

Interanimalität – Zur Ambivalenz von Religion für ein antispeziesistisches Lernen

Eine theologische Perspektive

Simone Horstmann

1. Einleitung

Die Theologie¹ dürfte zu jenen Fächern gehören, deren Beitrag für ein »Interspezies Lernen« alles andere als klar auf der Hand liegt. Weite Teile ihrer traditionellen Denkstrukturen sind dezidiert anthropozentrisch und stehen damit dem Augenschein nach unrettbar quer zum Grundanliegen der Tierschutz- und insbesondere der Tierrechtsbewegung. Und auch das ist noch sehr vorsichtig formuliert: Denn gemessen an den heute eklatanten, unübersehbaren Ausmaßen all jener (Gewalt-)Phänomene, die auf letztlich auch theologisch zu verantwortenden Anthropozentrismen beruhen, wird man der Einsicht wohl nicht vorschnell entkommen können, dass die klassische Theologie insofern am Projekt des *Anthropos* beteiligt war und ist, als sie die Gewalt an nichtmenschlichen Tieren fatalerweise zum Lackmustest ihres Menschen- und Gottesbildes stilisieren konnte.² Das bedeutet auch, dass heutige Theologien gut damit beraten sein dürften, sich nicht vorschnell an die Spitze der Tierschutz- und insbesondere Tierrechtsbewegung setzen zu wollen – wohlwissend, dass sich diese Bewegung über weite Teile ihrer Tradition gerade auch in strikter Abgrenzung von klassischen theologischen Denkmustern verstanden hat, und dies vielfach durchaus zurecht.

Diese tiefe Einschreibung der Gewalt an Tieren in die Strukturen der traditionellen Theologie ist aber nicht nur ein nach wie vor wirksamer Legitimationsmechanismus für weitere Gewalt, sondern stellt vor allem grundlegende Anfragen an das methodische Funktionieren jener Theologien, die sich von dieser Gewalt zu emanzipieren suchen: Wie viel Theologie bleibt noch bestehen, wenn die gewaltinduzierende Opposition von »Tier« und »Mensch« derart tief in den theologischen

1 Sofern nicht anders vermerkt, beziehe ich mich dabei auf die christliche Theologie, nicht notwendigerweise aber auf eine konkrete konfessionelle Ausprägung von Theologie.

2 Vgl. dazu K. Steel: *How to Make a Human*; vgl. S. Horstmann: *Religiöse Gewalt an Tieren*.

Formen und Normen verankert ist? Gibt es überhaupt ein sicheres, d.h. vor allem herrschaftsfreies Terrain, von dem her Theologie neu gedacht werden könnte? Diese Anfrage gilt umso dringender, als zunehmend deutlich wird, dass u.a. auch die biblischen Texte in vielfacher Hinsicht gewaltdurchtränkt sind. Selbst dort, wo heute (noch) vereinzelt über theologische Neuansätze nachgedacht wird, müssen sich diese noch vor allen didaktischen Folgeüberlegungen mit dieser Frage auseinandersetzen. Dieser *fachwissenschaftliche* Diskurs scheint gerade erst begonnen zu haben, und diese Sachlage verkompliziert offenkundig auch die hier zu verhandelnde *fachdidaktische* Fragestellung, insofern klassischerweise wohl angenommen wird, dass die Fachdidaktik eine Implikation aus der (vorgängigen) Fachwissenschaft darstellt.

2. Religiös-legitimierte Gewalt analysieren und überwinden lernen

2.1 Theologische Gewaltlegitimationen kritisch reflektieren und überwinden lernen

Auch unterrichtliche Kontexte sollten sich daher umfassend mit der Frage auseinandersetzen, welche religiösen und theologischen Entscheidungen zum Ausschluss von anderen Tieren geführt haben. Vielfach vernimmt man dazu heute die Einschätzung, dass die Theologie die (anderen) Tiere lediglich ›übersehen‹ oder ›vergessen‹ hätte. Didaktiken, die auf dieser Prämisse aufbauen, wirken dann vielfach etwas zahnlos, wenn man sie an den realen Ausmaßen und Folgen dieser vermeintlichen ›Tiervergessenheit‹ bemisst: Sie unterstellen nämlich bzw. setzen voraus, dass die theologische Reflexion bereits über ausgereifte Reflexionsformen für die Begegnung mit Tieren verfügen würde, diese aber – gewissermaßen aus einer bloßen ›Vergesslichkeit‹ heraus – lediglich noch nicht zu Anwendung bringen konnte; erkennbar sind diese Ansätze i.d.R. daran, dass sie das Thema ›Tiere‹ oft reflexhaft in vermeintlich selbstverständlichen, übergreifenden Themenkomplexen unterbringen – im Religionsunterricht sind dies insbesondere die Reihen zur Schöpfungslehre. Diese Ansätze übergehen aber gleichwohl die wesentlich zielführendere, weil diagnostisch wertvollere Frage danach, wo andere Tiere in den theologischen bzw. religiösen Strukturen gerade *nicht* vorkommen, wo sie sich *nicht* in die bestehenden Kategorien einfügen lassen (und gerade so wesentliche theologische Irritationen auslösen).

Weiterführender dürften also Ansätze sein, die davon ausgehen, dass nicht-menschliche Tiere nicht ohne Weiteres, nicht vollkommen glatt und nicht ohne vorherige Veränderungen der bestehenden theologischen Grundannahmen Eingang in das religiöse Denken und Handeln finden können. Gerade weil die wohl entscheidende *fachwissenschaftliche* Frage jene nach den Reibungspunkten ist, an denen

die Auseinandersetzung mit nichtmenschlichen Lebewesen die theologischen Ordnungsstrukturen kritisch beleuchtet und produktiv verändert, können und sollten die *fachdidaktischen* Perspektiven nicht ohne Weiteres voraussetzen, dass die Bearbeitungswege und auch die denkbaren theologischen Antworten zur ›Tierfrage‹ klar gegeben und sachlich bereits vorentschieden sind; gerade die bislang oft herausgegriffenen Vorentscheidungen dürften aus einer Tierrechtsperspektive heraus wenig ergiebig sein – so auch die schon angesprochene Vorentscheidung, andere Tiere theologisch ausschließlich in der Schöpfungslehre zu verorten – dass die daraus abgeleitete Formel von den Mitgeschöpfen oder der Kreatürlichkeit sich wichtigen Anfragen ausgesetzt sieht, sollte auch didaktisch nicht unterschlagen werden.³

Didaktische Kontexte müssen diese sachliche Offenheit aber nicht als einen Mangel oder als Unsicherheit erfahren, sondern sollten sich die Situation zunutze machen: Gerade mit fortgeschrittenen oder älteren Gruppen kann es lohnend sein, hier *forschendes Lernen* zu betreiben, also Beobachtungen zu der Frage zusammenzutragen und auszuwerten, an welchen Stellen der bisherigen Themengebiete bzw. Unterrichtsreihen andere Tiere gerade *nicht* vorgekommen sind und welche Gründe zu diesem Ausschluss geführt haben könnten. Zu diskutieren wäre demnach die Frage, welchen strategischen Gewinn klassische Theologien aus der radikalen Abwertung nichtmenschlicher Tiere gezogen haben (und welche neuen Probleme sie damit zugleich erzeugt haben). Wer so beispielsweise auf den klassischen Religionsunterricht blickt, erkennt dabei vor allem, dass die vorschnelle Verortung von (anderen) Tieren in den schöpfungstheologischen Themen vielleicht sogar unangebracht darüber hinwegtäuscht, dass andere Tiere bis *dato* weder in den ekklesiologischen, den eschatologischen, soteriologischen, christologischen – usf. – Themengebieten vorkommen.

In diesem Zusammenhang kann es auch lohnend sein, die problemhaltige Bedeutung theologischer Denkmuster gerade auch dort wahrnehmen zu lernen, wo sie sich in vorgeblich gänzlich säkularen Kontexten zeigt. Da ich dies an anderer Stelle bereits ausführlicher dargelegt habe⁴, beschränke ich mich hier auf drei kurze Bemerkungen. (1.) Die (medialisierte) ethische Diskussion insbesondere um die sog. Tierversuche semantisiert diese Praxis an vielen Stellen als freiwillige Handlung, gar als Selbsthingabe der in den Versuchen genutzten Tiere. Derartige Semantiken zehren von einer letztlich theologisch gefärbten Opfer-Vorstellung und dem gleichermaßen theologisiertem Motiv des stellvertretenden Leidens. Lernprozesse können davon profitieren, diesen hochproblematischen Deutungszusammenhang einerseits in der alltäglichen Lebenswirklichkeit zu erkennen und ihn andererseits zu dekonstruieren – im theologischen Interesse wie im tierrechtlichen

3 Vgl. J. Ach, Mitgeschöpf; vgl. D. Wawrzyniak: Mitgeschöpf [Online-Dok.].

4 Vgl. S. Horstmann: Religiöse Gewalt.

Interesse gleichermaßen. (2.) Auch die theologische Denkfigur einer teleologisch-konzipierten *scala naturae* scheint heute noch in vielen säkularen Kontexten Anwendung zu finden: Gerade in der Tierindustrie kann man beobachten, dass das vor-moderne teleologische Denken vielfach neu entdeckt bzw. angewandt wird – Tierleben werden dort allenthalben re-teleologisiert, indem ihre Bedeutung einzig und allein auf den Menschen hin verkürzt wird. Die Tierindustrie scheint ganz im Sinne einer großen, teleologischen Maschine zu funktionieren, wie M. Kurth festgehalten hat: Ihr Ziel ist es nicht nur, den Widerstand der Tiere zu brechen und sie zu bloßen Mitteln zu degradieren, indem insbesondere ihre Individualität ausgelöscht wird; vor allem besteht »die konkrete Auslöschung in Form der Schlachtung bereits vor der Geburt des Tieres als Plan, den es zu vollenden gilt«⁵. (3.) Ein weiteres Beispiel für säkularisierte Formen problemhaltiger theologischer Denkfiguren betrifft schließlich auch die Eschatologie: Dass nichtmenschliche Tiere in den eschatologischen Reflexionen der Theologien nahezu vollständig ausgeklammert sind⁶, belegt nicht nur, dass sie für einen Großteil der Theologien »am Ende nicht zählen«, sondern weist vor allen Dingen darauf hin, wie stark sich diese Vorstellungswelten einer tierfreien, endzeitlichen Wirklichkeit längst säkularisiert haben: Das Phänomen, das heute mit dem Begriff des Artensterbens beschrieben wird, besitzt bemerkenswerte Parallelen zu der Art und Weise, wie die Theologie – weitestgehend religions- und konfessionsübergreifend – über die endzeitliche Wirklichkeit der nichtmenschlichen Tiere nachgedacht hat. Am deutlichsten belegt dies die Lehre von der »*annihilatio mundi*« – sie geht davon aus, dass Gott am Ende aller Tage die gesamte nichtmenschliche Wirklichkeit ins Nichts stoßen würde. Diese »Auslöschung der (nichtmenschlichen) Welt«, die alle nichtmenschlichen Lebewesen zur letztlich überflüssig gewordenen Kulisse eines großen Heilsdramas zwischen Gott und Mensch degradiert, kann schon deswegen nicht einfach als religiös-verbrämte Marginalie abgetan werden, weil sich ihr Programm selbst noch in vollkommen säkulare Diskurse hinein verselbstständigt hat – dies belegen etwa gleichermaßen spekulative wie erschreckende Überlegungen, die angesichts der COVID-19-Krise über eine Tötung von nicht-funktionalisierbaren, d.h. nicht »nutzbaren« Wildtiere phantasieren.⁷

5 M. Kurth: Ausbruch aus dem Schlachthof, S. 188.

6 Anderes gilt gleichwohl für die – diesen Reflexionen eigentlich zugrundeliegenden – biblischen Erzählungen: Hier sind andere Tiere auffallend häufig selbstverständlicher Teil endzeitlicher Friedensvisionen (Jes 11, Gen 1).

