

6 Zur (Weiter-)Entwicklung einer christlichen Tierethik

„Reden wir einmal über uns selbst. Tatsächlich geht es mit uns immer weiter aufwärts, vielleicht gleichen wir nicht schon Göttern, aber zumindest sind wir ganz zufrieden. Unser individuelles organisches Selbst, unser Stamm, unsere Art sind der krönende Abschluss der irdischen Entwicklung. Ohne Frage denken wir so. [...] Verglichen mit den übrigen Lebewesen sind wir derart kopflastig, dass wir uns tatsächlich selbst für Halbgötter halten, irgendwo auf halbem Weg zwischen den Tieren unter und den Engeln über uns – und natürlich geht es immer weiter aufwärts. Es ist eine einfache Vorstellung, dass der Genius unserer Art auf Autopilot gestellt ist und uns in einen unbestimmten siebten Himmel bringen wird, in dem vollkommene Ordnung und persönliches Glück herrschen werden. Sollten wir selbst dazu noch zu unwissend sein, so werden doch unsere Nachkommen einst diesen Himmel als Erfüllung der menschlichen Bestimmung erreichen. So stolpern wir in hoffnungsvollem Chaos weiter und vertrauen darauf, dass das Licht am Horizont die Morgen- und nicht die Abendröte ist.“ (Edward O. Wilson 2016, 56–57)

Mit diesen pointierten Sätzen bringt der große Biologe Edward O. Wilson (1929 Birmingham AL – 2021 Burlington MA) den Kern des christlich-abendländischen Anthropozentrismus auf den Punkt: Der Mensch sieht sich in der Mittelposition zwischen Tieren und Engeln – das ist exakt das stoisch inspirierte christliche Bild der menschlichen Position auf der *Scala naturae*. Die Kirchenväter hätten es nicht anders gesagt – einzig das Wort „Halbgötter“ hätten sie (bis auf Ephräm den Syrer) durch „Ebenbilder Gottes“ ersetzt. Was aber für die Kirchenväter noch nicht die geringste Rolle spielte, sondern erst in der Neuzeit hinzugekommen ist, ist ein unbändiger wissenschaftlich-technischer Fortschrittsoptimismus. Er ist ein Folgeprodukt des Anthropozentrismus, der dessen extrem problematische Schlagseite offen sichtbar macht.

Genau dieser neuzeitliche Fortschrittsoptimismus befindet sich seit einigen Jahren in seiner größten Krise. Die junge Generation realisiert, wie sehr sich die Menschheit in den zurückliegenden Jahrzehnten in eine Sackgasse manövriert hat. Die weltweite Bewegung der Fridays for Future und andere junge Umweltbewegungen lassen sich nicht mehr mit vagen Versprechen beschwichtigen – sie sehen, dass wir am Rande des Abgrunds stehen. „Das

Licht am Horizont“, das uns der Fortschrittsoptimismus als „Morgenröte“ verheißen hat, wird damit nur wenige Jahre nach der Abfassung von Wilsons Buch ziemlich ernüchtert als „Abendröte“ wahrgenommen.

Dabei hätte es, so Wilson, über all die Jahrtausende eine Minderheitenposition gegeben, die die Welt nicht-anthropozentristisch gedeutet und die Rolle des Menschen viel bescheidener definiert hat: „Es gibt eine unverbrüchliche Tradition des menschlichen Selbstverständnisses, die von denkenden Menschen heute weitgehend ignoriert wird. Eine ihrer Lehren lautet, dass wir nicht göttergleich sind. Wir sind längst nicht empfindsam und intelligent genug, um irgendeine Ausnahmestellung beanspruchen zu können. Und wir haben ganz bestimmt keine gesicherte Zukunft, wenn wir uns weiterhin als eine Art falscher Gott aufspielen, der wie ein launisches Kind die lebendige irdische Umwelt zerstört, und sich auch noch die Hände reibt angesichts dessen, was er da angestellt hat.“ (Edward O. Wilson 2016, 59)

Wilson musste manche Kritik über sich ergehen lassen, weil er in diesen und anderen Passagen den Boden seiner eigenen Disziplin, der Biologie, verlässt und sich weit auf philosophisches und theologisches Terrain wagt. Manche haben ihn deswegen als Prediger verspottet. Und doch nötigen seine hier zitierten Thesen zu einer Auseinandersetzung in der Sache, der man trotz oder besser wegen aller Unbequemlichkeit nicht aus dem Weg gehen sollte.

Die anthropozentristische Teleologie lastet im ökologischen Zeitalter schwer auf der christlichen Botschaft – und wäre theologisch gar nicht nötig, wenn man an die Botschaft des Alten Testaments und Jesu selbst denkt. Doch ihre 2000 Jahre alte Geschichte – so alt wie die des Christentums selbst – macht sie faktisch einem Dogma ähnlich: Es scheint vielen ChristInnen und TheologInnen, als wäre das Aufgeben des Anthropozentrismus der Verrat einer Kernbotschaft des christlichen Glaubens.

Fragen wir also zunächst, ob eine Überwindung des christlichen Anthropozentrismus theologisch legitim wäre. Drei Überlegungen lassen für eine Bejahung plädieren:

- Zunächst einmal bleibt es ein sehr ernstzunehmendes Faktum, dass der Anthropozentrismus *die gesamte Christentums- und Theologiegeschichte geprägt* hat. Ihn überwinden zu wollen ist von daher ein erheblicher Eingriff in die Architektur der Theologie. Er muss gut begründet und umfassend durchdacht werden. Das macht einen *Paradigmenwechsel aber nicht unmöglich*. Er wird freilich schwierig bleiben, wie ein kurzer Rückblick

auf das II. Vatikanische Konzil zeigt: „Am Ende der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils legte ein einflussreicher theologischer Berater der Bischöfe, der junge Theologieprofessor Joseph Ratzinger, einen Zwischenbericht vor, in dem er eine vorläufige Bilanz zog. Darin äußert er die Einschätzung, dass der verhängnisvolle, weil unbiblische Einfluss der stoischen Naturrechtstradition auf die christliche Ethik nun überwunden sei (Joseph Ratzinger 1965, 40–47). Die tatsächliche Entwicklung sollte diese optimistische Prognose schneller widerlegen, als die meisten Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche es damals für möglich hielten.“ (Eberhard Schockenhoff 2021, 230) Ratzinger bezog sich mit dem „verhängnisvollen, weil unbiblischen Einfluss der stoischen Naturrechtstradition“ vor allem auf die Sexualethik. Für die Schöpfungsethik ist jedoch die gleiche Feststellung angebracht. Und Schockenhoffs Analyse stimmt hier ebenso: Es dauert viel länger als man vermuten würde, bis der stoische Anthropozentrismus überwunden sein wird.

- Doch der christliche Anthropozentrismus ist, obgleich er sich bis in die Kapillaren der Theologie, aber auch der Liturgie hinein ausgebreitet hat, *nie dogmatisiert worden*. Wäre das überhaupt möglich? Klar ist zunächst, dass nur geschichtlich geoffenbarte Wahrheiten dogmatisiert werden können. Was vernünftig begründbar ist, braucht keine Dogmatisierung, kann aber auch nicht dogmatisiert werden, weil die Kirche in Bezug auf vernünftig begründete Wahrheiten keine exklusive Kompetenz besitzt. Nun ist jedoch gerade der Anthropozentrismus vor dem Entstehen der Kirche fünf Jahrhunderte lang ausschließlich philosophisch begründet worden – dass er eine Offenbarungswahrheit darstellt, ist von der Kirche folgerichtig nie behauptet worden und würde diese historische Tatsache auch ignorieren. – Allerdings könnte es theoretisch sein, dass eine Offenbarungswahrheit untrennbar mit der Vernunftwahrheit des Anthropozentrismus verbunden ist. Dann wäre die Vernunftwahrheit selbst indirekt mit dogmatisiert, sobald die auf ihr beruhende Offenbarungswahrheit dogmatisiert ist (so Josef Schuster 1984). Hier könnte man an das Dogma von der Inkarnation, der Fleischwerdung Gottes denken, das in der patristischen Interpretation über den Logos-Gedanken aufs engste mit dem Anthropozentrismus verknüpft wird. Auf Grund dieser Verknüpfung hat die Kirche ihn lange Zeit wie ein Dogma behandelt und verbreitet. Es ist wie in der traditionellen christlichen Sexualmoral: Die kirchlichen Autoritäten haben versucht, deren historischen Ursprung in einer ganz bestimmten, kontingenten philosophischen Strömung zu verbergen – und einen geoffenbarten Status vorzuspiegeln, den es in

Wirklichkeit gar nicht gibt (Eberhard Schockenhoff 2021, 74–101). Sobald dieses suggestive Manöver aufgedeckt ist, müsste man nachweisen, dass die Verbindung von Christologie und Anthropozentrismus biblisch die einzig mögliche ist – denn nicht ein Kirchenvater, sondern die Bibel ist die Offenbarungsquelle. Und da stößt man auf unüberwindliche Grenzen, wie sich in Kapitel 2 gezeigt hat. All seinen kirchenamtlichen Bestätigungen vor allem im Katechismus der Katholischen Kirche zum Trotz ist der Anthropozentrismus also kein Dogma, sondern nur *eine beständige, aber historisch kontingente und veränderbare Lehre* der Kirche.

