nicht nur die Ubiquität einer Tiere zu Gegenständen herabwürdigenden Sprache und Ideologie dar, sondern zeigt auch die strukturelle Nähe der (berufs-)schulischen Pädagogik mit jenen Orten institutionalisierter Gewalt an Tieren auf. Die Ikonografie einer diesen Besuch dokumentierenden Fotografie belegt ebenso einprägsam wie wohl unfreiwillig die Degradierung von tierlichen Subjekten hin zu quasi-voyeuristisch ausgestellten und vollständig instrumentalisierbaren Gegenständen menschlicher Verfügungsgewalt: Das Tier steht – umzingelt von den in uniforme Schutzanzüge gekleideten Schülern – mit dem Blick abgewandt, insofern bereits ikonografisch entsubjektiviert und körperlich exponiert am Boden. In beinahe lehrbuchartiger Weise entlarvt die Bildsprache, wie die Objektifizierung von Tieren hier mit der Instrumentalisierung von Lernenden zu anonymisierten und protomechanischen Ausführungsorganen der Tierindustrie verschaltet wird.

Abb. 1: Screenshot des Beitrags »Praxisnahe Schlachtschweinevermarktung« im »Jahresbericht 2016« des Erzeugerring e.V., S. 78 © E. Köster/Erzeugerring Westfalen e.V.

PRAXISNAHE SCHLACHT-SCHWEINEVERMARKTUNG

Der aktuelle Lehrplan für den Ausbildungsberuf Landwirtin/Landwirt sieht die Vermarktung von Produkten und Dienstleistungen vor. Deshalb wird am Wilhelm-Emmanuel-von-Ketteler-Berufskolleg in Münster mit den Schülerinnen und Schülern des zweiten Ausbildungsjahres regelmäßig die Schlachtschweinevermarktung thematisiert. Hierzu wird konkret das Projekt "Wir organisieren die Vermarktung der nächsten Schlachtschweine-Gruppe für den Ausbildungsbetrieb XX und werten die Ergebnisse aus!" durchgeführt.

VORBEREITUNG DES BETRIEBSBESUCHES

Anhand bisheriger eigener Erfahrungen der Schülerinnen und Schüler und diverser Artikel aus Fachzeitschriften werden im Unterricht zunächst die Erkennungsmerkmale der Schlachtreife und Tipps zum Sortieren, Markieren und Notieren erarbeitet.



Zunächst wird der abgebildete Jungeber anhand der Schlachtschweinekriterien bewertet, das Gewicht geschätzt und anschließend mittels Einzeltierwaage nachkontrolliert

Quelle: https://www.erzeugerring.com/services/files/jahresbericht/ERW_GB2016_Screen_gesamt.pdf

Selbst dann allerdings, wenn diese hochproblematische und strukturelle Allianz zwischen Bildungsinstitutionen und Schlachtindustrie nicht als Problem wahrgenommen werden sollte, stellt sich mindestens die Frage, wie und warum Schlachthof-Besuche mit Lernenden diese gemäß der eingangs zitierten Kritik eigentlich genau überwältigen, wenn sie doch offenkundig als legitime Lernsettings von beiden Lagern der Auseinandersetzung in Anspruch genommen werden? So heißt es in dem zitierten Beitrag des Berufsschullehrers Erwin Köster: »Der Besuch eines Schlachtbetriebes ist deshalb unverzichtbar, weil in der Bevölkerung viel Unwissen bzw. viele Vorurteile bezüglich der Behandlung von Schlachttieren existieren. Nur wer die Abläufe real gesehen hat kann sachlich genau Stellung beziehen und emotionsfrei diskutieren.«¹² Eben diese Forderung nach einer emotionsfreien Diskussion wird ja bezeichnenderweise zugleich von jenen Stimmen vorgetragen, die das Lernformat »Besuch im Schlachthof« als überwältigend zurückweisen und daher davon abraten, »die Abläufe real gesehen« zu haben. So hat etwa der Bochumer Religionspädagoge Bernhard Grümme 2021 starke Kritik an einer Exposure-Didaktik geübt, die Lernenden Einblicke in die Wirklichkeit von Schlachthöfen zeigt. Immer dort, wo nichtmenschliche Tiere als eigene Subjekte das pädagogische Terrain betreten, scheint sich für Grümme der Verdacht der didaktischen Überwältigung durch tierrechtlerische Forderungen mit einer ebenso großen Reflexhaftigkeit naheulegen wie bei Bussmann und Haase. Grümme wechselt daher auch das Register, indem er angesichts der anderen Tiere und entsprechender tierethischer Entwürfe stets nur von Moral bzw. »Moralisierung«¹³ spricht, ohne diese Degradierung tierethischer Ansprüche zu erklären. Besonders die oben angesprochenen Lernformate, die Schüler:innen einen ungeschönten und realistischen Blick auf die menschengemachte Lebenswirklichkeit nahezu aller sog. Nutztiere ermöglichen, werden von Grümme daher kritisch betrachtet: Sie präge die »Zurücksetzung reflexiver Distanz«, so Grümme:

»Die Möglichkeit der Lernenden, sich auch gegen die normative Ausrichtung des [Unterrichts] zu entscheiden, bleibt schwach. Doch nicht nur das: Wird die Grenze zur Überwältigung bereits porös, so droht diese gänzlich zu verschwinden, wo die Exposure-Erfahrungen in undialektischer Weise mit emotional-affektiven Erregungen einhergehen, die keine kritische Reflexion mehr erlauben.«¹⁴

Diese (grundsätzlich berechnete) pädagogische Sorge um die Lernenden hat bei Grümme zwei Abbruchkanten: Sie ist gefährlich einseitig, weil sie Indoktrination nur dort zu erkennen vermag, wo Lernende mit Positionen konfrontiert werden, die

12 Köster (2016): Praxisnahe Schlachtschweinevermarktung, 80.

13 Grümme (2021): Praxeologie, 345.

14 Ebd., 328.

in diesem Fall von Grümme selbst nicht geteilt werden – Szenarien wie das Beispiel des Münsteraner Berufskollegs oder die sog. »Schulmilch« scheint Grümme indes *überhaupt nicht* im Blick zu haben. Auch die *bloße* Möglichkeit, dass seine Wahrnehmung einen derartigen blinden Fleck aufweisen könnte, scheint ihm, der zuvor die »Zurücksetzung reflexiver Distanz« wortstark kritisiert hatte, selbst keiner kritisch-distanzierten Betrachtung wert zu sein. Gegenüber dem schablonenartigen Schreckgespenst einer »unkritischen Nähe« hat gerade die moderne Tierethik immer wieder zeigen können, dass eine »kritische Nähe« durchaus als wesentlicher epistemischer Faktor für valide wissenschaftliche Aussagen zu betrachten ist.¹⁵ Anders nämlich als Grümme selbst, der die Frage nach der Bedeutung anderer Tiere unkritisch, aber ganz auf der Linie der allermeisten (religions-)pädagogischen Ansätze insbesondere mit den Nachhaltigkeits-, Ökologie- und Schöpfungsdiskursen zu einer unterschiedslosen Einheit vermengt (und das Anliegen einer Tierethik damit prinzipiell missversteht), stellt sich ein tierethischer Zugang als wesentlich kritischer und unterscheidungsfreudiger dar. Die Unterstellung, dass Distanz automatisch mit Reflexion, Nähe hingegen automatisch mit mangelnder Kritik einhergehe, entpuppt sich damit nicht nur als wissenschaftstheoretischer Irrtum, sondern zudem als reichlich plumper Pathologisierungsversuch nach klassisch-patriarchalem Muster – im scharfen Kontrast zu diesen Hintergrundpolitiken der Religionspädagogik gehört es immerhin zu den Verdiensten tierethischer Theoriebildung, diese Verstrickung sexistischer und speziesistischer Diskriminierungsformen hinreichend rekonstruiert zu haben.¹⁶ Prekär ist Grümme's Einschätzung aber

15 So fragt Bruno Latour in seinem Vorwort zu Despret (2019): Was würden Tiere sagen, würden wir die richtigen Fragen stellen, xii: »Warum sollten wissenschaftliche Erkenntnisse über Tiere unter derart künstlichen Bedingungen erlangt werden, um all die ebenso künstlichen Fälle von Begegnungen von Menschen und Tieren loszuwerden? Ist der Kampf gegen den Anthropozentrismus so wichtig, dass er dem weichen sollte, was Vinciane Despret als »Akademikozentrismus« bezeichnet?«

16 Luke (2017): Selbstzähmung oder Verwilderung?, 412, der betont: Entscheidend sei die Einsicht, dass »die Herabsetzung der Gefühle ihrem Wesen nach etwas mit Geschlechterkonstruktionen zu tun hat. Eine wichtige patriarchalische Ideologie ist die Höherschätzung des ›rationalen/kulturellen‹ Männlichen gegenüber dem ›emotionalen/biologischen‹ Weiblichen. Dem Zorn von Frauen (bezeichnet als ›Stimmung‹, ›Hysterie‹ und so weiter) wird somit jegliche politische Relevanz abgesprochen, indem jedes weibliche Aufbegehren gegen die etablierte Ordnung nicht als eine moralische Infragestellung dieser Ordnung, sondern bloß als ein biologisch-geschlechtsspezifisches Phänomen interpretiert wird, das ignoriert oder unterbunden gehört. Dies ist wichtig, um die Widerstände gegen die Tierbefreiung zu verstehen. Weil diejenigen, die sich für die Tierbefreiung einsetzen, immer überwiegend weiblich gewesen sind, waren sexistische Stereotype ein bevorzugtes Instrument, um die Bewegung als unwichtig abzutun.« Dazu auch Enxing (2021): Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös legitimierte Abwertungen des Nichtmenschlichen und Nichtmännlichen, 77–106.

auch, weil sie die doppelte Subjektorientierung einer den heutigen tierethischen Standards entsprechenden Pädagogik ebenfalls massiv missachtet und eine Sorge um den Umgang mit Tieren noch nicht einmal ansatzweise erkennen lässt. Vor allem aber ist es bemerkenswert, dass sich Kösters und Grümmes Diktion hier derart ähneln, obschon sie doch grundlegend anders auf das Lernformat ›Besuch im Schlachthof‹ blicken. Diese Konstellation, die zwar eine gemeinsam geteilte speziesistische Ideologie erkennen lässt, ist dennoch vor allem deswegen interessant, weil nur Grümme in ihr ein überwältigendes Potential erkennen will. Es scheint daher lohnenswert, abschließend den Dialektiken nachzugehen, die sich in dieser Einschätzung spiegeln.