7 Vgl. dazu bspw. J. Irmer: Jagd auf Fledermäuse und Flughunde [Online-Dok.].

2.2 Epistemische Gewalt: Erfahrungen mit anderen Tieren artikulieren lernen

Eine weitere, sehr grundlegende bildungstheoretische Problematik bildet in diesem Zusammenhang der Ausschluss von anderen Tieren aus der theologisch reflektierten Erfahrung: Die Artikulation von erfahrener Bedeutung in den Begegnungen und Erlebnissen mit (anderen) Tieren gilt viel zu oft als vor- oder gar unwissenschaftlich, als bloße Privatsache oder als prinzipiell täuschungsanfällig. Die Überwindung und – wo immer möglich – auch die kritische Reflexion dieses Problems sollte auch ein didaktisches Lernziel sein. Inhaltlich verbindet sich damit zunächst die Beobachtung, dass (hier vor allem: subjektiv erlebte und persönlich bedeutsame) Erfahrungen mit anderen Tieren in der theologischen Tradition überdurchschnittlich häufig verunechtet, wissenschaftlich ausgeblendet oder teilweise sogar pathologisiert wurden und werden. Diese Krise der Erfahrung ist dabei einerseits ein übergreifendes und insbesondere modernes Phänomen: Die Glaubwürdigkeit der eigenen Erfahrungen wird in der Moderne einem Fundamentalverdacht unterworfen, der einen wissenschaftsfähigen Bezug auf das eigene Erleben bzw. auf die Artikulation eigener Erfahrung zunehmend erschwerte. Charles Taylor hat in seinem Werk »Quellen des Selbst« auf eben diesen Punkt hingewiesen und einen massiven Verlust an »besonders reichhaltigen Hintergrundsprachen«⁸ konstatiert und damit die Ausblendung von Erlebenszusammenhängen kritisch beleuchtet, die sich nicht auf empirisierbare Determinanten zurechtzürren ließen. Gleichwohl lässt sich die Ausklammerung von subjektivem Erfahrungswissen gerade im Umgang mit anderen Tieren auch theologisch bereits insofern beobachten, als derartige Erfahrungen und das persönliche Erleben bisweilen rigoros aus dem Bereich wissenschaftsfähiger Erkenntnisquellen ausgeschlossen wurden.⁹

8 Ch. Taylor: Quellen des Selbst, S. 16.

9 So lesen sich beispielsweise die theologischen Diskurse, die sich um die Möglichkeit von Tierbestattungen entwickelt haben, vielfach wie eine verbissene Anstrengung zur Disziplinierung von Erfahrungen. So unterstellt Kai Funkschmidt, exemplarisch für einige andere strukturanaloge Reaktionen zu dieser Frage, in einer Notiz zum Thema »Tierbestattungen« zunächst einen starken Erfahrungsbezug, nur um diesen sofort wieder zu konterkarieren: »Wer mit Haustieren aufwuchs, erinnert sich, wie sehr Meerschweinchen und Katze nach ihrem Tod betrauert wurden. Selbstverständlich wurden sie im Wald beerdigt. Diese Situation ist für viele Kinder die erste Begegnung mit Tod und Sterben überhaupt. Und selbstverständlich werden diese Kleintiergräber oft mit einem selbstgebastelten Kreuz aus Stöckchen verziert. Doch dürften die wenigsten mit diesen Tierbestattungen und dem Kreuz eine Aussage über Seele, Erlösung und Auferstehung des Haustiers verbunden haben. Allen Beteiligten war klar, dass es sich um eine spielerische Einübung in ein existenzielles religiöses Ritual (Beerdigung) und in die Bewältigung von Lebenskrisen (Trauer) handelte.« (K. Funkschmidt: Wer Tiere bestattet, S. 23) Man mag hier vielleicht den drängenden Aufklärungswunsch eines Beauftragten für Esoterik und Okkultismus nachvollziehen können, der an allen Ecken

Insbesondere dort, wo Jugendliche oder Kinder in der Begegnung mit Tieren Zugewandtheit, Nähe und Zuneigung jenseits aller Leistungen erfahren, gilt diese Erfahrung nicht nur deswegen schnell als prekär, weil sie dem schulischen Leistungsethos scheinbar widerspricht, sondern wohl vor allem deswegen, weil die Theologie in dieser Tiererfahrung eine fast schon bedrohliche Nähe zur Erfahrung von Gnade, einem klassischen Gottesattribut, erkennt.

Zwar erfahren Menschen andere Lebewesen als Akteure einer geteilten Welt, deren Lebendigkeit zutiefst bereichert und deren Selbst mit dem eigenen Dasein als verbunden erlebt wird, und doch verharrt der gültige Erfahrungsbegriff, wie er von den Wissenschaften gepflegt wird, noch viel zu sehr im Moment einer starren Subjekt-Objekt-Dichotomie, die die Relationalität und Dialogizität dieser Erfahrungen bestenfalls als Randphänomene zur Kenntnis nimmt. Gerade für pädagogische Anliegen bedeutet diese Konstellation, dass sich Lehrende nicht selten vor die Herausforderung gestellt sehen, im Unterricht einerseits auf die Erfahrungen der beteiligten Lernenden mit (anderen) Tieren einzugehen, diesen Unterricht andererseits aber auch auf wissenschaftlicher Basis zu konzipieren und dabei feststellen zu müssen, dass viele subjektive Erfahrungen in der wissenschaftlichen, theologischen Reflexion ignoriert oder grundlegend in Abrede gestellt werden – sie zählen oft schlichtweg nicht als wissenschaftsfähig bzw. kommen nur insofern in den offiziellen Diskursen vor, wie sie sich als passungsfähig zu den jeweils gültigen wissenschaftlichen Konventionen und Paradigmen erweisen, die viel zu oft noch darauf abzielen, die »versteckte Mechanik«¹⁰ hinter den Phänomenen aufzudecken.

In den letzten Jahren sind verstärkt fachwissenschaftliche Ansätze zu verzeichnen, die dieser Ausklammerung des Erfahrungswissens widersprechen und sich für eine stärkere Rückbesinnung auf die Rolle des subjektiven Erfahrungswissens einsetzen. So wurde unter dem Stichwort »anecdote knowledge« auf die zentrale Bedeutung von persönlichem Erfahrungswissen für wissenschaftliche Reflexions- und Erkenntnisprozesse hingewiesen; aber auch phänomenologische Ansätze haben die Bedeutung der subjektiv erlebten (Tier-)Erfahrung mit dem Argument her-

und Enden Formen der Uneigentlichkeit und der Täuschung wittert, und der dann auch seine Schwierigkeiten damit hat, Erfahrungen anderer Menschen anzuerkennen. Jenseits dieses Kontextes von Funkschmidt zeigt sich hier aber auch in unverblümter Offenheit der höchst fragwürdige Versuch, Menschen die Zeugenschaft über ihr eigenes Leben absprechen zu wollen – ob deren Erfahrungen stimmen oder nicht, entscheiden im Zweifel nicht die Erfahrenden selbst, sondern wie in diesem Fall etwa der Okkultismus-Beauftragte der evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.

10 D. Lestel et al.: Phenomenology of Animal Life.

vorgehoben, dass es gerade einer *subjektiven* Sichtweise bedürfe, um eine andere *subjektive* Perspektive zu verstehen.¹¹

Diese Einschätzung dürfte für Interspezies-Lernsettings von großer Bedeutung sein: Sie begründet didaktische Entscheidungen, die der subjektiven Erfahrung mit (anderen) Tieren auch in Lernkontexten eine große Bedeutung einräumen. Lernende sollten – und dies dezidiert nicht (allein) in den frühen, hinleitenden Phasen der Lerneinheiten – dazu angehalten werden, ihre eigenen Erfahrungen mit anderen Tieren zu artikulieren und zu reflektieren. Denkbar wäre es auch, mit Materialien zu arbeiten, die die Begegnung mit anderen Tieren stark subjektiv gefärbt artikulieren, und dabei gerade in dieser subjektiven Färbung die Wirklichkeit nicht mangels Objektivität verfehlen, sondern sie überhaupt erst angemessen zum Ausdruck bringen. Ein besonders geeignetes Beispiel scheinen mir u.a. die Schilderungen der Tierrechtsorganisation »Animals Angels e.V.« zu sein – deren Gründerin Christa Blanke, ehemalige evangelische Pfarrerin, hat 2011 ein »Tagebuch der Hoffnung« unter dem Titel »Mit den Augen der Liebe. Wir sind bei den Tieren« publiziert, das die Einsätze der Organisation bei internationalen Tiertransporten dokumentiert. Der erste Eintrag stammt vom 10. Dezember aus der Grenzstation Gorizia in Slovenien:

Es schneit in kleinen Eiskristallen.
Seit 52 Stunden stehe ich hier an der Grenze zu Italien.
Mit Freunden aus Deutschland und Schottland,
aus Italien und Slovenien.
Ich bin todmüde und friere erbärmlich.
Mir ist schwindelig von den Abgasen der vielen LKWs.
An der Grenze ist Hochbetrieb.
Weihnachtsgeschäft. Transportgeschäft.
Wir zählen LKWs. LKWs aus ganz Italien, Ungarn, Rumänien, Polen, Kroatien.
LKWs mit Schafen, Pferden, Schweinen, Lämmern, Hasen, Eseln.
LKWs, aus denen es wiehert, blökt und schreit.
Wir zählen LKWs, weil es keine korrekte Statistik gibt.
Wir zählen TierTodesTransporte.
Der Leichenzug lässt sich nicht stören.
Nicht vom Wetter.
Nicht von uns.
Bald ist Weihnachten.
Da arbeiten die Schlachthäuser in Südtalien Doppelschicht.