- Ermutigend im Blick auf eine Überwindung des christlichen Anthropozentrismus sind (neben zahlreichen Aussagen des ökumenischen konziiliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, vgl. Michael Rosenberger 2001) einige *Aussagen von Papst Franziskus* in der Enzyklika *Laudato si'*, die ich bereits im Kapitel 1 zitiert habe: „Heute sagt die Kirche nicht einfach, dass die anderen Geschöpfe dem Wohl des Menschen völlig untergeordnet sind, als besäßen sie in sich selbst keinen Wert und wir könnten willkürlich über sie verfügen.“ (LS 69) Und: „Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir.“ (LS 83) Das sind zwei klare Distanzierungen vom Anthropozentrismus. Eine bedeutende spirituelle Tiefendimension leuchtet zudem auf, wenn Franziskus darauf verweist, dass der „Fleisch“, d.h. Geschöpf gewordene Christus „diese materielle Welt in sich aufgenommen hat und jetzt als Auferstandener im Innersten eines jeden Wesens wohnt, es mit seiner Liebe umhüllt und mit seinem Licht durchdringt.“ (LS 221) Damit ist er zum „Keim der endgültigen Verwandlung“ des gesamten Universums geworden (LS 235). Besonders dicht sind die Auslegungen des Kolosser-Hymnus (Kol 1,15–20) und des Logos-Hymnus (Joh 1,1–18): „Eine Person der Trinität hat sich in den geschaffenen Kosmos eingefügt und ihr Geschick mit ihm durchlaufen bis zum Kreuz. Vom Anbeginn der Welt, in besonderer Weise jedoch seit der Inkarnation, wirkt das Christusmysterium geheimnisvoll in der Gesamtheit der natürlichen Wirklichkeit.“ (LS 99) Franziskus bestreitet also nicht nur, dass im „Reich der Zwecke“ alles auf den Menschen hingeordnet sei, sondern bekräftigt darüber hinaus ein ganzheitliches, die hebräische Bedeutung von „Fleisch“ ernstnehmendes Verständnis der Inkarnation. Damit öffnet er der Überwindung des christlichen Anthropozentrismus christologisch und soteriologisch sämtliche Türen.

Die Überwindung des christlichen Anthropozentrismus wäre also theologisch legitim. Aber ist sie auch angeraten? Für die Begründung eines Paradigmenwechsels ist das eindeutig zu fordern. Aus der Perspektive von mindestens sechs Wissenschaftsdisziplinen ergibt sich auch hier ein eindeutiges Ja:

- *Theologisch* gilt es in Rechnung zu stellen, was wir in Kapitel 2 erarbeitet haben: Die Bibel denkt, ohne das reflexiv so auf den Punkt zu bringen, weitgehend teleologisch biozentristisch. Nur formal vertritt sie eine Anthropozentrik, sieht also die Menschen als AdressatInnen der Verantwortung für die Schöpfung, wie es sich beispielsweise im Ebenbildbegriff Gen 1,27 manifestiert. Aber der Sinn des siebentägigen Schöpfungswerks ist nicht der Mensch allein, sondern die Gemeinschaft aller Lebewesen als BewohnerInnen des Lebenshauses. Diese biozentristische Grundausrichtung zieht sich zumindest durch die gesamte vorhellenistische Bibel. Und selbst von den hellenistisch geprägten spätalttestamentlichen und neutestamentlichen Texten positionieren sich nur wenige im Sinne des Anthropozentrismus.
- *Philosophisch* betrachtet verkörpert der Biozentrismus die weit weniger steile Teleologie. Er kommt mit deutlich geringeren Voraussetzungen aus und ist gemäß dem Sparsamkeitsprinzip *ceteris paribus* dem Anthropozentrismus vorzuziehen. Wenn man den Durchgang durch die philosophischen und theologischen Texte (in Kapitel 3 und 5) aus der Distanz Revue passieren lässt, dann fällt auf, wie sehr sie sich in allen Jahrhunderten bemühen (müssen), die Aloga-These nachzuweisen, auf der der Anthropozentrismus beruht. Offenbar ist es nie gelungen, die kritischen Stimmen durch überzeugende Argumente zum Verstummen zu bringen. Immer neu muss man sich mit ihnen auseinandersetzen. Die Aloga-These erweist sich so als ein schwarzes Loch, das unglaublich viel Energie verschlingt, ohne wirklich etwas Fruchtbares hervorzubringen.
- *Naturwissenschaftlich* gesehen lässt die Evolutionsbiologie eine monolineare Teleologie nicht zu, wie sie für den Anthropozentrismus unabdingbar ist. Das Leben auf dem Planeten Erde hat sich unabhängig voneinander in viele verschiedene Richtungen entwickelt. Die Entwicklungsstränge führen in immer mehr Verzweigungen auseinander und nicht zu einem Strang zusammen. Außerdem kann die moderne Verhaltens- und Kognitionsbiologie keine so tiefe Kluft zwischen Menschen und Tieren erkennen wie in der Aloga-These behauptet. Graduelle Unterschiede gibt es ohne Zweifel, und es steht überhaupt nicht in Abrede, dass homo sapi-

ens die relativ gesehen intelligenteste Spezies auf dem Planeten ist. Doch der binäre Code der griechischen Philosophie zwischen den Logos-Begabten und den Aloga ist viel zu holzschnittartig, um der Wirklichkeit gerecht zu werden.

- *Psychologisch* wird die Aloga-These seit Sigmund Freud als das gesehen, was sie in Wirklichkeit ist: Die Reaktion auf „die zweite, die biologische Kränkung des menschlichen Narzissmus.“ (Sigmund Freud 1917, 4) Das Damokles-Schwert dieser Kränkung schwebt nicht erst seit Charles Darwin über den Menschen. Vielmehr haben Menschen aller Jahrhunderte eine Verwandtschaft zwischen Menschen und Tieren wahrgenommen und thematisiert – und viele ihrer ZeitgenossInnen haben das als Bedrohung und Infragestellung wahrgenommen. Freud weist demgegenüber darauf hin, dass ein „Selbstbewusstsein“, das durch die Abwertung anderer gewonnen wird, letztlich ungesund und krankhaft ist. Ein psychisch gesunder Mensch besitzt ein Selbstbewusstsein, das andere nicht ab-, sondern aufwertet und wertschätzt.
- *Moralpsychologisch* betrachtet ist der Anthropozentrismus eine der zentralen Blockaden für ein neues Verhältnis zur nichtmenschlichen Schöpfung. Zwar kann er rein rational durchaus einen ökologischen und tierethischen Humanismus begründen. Doch emotional schafft er ein Klima, in dem Menschen sich eher zum „technokratischen Paradigma“ verführen lassen, alles machen und gestalten zu können, sich leichter dem Ökonomismus verschreiben, der in der nichtmenschlichen Schöpfung nur (Natur-)Kapital sieht, und schneller einem chauvinistischen Denken zuneigen, das aus der menschlichen Sonderstellung vor allem Rechte, aber keine Pflichten ableitet und damit die Intention von Gen 1,27 auf den Kopf stellt (Michael Rosenberger 2021, 179).
- *Soziologisch* gesehen war die Annahme des Anthropozentrismus im frühen Christentum die logische Konsequenz der Bejahung der säkularen Umgebungsgesellschaft und ihrer Paradigmen. Die wissenschaftliche Avantgarde der Antike dachte anthropozentristisch. Um im Diskurs mitreden zu können, war die frühchristliche Theologie gehalten, sich diesem Paradigma anzuschließen und es zu verinnerlichen – und genau das hat sie getan. Aus demselben Grund muss sie aber jetzt den Paradigmenwechsel mitvollziehen, der wissenschaftlich seit Darwin im Gang ist. „Dabei wird die evolutive Weltanschauung als gegeben vorausgesetzt und nach einer Eingepasstheit oder Einpassbarkeit der Christologie in sie und nicht umgekehrt gefragt.“ (Karl Rahner 1976, 180) Nicht die Evolutionstheorie steht zur Debatte, so Rahner, sondern der Glaube an

Jesus als den Christus. – Verschärft hat sich die von Darwin ausgelöste Diskussion durch die dramatische Zuspitzung der ökologischen Krise, als deren ideologische Ursache vor allem der Anthropozentrismus identifiziert wird. Im Rahner'schen Sinne darf man folglich nicht fragen, mit welchen Werkzeugen des ethisch-humanistischen Anthropozentrismus die Umweltkrise gelöst werden kann, sondern welche Teleologie am besten geeignet ist, die Umweltkrise zu deuten, zu verstehen und schließlich auch zu lösen. Den diesbezüglichen wissenschaftlichen Trend zu biozentristischen und holistischen Konzepten sollte die Theologie nicht verschlafen.

