

Gefährlich poetisch

Zur theologischen Dimension tierlicher Subjektivität

1. Einleitung

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

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

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

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

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

2. Säkular rezipierte Theologie: Cora Diamond

Eine Tierethikerin, die immer wieder Bezüge zu theologischen Themen und Denker:innen hergestellt hat, ist die US-amerikanische Moralphilosophin Cora Diamond (deren einzige ins Deutsche übersetzte Aufsatzsammlung »Menschen, Tiere und Begriffe« von dem evangelischen Theologen Christoph Ammann mitherausgegeben wurde); zwei dieser Bezüge sollen hier näher in Augenschein genommen werden. Diamond greift (1.) an mehreren Stellen auf schöpfungstheologische Semantiken, insbesondere auf die Formel der Mitgeschöpflichkeit zurück. So bezieht sie sich auf ein Gedicht von Walter de la Mare, das die Formulierung »kleiner Sohn des Lebens« [tiny son of life] zur Charakterisierung einer Blaumeise verwendet. Wenn diese poetische Formel Diamond zufolge zeige, »dass der Vogel unser Mitgeschöpf ist«², dann dürfte mit dieser bloßen Feststellung inhaltlich zunächst noch wenig Überraschendes gewonnen sein, was nicht auch bereits binnentheologisch zustimmungsfähig wäre. Bemerkenswert ist eher der Kommunikationsdruck, vor dessen Hintergrund Diamond den Begriff der Mitgeschöpflichkeit hier profiliert. Sie grenzt ihn ab vom gleichermaßen biologischen wie ethischen Argument der Verwandtschaft zwischen den Spezies. Wann immer von Mitgeschöpflichkeit die Rede ist, sei damit etwas anderes gemeint als jene gleichwohl zutreffende biologische Feststellung der (Nah-)Verwandtschaft des Menschen zu den anderen Tieren. Diamond betont demgegenüber: Die Idee der lebendigen Kreatur und des Mitgeschöpfs ist kein biologischer Begriff – gemeint sei damit vielmehr

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

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

3 Ebd., 98.

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

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

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

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

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

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

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

5 Ebd., 186.

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

3. Tiere als Subjekte

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

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

6 von Gall (2016): Tierschutz als Agrarpolitik.

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

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

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

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

8 Kaeser (2015): Artfremde Subjekte, 28.

9 Ebd., 10f.

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

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

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

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

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

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

4. Eine theopoetische Sprache der Subjektivität?

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

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

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

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

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

14 Kobusch (2006): Christliche Philosophie.

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

5. Ein bilanzierender Realitätscheck

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

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

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

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

Hinweis zur Erstveröffentlichung:

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

Literatur

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

- Gall, Philipp von: Tierschutz als Agrarpolitik: Wie das deutsche Tierschutzgesetz der industriellen Tierhaltung den Weg bereitete, Bielefeld: transcript 2016
- Kaeser, Eduard: Artfremde Subjekte. Subjektives Erleben bei Tieren, Pflanzen und Maschinen? (= Reflexe 43), Basel: Schwabe 2015
- Kobusch, Theo: Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität, Darmstadt: WBG 2006
- Korsgaard, Christine M.: Tiere wie wir. Warum wir moralische Pflichten gegenüber Tieren haben, München Beck 2021
- Luhmann, Niklas: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, 3. Aufl., Opladen: VS 1990
- Musil, Robert: Das Fliegenpapier, in: Ders.: Nachlass zu Lebzeiten, Stuttgart: Reclam 2013, 11–13
- Nagel, Thomas: Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist, Berlin: Suhrkamp 2013
- Soentgen, Jens: Ökologie der Angst, Berlin: Matthes & Seitz 2019
- Uexküll, Jakob Johann von: Die Rolle des Subjekts in der Biologie, in: Die Naturwissenschaften 19 (1931), 385–391