11 »Über die subjektive Befindlichkeit anderer Seienden kann man [...] nicht mittels einer objektiven, sondern nur mittels einer subjektiven Perspektive etwas in Erfahrung bringen.« A. Brenner: Tierversuche neu in Frage gestellt, S. 272. Vgl. umfassender zur Bedeutung der Phänomenologie M. Uzairewicz: Der Leib und die Grenzen der Gesellschaft.

Kinderaugen sehen mich an aus braunen, weißen und grauen Gesichtern.
 Kinder fahren in den Tod.
 Ohne ihre Mütter.
 In klirrender Kälte.
 Ohne Futter.
 Ohne Wasser.
 Ohne ein einziges freundliches Wort.
 Dann kommen wieder Esel aus Rumänien.
 70 Esel in einem viel zu kleinen LKW.
 Nach 56 Stunden auf dem LKW sind sie so schwach,
 dass sie bei der Entladung taumeln und hinfallen.
 Zwei sind tot.
 Einer hat sich im Strick erhängt.
 Einer war zu Boden gegangen
 und die andern haben ihn zu einer unförmigen Masse zerstampft.
 Zwei sind so schwer verletzt,
 dass wir die Euthanasie erzwingen können.
 Aber vorher müssen wir die Esel kaufen.
 Auch die Arztkosten und die Verbrennung der Leichen
 müssen wir bezahlen.
 Der Leichenzug lässt sich nicht stören.
 Ordnung muss sein.
 Meine Augen brennen.
 Tränen habe ich keine mehr.
 Die habe ich alle aufgebraucht in den letzten Tagen.
 Die Kälte beißt.
 Ich kann im Schneetreiben kaum noch etwas sehen.
 Nicht mal mit den Augen der Liebe.
 Da greifen meine Finger in der Tasche des Anoraks
 ein kleines Päckchen.
 Die winzige Krippe vom Weihnachtsmarkt in Ljubljana.
 Maria und Josef, das Jesuskind.
 Ochs und Esel.
 Ich streiche zart über die kleine Holzfigur mit den langen Ohren.
 Und als der nächste Tiertransporter im Zollhof anhält,
 kann ich wieder sehen.
 Mit den Augen der Liebe.¹²

12 Chr. Blanke: Mit den Augen der Liebe, S. 6f. Eine besonders geeignete Sammlung an Erfahrungsberichten ist auch der Band von J. Teipel: Unsere unbekannte Familie.

Insbesondere aus der Perspektive einer Tierrechtsdidaktik dürfte es entscheidend sein, dass Lernende andere Tiere, genauer gesagt: das Leben anderer Tiere als bedeutsam *er-leben* und dass auch die didaktischen Settings diesem Ziel der Bedeutungsgewinnung verpflichtet sind. Texte wie die kurzen Meditationen aus dem ›Tagebuch der Hoffnung‹, aber auch andere Begegnungen mit der Wirklichkeit tierlichen Lebens in einer überwiegend von Menschen dominierten Gesellschaft können gerade angesichts der Schilderungen radikal bedrohten, geknechteten Lebens daran erinnern, welche Bedeutung das Leben eines jeden Wesens für es selbst, aber auch für andere hat und haben kann. Darüber hinaus kann auch an diesen Text die Frage gerichtet werden, ob die Schilderung durch die gewählte subjektive Perspektive verzerrt oder trügerisch wird; das Gegenteil dürfte hier wohl zutreffen. Viele Lernarrangements zielen heute eher darauf ab, Faktenwissen über andere Tiere zu vermitteln; dieses Anliegen hat zweifelsohne eine nicht unwichtige Bewandnis, dürfte aber als alleinige didaktische Option ins Leere laufen, wenn Lernende nicht nur kognitive, sondern auch affektive und handlungsbezogene Kompetenzen erwerben sollen. Letztere sind darauf angewiesen, dass Lernende eine Motivation ausbilden, die nicht auf äußerlich bleibenden empirischen Erkenntnissen, sondern zumindest gleichermaßen auf einem Wissen beruhen muss, für dessen Erwerb sie sich persönlich einzusetzen, zumindest sich kognitiv wie emotional zu engagieren haben.¹³ Aus diesem Grund sollte sich auch ein tierrechtsbezogenes Lernen auf elementarer Ebene daran orientieren, Erfahrungen, die Menschen mit anderen Tieren machen und die sie als bedeutsam erleben, nicht zu veruneigentlichen. So können Lernende (aber auch Lehrende) dazu ermuntert werden, eigene Erfahrungen mit Tieren zu artikulieren, ggf. zu verschriftlichen oder anderweitig (kreativ) auszudrücken. Die Möglichkeit, sich selbst zuzugestehen, derartige Erfahrungen etwa der Freundschaft und Nähe, vielleicht auch der Angst mit bzw. vor anderen Tieren aussprechen und darin intersubjektive Bestätigung erfahren zu können, kann für Lernende eine existentielle Bedeutung haben, die auch ihre Handlungskompetenz und -motivation in tierrechtsrelevanten Kontexten stärkt.

2.3 Anthropomorphismen theologisch kontextualisieren und erkenntnisfördernd anwenden lernen

Die theologische Brisanz der zuvor angesprochenen Ausklammerung von Tiererfahrungen zeigt sich in besonderer Weise im Anthropomorphismus-Vorwurf. Dies gilt umso mehr, als dieser Vorwurf geeignet ist, einen ungewohnt umfassenden Konsens über alle Lager hinweg zu erzeugen: Ihm stimmen diejenigen zu, die in einer Vermenschlichung von Tieren einen Frontalangriff auf das vermeintliche Anthropinon sehen, ebenso wie diejenigen, die heute etwa für Tierrechte eintreten

13 Vgl. K. van der Wal: Die Umkehrung der Welt, S. 190.

und daher in der Vermenschlichung von Tieren ein Residuum kolonialistischen Denkens zu erkennen glauben. So unterschiedlich die verschiedenen Auffassungen zur Ausgestaltung der Beziehung von Menschen und Tieren auch ausfallen mögen, so ist man sich bei aller Unterschiedlichkeit doch erstaunlich einig darüber, dass eine Vermenschlichung von Tieren grundsätzlich illegitim sei.

Die theologische Prägung dieses Verdikts zeigt sich darin, dass der Anthropomorphismus zuallererst wohl ein religiöser Vorwurf war, lange bevor er zu einem wissenschaftstheoretischem Knock-Off-Kriterium avancieren konnte.¹⁴ Wer Tiererfahrungen mit unverstelltem Blick wahrnimmt, wird gleichwohl nicht umhinkommen, eine unerwartete, aber wesentliche theologische Dimension in diesen Erfahrungen zu erblicken. Die Erfahrung etwa, dass viele Tiere dem Menschen, aber durchaus auch anderen Tieren, eine Zugewandtheit und Zuneigung jenseits aller Leistung vermitteln, ähnelt auf frappante Art und Weise dem, was die Theologie unter dem Begriff der Gnade gefasst hat. Aber auch die Erfahrung fundamentaler Fremdheit und Alterität, die der Blick in die Augen eines anderen Tieres auszulösen vermag, grenzt an eine vergleichbare Gotteserfahrung – nicht zu sprechen von der Eindrücklichkeit des unverschuldeten, grausamsten Leidens, das Tiere in einer Gesellschaft erfahren müssen, die sich (zumindest noch über weite Strecken) christlich nennt und damit auf die Erfahrung eines Gottes abhebt, der gleichermaßen zum Opfer schlimmster und abgründigster menschlicher Gewalt wurde. Möglicherweise sind es Erfahrungen einer solchen »horizontalen Transzendenz«, die sich historisch einerseits noch in den Tiergötterkulten und -religionen der Antike spiegelt, und die auch deswegen innerhalb der sehr offiziellen Theologie und in vielfacher Hinsicht bereits in den biblischen Texten dazu geführt hat, nicht nur anthropomorphe, sondern auch theriomorphe Gottesvorstellungen abzulehnen. Die Verkürzung des biblischen Glaubens auf die Beziehung von Gott und Mensch, mithin seine umfassende Enttierlichung¹⁵, dürfte daher aus heutiger Sicht mit guten Gründen auch als eine Verlustgeschichte zu lesen sein.

Die belgische Philosophin Vinciane Despret hat sich mit dem historischen Ort des Anthropomorphismus-Vorwurfs in der Moderne, insbesondere im Kontext der Entstehung der modernen Verhaltensforschung bei Konrad Lorenz, beschäftigt und kommt dabei zu einem strukturell vergleichbaren Ergebnis: Lorenz wollte, so rekonstruiert Despret die wissenschaftshistorischen Hintergründe, die Ethologie als eigenständige akademische Disziplin etablieren, die nur von denen beherrscht würde, die sie zuvor studiert hätten. Daher habe er das Tierwissen zuallererst verwissenschaftlichen müssen, indem er es dem allgemeinen Alltagswissen entzog:

14 Vgl. L. Daston: *Intelligences: Angelic, Animal, Human*, S. 39.

15 Vgl. Th. Ruster: *Tiere – Sakramente der Transzendenz*, S. 117-136.

»Was nun aber bedeutet, dass der Vorwurf des Anthropomorphismus nicht so sehr, oder nicht immer, darauf zielt, dass den Tieren menschliche Fähigkeiten zugeschrieben werden, sondern dass er vielmehr den Umstand, unter dem diese Zuschreibung gemacht wird, anprangert. Der Vorwurf des Anthropomorphismus ist, anders gesagt, bevor er einen wie auch immer gearteten kognitiven Vorgang klassifiziert, zuallererst ein politischer Vorwurf, ein Vorwurf der Politik der Wissenschaften, der vor allem darauf abzielt, eine Art von Wissen und Erkenntnis zu disqualifizieren, derer die wissenschaftliche Arbeit sich zu entledigen versucht, nämlich jene des Laien.«¹⁶

In diesem Sinne finden im Anthropomorphismus-Verbot zwei entscheidende theologische Kontexte zusammen: Die Abwehr von subjektivem, erfahrungsbezogenem (»Laien«-)Wissen einerseits und ein Gottesbild andererseits, das Reflexe von Immanenz gerade durch eine regelrechte Enttöterlichung ausklammern sollte. Diese Verknüpfungen von religiöser Erkenntnistheorie und den Fragen zum Gottesbild sollten auch didaktisch aufgegriffen werden, insbesondere deswegen, weil sie die Bedeutung tierbezogener Reflexion nicht allein in der Tierethik verorten, sondern deutlich machen, dass die Frage nach der »Tierfähigkeit« von Religion(en) in die zentralste Kategorie der Theologie, unmittelbar in die dogmatische Gotteslehre also, hineinreicht.