Alle sechs hier referierten Wissenschaftsdisziplinen lassen es also dringend angeraten erscheinen, den schöpfungstheologischen Paradigmenwechsel weg vom Anthropozentrismus hin zu einer weniger steilen und voraussetzungsreichen Teleologie zu vollziehen. Es bleibt freilich, und hier liegt der wertvolle Kern der stoischen Philosophie, bei einer Teleologie. Eine kognitivistische Ethik kann nicht ohne Rekurs auf das Sein formuliert werden – allen berechtigten Mahnungen zum Trotz, nicht dem „naturalistischen Fehlschluss“ (George Edward Moore) zu verfallen. Auf der einen Seite darf diese Teleologie nicht allzu simpel monolinear konstruiert werden – das verbieten die Erkenntnisse der Biologie, die viele einander direkt widerstreitende Dynamiken der Natur aufzeigt. Lebewesen leben angesichts endlicher Ressourcen auf dem Planeten Erde von der Voraussetzung, dass andere Lebewesen sterben. Die Theodizeefrage muss also konstitutiv in eine schöpfungstheologische Teleologie integriert werden. Auf der anderen Seite muss der epistemische Charakter der Verbindung von Sein und Sollen permanent sichtbar gemacht werden: Es geht nicht um logische Deduktionen, sondern um kontingente, fehl- und revidierbare und dennoch nicht einfach willkürliche oder beliebige Deutungen des Seins im Blick auf sich öffnende Sinnpotenziale. – Ein Beispiel: Dass wir üblicherweise nicht der Aussage zustimmen, der Sinn des Lebens sei das Sterben, sondern eher jener, der Sinn des Sterbens sei die Entstehung neuen Lebens, ist kontingent. Zwingend ist diese Überzeugung nicht. Wohl aber ist sie lebenspraktisch hilfreich(er) und daher mit guten Gründen vorzuziehen.

Wir brauchen eine Teleologie, aber eine neue, zeitgemäßere Teleologie als die des Anthropozentrismus. Für einen solchen Paradigmenwechsel zu plädieren ist keine Kleinigkeit. Dennoch wird dieses Wagnis im Folgenden eingegangen und der Versuch unternommen, erste Umriss einer neuen Architektur der christlichen Sicht auf die Beziehung zwischen Gott, Men-

schen und nichtmenschlichen Geschöpfen zu skizzieren. Dabei ist es unvermeidlich, jene fünf Gesichtspunkte erneut ins Spiel zu bringen, die seit der Stoa und durch 2000 Jahre Christentumsgeschichte hindurch untrennbar miteinander verknüpft waren und sind:

- Die Frage nach der Vorsehung Gottes und ihrer Reichweite
- Die Frage nach der Vernunftbegabung von Menschen und/ oder Tieren und damit verbunden nach ihrer Christusbeziehung
- Die Frage nach der teleologischen Deutung natürlicher Vorgänge und einer den Naturwissenschaften angemessenen Teleologie
- Die Frage nach dem Stellenwert von und dem Umgang mit Gefühlen
- Und schließlich: Die Frage nach dem Umgang mit Tieren und Pflanzen

Dass ich bei diesen Fragen zwangsläufig über die Grenzen meiner Fachdisziplin, der Moralthologie, hinausgreife, bleibt zu berücksichtigen. Ich werde sie also nur auf einer „ersten Reflexionsstufe“ behandeln können. Eine Alternative zu diesem Vorgehen gibt es gleichwohl nicht.

6.1 Du bist gewollt! Die Frage nach der Vorsehung Gottes

„Vor allem aber ist sie [die Religion, erg. MR] – namentlich in ihren christlichen Varianten – zu einem Mittel geworden, mit der [sic!] der Mensch sich aufplustern, sich wichtigmachen kann. Vielfach verunsichert, kann er sich einreden, er sei gewollt und gewünscht, von einem Gott, der ihn persönlich erschaffen habe.“ (Andreas Urs Sommer 2022, 41) Entkleiden wir diesen Satz eines bekennenden atheistischen Philosophen seiner Polemik, enthält er eine unbestreitbare Wahrheit: Die Überzeugung, dass jeder Mensch gewollt und erwünscht und damit wertvoll ist, gehört zu den Kernbotschaften des Christentums. Schon biblisch ist sie mit der Idee eines persönlichen Schöpfergottes verbunden, der uns noch vor unserer Geburt kennt und um uns weiß (Ps 139). Doch durch den stoischen Einfluss auf das frühe Christentum wird das, was die Bibel als intimes Geschehen zwischen Gott und dem Einzelnen aussagt, mit der objektiven Idee eines alles umfassenden, voraussehenden und vorausbedenkenden Schöpfungsplans verbunden. Das wäre nicht nötig. Im Folgenden werde ich daher der Frage nachgehen, ob und wie sich die Frage nach der göttlichen Vorsehung anders denken und sagen lässt. Dazu werde ich nach einem kurzen philosophie- und theologiegeschichtlichen Abriss einige systematisch-theologische Überlegungen anstellen.

6.1.1 Philosophie-/Theologiegeschichtlich

„In der Antike ist der Glaube an ein schicksalhaftes, jeden Zufall ausschließendes, das Universum nach unverbrüchlichen Gesetzen regierendes sinnvolles Wirken der Götter oder gar das Walten einer hypostasierten *πρόνοια* weit verbreitet und speziell für die Stoa ein charakteristischer *Topos*.“ (Wolfgang Schrage 2005, 15) Mit diesen Worten eröffnet Wolfgang Schrage seine Untersuchung zum Vorsehungsgedanken im Neuen Testament. Damit macht er gleich zu Beginn sein leitendes Erkenntnisinteresse deutlich: Die Frage ist, ob die Vorsehungskonzeption der *griechischen Philosophie* und namentlich der *Stoa* jener der Bibel entspricht und was es für heutige Theologie bedeutet, wenn dies nicht der Fall ist.

„Vorsehung ist für die Stoa eine rational und pantheistisch strukturierte und aus der zweckmäßigen Ordnung des Weltenlaufs und des Menschenlebens deduzierte göttliche Weltseele oder Weltvernunft, die als Form- und Schaffenskraft alles sinnvoll vorausplant, kausal-rational durchdringt und teleologisch in Bewegung hält.“ (Wolfgang Schrage 2005, 16) Damit ist der Vorsehungsbegriff der Stoa so steil wie man es sich überhaupt vorstellen kann. Wenn alles strikt nach rational erkennbaren und nachvollziehbaren Gesetzen abläuft, muss auch die Theodizeefrage beantwortbar sein. Und so ist es: Sämtliche denkbaren Übel werden entweder als für das übergreifende Ganze nützlich oder als für den Menschen pädagogisch wertvoll erklärt. Der Mensch soll sich daher gleichmütig und leidenschaftslos in den göttlichen Plan fügen. Darin erweist sich seine wahre Freiheit, die deshalb nicht durch die allmächtige Vorsehung bedroht oder geschmälert wird. Inhaltlich läuft die stoische Vorsehung eindeutig und geradlinig auf den Menschen zu. Aus bestimmten menschlichen Fähigkeiten und tierlichen und pflanzlichen Unfähigkeiten (deskriptiv) wird auf den vernünftigen Plan der „Götter“ geschlossen, (normativ) alles für den Nutzen der Menschen zu bestimmen. Dabei ist die ursprüngliche Absicht sowohl die Vermittlung von Selbstbewusstsein als auch die Mahnung zur Übernahme von Verantwortung. Denn das passive Hinnehmers eines undurchschaubaren „Schicksals“ (*fatum*), wie es in der vorsokratischen Periode vertreten wurde, wäre irrational. – Genau hier liegt der bedeutende geistesgeschichtliche Fortschritt: Nur wenn es eine wie auch immer geartete Teleologie (im Singular) oder wenigstens partikuläre Teleonomien (im Plural) gibt, also gesetzmäßige Dynamiken der Natur, die der Mensch kraft seiner Vernunft mindestens teilweise erkennen kann, kann er Verantwortung für die Gestaltung seines Lebens und der Welt übernehmen. Der Pferdefuß der Stoa ist freilich, dass sie diese

Teleologie zu klar und eindeutig zu erkennen glaubt und inhaltlich allein auf den Menschen als *Telos* verengt.