Der Politikwissenschaftler Sven Rößler hat in seiner Kritik am Beutelsbacher Konsens bereits auf eine wesentliche Problematik hingewiesen und gefragt: »Wie weit trägt der Beutelsbacher Konsens, wenn der Gegenstand selbst überwältigend ist?«¹⁷ Auch wenn Rößler mit dieser Bemerkung an einen anderen Anwendungskontext denkt, scheint seine Kritik hellsichtig zu sein hinsichtlich der hier besprochenen Überwältigungsvorwürfe. Wie also ist (1.) damit umzugehen, dass Lernformate, die an die moralische Bedeutung von Tieren erinnern, offenkundig ja einzig und allein *deswegen* in den Verdacht geraten, Lernende zu überwältigen, weil sie selbst etwas Überwältigendes zeigen, nämlich das ebenso alltägliche wie zutiefst abgründige, industrielle Leiden nichtmenschlicher Tiere? Wer also wie Grümme unterstellt, dass ein Besuch im Schlachthof Lernende überwältigt, macht eine erste entscheidende und zutreffende Voraussetzung, ohne sich allerdings darüber selbst im Klaren zu sein: Er unterstellt, dass das, was dort passiert, schlichtweg überwältigend *ist* und nur *deswegen* Gefahr läuft, andere zu überwältigen. Wer so argumentiert, weiß also schon, dass diese Gewalt an Tieren etwas Schreckliches, Verstörendes, Erschütterndes darstellt, vor dem Menschen selbstverständlich nur zu gerne die Augen verschließen, und versucht daher aus durchaus nachvollziehbaren Gründen, Lernen diese Erfahrung zu ersparen. Letztlich ist auch die beinahe stereotype Forderung nach emotionsfreien Diskussionen nur ein Reflex dieses Erkenntniszusammenhangs: Anders nämlich als angesichts der Gewalt an Tieren kämen Grümme, Busmann und Haase vermutlich nie auf die Idee, ihre Forderung nach »Neutralität« und »emotionsfreien« Debatten im Angesicht von sinkenden Booten im Mittelmeer und sterbenden Flüchtlingen zu stellen – weil die Unanständigkeit dieser Forderung sofort und von allen Beteiligten als der entlarvende Mangel an Mitgefühl erkannt würde, den er faktisch artikuliert – gegenüber Menschen und Tieren.

Dass diese Forderung dennoch nur gegenüber tierethischen Kontexten erhoben wird, hat mit dem zweiten Aspekt zu tun: Der Vorwurf der Indoktrination bzw. der Überwältigung repräsentiert (2.) auch insofern eine dialektische Konstellation, als mit ihm etwas, das gesellschaftlich weitestgehend akzeptiert und zudem (noch)

17 Rößler (2016): Blödmachine Beutelsbach, 279.

legal ist, zugleich als etwas zutiefst Unzumutbares wahrgenommen wird. Diese Dialektik zwischen der aktuellen Legalität der Tierausbeutung bzw. »Tiernutzung« einerseits und ihrer gleichzeitig wahrgenommenen Unzumutbarkeit andererseits scheint mir eine wesentliche didaktische Bruchlinie zu sein, die vor allem eine fachwissenschaftliche, sekundär dann eine fachdidaktische Klärung erfordert: Der Vorwurf der Überwältigung, so wie er von Bussmann/Haase und Grümme vorgebracht wird, ist aber fatalerweise gerade so konstruiert, dass er erstere verunmöglichen soll, weil *expressis verbis* zwar eine Kontroverse behauptet, der Sache nach aber gerade unterbunden wird und von keiner der beteiligten Parteien als fachliches Desiderat benannt wird: Keiner der beiden Texte lässt auch nur ansatzweise ein Verständnis davon erkennen, dass es sich hier mindestens *auch* um eine zu führende fachwissenschaftliche Debatte handelt; beide argumentieren vielmehr aus der Sicherheit jener Überzeugung heraus, die diese Diskussion immer schon für geklärt hält. Damit bestätigen sie eine Einschätzung von Werner Friedrichs, der für die Rezeption des Beutelsbacher Konsenses feststellt, dass in ihren Diskursen

»nicht mehr weiter nach den tatsächlichen, materialen Problematisierungen gefragt [wird], sondern nur noch, wie sie zu behandeln sind. Das heißt der Beutelsbacher Konsens verdeckt den Prozess der Problematisierung. Er wirkt wie ein Schleier, der die problematisierende, mit-teilende Praxis hinter unterschiedlichen Positionen verschwinden lässt.«¹⁸

So gesehen verhalten sich die die o.g. Kritiken also hochgradig selbstwidersprüchlich und regelrecht vernunftwidrig: Sie erkennen die Überwältigung der Tiere implizit an und bestreiten sie zugleich (weil das sachliche Problem für sie immer schon geklärt zu sein scheint). Gerade für eine katholische Religionspädagogik, die sich unter dem unbescheidenen und titelgebenden Anspruch einer »pädagogischen Selbstaufklärung« im Licht eines emanzipierten und herrschaftskritischen Selbstverständnisses sonnt und dann trotzdem nur die bleibend androzentrischen, autoritären, tier- und frauenfeindlichen Ressentiments der eigenen Tradition reproduziert, ist diese Einsicht reichlich bitter. Die Überwältigung jedenfalls, vor der diese Kritik Lernende zu bewahren sucht, kennt demnach nur eine Alternative, nämlich das von den Lernenden zu leistende Einverständnis mit einer Vorentscheidung, die ihnen in der Sache immer schon abgenommen wird und daher durchaus autoritär zu nennen ist. Positionen, die wissen oder zumindest ahnen, die als pädagogisch verantwortete Positionen hätten wissen können und müssen, dass Schlachthöfe deswegen überwältigen, weil sie tötende Gewalt zur vollkommenen Belanglosigkeit machen, und die dennoch dafür votieren, besser darüber zu schweigen und Lernende davor zu schützen, sich ein eigenes Bild zu machen, offenbaren

18 Friedrichs (2023): Planet, We Don't Want to Have a Problem Anymore!, 8.

deswegen (3.) eine Haltung tiefer Unaufgeklärtheit. Wie kann man den Schlachthof als Ort der Überwältigung von Lernenden wahrnehmen und zugleich davon ausgehen, dass das, was dort passiert, grundsätzlich legitim und richtig sei? Es gibt ja durchaus gute inhaltliche Gründe, warum Menschen ihre Kinder zum Erdbeerpflücken aufs Feld mitnehmen, nicht aber zum Schlachthof. Der entscheidende Punkt ist aber: Erst ein solcher substantieller Unterschied kann den Überwältigungsvorwurf sachlich begründen (sofern man ihn nicht auch gegenüber dem Lernformat »Besuch auf dem Erdbeerfeld« erheben würde). Seltsamerweise scheinen aber die kritischen Einwände von Bussmann, Haase und Grümme einem Selbstverständnis zu entspringen, das eben diesen Unterschied zu leugnen hätte (und dies gerade in dem unterschweligen Wissen, wie problematisch diese Leugnung zugleich ist). Die Einseitigkeit ihrer Argumentation lässt zumindest vermuten, dass beide Perspektiven, würde man sie danach befragen, zwischen dem Abtrennen einer Erdbeere von der Pflanze und dem Durchtrennen der Hauptschlagader bei einem Schwein oder Rind lediglich marginale Unterschiede erkennen würden.¹⁹ Dass sie dennoch nur den Besuch im Schlachthof bzw. bereits einen harmlosen Film wie »Schweinchen Babe« als überwältigungsverdächtig einstufen, konterkariert diese Auskunft und offenbart den Widerspruch, in den sie sich verstrickt haben.

Meiner Überzeugung nach spiegelt sich eine vergleichbare Blockade auch in den oben referierten Kritiken: Sie *wissen* nämlich einerseits stillschweigend um die entsetzliche, zutiefst ungerechte und abgründige Wirklichkeit der Schlachthöfe, der länderübergreifenden Tiertransporte, der Vivisektionslabore und Tiermastanlagen, sonst ließe sich wohl kaum von »Überwältigung« sprechen – sie antizipieren also vollkommen zurecht, dass die Begegnung mit derartigem, menschengemachten Leid derart schlimm ist, dass sie kaum auszuhalten ist. Und *zugleich* ignorieren oder leugnen sie diesen Umstand, indem sie jene Positionen, die sich gegen diese Gewalt aussprechen, als verdächtig bzw. kriminell einstufen (wie im Fall von Bussmann und Haase) oder indem sie missliebige Positionen pathologisieren (wie im Fall von Grümme). Mit einem strukturell vergleichbaren Impetus hat daher auch Klaus Goergen in seiner (in der gleichen Ausgabe abgedruckten) Replik auf den Beitrag von Bussmann und Haase kritisch angemerkt, wie sehr der scheinbar ideologiefreie Standpunkt, den derartige Stimmen mit der größten Selbstverständlichkeit für sich reklamieren, selbst neue Normierungen produziert (Goergen 2016) und sich insofern selbst dem Vorwurf ausliefert, ideologisch zu sein. Man muss es wohl so deutlich sagen: Was ein solcher Rückgriff auf das Überwältigungsverbot entlarvt, der im Namen der Mündigkeit der Lernenden ausgesprochen wird, ist schlimmstenfalls wenig anderes als eine unaufgeklärte, sachlich hochprekäre und pädagogisch brandgefährliche Ideologisierung auf Seiten der Lehrenden.

