

Disentangled Euch!

Einleitende Überlegungen zu einer Kritik der ökologischen Gewalt

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

Theodor W. Adorno, Max Horkheimer

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6 Simmel (1957): Brücke und Tür, 1.

7 Ebd., 1f.

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

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

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

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

9 Umweltbundesamt (2019): Ökosystemleistungen, 4.

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

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

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

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

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

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

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

13 Taylor (2010): Dark Green Religion.

Wenn alles gleich-gültig wird: Die Folgender theologischen Selbst-Ökologisierung

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

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

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

Die Abgründe einer naturalisierten Theologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

- Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik, 9. Aufl., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2020 [1970]
- Bossert, Leonie N.: Gemeinsame Zukunft für Mensch und Tier. Tiere in der Nachhaltigen Entwicklung (= Lebenswissenschaften im Dialog 27), Freiburg i.Br.: Alber 2022
- Burgat, Florence: Was ist eine Pflanze? Versuch über das pflanzliche Leben, übers. von Pohl, Brita, Wien: Turia & Kant 2022
- Graf, Friedrich Wilhelm: Von der »creatio ex nihilo« zur »Bewahrung der Schöpfung«. Dogmatische Erwägungen zur Frage nach einer möglichen ethischen Relevanz der Schöpfungslehre, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 87,2 (1990), 206–223
- Gröhn, Constantin: Die »Schöpfungsbewahrung« im umweltpolitischen Diskurs, in: Junge Kirche 3,2 (2021), 38–39
- Herdramm, Henrike: Die Fremdheit der Tiere. Zur theologischen Konstruktion und Dekonstruktion des Anderen (= animate.theologies.focus 3), Darmstadt: WBG 2023
- Honnefelder, Ludger: Welche Natur sollen wir schützen? Über die Natur des Menschen und die ihn umgebende Natur, Berlin: Univ. Press 2011
- Kutzer, Mirja: Befreiung der Schöpfung? Die Suche nach einer »neuen Kosmologie« als Antwort auf die ökologische Krise, in: Prüller-Jagenteufel, Gunter M./Schelkshorn, Hans/Helm, Franz (Hg.): Götzendämmerung? Die Zivilisationskrise und ihre Opfer. Verlagsgruppe Mainz in Aachen: Aachen 2013, 90–106
- Lange, Dietz: Schöpfungslehre und Ethik, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 91,2 (1994), 157–188
- Luhmann, Niklas: Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, 3. Aufl., Opladen: Westdeutscher Verlag 1990 [1986]
- Simmel, Georg: Brücke und Tür. Essay des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft, hg. von Susmann, Margarete Susmann/Landmann, Michael, Stuttgart: Koehler 1957
- Taylor, Bron: Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future, Berkeley: Univ. Press 2010
- Umweltbundesamt: Das Konzept der Ökosystemleistungen – ein Gewinn für den Bodenschutz, 2019, online unter: https://www.umweltbundesamt.de/sites/default/files/medien/1410/publikationen/2019_10_16_pp_kbu_oekosystemleistung_en_final_online.pdf [letzter Zugriff: 07.09.2023]
- Vogt, Markus: Ökotheologie – Was ist die Kompetenz der Theologie im Umweltdiskurs? Ordo socialis Working Paper Nr. 5, Mai 2023, online un-

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