2.4 Theismus, Panentheismus, Trinität: Die Bedeutung des Gottesbildes für eine tierfähige Theologie reflektieren lernen

Die vielleicht zentralste Weichenstellung dürfte dabei die Unterscheidung zwischen theistischen und panentheistischen bzw. spezifisch für christliche Theologien: trinitarischen Gottesvorstellungen ausmachen.

Vieles scheint dabei dafür zu sprechen, dass Religionen dort, wo sie einen starken Theismus ausgebildet haben, größte Probleme mit der (epistemologischen wie ethischen) Berücksichtigung nichtmenschlicher Tiere haben dürften. Diese Einschätzung rührt vor allem daher, dass theistische Gottesbilder häufig stark mechanistisch geprägt sind. Die klassische christliche Schultheologie ist dafür ein gutes Beispiel: Sie spricht von Gott als *prima causa*, d.h. als erster quasi-mechanischer Ursache der Welt und als *actus purus*, d.h. als reiner, kontingenzfreier Wirklichkeit, und entzieht Gott damit gerade in dem Versuch, ihm beschreibend und denkerisch gerecht zu werden, nicht nur jegliche Lebendigkeit, sondern konzipiert das Verhältnis von Gott und Welt als ein kräfteförmiges Konkurrenzverhältnis.¹⁷ Die-

16 Vgl. V. Despret: Was würden Tiere sagen, S. 54. Vgl. dazu ebenfalls K. Dornenzweig: Sprachexperimente.

17 Vgl. R. Guardini: Welt und Person, S. 40f. Vgl. dazu ausführlicher: S. Horstmann: Der Gott der Tiere, S. 194ff.

ses Verständnis von theistischer (All-)Macht bezieht seine Logik aus einem mechanistischem Konkurrenzparadigma, in dem sich eine Kraft gegen andere Kräfte behaupten muss, und in dem Gott deswegen allmächtig heißen kann, weil er sich gegen alle anderen Kräfte quasi despotisch durchzusetzen vermag. Insbesondere die Scholastik hat dieses Bild zum theologischen Mainstream gemacht, das auch heute noch das Gottesbild vieler Menschen prägt. Zum Sachverwalter über die Schöpfung schien der Mensch nur dadurch werden zu können, dass er seine Ebenbildlichkeit ganz im Sinne der theistischen Allmachtsvorstellung entwarf: Mit der Konsequenz, dass sie nahezu jede Gewaltförmigkeit anderen, vermeintlich »niederen« Tieren gegenüber gerade dadurch notwendig werden ließ, dass durch sie das eigene Selbstverständnis von jener Kontingenz befreit zu werden schien, die ihm immer schon eigen war.¹⁸ Gerade im Angesicht nichtmenschlichen Lebens scheint das Kontingenzbewältigungsparadigma von Religion Gewalt insofern heraufzubeschwören, als dass andere Tiere dem Menschen vielfach gerade die eigene Kontingenz vor Augen führen.

Auch aus einem anderen Grund ist die quasi-mechanische Form des Theismus ein Problem für eine tirsensible Theologie: Thomas Ruster hält dazu fest, dass die klassische Gotteslehre »Gott als ein Wesen beschrieben [hat], das nach unseren Maßstäben der Unterscheidung von lebendig und tot mehr tot als lebendig ist. Der Tod Gottes ist bereits in den dogmatischen Handbüchern manifest, bevor Nietzsche darauf kam und ihn verkündigte. Der Atheismus ratifiziert nur, was der Theismus längst zustande gebracht hatte.«¹⁹ Dieser Befund, wie ich ihn hier knapp angedeutet habe, ist doppelt tragisch: Während Tiere immer wieder zur Projektionsfläche des – auch theologisch mitzuverantwortenden – Maschinenverdachts wurden, zeigt sich nun, dass dieser Verdacht in eine ganz andere Richtung hätte gelenkt werden müssen.

Für didaktische Neuperspektivierungen wäre daher zu überlegen, ob sie sich womöglich an einer binnentheologischen Lerngeschichte orientieren könnten: Denn die Fixierung auf theistische Denkmuster ist auch innerhalb der Theologie weder unwidersprochen noch alternativlos geblieben, was sich einerseits in einer stärkeren Hinwendung zu panentheistischen Theologien gezeigt hat²⁰, und was andererseits vor allem an der Trinitätslehre ablesbar sein dürfte, die als vielleicht deutlichster theologischer Widerspruch zu einem absoluten Theismus zu verstehen ist. Aus einer Tierrechtsperspektive dürfte an der – nur scheinbar abseitigen – Trinitätslehre besonders die Tatsache von Interesse sein, dass sie in gewisser Hinsicht einen wichtigen historischen Ursprung für die auch heute

18 Der US-amerikanische Theologe Walter Wink hat diese Logik zurecht als den »Mythos von der erlösenden Gewalt« bezeichnet, vgl. W. Wink: *Verwandlung*.

19 Th. Ruster: *Trinitätslehre*, S. 425.

20 Vgl. J. Enxing: *Prozesstheologie*; vgl. Dies.: *Schöpfungstheologie*.

nach wie vor entscheidende Semantik der ›Person‹ darstellt, die in ethischen Debatten vor allem dort begegnet, wo Gründe für Tierrechte stark gemacht werden sollen.²¹ Zumindest einige der dann vertretenen Argumente zielen darauf ab, anderen Tieren analog zum Menschen gedachte Persönlichkeitsrechte zuzuschreiben; diese Ansätze handeln sich vielfach gleichwohl das Problem ein, dass sie gewollt oder ungewollt einen Begriff von Person voraussetzen, der ausgesprochen anforderungsreich gedacht ist: Der Personenbegriff ist vielfach zu einem Selbstbewusstseins- und vor allem zu einem Leistungsbegriff geworden.²² Von der Theologie ließe sich demgegenüber lernen, dass eine solche Konzeptualisierung dessen, was mit ›Person‹ gemeint ist, zumindest keine Notwendigkeit darstellt. Die theologische Verwendung des Personenbegriffs zielt dabei zunächst auf die drei trinitarischen Personen von Vater, Sohn und Geist, die gerade nicht im neuzeitlichen Sinne deswegen Person genannt werden, weil man sie als vollständig individualisierbare Subjekte aufgefasst hätte, sondern gerade deswegen, weil sie als miteinander verbunden verstanden wurden, so wie schon der etymologische Wortursprung der Person auf das »Hindurchklingen« (lat.: *personare* bzw. griech.: *prosopon* = Theatermaske) verweist: Person ist demnach das, was durch die vor das Gesicht gehaltene Theatermaske hindurchklingt, also das, was Publikum und Schauspielende *verbindet*. Gerade für eine trinitarisch-verfasste Theologie »ist eine solche Deutung der Wirklichkeit vom Personalen und nicht vom Naturalen her die *lectio difficilior* des Seins«²³. Diese Einsicht dürfte der Sache nach für viele Lernende eine naheliegende Erkenntnis sein, deren Artikulation gleichwohl zunächst ungewohnt sein mag.

Dementsprechend könnte ein Lernbeitrag der Theologie zu einem umfassenden Personenbegriff gerade darin liegen, nicht nur von »natürlichen Entitäten«, von klar abgrenzbaren und getrennten Individuen als Grundlogik der Wirklichkeit auszugehen, sondern das Moment des Relationalen, des lebendigen Verstricktseins²⁴ hervorheben zu können. Ein solcher trinitarischer Personenbegriff wäre aber missverstanden, wenn man in ihm ausschließlich Relationsargumente abgebildet sähe; die klassische Theologie hat daher, vielleicht nicht zu Unrecht, immer wieder betont, dass die trinitarische Lerngeschichte nicht darin besteht, lediglich Substanz gegen Relationskategorien auszutauschen: Wesentlich war vielmehr die Erkenntnis, dass beide Größen einander bedingen. Wenn die Theologie daher von einem trinitarischen Gott sprach, sollte damit die Erkenntnis ausgedrückt werden, dass Gottes Sein, d.h. seine Substanz, darin besteht, dass er mit der Wirklichkeit in Beziehung steht. Relationalität und Substantialität werden hier nicht nur als gleich-

21 Ausführlicher dazu: S. Horstmann: Was fehlt, S. 196–204.

22 Vgl. J.-P. Wils: Die Moral der Sinne.

23 G. Taxacher: Bruchlinien, S. 142.

24 In diesem Sinne ist die Trinitätslehre »der unerlässlich schwierige Ausdruck der einfachen Wahrheit, dass Gott lebt.« E. Jüngel: Trinität, S. 265.

wertige, sondern auch als miteinander wachsende Größen gedacht – und eben diese Lerngeschichte könnte und sollte auch für die Beziehung von Menschen und anderen Tieren aufgegriffen werden. Didaktisch reflektierte Lernprozesse könnten sich diese Dynamik zunutze machen, weil sie die für die Theologie zentrale Gottesfrage in ihrer wirklichkeiterschließenden Bedeutung zur Sprache bringen und damit zeigen können, dass die Erfahrung von Personalität essentiell für ein adäquates Verständnis der Wirklichkeit ist.

3. Theologische Mensch-Tier-Relationen als Körperpraktiken reflektieren lernen

3.1 (Tier-)Körper als ›Aushandlungsorte‹ von Theologie verstehen lernen

Ein Spezifikum der Mensch-Tier-Dichotomie, wie sie die Theologie stark geprägt hat, mag gerade im interdisziplinären Kontext überraschend wirken: Auffällig viele Beobachtungen sprechen dafür, dass die Theologie die vermeintliche Sonderstellung des Menschen nicht bzw. nicht ausschließlich im Sinne einer intellektualistisch bzw. kognitivistisch gearteten Unterscheidung aufgefasst hat, auch wenn die klassischen Topoi wie etwa die biblische Formel der Gottesebenbildlichkeit, der (neu-)scholastische Verweis auf die Vernunft des Menschen oder die moderne Annahme einer exklusiv menschlichen Transzendenzfähigkeit zu suggerieren scheinen, dass die gesuchte Unterscheidung zwischen ›Mensch‹ und ›Tier‹ kognitiv bzw. intellektuell gelagert sei. Wer sich vorschnell auf diese Deutung einlässt, übersieht aber mitunter, wie dominant und historisch konstant dabei *zugleich* auch jene theologischen Lesarten ausfallen, die sich überraschenderweise auf einen körperbezogenen Unterschied zwischen ›Mensch‹ und ›Tier‹ berufen: Der Körper der (menschlichen und nichtmenschlichen) Tiere kann daher mit Recht als Aushandlungsort wesentlicher theologischer Diskurse und Setzungen gelten und sollte als solcher auch Eingang in didaktische Reflexionsprozesse finden; er ist ein gleichermaßen zentraler wie oftmals übersehener Indikator für das Mensch-Tier-Verhältnis innerhalb der Theologie.