Die *Bibel* ist im Vergleich zur Stoa gegenüber dem *Begriff* einer Vorsehung Gottes auffallend zurückhaltend. „Die Vorstellung einer göttlichen Vorsehung (lateinisch *providentia*, griechisch *πρόνοια*) kommt aus griechischem Denken, von wo sie auf hellenistisches Judentum und frühes Christentum einwirkte.“ (Roman Kühschelm 2001, 895) „Die alttestamentlich-jüdische Tradition verrät bis auf das hellenistische Judentum [...] kein originäres Interesse am Thema der göttlichen Vorsehung [...] Doch eine bestimmte, der Souveränität JHWHs zugeschriebene Form der Geschichtlenkung, Weltregierung und Vorsehung wird auch hier bezeugt.“ (Wolfgang Schrage 2005, 31–32) Daher ist der *Gedanke* einer Vorsehung Gottes auch in der *Bibel* sehr präsent. So sieht das Alte Testament Gott als den Lenker der Geschichte (Ps 78; 105–106; Jes 2,12–22; Jer 25,9–14 u.a.m.) und der Schöpfung (Gen 6–9; Ps 65,7–14; 104,27–30; 145,15–16).

Der Unterschied zur stoischen Lehre ist dennoch signifikant: „Während die Stoa in der kosmischen Ordnung die teleologische Planung der unpersönlichen *πρόνοια* sieht, dominiert im alttestamentlichen Denken das Vertrauen auf den persönlichen Gott als tragenden Grund“ (Roman Kühschelm 2001, 895). „Der entscheidende Blickwinkel des Neuen Testaments auch beim Thema der Vorsehung wird [...] nicht vom Gedanken der *potentia absoluta* eines allmächtigen, alles vorausbestimmenden Gottes oder gar einer das Universum harmonisch und zweckvoll durchwaltenden Weltvernunft“ geprägt (Wolfgang Schrage 2005, 137). „Interpretationsansatz und -rahmen ist vielmehr der von Gott ‚vor Grundlegung der Welt‘ gefasste und darum verlässliche Plan und Wille, der Welt durch Christus das Heil zu bringen.“ (Wolfgang Schrage 2005, 261) Der biblische Vorsehungsgedanke dient damit primär einer Relationsbestimmung – der Mensch darf und soll sich Gott anvertrauen –, während der stoische Vorsehungsbegriff auf die ontologische Bestimmung des Kosmos als durch und durch vernünftig zielt. Die *Bibel* spricht ausdrücklich von einer existenziellen Haltung in der Erste-Person-Perspektive, während die stoische Darstellung jedes existenzielle Interesse hinter der distanzierten Analyse der Dritte-Person-Perspektive zu verbergen sucht.

Für die *Bibel* ist die Vorsehung Gottes „kein selbständiger *Topos* und kein Spekulationsobjekt“ (Wolfgang Schrage 2005, 261): „Ist man des Heils in der erfahrenen Gottes- und Christusbeziehung gewiss und die Verheißung des endgültig zu erwartenden Sieges Gottes fest gegründet, relativiert sich offenbar die Frage nach dem, was einem persönlich oder was der Welt

im Einzelnen widerfährt“ (Wolfgang Schrage 2005, 262). Es geht vielmehr um „das erwartungsvolle Sichverlassen auf Gottes Zusage und seine unwiderrufliche Treue“ (Wolfgang Schrage 2005, 263).

Vor diesem Hintergrund kann die Theodizeefrage in der Bibel und namentlich im Neuen Testament leichter unbeantwortet bleiben und zugleich umso vernehmbarer gestellt werden. „Nicht alles, was über den Menschen und die Welt hereinbricht, ist direkt mit Gott zusammenzubringen, erst recht nicht das Gottwidrige und Negative. Auf Erklärungsversuche für das Böse wird weitgehend verzichtet. Von einem Not und Tod vorbestimmenden und bewirkenden Gott ist allenfalls vereinzelt die Rede. Gott ist nicht der für alles verantwortliche Verursacher der Leiden, Schreie und Schmerzen. Es gibt zwar viele Sinngewandungen und Deutungsmodelle für die Leiden und Übel, die den Christen widerfahren, und schon gar nicht wird illusionär eine heile Welt vorgegaukelt oder Fragilität und Elend des Menschen gerechtfertigt und glorifiziert. Doch oft genug wird die Frage, ob etwas von Gottes Vorsehung so gewollt ist bzw. warum es den Menschen nicht erspart bleibt, unbeantwortet gelassen und kein verborgener Sinn darin aufzuspüren versucht. Selbst Jesus erhält auf seine Warum-Frage keine Antwort (Mk 15,34). Erst Ostern leuchtet eine solche a posteriori auf.“ (Wolfgang Schrage 2005, 263–264) Das „Warum?“ des Gekreuzigten und sein anschließender lauter Schrei bleiben im Raum stehen. Während die Stoa das Leid als etwas Vernünftiges und Sinnvolles wegzuerklären versucht und fordert, es mit Gleichmut zu ertragen, gibt die Bibel dem Leid eine Stimme und verdeutlicht, dass jede Antwort auf die Warum-Frage zynisch und kaltherzig wäre.

Wie gelingt es nun den *Kirchenvätern*, sich innerhalb dieser Spannung zwischen Stoa und Bibel zu positionieren? „Die frühchristliche Vorsehungslehre lässt sich als Ringen um eine dem biblischen Gottesverständnis gemäße Denkform begreifen, weil sie das Wagnis eingehen musste, die griechische Metaphysik der Vorsehung zu rezipieren. Der Rückgriff auf das stoische Kosmosdenken, das die *πρόνοια* als zweckvolle Ordnung der Welt kraft der ihr innewohnenden Weltvernunft auffasst, sollte die christliche Vorsehungslehre auch deshalb nachhaltig beeinflussen, weil sie die Theodizee-Frage durch die Erhellung der von Gott beim Schöpfungsakt eingestifteten Ordnung zu beantworten suchte.“ (Georg Essen 2001, 897) Dabei gibt es, wie wir in Kapitel 5 gesehen hatten, durchaus Spielräume. Während beispielsweise Nemesius von Emesa eine steile, bis ins Letzte konsequent rationalistische Teleologie entwirft, ist Augustinus wesentlich geschmeidiger und vertritt eine flache, gemäßigte Teleologie, die noch Platz

für nicht rationale Vorgänge lässt. Dennoch ist das patristische Gottesbild in wesentlichen Punkten eher griechisch als biblisch bestimmt. Denn es ist nicht zu übersehen, „dass sich die patristischen Theologen insgesamt kaum vom hellenistischen Verständnis des Göttlichen als notwendigem ontologischen Grund der vorhandenen Wirklichkeit lösen konnten. Auch die philosophische Vorgabe, mit dem Gottesbegriff seine wesenhafte Unveränderlichkeit verbinden zu müssen, wurde nicht wirklich produktiv bewältigt. [...] Diese Denkformproblematik sollte die weitere Entwicklung der christlichen Vorsehungslehre nachhaltig prägen, wenn nicht gar belasten.“ (Georg Essen 2007, 388) Die Kirchenväter haben Weichen gestellt, die bis heute nachwirken.