19 Dass sie mit dieser unkritischen Gleichsetzung einem i.w.S. ökologischen Mantra folgen, haben die vorherigen Beiträge in diesem Band zeigen wollen.

4. Was bedeutet es, das Leid von Tieren zu sehen? Zum Verhältnis von Wahrnehmung und Moral

Die bisherigen Überlegungen dieses Beitrags haben die Beziehung von sinnlicher Wahrnehmung, dem Sehen insbesondere, und dem Feld der Moral in mehrfacher Hinsicht tangiert. Immer wieder hat dabei die Vorstellung eine wichtige Rolle gespielt, dass das Sehen von Tierleid unmittelbar auf das eigene moralische Urteil rückwirkt. Dieser Logik bedienen sich häufig, wie eingangs angesprochen, sowohl Akteur:innen bzw. Lehrende im Bereich der Tierrechtsbildung wie auch Akteur:innen im Bereich der Tierindustrien. Im Fall der letzteren haben die vorausgehenden Darlegungen exemplarisch gezeigt, dass hier häufig eine Doppelstrategie verwendet wird, die nochmals explizit benannt werden soll: Diese zielt zum einen darauf, offensichtliches Tierleid wie auch die Begegnung mit tierlichen Individuen möglichst aus dem öffentlichen Wahrnehmungskontext auszuklammern, zu verunmöglichen oder durch irreführende Ikonografien und andere euphemistische Deutungsrahmen zu überblenden. Diese Strategie scheint also durchaus von der impliziten Überzeugung getragen zu sein, dass tierindustrielle Kontexte notwendig mit dem Leiden von Tieren einhergehen, das dann in der Folge möglichst ausgeblendet bzw. überblendet werden soll.

Ein zweiter Teilaspekt dieser Strategie folgt einem anderen Muster, das im Rahmen der hier angestellten Überlegungen exemplarisch an der Position des Berufsschullehrers Köster deutlich geworden ist: In seinem Votum dafür, Schlachthöfe »emotionsfrei« zu erleben und vermeintlich bestehendes »Unwissen« zu überwinden, zeigt sich nicht mehr die vorherige Strategie, erkanntes Tierleid zu invisibilisieren. Die von Köster verfolgte Strategie besteht vielmehr darin, das Tierleid, die Objektifizierung und Abwertung von Tieren insgesamt, gar nicht als Problem anzuerkennen. Und auch das ist in dieser Form der Rekonstruktion seiner Wahrnehmung als einer Strategie vielleicht sogar noch zu unpassend formuliert: Immerhin scheint sehr vieles dafür zu sprechen, dass Köster in der Institution des Schlachthofs *tatsächlich* keinerlei moralisch-relevante Problematik erkennt (dies also nicht nur als Unterstellung und insofern strategisch nach außen trägt) und dass seine Wahrnehmungsfähigkeit in diesem Fall auf eine bloß technische Dimension im Umgang mit Tieren begrenzt ist. Dafür spricht vor allem jene Form der Wahrnehmung, die seine Schüler:innen im Umgang mit den Tieren zu erlernen haben. Wenn Köster etwa den vorbereitenden Unterricht dahingehend charakterisiert, dass die Schüler:innen »zunächst die Erkennungsmerkmale der Schlachtreife und Tipps zum Sortieren, Markieren und Notieren erarbeitet«²⁰ hätten. Den Lernenden werden hier also künstliche und letztlich rein ökonomische Wahrnehmungsmuster nahegelegt,

20 Köster (2016): Praxisnahe Schlachtschweinevermarktung, 80.

die sachlich hochprekär sind, insofern insbesondere der Begriff der Schlachtreife suggeriert, einen objektiven biologischen, quasi-natürlichen Sachverhalt abzubilden, faktisch aber eine technizistisch-verkürzte Ideologie ausdrückt, die den wirtschaftlich idealsten Tötungszeitpunkt zur proto-naturwissenschaftlichen Norm verkürt. Auch die Wahrnehmung beim ›Schlachthofbesuch‹ wird von Köster dementsprechend auf positivismusverdächtige Kompetenzen zurechtgestutzt: Die Bewertung der Tiere »anhand der Schlachtschweinekriterien« steht im Zentrum, deren Gewicht wird geschätzt und »mittels Einzeltierwaage nachkontrolliert«²¹. Ein derartiger pädagogischer Positivismus verkürzt nicht nur die Wahrnehmung von Lernenden, die möglicherweise (noch²²) ganz anders auf das fühlende, sicher ängstliche Tier vor ihnen blicken, auf eine bloß instrumentelle Schwundstufe dieser viel umfassenderen Wahrnehmung. Warnungen vor einer solchen irregeleiteten Pädagogik, die Lernende dazu anhält, eigenen Erfahrungen systematisch zu misstrauen und die Wirklichkeit wesentlich unterkomplexer und trivialer wahrzunehmen als man dies offensichtlich könnte, sucht man Grümme, Busmann und Haase vergeblich. Umso mehr Aufmerksamkeit hätte das pädagogische Manöver, das Köster in seinem Beitrag offenherzig darlegt, gleichwohl verdient. Immerhin verkürt er – und zwar in einer fulminanten Fehlinterpretation tatsächlicher Aufklärung – die freiwillige Selbstlimitation der Vernunft derartiger Lehrender auf die Ebene der instrumentellen Vernunft zur pädagogischen Norm. Wenn irgendein Lernsetting als Indoktrination zu kennzeichnen ist, dann ist es überdeutlich diese Form der Vereinnahmung, die – eingepfercht in die engen Grenzen einer selbstaufgelegten reduktionistischen Wahrnehmung – diese auf pädagogischem Wege den eigenen Schüler:innen aufoktroiert. Köster *sieht* in dem Phänomen industrieller Tiertötung also in der Tat etwas gänzlich anderes als bspw. Grümme dies tut, dessen Versuch, diese Wirklichkeit vor Lernenden zu verbergen, zumindest noch ein sehr rudimentäres Bewusstsein dafür erkennen lässt, dass hier letztlich anders auf jene

21 Ebd.

22 Dazu auch die Erfahrungen des Theologen Ebermut Rudolph, der immer wieder den Austausch mit ›Metzgerklassen‹ gesucht hat und davon wie folgt berichtet: »Mein Wunsch, mit Metzgerlehrlingen vor der Klasse zu diskutieren, wurde bisher verschieden aufgenommen. Der Leiter der Metzgerklassen an der Berufsschule Kempten bat mich, von diesem Vorhaben abzusehen mit folgenden Begründungen: 1. Die jungen Leute bzw. zumindest ein Teil derselben, befände sich in einer »völlig neuen Situation«, in einem Zustand »totaler Umstellung«. Unter den 30 Lehrlingen im Jahre befänden sich immer einige, die wochenlang brauchten, um sich an die Praxis des Schlachtens zu gewöhnen. Einzelne sprängen wieder ab. Es könne nun sein, dass durch meine Befragungsaktion die jungen Leute erst auf Schuldkomplexe aufmerksam würden, die sie in einer Form »psychischen Selbstschutzes« von sich abwehren müssten, um nicht »moralisch zugrunde zu gehen«. 2. Es bestehe Gefahr, dass von den Betrieben her, in denen die jungen Leute arbeiteten, Schwierigkeiten gemacht würden, dass dort die Meinung entstehe: »Die Schüler werden gegen uns aufgehetzt.« Rudolph (2000): Das Mitleid des Metzgers, 268.

Wirklichkeit geblickt wird, die mit dem Begriff ›Schlachthof‹ ausgesagt ist, sich (und anderen) diese Wahrnehmung allerdings zugleich sofort zu verbieten scheint. Damit ließe sich festhalten, dass Grümme und Köster (und mit ihnen selbstredend viele andere) zwei diametral verschiedene, aber durchaus prototypische Wahrnehmungsmodi repräsentieren, die nicht unkritisch ineingesetzt werden sollten – etwas salopper formuliert, ließen sich die beiden Positionen also auf zwei selbstwidersprüchliche Empfehlungen bringen: »Schaut ruhig her, hier gibt es nichts zu sehen« (Köster) und »Schaut besser weg, hier geschieht Unzumutbares« (Grümme).

Der damit rekonstruierte Unterschied erklärt sich auch daher, dass das gemeinte *Sehen* jeweils anders konnotiert ist bzw. anders praktiziert wird: Kösters Weg setzt darauf, die Wahrnehmung seiner Schüler:innen auf einen mechanischen Akt des Registrierens zu verkürzen und das gemeinte ›Sehen‹ insofern mit einem vormoderne[n] Verständnis abbildhafter Perzeption in einem annähernd positivistischen Sinne gleichzusetzen, weil er ein solches quasi-mechanisches Abbild-Sehen als deutungsfrei und objektiv missversteht (worin er allerdings keinesfalls allein sein dürfte). Gegen dieses Missverständnis ist Kösters Text selbst wohl Beleg genug für die Tatsache, dass auch (und vor allem) eine derart reduktionistisch verstandene Wahrnehmung letztlich immer wieder vorgegebene Deutungen reproduziert (die dann allerdings naturalisiert und einer Kritik damit entzogen werden, wie Begriffe wie ›Schlachtschweine‹ bzw. ›Schlachtreife‹ zeigen). Die Tragik dieser pädagogischen Option liegt m.a.W. also darin, dass sie durch die (nochmals: freiwillige und anlasslose) Verkürzung menschlicher Wahrnehmungsfähigkeit auf eine positivistische Ebene glaubt, gesellschaftlichen Deutungen entkommen zu können, während sie diese faktisch allerdings gerade perpetuiert und gesellschaftliche Konventionen als etwas scheinbar Natürliches zur zweiten Natur erhebt, der gegenüber man sich dann tragischerweise als gebunden erlebt.