Um diese Feststellung exemplarisch zu verdeutlichen²⁵, möchte ich hier nur knapp auf eine der einschlägigsten und renommiertesten theologischen Anthropologien verweisen: Sie stammt vom Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpper, der innerhalb seiner Anthropologie auch auf die biblische Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu sprechen kommt. Pröpper wendet sich dabei bemerkenswerterweise gegen all jene, hier zuvor als intellektualistisch oder kognitivistisch

25 Vgl. umfassender zu dieser Frage: S. Horstmann: *Anima (de-)forma corporis*; vgl. ebenfalls Dies.: *Metaphysik der Mikrophysik*.

tisch bezeichneten Deutungen dieser Lehre: »Selbstbewusstsein, Vernunft, freier Wille, Personhaftigkeit, Verantwortlichkeit« seien mit der Gottesebenbildlichkeit nicht gemeint, so Pröpper; die auf der Ebenbildlichkeit Gottes beruhende Sonderstellung des Menschen müsse hingegen die Bedeutung des Bildes als »Statue, Rundplastik, Schnitzwerk« ernstnehmen und insofern »die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in seiner Leibgestalt [...] vermuten.« Vereint mit der versammelten Autorität der zitierten alttestamentlichen Tradition folgert Pröpper dann, eben diese Leibgestalt des Menschen »als ein ›Abbild der Gottesgestalt‹ anzusehen (Zimmerli), den Begriff *sālām* [hebr.: Bild/Ebenbild, Anm. SH] in einem ›rein morphologischen‹ Sinn aufzufassen (Humbert) und die Gottesebenbildlichkeit ›vornehmlich leiblich zu verstehen‹ (von Rad), also ›in erster Linie auf den Körper des Menschen‹ zu beziehen (Gunkel) und zwar namentlich auf die ›aufrechte Gestalt‹ (Köhler)«²⁶.

Pröppers Einschätzung dürfte für Irritationen sorgen: Ist es nicht schlichtweg hanebüchen, mit dem Verweis auf die ›aufrechte Gestalt‹ ein Kriterium inaugurierten zu wollen, dessen Tauglichkeit als menschliches Alleinstellungsmerkmal derart offenkundig hinfällig ist? Dieser Einschätzung möchte ich nicht widersprechen; allerdings scheint es mir sinnvoller, hier nicht so sehr die *biologischen*, sondern *theologischen* Gründe aufzuzeigen und zu dekonstruieren, aus denen Pröppers Einschätzung ihre Plausibilität und Geltung ableitet. Woher also rührt die von Pröpper und anderen geteilte Auffassung, dass es einen dezidiert körperlichen Unterschied zwischen Menschen und (anderen) Tieren gäbe? Lässt man die biologische Fragwürdigkeit seiner These für einen Moment außen vor, dann zeigt sich nämlich, dass Pröppers so absurd anmutende These zumindest aus der Sicht einer sehr traditionellen Theologie schlicht und einfach folgerichtig ist. Der entscheidende Ausgangspunkt, der die Vorstellung eines substanziell vom Menschen unterschiedenen Tierkörpers denkbar werden lässt, liegt dabei in der Koppelung von zwei zentralen metaphysischen Annahmen. Gestiftet wird diese Koppelung einerseits durch die (neu-)scholastische Adaption des aristotelischen Hylemorphismus, wie er sich insbesondere in der *anima-forma-corporis*-Lehre niedergeschlagen hat: Gerade aus dem Motiv der Abwehr einer dualistischen Trennung von Körper und Seele heraus besagt diese Lehre, dass die Seele die Form des Körpers – und insofern strukturell mit ihm verbunden – sei. Kombiniert man diese metaphysische Annahme nun mit einer weiteren, theologiegeschichtlich gleichermaßen zentralen Annahme, dann scheint Pröppers Deutung in der Tat in greifbare Nähe zu rücken – denn die Frage nach der *anima*, der den Körper formenden Seele, beantwortet die klassische, lehramtlich bis heute gültige Theologie mit dem Verweis auf die aristotelische Lehre vom dreifachen Seelenvermögen: Dem Menschen käme demnach die (einzig ewigkeitsfähige) *anima rationalis* zu, während alle anderen Tiere lediglich mit einer *anima sensitiva* und Pflanzen mit einer *anima vegetativa* ausgestattet seien. Wenn diese

26 Th. Pröpper: Anthropologie, S. 154f.

Lehre vom dreifachen Seelenvermögen nun mit der *anima-forma-corporis*-Lehre verknüpft wird, dann zeigt sich, dass die unterstellte Art der jeweiligen Seele die Art bzw. die Form des Körpers determiniert. Der Körper eines Vernunftwesens, das gemäß der aristotelischen bzw. scholastischen Tradition über eine *anima rationalis* verfügt, müsste demnach tatsächlich grundsätzlich anders geartet sein als der Körper eines Tieres, das in diesem Sinne lediglich mit einer *anima sensitiva* ausgestattet sei. Die *anima-forma-corporis*-Lehre wäre demnach auch eine Lehre, die eine Aufwertung des menschlichen bzw. eine Abwertung, eine regelrechte Deformierung des tierlichen Körpers aus einer strukturellen Notwendigkeit heraus nahelegt: *anima forma corporis* heißt daher mit Blick auf das wirkungsgeschichtliche Erbe dieser theologischen Tradition für den Körper der Tiere vor allem: *anima de-forma corporis*.²⁷

Mit dieser, hier nur knapp referierten Beobachtung ist ein umfangreicher Zusammenhang benannt: Körper von (menschlichen wie nichtmenschlichen) Tieren sind keine rein vorsozialen, natürlichen Phänomene²⁸ – ihre Mikrophysiken sind vielmehr in unterschiedlicher Weise von metaphysischen Vorannahmen geprägt. Die zuvor beschriebene Beobachtung gibt Anlass zu der Vermutung, dass eine spezifisch theologische Prägung dieses Zusammenhangs in der – wirkungsgeschichtlich, aber auch sachlich – fatalen Überzeugung besteht, dass Tier- und Menschenkörper in grundlegender, substantieller und insofern: metaphysischer Art und Weise unterschieden seien. Diese Deutung ist auch binnentheologisch nicht unwidersprochen geblieben; dennoch weist sie starke Plausibilitäten auf, die auch für tierrechtsbezogene Fragen relevant sind: Eine »Wirkung« der behaupteten metaphysischen Unterschiedlichkeit von Menschen- und Tierkörpern zeigt sich dabei vielleicht am klarsten in jener Tradition, die unterstellt, dass einzig Tierkörper essbar seien. Die vielleicht umfassendste genealogische Rekonstruktion dieser Unterscheidung ist dem US-amerikanischen Mediävisten Karl Steel zu verdanken: Er setzt sich in seinen Arbeiten kritisch mit (nicht nur, aber vor allem) theologischen und religiösen Texten von der Antike bis zum Spätmittelalter auseinander; der Titel eines seiner Bücher – »How to Make a Human« – weist bereits daraufhin, auf welche These es ihm ankommt: Er will aufzeigen, wie menschliche Gewalt die zu verschwimmen drohende Trennlinie zwischen »Mensch« und »Tier« instand zu halten hatte und inwiefern diese Gewalt an anderen Tieren letztlich zur Herausbildung verschiedener Körperkonzepte beigetragen hat: Menschliche und tierliche Körperlichkeit wird dabei gerade auch gestützt durch religiöse Traditionen

27 Diese Beobachtung erklärt zumindest in Teilen auch die theologische Abwehr des Anthropomorphismus: Denn dieser verbietet ja, über das zuvor Gesagte noch hinaus, dem Wortlaut nach vor allem eine Ähnlichkeit in der Form (*morphé*), d.h. eine körperliche Ähnlichkeit!

28 R. Gugutzer: Soziologie des Körpers, S. 25.

dahingehend unterschieden, dass tierliche Körper als essbar, menschliche hingegen als nicht-essbar gelten. Man missversteht diese Unterscheidung, wenn man in ihr lediglich soziale Konventionen erkennen will, die nachträglich auf Körperfragen projiziert werden – tatsächlich geht es bei der Frage der unterschiedlichen Essbarkeit der Körper vor allem um religiös gefärbte Vorstellungen von Körpern, die verdaut werden können, und anderen – menschlichen – Körpern, bei denen dies nicht der Fall zu sein scheint. In gewisser Hinsicht gibt die biblische Figur des Propheten Jona im Bauch des (Wal-)Fisches den Prototypen für die Herausbildung eines »vergöttlichten Menschenkörpers«²⁹ ab: In weitläufigen Traditionslinien des Christentums zeichnet sich – darin wird man Steel nicht widersprechen können – ein Bild menschlicher Körper ab, die – wohlgemerkt als Körper – nahezu völlig unfaffiziert und gänzlich unberührt von der Gefahr des Gefressenwerdens durch ein Tier bleiben. Viele Traditionsbelege zeichnen ein buntes Bild von der Vorstellung, dass der menschliche Körper selbst radikalste Bedrohungsszenarien unbeschadet übersteht; und selbst noch dort, wo er – gewissermaßen naturrechtswidrig – doch einmal von einem Tier gefressen und dem Augenschein nach verdaut wird, darf er auf seine Restitution im Jenseits hoffen: Die Lehre von der leiblichen Auferstehung wurde zuletzt wohl vom Augsburger Philosophen Jens Soentgen als das spezifisch religiöse Problem nichtökologischen Denkens gebrandmarkt – Soentgen schreibt dazu:

»Der Mensch [...] sieht sich gern als ein Gegenüber der Natur und versucht, sich den ökologischen Kreisläufen zu entziehen. Seine Toten beerdigt er in Särgen und beschwert die Gräber mit Steinen, um zu verhindern, dass die Leichname von wilden Tieren verzehrt und damit Teil des allgemeinen Kreislaufs werden. Die Ökologie zeigt, wie sinnlos dies ist; denn der Mensch ist schon durch Atmung, Verzeehr und Ausscheidung in übergreifende ökologische Systeme eingebunden. Entfernt er sich, etwa als Raumfahrer, aus der Biosphäre, kann er nur mit höchstem technischen Aufwand und selbst dann nur für kurze Zeit überleben.«³⁰