Es ist *Immanuel Kant*, der einerseits die stoische Vorsehungslehre mit neuen Argumenten untermauert und andererseits höchste Skepsis an ihrer Dienlichkeit äußert. Ganz traditionell definiert Kant die Vorsehung als eine tiefer liegende Weisheit und Zweckmäßigkeit der Natur im Gegensatz zum Schicksal als einer undurchschaubaren, beliebigen Nötigung der Natur. Dann aber fragt er vor allem nach der Funktion des Vorsehungsparadigmas im Rahmen der Ethik. Denn das, was wir Vorsehung nennen, sei nicht empirisch in der Natur zu beobachten, sondern nur denkerisch zu erfassen. Vorsehung sei also etwas, das „wir zwar eigentlich nicht an diesen Kunstanstalten der Natur erkennen, [...] sondern [...] nur hinzudenken können und müssen, um uns von ihrer Möglichkeit nach der Analogie menschlicher Kunsthandlungen einen Begriff zu machen.“ (Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden* AA VIII, 362) Mit anderen Worten: Die Vorstellung einer Vorsehung ist ein menschliches Konstrukt – wenn auch ein hilfreiches und nützliches und zum Verstehen der Natur notwendiges. „Der Begriff der Vorsehung erlaubt uns nämlich, eine praktische Idee von der ‚Zusammenstimmung‘ der Zweckmäßigkeit der Natur mit dem moralischen Zweck der Vernunft zu bilden.“ (Georg Sans 2015, 2564) Die Funktion des Vorsehungsbegriffs ist es also, moralische Ansprüche durch den Rekurs auf die göttliche Planung und Absicht zu untermauern. Diese Funktion lässt sich allerdings, so Kant weiter, besser durch einen weniger steilen Begriff erfüllen, nämlich den Begriff der Natur: „Der Gebrauch des Worts Natur ist auch, wenn es wie hier bloß um Theorie (nicht um Religion) zu tun ist, schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft [...] und bescheidener als der Ausdruck einer für uns erkennbaren Vorsehung, mit dem man sich vermessener Weise ikarische Flügel ansetzt, um dem Geheimnis ihrer unergründlichen Absicht näher zu kommen.“ (Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden* AA VIII 362)

Das Bemühen um eine weniger steile Argumentation führt Kant weg vom Vorsehungsbegriff hin zum Naturbegriff. Man könnte auch sagen: Weg von der stoischen Theologie hin zur stoischen Philosophie. Die Theologie folgt diesem Pfad allerdings erst mit zweihundertjähriger Verspätung. Julia Knop (2017, 50–55) zeigt sehr instruktiv, wie das in der traditionellen Theologie klassische Paradigma von der Vorsehung innerhalb der letzten einhundert Jahre komplett verfallen ist. Dazu analysiert sie die betreffenden Artikel in den bisherigen drei Auflagen des Lexikons für Theologie und Kirche. Engelbert Krebs geht in der ersten Auflage von 1930 bis 1938 noch mit der unerschütterlichen Gewissheit der Neuscholastik von einer Maximalvorstellung der Unveränderlichkeit, Allmacht und Allwissenheit Gottes aus. Karl Rahner bleibt in der zweiten Auflage von 1957 bis 1965 dieser inhaltlichen Vorstellung treu, diskutiert aber bereits missverständliche Interpretationen der göttlichen Attribute und das Thema der menschlichen Freiheit. Der Artikel von Georg Essen in der dritten Auflage von 1993 bis 2001 schließlich dekonstruiert das Vorsehungs-Paradigma als ein Denkmodell, das historisch bestimmte Funktionen erfüllt hat, und relativiert es damit.

Mittlerweile hat sich die Dekonstruktion des Vorsehungsbegriffs in der katholischen und evangelischen Theologie weitgehend durchgesetzt. Das konnte man an der Debatte um das sogenannte „intelligent design“ in den 2000er Jahren gut erkennen. Vereinfacht gesagt ging es um die Frage, ob man wissenschaftlich nachweisen kann, dass hinter der natürlichen Entwicklung der Welt ein intelligenter Designer, also ein allwissender und alles genial durchplanender Schöpfergott stehen muss (!). Während die Freikirchen diese These weithin teilen, äußerten die Großkirchen Skepsis bis Ablehnung. Auch Kardinal Christoph Schönborn, der zunächst eine gewisse Sympathie für das intelligent design hatte erkennen lassen, ruderte schnell zurück, als er verstand, welche theoretischen Probleme er sich damit eingehandelt hatte. Eine stark rationalistisch aufgeladene Vorstellung von der göttlichen Vorsehung hat also in den Großkirchen keine Zukunft.

6.1.2 Systematisch-theologisch

In jüngerer Zeit hat besonders Oliver Wintzek einen Frontalangriff auf die Rede von der göttlichen Vorsehung gestartet, der anders als die bisher referierten Kritiken vor allem damit begründet wird, dass die Rede von der göttlichen Vorsehung ein starkes Verständnis von der menschlichen Frei-

heit verunmögliche. Wintzek rekurriert auf eine These Nicolai Hartmanns. Anders als die Stoiker hält dieser, vom modernen naturwissenschaftlichen Denken beeinflusst, den Naturlauf für „blind“ und fährt fort: „Ganz anders die göttliche Vorsehung. Sie ist teleologisch, ein finaler Determinismus. In ihr sind Endzwecke das Bestimmende. Und weil die bestimmende Kraft in ihnen eine unendliche und ‚allmächtige‘ ist, die überdies alles Weltgeschehen durchdringt – auch die kleine seelische Welt des Menschen, so ist der Mensch mit seiner Teleologie ihr gegenüber ohnmächtig. Er findet hier keinen Spielraum seiner Selbstbestimmung mehr; richtiger, was ihm wie seine Selbstbestimmung erscheint, ist in Wahrheit die durch ihn hindurch und über ihn hinweg wirkende Macht der göttlichen Vorsehung. [...] ist die Vorsehung des Menschen schlechterdings aufgehoben, seine Selbstbestimmung zum Schein herabgesetzt, sein Ethos ist vernichtet, sein Wille gelähmt. Alle seine Initiative und Zwecktätigkeit ist auf Gott übertragen. [...] So hebt der finale Determinismus der göttlichen Vorsehung die ethische Freiheit auf.“ (Nicolai Hartmann ²1935, 741)

An diesem Zitat müsste man vieles vertiefen und klären, um es umfassend zu verstehen. Für unsere Fragestellung ist jedoch entscheidend, welche theologischen Folgerungen Wintzek daraus zieht. Aus seiner Sicht bringt die klassische Vorstellung von der Allwissenheit und Vorsehung Gottes, die er als „theologischen Determinismus“ bezeichnet, gravierende Probleme für den Kernbestand des Glaubens (Oliver Wintzek 2017, 20). Auch wäre auf dieser Basis Gott selbst nicht mehr frei, sondern durch seine eigenen Regeln determiniert (Oliver Wintzek 2017, 24). Wer jedoch behauptet, der theologische Determinismus sei mit einem anthropologischen Libertarismus, also mit einer starken Vorstellung von der menschlichen Freiheit kompatibel (ein „theologischer Kompatibilismus“), postuliere etwas Denkmögliches: „Der Gott eines theologischen Determinismus ist denk möglich, aber ob seiner nicht anders als totalitär zu benennenden Präsenz nicht relevant. [...] Der Gott eines theologischen Kompatibilismus – so die These – ist nicht konsistent denk möglich, weil der Kompatibilismus mit einem starken Begriff von Freiheit und Kontingenz nicht verträglich ist.“ (Oliver Wintzek 2017, 25)

Wenn Gott neuplatonisch als der ewig in sich Ruhende und aristotelisch in Kausalitätskategorien Handelnde gedacht werde, so Wintzek weiter, gehe das spezifisch Christliche des Gottesbildes verloren (Oliver Wintzek 2017, 33–34), nämlich dass ein freier Gott mit freien Menschen interagiert. Angesichts dessen beklagt Wintzek das traditionelle Misstrauen der Theologie gegenüber der Kontingenz und plädiert für eine Alternative: „Dem hier

herrschenden Misstrauen, unter Zulassung radikaler Kontingenz geschähe der Souveränität Gottes Abbruch, hätte ein Zutrauen in die Kontingenzfähigkeit Gottes gegenüber gestellt zu werden: Statt die selbstursprüngliche Freiheit teleologisch zu unterminieren und eternalistisch zu verunmöglichen, und als Folge daraus menschliches Leid in den souveränen Gottesplan rechtfertigend zu integrieren und damit ebenso Gottes Moralität unerträglich zu verdunkeln, hätte eine denkbare und relevante theologische Alternative zu treten.“ (Oliver Wintzek 2017, 148)

Nun ist Wintzek zunächst einmal darin zuzustimmen, dass das klassische Bild Gottes als ewig unveränderlich, allwissend und allmächtig dringend einer Korrektur bedarf – es wurde bereits festgestellt. Und ebenso teile ich Wintzeks Plädoyer für einen starken, libertaristischen Begriff der menschlichen Freiheit. Jedoch kritisiert Wintzek (wie Nicolai Hartmann) nicht nur den Determinismus Gottes, sondern auch den der Natur. Und da überschreitet er die Kompetenzen der Geisteswissenschaft. Der naturwissenschaftliche Determinismus, der letztlich ein Erbe der Stoa ist (!), ist eine Methode, für die sich die Naturwissenschaften autonom entschieden haben. Wohlgermerkt eine Methode, kein Ergebnis. Naturwissenschaften konstruieren die Welt so, *als ob* sie ausschließlich von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen bestimmt und daher vollständig determiniert sei. Und sie kommen damit zu vielen sehr brauchbaren Ergebnissen. Umgekehrt kommen Philosophie und Theologie, die als Geisteswissenschaften die Welt so konstruieren, *als ob* es in ihr ausschließlich Freiheit und Verantwortung gäbe, gleichermaßen zu wichtigen und hilfreichen Erkenntnissen. Das ist ihre autonom gewählte Methode, in die die Naturwissenschaften nicht hineinzureden haben.