Damit kann ein erstes Missverständnis klarer formuliert werden: Die Annahme, dass das Sehen von Tieren (bzw. von Tierleid) annähernd automatisch einen Handlungsimpuls zu ihren Gunsten auslöst, ist in mindestens zweifacher Hinsicht zu unpräzise und daher zu korrigieren. Zunächst (a.) deswegen, weil der Begriff des Sehens – wie oben gezeigt – zumeist unterbestimmt und mehrdeutig ist: Es ist durchaus möglich, Tierleid zu sehen und es nicht als moralisch bedeutsam anzuerkennen, geschweige denn daraus sofortige Handlungsimpulse zu entwickeln (dies gilt für menschliches Leid natürlich ebenso). ›Sehen‹ beschreibt in diesem Fall also eine quasi-mechanische Form des (vermeintlich) wertfreien Registrierens und Abbildens. Die Art des Sehens, die hingegen in aller Regel mit der oben genannten Annahme verknüpft ist, bezieht sich demgegenüber auf ein ›moralisches Sehen‹, das im Folgenden noch näher diskutiert wird. Zudem ist auch (b.) eine Prämisse, die dieser Annahme zugrunde liegt, unterbestimmt – sie betrifft das Verhältnis von Sehen und Handeln, das meist in einer Weise chronologisch bzw. linear bestimmt wird, der zufolge das Handeln dem Sehen folgt. Diese Beziehung kann in ihrem Funk-

tionszusammenhang und ihrer Kausalität jedoch vielfach auch umgekehrt aufgefasst werden, in dem Sinne, dass erst ein konkretes Handeln bestimmte Formen des Sehens, d.h. der moralischen Wahrnehmung ermöglichen (aber auch wirksam unterbinden) kann. Auch das Töten von Tieren, ebenso wie auch das ihm vorausgehende Taxieren, Messen, das Zurechtkürzen eines empfindsamen Wesens auf einen bloßen Gegenstand, sind Handlungen, die – wie etwa die US-amerikanische Moralphilosophin Alice Cary argumentiert – dazu beitragen, dass die Bedeutung von anderen Individuen unserem Verstehen und unserer Wahrnehmung entzogen wird. Durch die Mitschuld daran, ein anderes Wesen getötet zu haben, insofern also durch eine bestimmte Form von Praxis, nehmen sich Menschen letztlich auch selbst die Möglichkeit, etwas über sie zu verstehen und dieses Wesen als verstehenswürdig und als moralisch relevant zu begreifen. Die Kultivierung einer Wahrnehmung, die einen solchen Bedeutungszug zur Norm erklärt, trägt auf dieser Weise zur *Ent-Weltlichung* der Wirklichkeit bei, weswegen Cary betont, dass

»a person who lacked certain modes of appreciation might be missing something, our task is to demonstrate that, in this particular case, the person who doesn't or can't look upon the [animal in a slaughterhouse] in a manner that reveals fleshly susceptibility is failing to register something that is actually there.«²³

Auch Cary geht hier also davon aus, dass der Wahrnehmung nicht nur ein Detail, sondern etwas Substanzielles entgeht, wenn sie sich lediglich darauf beschränkt, Daten und Fakten zu registrieren. Ein solcher Zugang läuft nicht nur regelmäßig Gefahr, Tierleid auf objektivierbare Tatsachen (wie Gewebeschädigungen, noxische Reize) zu verkürzen und Formen des Unrechts, das wie im Falle von Entwürdigungen und Demütigungen über bloßen Schmerz hinausreicht, aus dem Blick zu verlieren.²⁴ Er verkennt letztlich auch systematisch die Bedeutung von Moral, die nicht darin besteht, einige zuvor festgelegte empirische Kriterien zu registrieren und nachträglich moralisch zu adeln – und den der Sache nach eigentlich unklaren Übergang vom Sein zum Sollen (den insbesondere die »Moralische-Status-Theorien« regelmäßig vollführen) damit zu überspielen. Moral ist demnach *kein* sekundäres Label für ausgewählte empirisch erfassbare Qualitäten, die zuvor wahrgenommen würden und der Bewertung als moralisch-relevant vorausgingen: Unsere Wahrnehmung selbst erscheint uns vielmehr immer schon als moralisch, d.h. als werthaltig gefärbt. Anders ausgedrückt: In der moralischen Wahrnehmung selbst erscheinen Sein und Sollen in einer Weise amalgamiert, die jeden Versuch, sie in ihre

23 Cary (2021): *Seeing Animal Suffering*, 142. Cary bezieht sich hier auf die Erzählung »Der erste Schritt« von Leo Tolstoi, in der der Autor einen ersten »Besuch« im Schlachthof verarbeitet.

24 Cary/Gruen (2022): *Animal Crisis*, 85, sprechen in diesem Zusammenhang von »harm-transcending violations«.

deskriptiven und normativen Anteile aufsplitten zu wollen, nicht nur grundsätzlich verunmöglicht, sondern die dieses Manöver einer künstlichen Trennung auch dem Verdacht unterzieht, ideologiebehaftet zu sein. Die Erfahrung des Ethischen, die sich in der Wahrnehmung fremden Leidens äußert, zeigt sich gerade dann, wenn man sie phänomenologisch rekonstruiert, als etwas, das keine positivistische abgesicherte bzw. gängelnde Stütze in einer ihr vorausgehenden theoretischen Vorentscheidung hat.

Tierleid wahrzunehmen bedeutet dann gerade nicht, ein prinzipiell rein deskriptiv erfassbares Moment (etwa eine konkrete, messbare Schmerzreaktion oder eine andere konkrete Eigenschaft oder Fähigkeit von Tieren) zu registrieren und diese anschließend normativ zu bewerten. Es bedeutet vielmehr, diese so zentrale ethische Differenz als künstlich, zumindest aber als nachträglich zu erleben. Eine in einem Kastenstand eingepferchte Sau dabei zu sehen, wie sie sich panisch, quiekend und mit aufgerissenen Augen in das Metallgestell dieses Käfigs verbeißt; die brutale Verladung von ausgemergelten Kühen auf Überseeschiffe oder die ängstlichen Augenpaare von Kälbern durch die Luftschlitze der Schlachtt Transporte zu sehen – in solchen Erfahrungen scheint die Trennung von deskriptiven und normativen Anteilen der eigenen Wahrnehmung kaum bzw. nur um den Preis ihrer moralischen Relativierung möglich zu sein. In diesem Sinne argumentiert auch Crary dafür, dass (menschliche und nichtmenschliche) Tiere wahrnehmbare, beobachtbare und objektive moralische Charakteristika haben und in Crarys Diktion daher *inside ethics*, d.h. innerhalb einer immer schon moralisch gefärbten Wahrnehmung vorkommen.²⁵ Einen Rückhalt findet diese Annahme auch in der phänomenologischen Rekonstruktion der Wahrnehmung bei Maurice Merleau-Ponty, der ebenfalls darauf pocht, Wahrnehmung von einem bloßen Akt des passiven Abbildens oder Registrierens zu unterscheiden. Etwas wahrzunehmen sei vielmehr die Konstitution einer Bedeutungsbeziehung: Die sehende Wahrnehmung, die insbesondere die Augen gewährleisten, ist »ein gewisses Vermögen des Zugangs zu den Dingen, nicht ein Schirm, auf den sie sich projizieren«²⁶.

Damit ist auch vorausgesetzt, dass die moralisch wahrnehmbare Objektivität, die sich etwa in der Empfindung des unmittelbaren Mitleidens zeigt, gerade in der Wirklichkeit anderer, fremder Subjektivität angelegt ist und dass eine solche (Tier-)Ethik die hermeneutische bzw. letztlich auch bildungstheoretische Aufgabe hat, dasjenige erfassen, zeigen und vermitteln zu können, was im Leben von anderen (Tier-)Subjekten Bedeutung hat. Ansätze, die die Mitleidenschaft mit anderen Subjekten so konzipieren, verweisen zur Erkundung und Artikulation dieser Bedeutung dabei häufig auf künstlerische und literarische Zugänge, in denen die immer schon werthaltige Coloratur der Wirklichkeit deutlich zum Ausdruck

25 Crary (2016): *Inside Ethics*.

26 Merleau-Ponty (2011): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 324.

kommt. Gemessen an z.B. möglichst objektiven Fotografien sind künstlerische bzw. literarische Werke in der Tat ein wesentlich geeigneteres Medium, um die Bedeutung anderer Tiere vermittelbar werden zu lassen, weil sie uns an der Wahrnehmung einer anderen (menschlichen) Person teilhaben lassen, die bereits vor uns einen genaueren Blick für diese Bedeutung gewonnen und ihn künstlerisch verarbeitet hat.