3.2 Posthumane Körper: Theologisch über die Grenzen des Körpers reflektieren lernen

Die Kritik an der auch theologisch getragenen Ausbildung verschiedener Körperkonzepte kann fachwissenschaftlich zunächst zwei entgegengesetzte Reaktionen auslösen. Gerade im Angesicht der Diskussion um das Anthropozän und die Klimakatastrophe finden sich vermehrt Forderungen, die theologisch dafür votieren, eine stärkere Einbindung des Menschen in die ökologischen Zusammenhänge zu

29 K. Steel: *How to Make a Human*, S. 42ff.

30 J. Soentgen: *Ökologie der Angst*, S. 13.

denken – diese Ansätze befinden sich also gewissermaßen auf der Linie der Kritik von Soentgen, indem sie versuchen, den von ihm bemängelten »ökologischen Selbstentzug« des Menschen zu revidieren.³¹ Sie rufen das ökologische »Entanglement«³² in Erinnerung, das zwischen allen belebten Wesen dieser Welt besteht. Gleichwohl gibt es auch theologische Ansätze, die sich zwar um eine ökologiefähigere Neuausrichtung der Theologie bemühen, aber zugleich darauf aufmerksam machen, dass die von Soentgen kritisierte christliche Eschatologie deswegen derart unökologisch erscheint, weil sie die ebenfalls schnell einsehbaren Schrecken einer vollständig durchökologisierten Wirklichkeit gerade ausschließen will: Auch Donna Haraways Ideal des Entanglements zeigt sehr deutlich, dass es in der Tat »aktive [...] Kompostierungen«³³ voraussetzt bzw. diese als regelrecht ethisches Ideal einfordert – Ökologie scheint hier nur auf Kosten von Subjektivität denkbar, ebenso wie im klassischen eschatologischen Modell christlicher Theologie die Errettung von Subjektivität auf Kosten eine radikalen Ent-Ökologisierung gedacht wurde. Diese Bemerkung stellt nicht die Tatsache einer anthropozentrisch orientierten Eschatologie infrage, möchte aber Anlass dazu sein, die theologischen Motivationen hinter diesen Modellen nicht voreilig zu übergehen.

Auch fachdidaktische Überlegungen zu einem Interspezies Lernen müssen sich letztlich zu dieser Frage verhalten: Ist ein Mehr an Ökologie notwendig mit einem Verlust an Subjektivität verbunden? Gewinnbringend könnte diese Frage und insgesamt die theologische Neujustierung antispeziesistischer Körperkonzepte ausgehend von der theologischen Tradition der Heiligen her aufgegriffen werden. Dieser Vorschlag, der auf den ersten Blick sehr steil wirken mag, hat den Vorteil, dass gerade in den so abseitig anmutenden Heiligenlegenden³⁴ nicht nur individuelle Begegnungen von Menschen und Tieren angebahnt und konkretisiert werden, die vom Ideal einer herrschaftsfreien Schöpfungsutopie geprägt sind: »Im Heiligen wird ahnbar und in bestimmten Augenblicken sogar sichtbar, wie der Mensch eigentlich gemeint ist – und von welcher Art seine Beziehung zum Tier nach dem Willen des Schöpfers hätte sein sollen. Dieser Hauch von Paradies gibt den Geschichten von Heiligen und Tieren ihren eigentümlichen Zauber – so als schaute man durch ein Guckloch in den Garten Eden hinein.«³⁵ Die US-amerikanische Parastikerin Virginia Burrus hat die Heiligenlegenden und insbesondere die sich in

31 Vgl. dazu beispielsweise J. Enxing: Und Gott schuf den Erdling.

32 Vgl. dazu insbesondere D. Haraway: Unruhig bleiben.

33 Ebd., S. 13.

34 Eine umfassend zum Verhältnis von Heiligen und Tieren: G. Taxacher: Den Drachen töten und die Spatzen füttern, S. 63–78. Vgl. ebenfalls D. Moore: Divinanimality. Berücksichtigt werden sollte dabei auch der berechtigte Einwand, dass die Heiligenlegenden bei aller Tiernähe, die sich in ihnen spiegelt, vielfach nicht ohne Reflexe von Gewalt auskommen.

35 G. Sartory/Th. Sartory: Ich sah den Ochsen weinen, S. 13.

ihnen spiegelnden Tierbeziehungen darüber hinaus als Ausdruck eines prämodernen Posthumanismus gedeutet.³⁶ Sie versteht die Heiligen als regelrechte Mischwesen, als narrative Ressource einer queeren christlichen Ökologie, weil sie das Verständnis des Humanums grundlegend infrage stellen und dabei stets die »Angezogenheit des Menschen zu anderen lebendigen Organismen«³⁷ bezeugen. Wie der hl. Simeon, ein frühchristlicher Säulenheiliger, stets aufs Neue mal Tier, mal Pflanze, mal Stein zu werden sucht, ließen sich die Heiligenlegenden generell als Versuch lesen, das Ideal einer natürlichen Ordnung zu unterminieren. Auf diese Weise messen die Heiligen die Grenzen des Menschlichen beständig neu aus bzw. schieben diese stets noch etwas weiter hinaus: Ihr Experimentieren mit dem eigenen Körper zeigt, so Burrus, dass sie sich mit den vermeintlichen Grenzen nicht zufriedengeben und in ständiger Transformation begriffen seien.³⁸ Gerade auch für die Frage nach der scheinbaren Alternative von Subjektivität und Ökologie können die Heiligen deswegen geeignete Orientierungspunkte für ein Interspezies Lernen sein, weil sie diese Alternative produktiv unterminieren und zeigen, dass (bisweilen durchaus organisch konzipierte) Formen der Verbundenheit mit anderen Lebewesen die menschliche Subjektivität nicht schmälern, sondern anreichern können – und umgekehrt womöglich ebenfalls. Lernprozesse können sich diese Heuristik zu eigen machen, indem sie danach fragen, wie und vor dem Hintergrund welcher konkreten Erfahrung Lernende die Symbiose mit anderen Lebewesen als Bereicherung des eigenen Lebens erfahren können bzw. wie sie selbst für andere zu einer symbiotischen Bereicherung werden können.

3.3 Geteilte Körper und verkörpertes Verstehen: Interanimalitäten didaktisieren lernen

Auch die Philosophie und die Human-Animal-Studies haben in den letzten Jahren die Bedeutung von Körper bzw. Körperlichkeit hervorgehoben. Einige Ansätze weisen dabei in eine erkenntnistheoretische Richtung, indem sie einen Konsens infrage stellen, der die Frage nach einem speziesübergreifenden Verstehen lange Zeit dominiert hat: Thomas Nagels Aufsatz »Wie es ist, eine Fledermaus zu sein«³⁹ gilt bis heute vielfach als Schlussstein für die Frage, ob Menschen andere Tiere verstehen, d.h. Wissen über deren subjektive Zustände (die sog. Qualia) erlangen können. Nagels Antwort markiert eine skeptische Haltung zu dieser Frage, insofern er diese Möglichkeit im engeren Sinne für ausgeschlossen hält. Dieser Skeptizismus hat die Diskussionen um ein Interspezies-Verstehen in den vergangenen

36 Vgl. V. Burrus: Ancient Christian Ecopoetics.

37 Ebd., S. 83f.

38 Vgl. ebd., S. 106.

39 Vgl. Th. Nagel: Wie es ist, eine Fledermaus zu sein.

Jahren derart stark dominiert, dass andere (Neu-)Ansätze erst langsam aus diesem Schatten treten.

Die bereits erwähnte belgische Philosophin Vinciane Despret hat den Begriff der Isopraxis⁴⁰ geprägt, um damit einen denkbaren Neuansatz zu charakterisieren: Er soll verdeutlichen, dass speziesübergreifendes Verstehen nicht aus der klinisch-distanzierten Beobachterperspektive, sondern stets nur aus der geteilten Praxis heraus möglich ist, und dass es zuerst der gelebten und ausagierten Gemeinschaften bedarf, um Verstehen zu gewährleisten bzw. um Gemeinsamkeiten festzustellen. Sie verweist dazu etwa auf das (ethisch sicher nicht ganz ideal gewählte) Beispiel von Pferd und Reiter*in, um die Bedeutung der Isopraxis herauszustellen: Pferd und Reiter*in entwickeln erst in der Interaktion miteinander das gegenseitige Verstehen. Sie verstehen sich besser durch die gemeinsame Praxis und die Gleichförmigkeit (Isomorphie bzw. Isopraxis) ihrer Bewegung. Eine ähnliche Perspektive wählen Vorschläge, die den Begriff des Enaktivismus stark machen, um statt der Rekonstruktion fremder mentaler Zustände die Teilnahme an einer gemeinsamen Lebenswirklichkeit über ein geteiltes, weil verkörpertes Wissen hervorheben: Ein solches Wissen, so kommentiert es der Literaturwissenschaftler Jan Söffner, transzendiert die objektivistischen Normen klassischer Wissenschaftstheorie, es ist riskiertes Wissen, das aus einer konkreten Situation bzw. Interaktion erwachsen kann, aber auch von ihr abhängig, und deswegen mitunter oftmals nicht wiederholbar ist. Enaktivistisches, aus der aktiven körperlichen Teilnahme erwachsendes Verstehen hat eher den Charakter von persönlicher Evidenz als jenen der objektiven und überindividuell gültigen Wahrheit. Es beschreibt, warum wir in unseren aktiven Beziehungsmomenten zu anderen Wesen – ein Ballspiel mit den Hunden oder Katzen etwa – in besonderer Weise die Erfahrung machen, dass wir sie in diesen Momenten wesentlich besser verstehen können als durch die streng (natur-)wissenschaftliche, d.h. vor allem entsubjektivierte Rekonstruktion ihrer Erkenntnis- und Erlebnisfähigkeit auf dem Papier.⁴¹ Unverkennbar nimmt insbesondere der enaktivistische Ansatz Bezug zur Phänomenologie, die ihrem eignen Selbstverständnis nach immer schon antinaturalistisch, aber auch anti-dualistisch orientiert ist, wenn sie das Moment der Bedeutungshaftigkeit in der geteilten Erfahrung hervorhebt.