Die Rede von Gott, die Wintzek problematisiert, macht nur in diesem zweiten Kontext Sinn. In der Perspektive der Naturwissenschaften hat sie keinerlei Bedeutung. Was Wintzek zurecht kritisiert, dass Gott und seine Fürsorge seit der Stoa mit einem durchrationalisierten Plan verbunden werden, der sich seinerseits in den Naturgesetzen manifestiert, ist deswegen ein stoischer und christlicher Kategorienfehler: Theoreme der geisteswissenschaftlichen Erste-Person-Perspektive (Gott, Freiheit) werden mit Theoremen der naturwissenschaftlichen Dritte-Person-Perspektive (Naturgesetze, Teleologie, Determination) vermischt. Ein absolutes No-Go. Wird jedoch die Eigenständigkeit der beiden Perspektiven und ihrer je eigenen Sprachspiele respektiert, haben naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Theoreme gleichermaßen ihre Berechtigung. Voraussetzung ist eine konstruktivistische Erkenntnistheorie, die den traditionellen Realis-

mus überwindet. Dass die Stoiker noch keinen Konstruktivismus kannten, ist ihnen ebenso wenig vorzuwerfen wie der frühchristlichen Theologie. Heute jedoch ist eine vor- oder nicht-konstruktivistische Theorie schlicht nicht mehr vermittelbar.

Ohne es so pointiert erkenntnistheoretisch zuzuordnen, ist eine saubere Unterscheidung der beiden Perspektiven exakt das Plädoyer von Julia Knop. So beginnt Knop mit der nüchternen Feststellung, dass heute niemand mehr die Idee einer göttlichen Vorsehung braucht, um irgendwelche natürlichen oder geschichtlichen Vorgänge zu erklären – dazu genüge der Verweis auf innerweltliche Ursachen (Julia Knop 2017, 49). Ein derartiger Verweis nutzt die Erklärungsmuster der Dritte-Person-Perspektive der empirischen Wissenschaften.

Umgekehrt wird dann aber auch das, worauf die Gottesvorstellung zielt, von Paradigmen der Dritte-Person-Perspektive befreit. Denn die Rede von einer göttlichen Vorsehung zielt ja auf die Stärkung des menschlichen Selbst- und Verantwortungsbewusstseins – und das erreicht sie gut ohne Rekurs auf eine Teleologie allein mit dem Verweis auf die Person Gottes (Julia Knop 2017, 49). Denn hier geht es einzig um den Glauben an eine letzte Sinnhaftigkeit und Gutheit der Welt und des Lebens trotz aller bleibenden Widersprüchlichkeiten. Nicht umsonst ist der existenzielle Ort der biblischen Schöpfungserzählungen die Theodizeefrage. Aus der Dritte-Person-Perspektive sehen wir Werden und Vergehen, Leben und Sterben, Gedeihen und Zerstörung. Aber nur aus der Erste-Person-Perspektive können wir entscheiden, ob wir darin wie der Sisyphos von Albert Camus pure Absurdität oder eben doch einen Funken Sinn und Liebe erkennen wollen. Im Sinne dieser zweiten Alternative könnte man dann sagen: „Es geht nicht um einen göttlichen Masterplan, der alles Weltgeschehen in toto rechtfertigen könnte. Es ist keine von Ewigkeit her bestehende Weltstrategie gemeint, die nur noch zum Austrag kommen muss. Es geht vielmehr darum, eine personale Teilhabe des Gott in Freiheit zugewandten Menschen an seinem göttlichen Leben zu beschreiben.“ (Julia Knop 2017, 54)

Georg Essen macht in diesem Kontext den biblischen Begriff des Bundes stark. Mit ihm kann er das Moment der Freiheit Gottes wie auch der Freiheit der Menschen fassen und in Verbindung setzen. „Bund“ ist ein Begriff der Erste-Person-Perspektive, denn ein Bund vereinbart Ansprüche, die die BundesgenossInnen aneinander richten. Naturwissenschaftlich ist der Begriff hingegen bedeutungslos. Wer vom Bund redet, setzt eine libertarisch verstandene Freiheit voraus: „Die im Begriff des ‚Bundes‘ festgehaltene Deutung der Geschichte als das Kommerzium zwischen der freilassenden

Freiheit Gottes und der freigelassenen Freiheit des Menschen führt wiederum zu einem theologischen Begriff von Geschichte als Ort intersubjektiv verbindlicher Praxis, in der der individuierende Blick des einen Gottes den Menschen in eine Freiheit ruft, die Verantwortung bedeutet für sich und für den Nächsten.“ (Georg Essen 2007, 390) Essen zieht daraus Folgen für die theologische Rede von der Vorsehung (wenn man sie überhaupt aufrecht erhalten will): „Insofern haben wir die göttliche Vorsehung als einen Akt der Selbstbegrenzung der göttlichen Freiheit zugunsten der geschaffenen zu begreifen.“ (Georg Essen 2007, 393)

Mit der sauberen Unterscheidung der beiden Erkenntnisperspektiven und der konstruktivistischen Fundierung der Theologie erwächst also die Möglichkeit, das gemeinsame biblische und philosophische Anliegen zu verwirklichen, das sich in der Rede von der göttlichen Vorsehung verbirgt: Eine Glaubensposition zu beschreiben, die die Gutheit der Welt und des Lebens bekennt und in allen Absurditäten und Widersprüchlichkeiten einen Sinn zu erkennen und zu leben versucht. Zugleich eröffnet eine konstruktivistische Theologie die Möglichkeit, die Rede von der Unbegreiflichkeit und Geheimnishaftigkeit Gottes klarer zu verorten. Sie ist in keinerlei Weise eine Kapitulation vor den naturwissenschaftlichen Ansprüchen an Exaktheit und Präzision, sondern eine zwingende Konsequenz der Kontextualisierung der Gottesrede wie auch der Rede von Freiheit und Verantwortung in der Erste-Person-Perspektive.

Damit löst sich die Theodizeefrage nicht auf, kann aber besser eingeordnet und vor allem vernehmbarer zur Sprache gebracht werden. Während die (vorkonstruktivistische) stoische Teleologie das Leid entweder als für das übergreifende Ganze nützlich oder als für den Menschen pädagogisch wertvoll erklärt, lässt die Bibel das herausgeschriene „warum?“ Jesu (Mk 15,34) stehen und schweigt dazu – anders als die Umstehenden, die für das „warum?“ eine Erklärung suchen und ins Handeln kommen wollen.

So gesehen ginge es darum, von der Vorsehung und erst recht vom Plan Gottes höchst bescheiden und zurückhaltend reden (wenn überhaupt); den Plan Gottes nicht näher zu bestimmen, sondern als unerforschliches Geheimnis offenzuhalten; den Glauben an Gottes Güte immer als einen Glauben in den bleibenden Widersprüchlichkeiten des Lebens zu kennzeichnen; und dem Schrei der Leidenden eine Stimme zu geben und nicht durch den Verweis auf den Auferstehungsglauben zu übertönen.

In diesem Kontext gewinnt eine moderne, erdverbundene Kreuzestheologie, die das Leid der Welt in die Dunkelheit Gottes hineinhält, eine neue und tiefere Bedeutung. Nicht umsonst verweist die Markuspassion

mit der Finsternis von der sechsten bis zur neunten Stunde zurück auf die erste Schöpfungserzählung. Was dort am ersten Schöpfungstag grundgelegt wird, dass am Tag Licht ist und Finsternis in der Nacht, wird im Augenblick des Sterbens Jesu auf den Kopf gestellt. Die ganze Schöpfung leidet mit dem Gottessohn – und der Gottessohn mit der gesamten Schöpfung. Die christliche Kunst hat diesen Gedanken immer lebendig gehalten, sei es, indem sie Sonne und Mond über den Armen des Gekreuzigten darstellt, sei es, indem sie das Kreuz als Lebensbaum gestaltet. Der Lebensbaum ist ein uraltes Symbol für die göttliche Schöpfungsordnung, viel älter als Judentum und Christentum. Wenn der Lebensbaum seit der frühen Kirche als Kreuz Christi gestaltet und besungen wird, dann wird in ihm dem Leid der gesamten Schöpfung Ausdruck verliehen und es mit dem Leid des Gottessohnes untrennbar verbunden. Konsequenter lässt sich die Rede von der Vorsehung Gottes nicht relativieren.