Legt man diese Überlegung zugrunde, dann kann es nur überraschen, mit welcher Beharrlichkeit selbst Tierschutz-Organisationen bis heute daran festhalten, die Aufmerksamkeit von Menschen allein über dargebotene Zahlen und Fakten zu erreichen, über bloß positivistische Größen also für die grauenvolle Wirklichkeit der allermeisten Tiere sensibilisieren zu wollen. Hier sollte bereits die Tatsache stutzig machen, dass beispielsweise auch Zoos die von ihnen voyeuristisch ausgestellten Tiere in einer vergleichbaren, also objektivierten Weise charakterisieren – die entsprechenden Info-Tafeln dieser Einrichtungen dürften das zu genüge belegen. Das reale Leiden und die Leidensfähigkeit eines Wesens zu erkennen, bedeutet jedoch nicht ausschließlich und auch nicht an erster Stelle, bestimmte empirische Merkmale in Form von positivistischen Fakten zu registrieren. Die Fähigkeit, wirklich zu erfassen, was es bedeutet, dass einem anderen Wesen Unrecht und Leid zugefügt wird – und eben diese Fähigkeit wollen schließlich auch Tierschutz-Organisationen wecken und stärken –, besteht gerade nicht darin, ein Wesen lediglich in einem klassifikatorischen Akt der Gruppe empfindungsfähiger Tiere zuzuordnen und ihm den Status als empfindungsfähiges Wesen deswegen zuzugestehen, weil zuvor bestimmte, im weitesten Sinne biologische Merkmale an ihm festgestellt wurden. Dieses abstrakt-kategoriale Wissen ist zwar weder überflüssig noch unnötig, es bedarf jedoch zu seiner Vervollständigung und Wirksamkeit einer Form des konkreten, singulären Wahrnehmungswissens. Dies ist deswegen der Fall, weil die abstrakte Zuordnung zur Sphäre der empfindungsfähigen Wesen allein noch keinen wirklichen Handlungsgrund darstellt, also im engeren Sinne auch nicht der Letztgrund dafür ist, das jeweilige Wesen moralisch schützen zu wollen. Ein Wesen ist also nicht deswegen moralisch relevant, weil es empfindungsfähig ist – die Empfindungsfähigkeit ist nur der in die Sphäre des Theoretischen und Abstrahierbaren erhobene Hinweis darauf, dass man es mit einem *Subjekt* (und das heißt: mit einem letztlich gerade nicht abstrahierbaren Wesen) zu tun hat – und erst diese Subjektivität ist es, die ein Wesen moralisch bedeutsam und wertvoll macht.

So betrachtet, eignet der Empfindungsfähigkeit als moralischer Kategorie also eine gewisse Vorläufigkeit an: Sie selbst ist nur insofern moralisch entscheidend, als sie auf eine Wirklichkeitsebene verweist, innerhalb derer die Empfindungen Bedeutung für ein Subjekt entfalten. Nochmals anders formuliert kann man also sagen, dass das Kriterium der Empfindungsfähigkeit das grundlegende Problem der Moralphilosophie spiegelt, dass man objektiv über etwas Subjektives zu sprechen sucht. Die Empfindungsfähigkeit bildet also die erste Abstraktionsstufe jenseits des

eigentlich relevanten, aber *per definitionem* nicht objektivierbaren Subjekts. Dieser wenn auch nur minimale Grad der Distanzierung (vom eigentlich entscheidenden Subjekt hin zur abstrakten Eigenschaft der Empfindungsfähigkeit) kann also dazu führen, dass die Empfindungsfähigkeit als solche mit dem eigentlichen Grund der Moral verwechselt wird, der aber einzig und allein im Subjekt selbst liegt. Und dieses Subjekt ist nicht deswegen moralisch relevant, weil es empfindungsfähig ist (d.h.: die Empfindungsfähigkeit ist kein moralphilosophischer Selbstzweck), sondern die Empfindungsfähigkeit verweist darauf, dass ein Wesen das, was mit ihm geschieht, selbst erlebt, also mit Bedeutung versieht und insofern werthaltig erfährt: Dass sich die Welt an ihm in gewisser Weise also verdoppelt. Subjekte sind in dieser Hinsicht so etwas wie Punktspiegelungen des gesamten Universums an einer einzigen Stelle seiner selbst.

Dieses Wissen um die Subjektivität des anderen, das dann zumeist in die Formel von der Empfindungsfähigkeit gekleidet wird, geht mit der seltsamen Tatsache einher, dass es, obwohl es sich einer Objektivierung entzieht, an subjektiv empfundener Wirkmächtigkeit, Handlungswirksamkeit und Stärke mit keiner anderen Form des Wissens vergleichbar sein dürfte: Wer in der Theorie von den erkenntnistheoretischen Grundannahmen des Determinismus oder des Solipsismus überzeugt sein mag, wird diesen Annahmen in seiner Lebenspraxis dennoch beständig zuwider handeln, vor allem deswegen, weil diese Überzeugungen fast immer unspezifisch und abstrakt bleiben; bei dem Wissen darum, es mit einem anderen Subjekt zu tun zu haben, ist dies fast immer gänzlich anders: Hier benötigen Menschen fast immer äußere Zwänge oder andere starke Motive, um die intuitive Erkenntnis verdrängen zu können, dass sie es mit einem moralisch wertvollen Subjekt zu tun zu haben. Zugleich liegt in dieser Konstellation auch der tiefere Grund dafür, dass die Plausibilität des ganz zu Beginn angesprochenen Schlusses vom Sehen auf das Handeln – konkret also: vom erfahrenen Tierleid zu einer Weise des Handelns, die dieses Leid lindern und besser noch abschaffen, die zudem kein weiteres Tierleid produzieren will – derart stark in unseren Überzeugungen verwurzelt ist. Deutlich geworden ist mittlerweile, dass damit kein Sehen im bloß physiologischen Sinne, kein quasi-mechanisches Abbilden oder Registrieren gemeint sein kann. Worauf der Schluss aber zurecht hinweist, ist ein, wenngleich nicht zwingender, so aber doch sehr wahrscheinlicher Zusammenhang, der nun auch klarer benannt werden kann. Ein Tier leiden oder seiner Würde beraubt zu sehen, geht mit jener Art von moralischem Sehen einher, die das Tier als Subjekt wahrnimmt, dem es nicht gleichgültig ist, was mit ihm geschieht; und eben diese Einsicht in das andere Wesen als Ort der Bedeutungszuschreibung führt Menschen mit übergroßer Wahrscheinlichkeit dazu, die Einschätzung, dass das Wesen gleichgültig wäre, aufzugeben. *Einsicht* meint hier natürlich keine Transparenz – nicht die Durchschaubarkeit des Gegenübers ist das Ziel dieser Wahrnehmung, nicht dessen schonungslos überbelichtete Enthüllung oder die Entlarvung einer inneren Mechanik als der vermeintlich eigentlichen Wirk-

lichkeit hinter der äußeren Fassade. Fremde Subjektivität entzieht sich dieser Objektivierung ebenso wie allen Besitzansprüchen und Aneignungsversuchen, aber sie tut dies in einer Weise, die dennoch verheißungsvoll ist, weil sie – mit dem französischen Philosophen Emmanuel Levinas gesprochen – die *sichtbare Verborgenheit* des Anderen aufzuzeigen vermag. Sichtbar ist diese Verborgenheit, weil sie durchaus wahrnehmbar ist, weil sie die Subjektivität des Anderen nicht einfach mystifiziert und zum unerkennbaren Geheimnis erklärt. Dass sie dennoch eine Verborgenheit markiert, richtet sich gegen positivistische Versuche, sie auf eine eindeutige, streng naturwissenschaftliche Ebene zu transponieren, sie also gewissermaßen weg zu erklären.

5. Ein Beutelsbacher Konsens 2.0?

Von diesen Überlegungen zum moralischen Sehen her sei nun noch einmal der Bogen zurück zur Problematik der pädagogischen Überwältigung geschlagen, die der Beutelsbacher Konsens für politische Bildungsprozesse zu eliminieren sucht. Unter Einbezug der vorherigen Überlegungen scheinen mir noch zwei wesentliche Fragen von zentraler und bislang ungeklärter Bedeutung zu sein.

Zunächst: Wenn hier (1.) vorausgesetzt wird, dass Moral nicht die Form eines nachträglichen normativen ›Upgrades‹ von letztlich empirischen Kriterien annimmt und die Ethik dementsprechend nicht als moralische ›Klassifikationsbehörde‹ (oder noch etwas harscher, aber wohl treffend formuliert: als Appendix der weitestgehend positivistischen Naturwissenschaften) zu rekonstruieren ist, sondern vielmehr als (Reflexion auf) eine Form der Wahrnehmung beschrieben werden kann, in der deskriptive und normative Anteile untrennbar verbunden sind, dann stellt sich angesichts der vorherigen Problemfelder die Frage, ob mit einer solchen moralischen Wahrnehmung zugleich so etwas wie eine anthropologische Konstante beschrieben sein soll, die allen Menschen unterstellt wird und so in den Rang einer Transzendentalie aufrückt? Müsste also, wenn dies vorausgesetzt würde, jenen Stimmen, die etwa in Schlachthöfen keinerlei moralisch relevanten Geschehnisse wahrzunehmen vermögen, ein entsprechendes Defizit unterstellt werden – und dies wohlgerne von einer Position aus, die eben diese Fähigkeit sehr wohl für sich selbst beansprucht?

