

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 unglaublichen, 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 nötigt, 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 Heiligschreibungen 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 Traditionssträngen 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 Goldenes 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)	Schrift hermeneutik/ 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 ›Material‹ 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 Nähen 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 Fremdreligionen 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 zuvorkommen. 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, panentheistischen 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 Panentheismus 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 panentheistische 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 Farne, 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 panentheistische 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 panentheistischen 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 einschränkt. 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 realistisches 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 gewendet 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 Newmann, 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 Ecopolitics 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