Und die Tiere bzw. die nichtmenschlichen Lebewesen insgesamt? Wenn die Betonung auf der individuellen Erschaffung durch einen liebenden Gott liegt, gibt es keinen Grund, sie als AdressatInnen der göttlichen Fürsorge auszuschließen. Das einzige dafür in Stellung gebrachte Argument könnte die Aloga-These sein.

6.2 Als Leib Gottes erlöst. Die Frage nach Vernunftbegabung und Christusbeziehung

Unverändert steht die Aloga-These bei vielen Menschen wie eine Eins. Sie erfreut sich hoher Beliebtheit und ist gleichsam das schärfste „Aber“ der AnthropozentristInnen gegen jene, die Tiere, Pflanzen und Ökosysteme besser stellen wollen. Die von Darwin ausgelöste „biologische Kränkung des menschlichen Narzissmus“ (Sigmund Freud 1917, 4) sitzt offensichtlich bei Vielen noch immer sehr tief. Angesichts dessen erscheint die Tendenz vieler Kirchenväter, auch oder sogar ganz besonders kleine, unscheinbare Tiere zu würdigen und die steile *Scala naturae* der Stoa abzufachen, in einem neuen Licht. Sie ist ein deutliches Signal gegen den Mainstream und seine starken Vorbehalte. Und doch bedeutet sie wie mehrfach erwähnt keine grundlegende Infragestellung der Aloga-These. Diese soll im Folgenden in einem ersten Schritt verhaltensbiologisch geleistet werden. Dabei ist evident, dass wir in der Tierbeobachtung gegenüber der Antike enorme Fortschritte gemacht haben. Dennoch stoßen wir auf einen modernen Disput um die Aloga, der dem antiken an Intensität kaum nachsteht.

Theologisch ist die Aloga-These durch die Kirchenväter mit dem Theorem vom inkarnierten göttlichen Logos, Jesus Christus, verbunden worden. Nun ist diese Verbindung an sich kein Problem, denn es liegt auf der Hand, dass die beiden Kernaussagen des christlichen Glaubens, die Schöpfungslehre und die Erlösungslehre, in Relation zueinander gesetzt werden müssen. Die hier zu verhandelnde Frage ist jedoch, ob die traditionelle Reduktion der Inkarnation auf die Menschwerdung Gottes, die mit der exklusiven Vernunftfähigkeit des Menschen begründet wird, angemessen ist. Diese Frage, der im zweiten Abschnitt nachgegangen werden soll, verschärft sich, wenn die Tiere eben nicht mehr als Aloga qualifiziert werden können.

Schließlich muss nach den zur Inkarnation des Logos passenden Vorstellungen einer Auferweckung von den Toten gefragt werden. Klassisch sind nichtmenschliche Geschöpfe von dieser ausgeschlossen worden – der Stoa folgend, aber entgegen dem biblischen Zeugnis. Es ist zu prüfen, ob unter den Rahmenbedingungen einer erneuerten Christologie auch hierfür neue Perspektiven geöffnet werden können.

6.2.1 Ethologisch

„Vernunft“ ist nicht erst im Kontext moderner Kognitionsforschung ein Containerbegriff. Er ist es bereits zu Zeiten der Stoa. Woran man Vernunftbegabung oder Vernunftlosigkeit festmacht, ist schon damals eine strittige Frage. Beim Durchgang durch die antike Philosophie und die frühchristliche Theologie haben wir gesehen, wie vielfältig und verschieden die Kriterien sind, an denen Vernunft verifiziert oder falsifiziert wird.

Im Folgenden werde ich die Frage darauf beschränken, wie viel „praktische Vernunft“ Tiere haben, also wie viel „Moralität“ ihnen zugesprochen werden kann. Diese Frage erläutere ich an Hand der Überlegungen dreier renommierter Antagonisten: Michael Tomasello, der die Unterschiede zwischen Menschen und Tieren stark macht und letztlich eine sanfte „Aloga-These“ vertritt. Frans de Waal, der die Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Tieren betont und die „Aloga-These“ auch im unscheinbaren Kleid Tomasellos bestreitet, Tiere jedoch nicht als moralische Wesen bezeichnen will. Und Marc Bekoff, der de Waals Thesen noch pointierter vertritt und die Einordnung mancher Tiere als moralische Wesen eindeutig bejaht.

Einig sind sich alle drei, dass die Frage nach tierlicher Moralität mehrere Teilfragen hat:

- (1) Haben manche Tiere Empathie, das heißt sind sie in der Lage, sich in die Gefühle anderer Individuen einzufühlen und mit ihnen mitzufühlen?
- (2) Haben manche Tiere ein (noch relativ rudimentäres) Ethos und damit zwangsläufig auch ein gewisses „Unethos“, das heißt können sie einander absichtsvoll schaden und helfen?
- (3) Besitzen einige Tiere eine theory of mind, das heißt können sie sich gedanklich vorstellen, was andere Individuen denken oder beabsichtigen, und damit deren Verhalten in ihrer eigenen Vorstellung antizipieren?
- (4) Haben einige Tiere eine geteilte Intentionalität oder Wir-Intentionalität, das heißt können sie dergestalt kooperieren, dass sie dabei ein gemeinsames Ziel verfolgen und zu dessen Erreichung unterschiedliche Rollen ausüben?
- (5) Haben einige Tiere womöglich einen Gerechtigkeitsinn, das heißt können sie eine Vorstellung von Lohn und Strafe sowie von deren Proportionalität zu erbrachten Leistungen oder Schädigungen entwickeln?
- (6) Und haben einige dieser Tiere womöglich eine umfassendere Gerechtigkeitsvorstellung, die die komplexen Wechselbeziehungen vieler Individuen über lange Zeiträume bilanziert und eine ausgeglichene Bilanz anstrebt?

Vereinfacht gesagt setzen die Fähigkeiten der späteren Stufen jene der früheren Stufen voraus. Was die ersten zwei Fähigkeiten angeht, sind sich alle drei Forscher einig, dass zahlreiche sozial lebende Tiere über sie verfügen. *Michael Tomasello* fasst die zwei Fähigkeiten unter dem Oberbegriff des „altruistischen Helfens“ zusammen (*Michael Tomasello* 2016, 1–3). Es ist durch Mitgefühl, Wohlwollen und Fürsorge gekennzeichnet und stellt eine Art „Moralität der Sympathie“ dar (*Michael Tomasello* 2016, 7–8). Diese Form der Moralität speist sich – wie der Name andeutet – aus Gefühlen und nicht aus rationalen Überlegungen und richtet sich vor allem auf jene Individuen, die einem sympathisch sind.

Von der Moralität der Sympathie unterscheidet *Tomasello* die Moralität der Fairness im umfassenden Sinn, die auf wechselseitige Zusammenarbeit auch unter Distanzierten zielt und diese nach den Maßstäben von Gerechtigkeit und Gleichheit durch Abmachungen zu gestalten sucht. Diese sei zwangsläufig hochkomplex und höchstwahrscheinlich (!) auf den Menschen beschränkt (*Michael Tomasello* 2016, 2). Denn im Begriff der

Fairness gehe es um die Herstellung einer Balance, die erstens auch Schuld, Beschämung und Strafe einschließt, zweitens die komplexen Beziehungen innerhalb einer Gruppe berücksichtigt und drittens eine bewusst wahrgenommene Verpflichtung bedeutet: Du sollst das tun und jenes lassen! Für eine umfassende Gerechtigkeitsvorstellung, so Tomasello, brauche es die Fähigkeiten der Stufen (3) bis (6) – und die finde er bei Tieren zumindest nicht eindeutig.

Ontogenetisch habe diese Einzigartigkeit des Menschen damit zu tun, dass nur er eine komplexe Rollenverteilung bei der Jagd entwickeln musste, um erfolgreich zu sein und überleben zu können (Michael Tomasello 2016, 4). Denn er sei das einzige Lebewesen, das (vor Sesshaftwerdung und Ackerbau der neolithischen Revolution) auf große Fleischmengen angewiesen ist, aber nicht über die Körpermerkmale verfügt, dieses Fleisch ohne Werkzeuge und komplexe Kooperation zu erjagen. Die meisten gemeinsam jagenden Beutegreifer seien hingegen körperlich so gut ausgestattet, dass es genüge, wenn sie alle gleichzeitig versuchen, die Beute zu reißen. Sie brauchten keine Wir-Intentionalität verteilter Rollen, um erfolgreich zu sein. Zugleich sei die Beute in der Regel so groß, dass für alle an der Jagd Beteiligten genug Nahrung abfalle und die Frage der Verteilungsgerechtigkeit nicht auftauche. Schimpansen wiederum, die einzigen gemeinsam jagenden Menschenaffen, würden Fleisch nur als Zubrot nutzen, während ihr sättigendes Hauptnahrungsmittel Pflanzen seien (Michael Tomasello 2016, 26–28).