Eine solche Annahme wäre an anspruchsvolle epistemologische (und politische) Voraussetzungen geknüpft. Es wäre dann zwar womöglich denkbar, dass einige Menschen (von anderen unmittelbar als solches) wahrgenommenes Leid und Unrecht zwar sinnesphysiologisch erblicken, aber nicht im o.g. Sinne *sehen* können. Die so häufig unterstellte Unmittelbarkeit, dass Menschen Unrecht einfach nur zu sehen bräuchten, um sich dagegen einzusetzen, funktioniert in dieser simplifizierten Weise also deswegen nicht, weil sie mit einem unterkomplexen

Verständnis des Sehens arbeitet, wie oben bereits dargelegt wurde: Das moralische Erfassen einer Situation hängt dann mit konzeptuellen Vorbedingungen, also begrifflichen Strukturen zusammen, die das Sehen leiten und vorstrukturieren.²⁷ Ob sich Menschen einem Tier gegenüber verpflichtet fühlen, hängt also zunächst davon ab, wie sie das jeweilige Wesen zu sehen gelernt haben: Eine Person, die in einem Individuum also intuitiv ein dem Menschen verfügbares ›Nutztier‹ erkennt, kann das entsprechende Individuum zwar im physiologischen Sinne sehen, sie kann es aber nur zu einem Bruchteil der Möglichkeiten erfassen, die es tatsächlich zu sehen gäbe. Gegen die Annahme, dass es ein gewissermaßen natürliches und intuitives »richtiges Sehen« gibt, wie es z.B. auch Crary teilweise vertritt, muss hier also festgehalten werden, dass ein solcher Reduktionismus in der Wahrnehmung erst im Licht anderer Formen der Wahrnehmung als solcher zu diagnostizieren ist und dass seine Überwindung eine bestimmte, nämlich zugleich allgemeine wie konkrete Form des Wissens darüber voraussetzt, was ein Subjekt ist. So betont Michael Hauskeller unter Rückgriff auf die aristotelische *phronesis*-Lehre, dass die Kenntnis von allgemeinen Regeln (wie etwa der Norm, anderen Subjekten nicht zu schaden) ohne die Kenntnis des jeweils Individuellen und Besonderen nutzlos, die Verbundenheit beider Formen des Wissens also entscheidend sei:

»Um einen moralischen Grund zu haben, einem gegebenen leidensfähigen Lebewesen kein Leid zuzufügen, benötige ich ein doppeltes Wissen, nämlich erstens, dass es falsch ist, einem leidensfähigen Wesen Leid zuzufügen, und zweitens, dass es sich bei dem gegebenen Lebewesen um ein solches leidensfähiges Wesen handelt (von dem ich weiß, dass es falsch ist, ihm Leid zuzufügen). [...] Wenn ich es aber entweder überhaupt nicht oder nicht *wirklich* als leidensfähig erkenne, dann kann es mir passieren, dass ich ihm – obwohl es faktisch meiner allgemeinen Handlungsmaxime widerspricht – ein Leid zufüge, da ich zwar das Wissen habe, dass es schlecht ist, leidensfähigen Wesen Leid zuzufügen, nicht aber das Wissen, dass es schlecht ist, gegenüber *diesem hier* auf eine Weise zu handeln, die, wie ich weiß, bei leidensfähigen Wesen Leid verursachen würde.«²⁸

Dass diese Form des Wissens gerade nicht mit naturwissenschaftlich generiertem Wissen zu identifizieren ist, zeigt der Vergleich damit, wie wir einander, d.h. wie

27 Sezgin (2018): Ein Schaf ist ein Schaf ist ein Schaf ist ein Schaf, 56: »Dass es uns Menschen möglich ist, die Herkunft und die Geschichte hinter der Milch entweder ganz auszublenden oder aber umgekehrt zwar das Leid der Kuh zu sehen, es aber zu ignorieren (wie es ja auch heutige Milchbauern tun), funktioniert natürlich nur, weil wir Menschen nicht wirklich mit den Augen sehen, sondern das rein optisch Wahrgenommene mithilfe von meist vorbewussten Konzepten und Begriffen erst zum Gesehenen formen.«

28 Hauskeller (1999): Was bedeutet es, um das Leid eines anderen zu wissen?, 140f.

wir andere Menschen als moralisch wertvolle Subjekte wahrnehmen. Denn an Menschen gibt es kein einziges objektivierbares, empirisch messbares Merkmal, keine Fähigkeit oder Eigenschaft, das bzw. die allein die Würde und moralische Schutzwürdigkeit des jeweiligen Individuums garantiert. Trotzdem ist es nicht falsch zu behaupten, dass wir die Würde anderer Menschen regelrecht wahrnehmen und insofern auch sehen können: Wir betrachten andere Menschen in einer Weise, die es (den allermeisten von) uns tatsächlich verunmöglicht, sie als tötbares, essbares oder anderweitig verwertbares Material zu *sehen*: Es ist ja (glücklicherweise) nicht so, dass wir in den anderen Menschen, die tagtäglich unseren Weg kreuzen, *eigentlich* ein mögliches Abendessen auf zwei Beinen sehen und uns dann erst und einigermaßen widerwillig und mühsam unserer moralischen Überzeugungen erinnern müssten, denen zufolge die Weiterverarbeitung dieser Personen gewisse moralische (und alsbald auch juristische) Probleme mit sich brächte. Das Gegenteil trifft vielmehr zu: Wir haben offenbar gelernt, Menschen als etwas anderes zu *sehen* als ein laufendes und sprechendes Stück Fleisch. Diese Wahrnehmung hat sich vor allem durch unsere Erziehung in einer Weise habitualisieren können, die dazu führt, dass auch die Einsicht, dass es kein objektives Merkmal, keinen objektivierbaren empirischen Grund für diese Wahrnehmung gibt, nichts an dieser Form der Wahrnehmung ändert: *Angesichts* eines anderen Menschen steht es uns deswegen durchaus nicht frei, ihm keinen Wert mehr beizumessen. Für die Frage nach der epistemologischen Verfasstheit einer solchen Form moralischer Wahrnehmung kann dies bedeuten, dass deren Status als anthropologische Konstante im engeren Wortsinn nicht eingelöst bzw. in Anspruch genommen werden kann; sinnvoller wäre es deswegen, eine Theorie moralischer Wahrnehmung z.B. in Anlehnung an Iris Murdochs Moralphilosophie und somit als eine Weise moralischer Aufmerksamkeit zu beschreiben, die erlernt, geübt und letztlich habitualisiert werden kann, wie Murdoch betont:

»[...] ich würde behaupten, dass es auf der Ebene des ernstesten, gesunden Menschenverstandes und gewöhnlicher, nichtphilosophischer Reflexion über die Natur der Moral völlig offensichtlich ist, dass Güte mit Erkenntnis verknüpft ist: nicht mit unpersönlicher, quasiwissenschaftlicher Erkenntnis der gewöhnlichen Welt [...], sondern mit einer umsichtigen und ehrlichen Wahrnehmung dessen, was wirklich der Fall ist, mit einer geduldigen und gerechten Betrachtung und Erkundung dessen, was vor einem ist – mit Erkenntnissen also, die uns nicht einfach zufallen, sobald wir unsere Augen öffnen, sondern die das Ergebnis einer uns sicher bestens vertrauten moralischen Disziplin sind. [...] Wenn ich auf richtige Weise aufmerksam bin, dann gibt es nichts zu entscheiden, und das ist der höchste Zustand, den es anzustreben gilt.«²⁹

29 Murdoch (2023/1970): Die Souveränität des Guten, 54–56.

Für die Relevanz des Beutelsbacher Konsenses ist diese Überlegung wichtig, weil sie darauf hinweist, dass Vorwürfe der Überwältigung in jener Form, wie sie zu Anfang beschrieben wurden, häufig einen Indikator dafür darstellen, dass vergleichbare Lernprozesse auch in unserer Beziehung zu anderen Tieren stattfinden und stattgefunden haben, und dass die Artikulation einer – sei es real oder vermeintlich – drohenden Überwältigung auf ein entsprechendes Wahrnehmungsgefälle hinweist. Sich selbst oder andere also von vermeintlich unklaren Tierrechtsforderungen oder der Erfahrung von Gewalt auf Schlachthöfen überwältigt zu erleben, spiegelt genau diese Erfahrung dann entweder auf *intersubjektiver* Ebene (weil Tierrechtler:innen gemessen an der eigenen moralischen Wahrnehmung von Tieren etwas scheinbar Unangemessenes einfordern, also etwas anderes in Tieren wahrnehmen, als man selbst es tut) oder auf *innersubjektiver* Ebene (weil die Intuition, dass das Erleben von Schlachthöfen überwältigend ist, die eigene moralische Wahrnehmung davon karikiert, was Tiere gemäß der ›offiziellen‹ Überzeugung, wie man sie bislang vertreten hat, zu sein haben) wider. Diese Diskrepanz deutet also, nochmals anders formuliert, auf unterschiedliche Ausprägungsgrade moralischer Wahrnehmung hin. Diese können, entgegen einem weitverbreiteten Vorurteil, nicht einfach relativistisch gegeneinander ausgespielt werden; sie müssen vielmehr auf der Ebene moralischer Gründe diskursiv erörtert werden – in dem Bewusstsein, dass die erlebte Wahrnehmung diesen Gründen vorausgeht. Dass ein solcher Diskurs dabei gerade von den Akteur:innen unterbunden oder als unnötig empfunden wird, die Tierrechte für abwegig halten und die ihre eigene Wahrnehmung damit verabsolutieren, ist bereits in den vorherigen Kapiteln dargelegt worden. Darin zeigt sich also erneut, wie sehr ausgereicht jene Positionen, die gegen eine Überwältigung oder gegen die Indoktrination von Lernenden wettern, selbst ideologische Manöver und Diskursabbrüche produzieren.