Wie die soeben knapp skizzierten Ansätze macht auch die Theologie nicht selten gedankliche Anleihen bei der Phänomenologie, wenn sie einerseits in ihren sehr traditionellen Diskursen wie der Inkarnationstheologie, aber auch in den Neuentwürfen einer Tiertheologie die Bedeutung des Körpers bzw. des Leibes hervorhebt – insbesondere vor dem Hintergrund der zentralen phänomenologischen Erkenntnis, dass der Leib (d.h. die subjektiv erfahrene Körperlichkeit) nicht an der

40 Vgl. V. Despret: *The Body We Care for*.

41 J. Söffner: *What is it like to be with bats*. Vgl. umfassender dazu: Ders.: *Partizipation*.

Körpergrenze endet – er transzendiert den Körper und deutet immer schon daraufhin, dass die Leibesgrenze, anders als die des Körpers, keine absolute Grenze ist: Der Leib ist erweiterbar – in diesem Sinne spricht etwa Maurice Merleau-Ponty von Leibessynthesen⁴², d.h. von Erfahrungen eines regelrecht exzentrischen Leibes, der eben jenes triste Bild überwindet, das die europäische Geistesgeschichte bislang vom Körper gezeichnet hat, wenn dieser als das Moment der Isolation, der Getrenntheit des Individuums von allen anderen gedacht wurde. Merleau-Ponty hält dem entgegen: »Was existiert, sind nicht getrenntlebende Tiere, sondern eine Interanimalität.«⁴³ Auch theologisch wäre es gerade in didaktischen Kontexten sinnvoll, die Frage nach dem Verhältnis von Menschen und (anderen) Tieren wesentlich stärker als bislang interaktionstheoretisch zu konzeptualisieren, also beispielsweise danach zu fragen, was es bedeuten kann, dass etwa die biblischen Szenarien eines endzeitlichen Tierfriedens bestimmte Mensch-Tier-Interaktionen beschreiben:

»Der Wolf findet Schutz beim Lamm, der Panther liegt beim Böcklein. Kalb und Löwe weiden zusammen, ein kleiner Junge leitet sie. Kuh und Bärin nähren sich zusammen, ihre Jungen liegen beieinander. Der Löwe frisst Stroh wie das Rind. Der Säugling spielt vor dem Schlupfloch der Natter und zur Höhle der Schlange streckt das Kind seine Hand aus. Man tut nichts Böses und begeht kein Verbrechen auf meinem ganzen heiligen Berg; denn das Land ist erfüllt von der Erkenntnis des HERRN, so wie die Wasser das Meer bedecken.«⁴⁴

Auch diese knappen Verse beschreiben, wie es abschließend explizit heißt, einen Verstehens- bzw. Erkenntniszusammenhang – dieser ergibt sich allerdings vor allem aus den zuvor genannten Handlungen: Schutz finden, nebeneinander liegen, zusammen weiden, spielen usf. Gerade für ein tierrechtsbezogenes Lernen können Texte wie diese Lernanlässe sein, um über die Bedeutung der Interaktion für das Verstehen der Anderen entweder nachzudenken oder diese ganz praktisch erfahrbar werden zu lassen.

4. Kenosis – Perspektivwechsel theologisch didaktisieren lernen

Anhaltspunkte für die theologische Plausibilität einer derartigen »Interanimalität« bietet die frühchristliche Formel der *Kenosis* – sie soll hier abschließend als wichtiger theologischer Anker für ein tierrechtsaffines Lernen aufgegriffen werden.

42 Vgl. M. Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung, S. 182.

43 M. Merleau-Ponty: Die Natur, S. 261.

44 Jes 11,6-9 (EÜ 2016).

Dieser Begriff besitzt zunächst fachwissenschaftlich deswegen eine außerordentliche Brisanz, weil er biblisch nur ganz punktuell bezeugt ist; er bildet also keine durchgängige, dafür aber eine der Sache nach umso bemerkenswertere Semantik. Meist wird der altgriechische Begriff der *Kenosis* als ›Selbstentäußerung‹ übersetzt; er findet sich innerhalb der neutestamentlichen Briefliteratur im Philipperhymnus und beschreibt dort als christologische Denkfigur die Beziehung Gottes zur Wirklichkeit, so wie sie sich in der Person Jesus Christus spiegelt: »Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, Gott gleich zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.«⁴⁵ Was hier in wenigen biblischen Versen hymnisch verdichtet begegnet, ist wenig mehr als die verwegene Vorstellung eines Gottes, der sich nicht durch Absolutheit oder radikale Trennung von allem Irdischen als göttlich erweist, sondern vielmehr die Vorstellung eines radikalen Perspektivwechsels, der das Christentum auch an anderer Stelle durchzieht: Gottes Selbstentäußerung wird als – nicht nur metaphorisches – Eintreten für alles Schwache, für alles, das »wie ein Sklave« ist, beschrieben. In dieser paradoxen Denkfigur – erst am Anderen seiner selbst wird Gott wirklich göttlich – liegt ein wichtiger tiertheologischer Reflexionspunkt, den der Theologe und Lyriker Christian Lehnert wie folgt umschreibt:

»Die ersten Christen schauten nicht mehr mit den Augen von Tötenden auf das Opferblut, sondern umgekehrt mit dem Gekreuzigten auf seine Mörder. [...] Die Einfühlung in den gebrochenen Blick des sterbenden Christus veränderte grundlegend eine Weltsicht. Diese Identifikation eröffnete die Wahrnehmung zweier Seiten im Menschen: Man leidet mit, und man quält mit. [...] Dieser neue Blickwinkel in der Erzählung einer rituellen Tötung erschütterte die antike Welt mit ihrer tief verinnerlichten Opferpraxis. Der empfundene Schmerz des Opfers wird heiliggesprochen, nicht mehr der zugefügte. Damit scheint Mitleid als Möglichkeit auf, wo vorher nur das Ritual stand.«⁴⁶

Dieses frühchristliche Wahrnehmungsschema der *Kenosis* vermittelt daher auch für heutige Fragen eine Vorstellung von der Grundidee des Christentums, die eben nicht darauf abzielt, dem Menschen die schrankenlose Legitimation für jedwede Grausamkeit gegenüber anderen Lebewesen zuzusprechen. In der Formel der *Kenosis* begegnet die wesentlich komplexere Vorstellung, dass die Gestalt eines christlichen Lebens die Lebendigkeit anderer Wesen gerade nicht als abzuwehrende oder kleinzuhaltende Bedrohung zu betrachten hat, sondern erst in dieser Lebendigkeit der Anderen Rettung erfährt: Der von Jesus überlieferte Satz »Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen

45 Phil 2,6f. (EÜ 2016).

46 Chr. Lehnert: Korinthische Brocken, S. 45f.

verliert, wird es finden« (Mt 16,25) handelt nicht nur von einer religiösen Überzeugung, sondern blickt zugleich auf die durchaus alltägliche Erkenntnis, dass auch Menschen andere Lebewesen existentiell in ihrer je eigenen Lebendigkeit brauchen. Der Preis dieser Entäußerung kann im Kontext christlicher Theologie die in Kauf genommene Selbstaufgabe sein: »Wir müssen uns fragen: Was wäre, wenn eben nicht die Schöpfung um des Menschen willen, sondern der Mensch um der Schöpfung willen, allein zu ihrer Verherrlichung und ihrem Schutz geschaffen worden wäre?«⁴⁷

Gerade auch in tiertheologischen Kontexten ist die Kenosis-Formel zum vielleicht einschlägigsten Wahrnehmungs- und Handlungsschema avanciert; so hat der US-amerikanische Theologe Eric D. Meyer unlängst darauf aufmerksam gemacht, welche Rolle die Vorstellung einer umfassenden Perspektivumkehr gerade in eschatologischen Fragen einnimmt: Man findet, so Meyer in Anlehnung an die »große Gerichtsrede« in Mt 25, etwas über den Standpunkt von jemandem im Angesicht Gottes heraus, indem man fragt: Wer bin ich aus Sicht der Armen, Dürstenden, Hungernden, wer bin ich aus Sicht der Tiere? Gerade dort, wo die biblischen Texte das Gottesreich aus der Perspektive der Sozialität der nichtmenschlichen Natur beschreiben, offenbarten sie damit zugleich eine sehr andere Vorstellung von der menschlichen Natur und Identität:

»The particular nonhuman neighbors among whom we live, breath, eat, sleep, and die have knowledge of who we are [...] these animals know, better than we do, who we are in God's eyes and God's realm.«⁴⁸

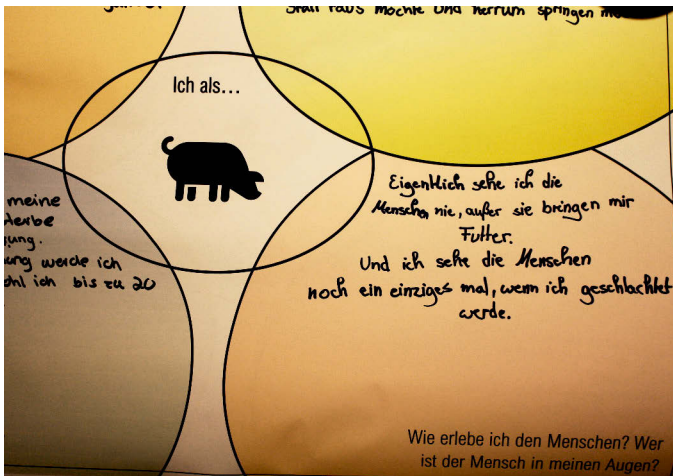
Diese Fragerichtung fasst Meyer dabei durchaus auch sehr konkret, wenn er fragt: Wer ist der Mensch in den Augen eines Tieres, das in einer Tierfarm eingesperrt ist? In dieser beengten Welt scheint allein der Mensch sich frei bewegen zu können; er allein scheint die Kontrolle zu haben; er allein öffnet und schließt die Türen. Man kann sich die Verwirrung und Angst in der Erfahrung jener Tiere vorstellen, deren rudimentärste Bedürfnisse nach Hygiene, danach, die eigenen Kinder zu ernähren, sozial mit den anderen Wesen zu interagieren, allesamt durch den Menschen verunmöglicht werden. Wir wissen nicht, wie viel von diesen Frustrationserfahrungen direkt mit uns Menschen assoziiert werden. Aber wer in die Augen eines Kähuhns blickt, in die einer Sau in einem winzigen engen Maststall, in die Augen eines Kalbs, das mit nur wenigen Tagen seiner Mutter entrissen wurde, braucht nicht viel Fantasie um zu verstehen, dass der Mensch hier als gefühlloser Folterer wahrgenommen wird, unempfindlich und unempänglich für jegliches Mitleid: »We may safely assume that our animal neighbors identify us somehow – however inaccessibly – and that their perspectives hold accurate descriptions of human