Damit lässt sich (2.) eine weitere an den Beutelsbacher Konsens zurückgebundene Frage präziser in den Blick nehmen: Wie genau ist nun mit dem Urteil umzugehen, dass die Darstellung extremen Tierleids in z. B. schulischen Kontexten Gefahr läuft, Lernende zu überwältigen? Nachdem die ideologische Instrumentalisierbarkeit dieses Einwands zuvor bereits diskutiert wurde, soll der berechtigte Gehalt dieser Kritik allerdings noch näher geprüft werden. Zweifelsohne wird auch eine ›Exposure-Didaktik‹ nicht das Ziel verfolgen, Lernende vollkommen unvermittelt und überrascht mit z. B. Bildmaterial zu konfrontieren, das etwa die Wirklichkeit der Tierindustrie und das Leiden der sog. Nutztiere zeigt; sie folgt in aller Regel nicht dem Ziel der emotionalen Überrumpelung, sondern dem der Aufklärung über gesellschaftliche Wirklichkeit und Formen massivster sozialer Ungerechtigkeit. Deswegen verwehrt sie sich davor, Lernenden die Möglichkeit zu verweigern, sich mit diesen Realitäten auseinanderzusetzen, ebenso wie sie davon absieht, diese Wirklichkeiten im Stil der einschlägigen Materialien von Ministerien und Landwirtschaftsressorts zu beschönigen und die faktische Gewalt

zu relativieren und zu normalisieren. Und trotzdem ist der Einwand damit nicht aus der Welt geschafft. Hilfreich kann hier ein Blick auf die Parallel-Diskussion in der historisch-politischen Bildung sein, die in gewisser Weise vor strukturanalogen Herausforderungen steht. Im Kontext der politischen Bildungsstätten, die die Nazigräuel dokumentieren, stellen sich vergleichbare Fragen zum Verhältnis von Aufklärung und überfordernder Überwältigung: So galt die unmittelbare Konfrontation mit dem Grauen der Vernichtungslager zunächst als probates Mittel der Aufklärung in schulischen wie außerschulischen Bildungsprozessen. Der Geschichtspädagoge Matthias Heyl kritisiert daran, dass derartige Szenarien vielfach mit einer didaktischen Rahmung einhergehen, die dann womöglich zurecht als Betroffenheitspädagogik kritisiert wurde:

»Oft wird dies mit der starken, oft unausgesprochenen Erwartung verbunden, die Jugendlichen sollten beim Gedenkstättenbesuch in emotionalen Lernprozessen Empathie mit den Opfern des Nationalsozialismus entwickeln. Wir wissen aber, dass Drastik und Überwältigung ebenso dazu geeignet sind, Zugänge eher zu verschließen, wie wir um das Widerstandspotential Jugendlicher wissen, die sich – zurecht – dagegen wehren, wenn sie zum Objekt einer ›Choreographie der Emotionen‹ von außen gemacht werden. Gerade die hohe soziale Erwünschtheit gewisser emotionaler Reaktionen blockiert die emotionale Auseinandersetzung zuweilen.«³⁰

Eine derartige Konstellation dürfte Parallelen zur Thematisierung tierethischer Fragen in Lernkontexten aufweisen, in denen die Ausbildung von Empathie bzw. moralischer Wahrnehmung vielfach in einer Weise forciert wird, die die nötige vorherige Übung und Ausbildung von Empathie bzw. moralischer Wahrnehmung überspringt und die komplexe Voraussetzungshaftigkeit dieser Fähigkeit damit gefährlich unterschätzt. Heyl betont daher mit Blick auf die Gedenkstättenarbeit, dass die

»Erwartung von emotional eingeleiteten Prozessen der Empathiebildung [...] an dem Mangel an Empathieerfahrungen der Jugendlichen irre[läuft]. Bei Gruppen, deren Gedenkstättenbesuch die Züge einer Zwangsvorführung trägt, müssen wir oft ein hohes Maß an Empathiefreiheit zwischen Lehrern und Schülern wahrnehmen. Hinzu kommt die besondere thematische Aufladung: Im Geschichtsunterricht über die Französische Revolution beispielsweise wird sich die Anforderung, etwa Empathie mit den Sansculotten zu entwickeln, eher in Grenzen halten. Das Empathiegebot entsteht in besonderer Weise und mit besonders hoher sozialer Erwünschtheit im Geschichtsunterricht meist nur mit Blick auf die Opfer des Na-

30 Heyl (2016): Mit Überwältigendem überwältigen?, 51.

tionalsozialismus. Noch viel grundsätzlicher aber gilt: um Empathie üben zu können, muss man bereits Empathie geübt und erfahren haben.«³¹

Vergleichbares wird zweifelsohne auch für tierethische Lernprozesse zu konstatieren sein: Die Wahrnehmung von Tieren als Subjekten ihres eigenen Lebens ist – zumal dort, wo diese Wahrnehmung als erwünschtes Lernziel erkennbar ist – entgegen der zu Beginn dieses Beitrags geschilderten Annahme gerade *kein* Selbstläufer und stellt sich dementsprechend *nicht* automatisch oder gar natürlich ein; sie ist vielmehr auf Erfahrungen und Vorbedingungen angewiesen, die keinesfalls aus dem Blick geraten dürfen, weil sie wahrnehmungsprägend sind: Dass eine Metzgerklasse angesichts eines quasi-voyeuristisch ausgestellten Tieres weder befähigt ist, diese Situation als die an ihnen selbst verübte pädagogische Überwältigung durch verantwortungslose Lehrende wahrzunehmen, noch die Demütigung für das Tier und die Wirklichkeit von Schlachthöfen generell als Orte grauenhaftester Gewalt wahrzunehmen und entsprechende Bedenken zu artikulieren, hat unmittelbar damit zu tun. Wer in seinem bisherigen Leben gelernt hat, dass Tiere nun einmal verwertbarer Rohstoff für menschliche Interessen sind, wird davon auch durch ein Schlachthofvideo nicht abzubringen sein: Denkbar ist, dass eine entsprechende Erfahrung diese Haltung sogar noch verstärkt, konfrontiert sie doch schließlich mit der als Ahnung sich abzeichnenden Möglichkeit, selbst in unerträgliche Gewaltstrukturen eingebunden zu sein. Dies gilt auch dann, wenn die (sei es ehrliche oder künstlich zur Schau gestellte) Antipathie und Abwehr gegenüber der in einem Lernsetting als Ziel ausgewiesenen Haltung einen emotional sogar nachvollziehbaren Ausweg aus der momentanen Überforderung bietet: So schreibt auch Heyl von der Erfahrung der Erleichterung von Besucher:innen, die »Orte des Todes schnell wieder verlassen zu können«³². Gerade dann, wenn Lernende den Eindruck haben, dass sie in eine »Choreografie der Emotionen« eingebunden werden sollen, sind entsprechende Widerstände abzusehen. Sie zeugen davon, dass die erzwungene Konfrontation mit schlimmstem Leid gerade dort, wo sie Empathie erzeugen soll, dieses Ziel durch mangelnde Empathie gegenüber den Lernenden zu erkaufen scheint. Wenn sich Lernende dann davor verschließen, ist dies nicht die unvernünftigste Reaktion.

Auch eine moralische Wahrnehmung von Tieren kann auf didaktischem Wege nicht einfach hergestellt und schon gar nicht erzwungen werden – sie kann und sollte allerdings als alternative und ethisch zweifellos vorzuziehende Möglichkeit gegenüber dem *Status quo* einer vollständigen Verzweckung anderer Tiere präsentiert werden. Wie oben schon angedeutet, kann dies dadurch passieren, dass Lernende an menschlichen Perspektiven teilhaben, deren Sicht auf die Wirklichkeit anderer

31 Ebd., 52.

32 Ebd., 54.

Tiere ihnen ein Deutungsangebot erschließt, das die ubiquitäre Gewaltförmigkeit in der Mensch-Tier-Beziehung mit dem nötigen Entsetzen, aber auch mit einer mindestens gewaltärmeren, im Idealfall gewaltlosen Alternative konfrontiert. Anders noch als visuelle Medien, die diese Ebene einer fremden menschlichen Perspektive tendenziell invisibilisieren (weil sie den fotografierenden bzw. filmenden Menschen selbst nicht als solchen erkennbar werden lassen), gereicht den literarischen Quellen an dieser Stelle gerade die Tatsache zum Vorteil, dass sie ihre Vermitteltheit kaum ausklammern können. So können Schüler:innen an literarischen Texten lernen, wie andere Menschen Tiere wahrnehmen, wie sie sie als Subjekte erfahren und welche werthaltigen Erfahrungen – zum Guten wie zum Schlechten – an dieses Erleben gekoppelt sind. Die Schrecken, die Tiere erleiden – durch uns Menschen in der anmaßenden, nicht selten auch religiös-imprägnierten Arroganz, wichtiger als alle anderen zu sein – werden darin nicht geschmälert oder beschönigt. Ihrem Leiden in Texten zu begegnen, kann womöglich eine stärker wiederhallende Kraft entfalten, als Bilder es je könnten – weil es uns in unserem ureigenen Medium menschlicher Sprache entgegenkommt.

»Meine schlimmsten Erlebnisse sind immer, wenn Lämmer im Schlachthof, die elektrobetäubt sind, mit durchgeschnittener Kehle während der Entblutung munter werden, dann den Kopf heben und mich anschauen. Lämmer sind Geschöpfe, die leiden, ohne es größer zum Ausdruck bringen zu können. Ich habe Lämmer auf den Transporten angetroffen mit eingeklemmten Gliedmaßen, wo man den blanken Knochen sehen konnte. So fuhren sie Stunden um Stunden im Transporter. So ein Anblick ist unerträglich.«

(Interview mit Alexander Rabitsch, Tierarzt in Südkärnten, in: Christa Blanke (Hg.): *Die Macht des Einzelnen. 14 Biographien*, 2. Aufl., Frankfurt a.M.: *Animals Angels Press* 2016, 174–189, 184f.)