47 P. Riede: Im Spiegel der Tiere, S. 212.

48 E. D. Meyer: Inner Animalities, S. 106.

nature and identity.« – Und eben diese Beschreibungen können Teil des göttlichen Urteils sein, so Meyer: »We cannot be sure that God does not see us through animal eyes.«⁴⁹

Abb. 1: »Wer ist der Mensch in meinen Augen?«

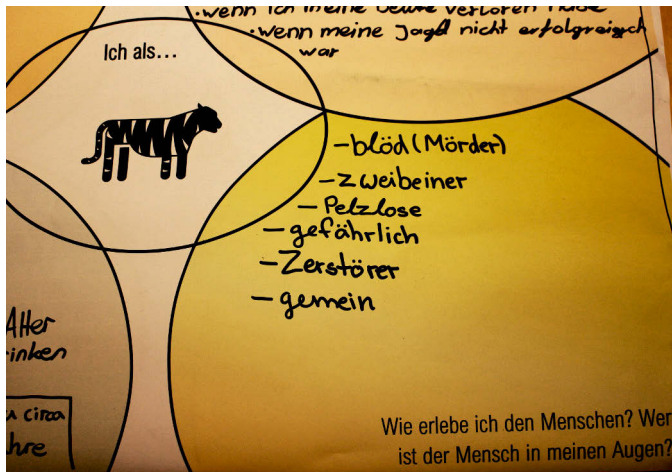


Quelle: Simone Horstmann

Lernprozesse, die ein tierrechtsbezogenes wie theologisches Interesse verfolgen, können die soeben skizzierte Denkfigur der Kenosis gleichermaßen als Anlass für die Reflexion eigener Wahrnehmung wie auch als ethische Perspektive thematisieren, indem sie die Frage aufgreifen, wie Identitätszuschreibungen durch Fremdperspektiven entstehen. Die beiden abgebildeten Ausschnitte aus zwei Plakaten sollen zeigen, dass gerade jüngere Lerngruppen häufig keine Schwierigkeiten mit dieser gedanklichen Übernahme anderer Perspektiven haben und dabei durchaus beachtliche Ergebnisse formulieren. Mit etwas älteren Lerngruppen kann es darüber hinaus auch sinnvoll sein, über den institutionellen Ort von Formen der Fremdperspektivübernahme nachzudenken und in diesem Sinne danach zu fragen, wie sich diese kenotische Wahrnehmung langfristig sozial verankern lässt.

49 Ebd., S. 109.

Abb. 2.: »Wer ist der Mensch in meinen Augen?«



Quelle: Simone Horstmann

Literaturverzeichnis

- Ach, Johann S.: Das Tier als Mitgeschöpf? Eine Paränese, in: Simone Horstmann (Hg.), Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, Bielefeld: transcript 2021, S. 107-121.
- Blanke, Christa: Mit den Augen der Liebe. Wir sind bei den Tieren. Ein Tagebuch der Hoffnung, Frankfurt a.M.: Animals Angels Press 2011.
- Brenner, Andreas: Tierversuche neu in Frage gestellt, in: *AlteX* 20 (2003), S. 271-274.
- Burrus, Virginia: *Ancient Christian Ecopoetics. Cosmologies, Saints, Things*, Philadelphia: Univ. Press 2019.
- Daston, Lorraine: *Intelligences: Angelic, Animal, Human*, in: Dies./Gregg Mitman (Hg.), *Thinking with animals. New perspectives on anthropomorphism*, New York: Univ. Press 2005, S. 37-58.
- Despret, Vinciane: Was würden Tiere sagen, würden wir die richtigen Fragen stellen?, Münster: Unrast 2019.
- Despret, Vinciane: *The Body We Care for. Figures of Anthro-Zoo-Genesis*, in: *Body and Society* 10 (2004), S. 111-134.
- Dornenzweig, Katharina: Sprachexperimente mit nichtmenschlichen Tieren als Ausdruck von und Herausforderung für problematische Konzeptionen tierlicher Agency, in: Sven Wirt et al. (Hg.), *Das Handeln der Tiere. Tierliche Agency im Fokus der Human-Animal-Studies*, Münster 2015, S. 149-178.

- Enxing, Julia: »Und Gott schuf den Erdling.« Plädoyer für eine neue Anthropologie, die die nichtmenschliche Schöpfung mitdenkt. In: Herder Korrespondenz 3 (2020) S. 24-26.
- Enxing, Julia: Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz, in: Herwig Grimm/Michael Rosenberger (Hg.), Interdisziplinäre Tierethik, Band 1, Baden-Baden: Nomos 2020 [im Erscheinen].
- Enxing, Julia: Gott im Werden: Die Prozesstheologie Charles Hartshornes (= ratio fidei 50), Regensburg: Pustet 2013.
- Funkschmidt, Kai: Wer Tiere beerdigt, müsste sie eigentlich auch taufen, in: Loccumer Pelikan 4 (2019), S. 22-23.
- Guardini, Romano: Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen, 5. Aufl., Würzburg: Werkbund-Verlag 1962 [1952].
- Gugutzer, Robert: Soziologie des Körpers, Bielefeld: transcript 2015.
- Haraway, Donna: Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän, Berlin: Campus 2018.
- 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, S. 59-76.
- Horstmann, Simone: Metaphysik der Mikrophysik. Beobachtungen zu den theologischen Signaturen in Tierkörperdiskursen, in: Tierethik 22 (2021) [im Erscheinen].
- Horstmann, Simone: Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen. Eine theologische Spurensuche, Regensburg: Pustet 2020.
- Horstmann, Simone: Der Gott der Tiere. Über Tierleid, -angst und -schmerz, in: Dies./Thomas Ruster/Gregor Taxacher, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg: Pustet 2018, S. 184-203.
- Jüngel, Eberhard: Das Verhältnis von »ökonomischer« und »immanenter« Trinität, in: Ders., Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen, München: Kaiser 1980, S. 265-275.
- Kurth, Markus: Ausbruch aus dem Schlachthof. Momente der Irritation in der industriellen Tierproduktion, in: Sven Wirth et al. (Hg.), Das Handeln der Tiere. Tierliche Agency im Fokus der HAS, Bielefeld: transcript 2015, S. 179-202.
- Lehnert, Christian: Korinthische Brocken. Ein Essay über Paulus, 2. Aufl., Berlin: Suhrkamp 2014.
- Lestel, Dominique/Bussolini, Jeffrey/Chrulew, Matthew: The Phenomenology of Animal Life., in: Environmental Humanities 5 (2014), S. 125-148.

- Merleau-Ponty, Maurice: Die Natur. Aufzeichnungen von Vorlesungen am Collège de France 1965-1960, übersetzt von Mira Köller, hg. und mit Anmerkungen versehen von Dominique Ségлар, München: Fink 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung, 6. Aufl., Berlin: de Gruyter 1974 [1945].
- Meyer, Eric D.: Inner Animalities. Theology and the End of the Human, NY: Fordham Univ. Press 2018.
- Moore, Stephen D. (Hg.): Divinanimality. Animal Theory, Creaturely Theology, New York: Fordham Univ. Press 2014.
- Nagel, Thomas: What Is It Like to Be a Bat?/Wie es ist, eine Fledermaus zu sein?, Stuttgart: Reclam 2016 [1974].
- Pröpper, Thomas: Theologische Anthropologie, Bd. 1, Freiburg i.Br.: Herder 2012.
- Riede, Peter: Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel (= Orbis Biblicus et Orientalis 187), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2002.
- Ruster, Thomas: Kontingent und eschatologisch. Elemente einer nachtheistischen Trinitätslehre, in: Thomas Marschler/Thomas Schaertl (Hg.), Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus (=STEP 16), Münster: Aschendorf 2019, S. 417-454.
- Ruster, Thomas: Tiere – Sakramente der Transzendenz. Auf der Suche nach dem lebendigen Gott, in: Ders.; Simone Horstmann; Gregor Taxacher, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018, S. 117-136.
- Sartory, Gertrude/Sartory, Thomas: »Ich sah den Ochsen weinen«: Die Heiligen und die Tiere, 2. Aufl., Freiburg i.Br.: Herder 1981.
- Soentgen, Jens: Ökologie der Angst (= Fröhliche Wissenschaft 117), Berlin: Matthes & Seitz 2019.
- Söffner, Jan: Partizipation. Metapher, Mimesis, Musik – und die Kunst, Texte bewohnbar zu machen, München: Fink 2014.
- Söffner, Jan: What is it like to be with bats, in: Ders./Sabine Flach (Hg.), Other sides of cognition, Bern: Peter Lang 2010, S. 215-224.
- Steel, Karl: How to Make a Human. Animals and Violence in the Middle Ages, Columbus, Ohio: Univ. Press 2011.
- Taxacher, Gregor: Bruchlinien. Wie wir wurden, was wir sind: Eine theologische Dialektik der Geschichte, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015.
- Taxacher, Gregor: Den Drachen töten und die Spatzen füttern, in: Ders./Simone Horstmann/Thomas Ruster: Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg: Pustet 2018, S. 63-78.
- Taylor, Charles: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994 [1989].
- Teipel, Jürgen: Unsere unbekannte Familie. Wahre Geschichten von Tieren und Menschen, Berlin: Suhrkamp 2018.

- Uzarewicz, Michael: Der Leib und die Grenzen der Gesellschaft: Eine neophänomenologische Soziologie des Transhumanen, Stuttgart: Lucius 2011.
- Wal, Koo van der: Die Umkehrung der Welt. Über den Verlust von Umwelt, Gemeinschaft und Sinn, Würzburg: Königshausen & Neumann 2004.
- Wils, Jean-Pierre: Die Moral der Sinne. Essay, Tübingen: Klöpfer & Meyer 1999.
- Wink, Walter: Verwandlung der Mächte, Regensburg: Pustet 2014.

Online-Quellen

- Irmer, Juliette: Jagd auf Fledermäuse und Flughunde: Die Sündenböcke der Pandemie bezahlen mit dem Leben, in: NZZ am Sonntag, 04.04.2020, zuletzt abgerufen am 14.01.2021 unter <https://nzzas.nzz.ch/wissen/fledermaeuse-und-flughunde-werden-wegen-corona-gejagt-ld.1550188?reduced=true>.
- Wawrzyniak, Daniel: Der Begriff »Mitgeschöpf« – Ein Platzhalter für moralische Intuitionen, in: Christian Dürnberger (Hg.), Das Nutztier als Mitgeschöpf. Herausforderung für eine Ethik der Mensch-Tier-Beziehung, o.O. 2015, zuletzt abgerufen am 12.10.2020 unter https://www.ttn.st.evtheol.uni-muenchen.de/publikationen/ttn_edition/ttn_essay_preis_2015.pdf