»Als kleines Mädchen sah ich einmal meiner Großmutter zu, wie sie fürs Mittagessen ein Huhn ausnahm. Diese Küchenlektion erschütterte mich zutiefst, daran erinnere ich mich bis heute. In den Eingeweiden der Henne befanden sich Eier, ein jedes in einem anderen Entwicklungsstadium – vom fast fertigen Ei mit Schale, über ein halbfertiges, das von einer feinen weißlichen Membran umhüllt war, bis hin zu mehreren gelben Kügelchen, von denen das reifste die Größe einer Münze hatte. Einem jeden Lebewesen wohnt die Zeit inne, und wenn wir das Wesen töten, unterbrechen wir jene innere Zeit – sorgen dafür, dass etwas unvollendet bleibt, zerstören eine ganze Zukunft mit all ihre[n] Potenzialen und möglichen Situationen. Wir unterbrechen die Entstehungskette einer wundersamen Vielheit und einer unbegrenzt scheinenden Potentialität. Ja, es tat mir leid um die Henne und ihre sanfte, individuelle Hühnerexistenz, doch mehr noch bedauerte ich den Verlust all der Seinsmöglichkeiten,

die in ihr gesteckt hatten. Und so geschah es, dass ich aus dieser gefühllosen Sektion eine Lektion mitnahm – die Lehre, dass auch wir in unserem Innern möglicherweise eine Vielheit sind, dass jene verborgenen Hierarchien von Potenzialen in uns neue Möglichkeiten von Zeit erschaffen, ja nicht ausgeschlossen sogar, dass in uns noch unentwickelte, unfertige Persönlichkeiten in verschiedenen Reifestadien stecken.«
(Olga Tokarczuk: Der Fall Duszejko. Literarische Figuren, in: Dies.: Übungen im Fremdsein. Essays und Reden, Wien: Kampa 2021, 214–246, hier: 225f.)

Hinweis zur Erstveröffentlichung:

Der erste Teil dieses Beitrags wurde publiziert in: Jan-René Schluchter (Hg.): Tiere – Medien – Bildung. Perspektiven der Animal Studies für Medien und Medienpädagogik, München: kopaed 2023, 43–54, online: https://www.kopaed.de/dateien/Tiere%20Medien%20Bildung%20ebook_0808.pdf

Literatur

- Bussmann, Bettina/Haase, Volker: Was heißt es, Indoktrination zu vermeiden?, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 3 (2016), 87–99
- Crary, Alice/Gruen, Lori: Animal Crisis. A New Critical Theory, Cambridge: Polity Press 2022
- Crary, Alice: Seeing Animal Suffering, in: Balaska, Maria (ed.): Cora Diamond On Ethics, Cham: Palgrave Macmillan 2021, 127–148
- Crary, Alice: Inside Ethics. On the Demand of Moral Thought, Harvard: Univ. Press 2016
- Despret, Vinciane: Was würden Tiere sagen, würden wir die richtigen Fragen stellen?, Münster: Unrast 2019
- Enxing, Julia: Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös legitimierete Abwertungen des Nichtmenschlichen und Nichtmännlichen, in: Horstmann, Simone (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt (= Human-Animal Studies 25), Bielefeld: transcript 2021, 77–106
- Fachverband Ethik e.V.: Dresdener Konsens für den Philosophie- und Ethikunterricht, 2016, online unter: https://www.fachverband-ethik.de/fileadmin/user_upload/Baden-Wu%CC%88rtemberg/dateien/aktuelles/DRESDENER_KONSENS.pdf [letzter Zugriff: 17.08.2023]
- Friedrichs, Werner: Den Beutelsbacher Konsens radikaler denken!, in: Benedikt Widmaier/Peter Zorn (Hg.): Brauchen wir den Beutelsbacher Konsens? Eine

- Debatte der politischen Bildung (= Schriftenreihe bpb 1793), Bonn: bpb 2016, 140–147
- Friedrichs, Werner: Planet, We Don't Want to Have a Problem Anymore! Ein Beutelsbacher Konsens für das 3. Jahrtausend, Preprint, 2023, online unter: https://researchgate.net/publication/2F367377449_Planet_we_don%2527t_want_do_have_a_problem_anymore_Ein_Beutelsbacher_Konsens_fur_das_3_Jahrtausend_-_Erscheint_in_Ingo_Juchler_Hg_Beziehungsweisen_von_Mensch_Tier_und_Umwelt_Wiesbaden_Springer_VS_eingereit%2Fdownload&usg=AOvVaw1QojHnFcfibccw5Kp9_6jo&opi=89978449 [letzter Zugriff: 17.08.2023]
- Gärtner, Claudia/Herbst, Jan-Hendrik/Kläsener, Robert (Hg.): Der Beutelsbacher Konsens in der religiösen Bildung. Exemplarische Konkretionen und notwendige Transformationen, Frankfurt a.M.: Wochenschau 2023
- Goergen, Klaus: Wider den Normierungszwang. Anmerkungen zum Beitrag von Bettina Bussmann und Volker Haase »Was heißt es, Indoktrination zu vermeiden?«, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik 3 (2016), 100–102
- Grümme, Bernhard: Praxeologie. Eine religionspädagogische Selbstaufklärung, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2021
- Gunnarson Dinker, Karin/Pedersen, Helena: Critical Animal Pedagogies: Re-learning Our Relations with Animal Others, in: Lees, Helen E./Noddings, Nel (ed.): The Palgrave International Handbook of Alternative Education, London: Palgrave Macmillan 2016, 415–430
- Hauskeller, Michael: Was bedeutet es, um das Leid eines anderen zu wissen? Eine Aristoteles-Interpretation, in: Ders: Auf der Suche nach dem Guten. Wege und Abwege der Ethik, Kusterdingen: Graue Edition 1999, 133–144
- Herbst, Jan-Hendrik: Braucht religiöse Bildung einen Beutelsbacher Konsens? Philosophiedidaktische Impulse für die religionspädagogische Debatte. Theo-Web, 20,2 (2021), 321–331
- Heyl, Matthias: Mit Überwältigendem überwältigen? Emotionalität und Kontroversität in der historisch-politischen Bildung. Ein Plädoyer für die Schärfung des Profils historischer Bildung, in: Schmidt, Jochen/Schoon, Steffen (Hg.): Politische Bildung auf schwierigem Terrain. Rechtsextremismus, Gedenkstättenarbeit, DDR-Aufarbeitung und der Beutelsbacher Konsens, hg. von der Landeszentrale für politische Bildung Mecklenburg-Vorpommern, Schwerin: Eigenverlag 2016, 37–57
- Köster, Erwin: Praxisnahe Schlachtschweinevermarktung, in: Erzeugerring Westfalen e.V. (Hg.): Jahresbericht 2016, 78–81, online unter: https://www.erzeugerring.com/services/files/jahresbericht/ERW_GB2016_Screen_gesamt.pdf [letzter Zugriff: 17.08.2023]
- Luke, Brian: Selbstzähmung oder Verwilderung? Für eine nicht-patriarchalische Metaethik der Tierbefreiung, in: Schmitz, Friederike (Hg.): Tierethik. Grundlagentexte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, 407–444

- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 6. Aufl., Berlin: DeGruyter 2011 [1945]
- Murdoch, Iris: *Die Souveränität des Guten*, übers. von Düringer, Eva-Maria, Berlin: Suhrkamp 2023 [1970]
- Oulton, Christopher/Day, Vanessa/Dillon, Justin/Grace, Marcus: *Controversial Issues: Teachers' Attitudes and Practices in the Context of Citizenship Education*, in: *Oxford Review of Education* 30,4 (2004), 489–507
- Rößler, Sven: *Blödmaschine Beutelsbach*, in: Benedikt Widmaier/Peter Zorn (Hg.): *Brauchen wir den Beutelsbacher Konsens? Eine Debatte der politischen Bildung* (= Schriftenreihe bpb 1793), Bonn: bpb 2016, 276–284
- Rudolph, Ebermut: *Das Mitleid des Metzgers*, in: Baranzke, Heike/Gottwald, Franz-Theo/Ingensiep, Hans Werner (Hg.): *Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen*, Stuttgart/Leipzig: Hirzel 2000, 265–269
- Sezgin, Hilal: *Ein Schaf ist ein Schaf ist ein Schaf ist ein Schaf. Ethische Überlegungen zum Betrachten von Tier-Bildern*, in: Fetzer, Fanni/Stahlhut, Heinz (Hg.): *Karneval der Tiere. Tierbilder aus der Sammlung des Kunstmuseums Luzern*, Köln: Snoeck 2018, 50–63
- Wehling, Hans-Georg: *Konsens à la Beutelsbach? Nachlese zu einem Expertengespräch*. In: Siegfried Schiele/Herbert Schneider (Hg.): *Das Konsensproblem in der politischen Bildung*. Stuttgart 1977, 173–184

[transcript]

WISSEN. GEMEINSAM. PUBLIZIEREN.

transcript pflegt ein mehrsprachiges transdisziplinäres Programm mit Schwerpunkt in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Aktuelle Beiträge zu Forschungsdebatten werden durch einen Fokus auf Gegenwartsdiagnosen und Zukunftsthemen sowie durch innovative Bildungsmedien ergänzt. Wir ermöglichen eine Veröffentlichung in diesem Programm in modernen digitalen und offenen Publikationsformaten, die passgenau auf die individuellen Bedürfnisse unserer Publikationspartner*innen zugeschnitten werden können.

UNSERE LEISTUNGEN IN KÜRZE

- partnerschaftliche Publikationsmodelle
- Open Access-Publishing
- innovative digitale Formate: HTML, Living Handbooks etc.
- nachhaltiges digitales Publizieren durch XML
- digitale Bildungsmedien
- vielfältige Verknüpfung von Publikationen mit Social Media

Besuchen Sie uns im Internet: www.transcript-verlag.de

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter: www.transcript-verlag.de/vorschau-download