Menschen sind voneinander also viel abhängiger als alle anderen sozial lebenden Tiere, so Tomasellos „Interdependenz-Hypothese“, und aus dieser Abhängigkeit entwickelt sich eine Intensität und Komplexität der Kooperation wie bei keiner anderen Spezies. Während bei Menschenaffen die treibende Kraft zur Kooperation der Wettbewerb sei – einige Individuen kooperieren, um den Wettbewerb gegen andere zu gewinnen – und die Koalitionsbildung vor allem auf Sympathie beruhe, würden Menschen um der Kooperation und des Erhalts von sozialen Beziehungen willen kooperieren (Michael Tomasello 2016, 26). Tomasello verweist auf David Hume, der zwei Bedingungen für das Entstehen von Gerechtigkeitsvorstellungen nennt: Erstens darf niemand in der Gruppe absolute Dominanz besitzen. Und zweitens hängen alle Gruppenmitglieder in elementaren Grundbedürfnissen voneinander ab. Die zweite Voraussetzung, so Tomasello, sei bei Menschenaffen nicht gegeben (Michael Tomasello 2016, 37–38).

Während es für den Bereich der Tauschgerechtigkeit noch zu wenige Experimente mit Menschenaffen gibt, sieht Tomasello für den Bereich

der Verteilungsgerechtigkeit deutliche Hinweise, wenn auch noch keinen vollständigen Beweis (!) dafür, dass Menschenaffen keine Gerechtigkeitsvorstellung haben:

- Beim sogenannten Ultimatum-Spiel wird einem ersten Akteur ein Gut zur Verfügung gestellt, von dem er einen Teil einem zweiten Akteur anbieten muss. Lehnt dieser den ihm angebotenen Teil ab, weil er ihm zu gering scheint, muss auch der erste Akteur auf seinen Teil verzichten, und beide gehen leer aus. Nimmt der zweite Akteur das Angebot hingegen an, so erhält er dieses und der erste Akteur den Rest. Im Unterschied zu Menschen akzeptieren die zweiten Akteure bei Schimpansen und Bonobos jedes Angebot, das größer als null ist, während Menschen sehr ungerechte Angebote ablehnen (Michael Tomasello 2016, 32–33).
- Auch soziales Vergleichen scheint bei Menschenaffen nicht vorhanden: Schimpansen lehnen es nicht ab, wenn sie schlechtere Nahrung bekommen als ihre ArtgenossInnen, wohl aber, wenn sie schlechtere Nahrung bekommen als gewohnt. Sie vergleichen die Nahrung, nicht deren Verteilung auf die Individuen (Michael Tomasello 2016, 33 in Replik auf ein Experiment von Sarah F. Brosnan 2006). Ebenso empören sich Schimpansen und Bonobos nicht, wenn der menschliche Versuchsleiter ihnen ungleiche Mengen an Nahrung zuteilt, wohl aber, wenn er die besseren Stücke zurückhält und nicht an die ArtgenossInnen austeilte. Tomasello schließt daraus, dass Menschenaffen Mitgefühl und „social anger“ empfinden, aber keine Vorstellung von etwas haben, das man verdient hat und das einem daher geschuldet ist (Michael Tomasello 2016, 34).

„There is thus no solid evidence that great apes have a sense of fairness in dividing resources, and much evidence that they do not.” (Michael Tomasello 2016, 33) Man bemerke die Vorsicht Tomasellos vor vorschnellen Urteilen. Er sagt nicht, dass Menschenaffen keinen Gerechtigkeitsinn haben, sondern nur, dass in der Evidenz wenig dafür und viel dagegen spricht. Einen Spalt breit lässt er die Tür offen.

Soweit Tiere eine Reziprozität des gegenseitigen Helfens praktizieren, geschieht dies nach Tomasello höchstwahrscheinlich allein aus Sympathie und nicht durch Ableitung des Handelns aus Vorstellungen von Gerechtigkeit. Sympathie ist eine notwendige, jedoch keine hinreichende Voraussetzung von Gerechtigkeit. Hinzukommen müsste eine wenigstens implizite Zustimmung oder Abmachung über die gegenseitige Hilfe. „The key point for current purposes is that great ape patterns of reciprocity on the behavioral level are underlain not by any kind of implicit agreement or contract

for reciprocity, much less by any kind of judgments of fairness or equity, but only by interdependence-based sympathy operating in both directions.” (Michael Tomasello 2016, 25)

Ein relativ hoch entwickeltes Beispiel, das noch immer der Mitleidsmoral zuzuordnen ist, beschreibt Judith Benz-Schwarzburg so: „Ratten befreien in einem Experiment in einer Röhre gefangene Artgenossen. Sie öffneten demgegenüber keine Röhren, die leer waren oder nur Gegenstände enthielten. Lockte eine zweite Röhre mit einem Stück Schokolade, dann öffneten sie beide Röhren und teilten typischerweise die Schokolade mit dem befreiten Tier. Auch Ratten reagieren also prosozial auf die Notlage von Artgenossen, was auf biologische Wurzeln empathisch motivierten Helfens hindeutet.“ (Judith Benz-Schwarzburg 2015, 246–247)

Der Clou ist jedoch: Obgleich Tomasello die tierlichen Fähigkeiten im größten Ausmaß wertschätzt, das innerhalb der Moralität der Sympathie möglich ist, verbleibt er letztlich im Geltungsbereich der Aloga-These: Tiere haben keine Rationalität. Ihre Moralität wird allein auf Emotionen begründet, nicht auf Gedanken und Überlegungen. So weit sind auch konziliante Stoiker und Kirchenväter gegangen.

Frans de Waal hingegen sieht zumindest bei einigen besonders intelligenten und sozialen Tierspezies eine Moral, die Überlegungen und Kalküle einschließt. De Waal möchte mit der stoischen These aufräumen, das Gute im Menschen sei das „Humane“, allein dem Menschen gegebene Vernünftige, und das Böse im Menschen sei das „Tierische“, Emotionale, das durch Kultur gezähmt werden müsse (Frans de Waal 2006, 9). Gemäß dieser „Fassadentheorie“ seien Moral und Kultur eine hauchdünne Fassade, die die wilde, grausame Natur überdeckt, aber unter Druck schnell zusammenbricht (Frans de Waal 2006, 34–36 und 2008, 25–35). Noch bei Konrad Lorenz und vielen VertreterInnen der Soziobiologie sieht de Waal genau diese Theorie am Werk, gemäß der die Vernunft die Triebe beherrschen müsse und die Kultur die Natur (Frans de Waal 2006, 9). Dagegen habe Charles Darwin angenommen, dass die Humanität natürlich und die Moral evolutionär entstanden sei. Evolutionsbiologisch seien Gut und Böse gleichursprünglich: „Wenn Tiere Feinde haben können, dann können sie auch Freunde haben; wenn sie einander täuschen können, dann können sie auch ehrlich sein; und wenn sie boshaft sein können, dann können sie auch freundlich und altruistisch sein.“ (Frans de Waal 2000, 31). Überhaupt habe das stoische Paradigma im Kontext der Evolutionstheorie zwei große Probleme: Erstens untergrabe es deren Erklärungskraft, weil es Vernunft und Moral keinen evolutionären Ursprung zutraue. Und zweitens identifizierten

die modernen „Stoiker“ wie Lorenz und die Soziobiologie keine alternative Quelle, aus der die Moral entstehen könnte. Im Gegensatz dazu vertritt de Waal die These, „dass Moralität keineswegs mit dem Menschen beginnt und, anders als wir vielleicht denken, keine ausschließlich menschliche Errungenschaft ist.“ (Frans de Waal 2015, 12)

Ein erheblicher Unterschied zwischen de Waal und Tomasello betrifft das „Material“ zur Beobachtung tierlichen Verhaltens. Während sich Tomasello hauptsächlich auf menschlich konstruierte (und damit methodisch stark anthropozentrische!) Experimente mit Tieren beruft, zieht de Waal vor allem Beobachtungen von Tieren im Freigehege oder in der freien Wildbahn heran, die ohne menschlichen Einfluss interagieren. Das ist ein grundlegend anderes Setting. Aus Beobachtungen menschlichen Verhaltens wissen wir, dass Menschen sich gerade in moralischen Fragen weitaus differenzierter verhalten, wenn sie in einer realen Konfliktsituation stehen, als wenn man sie in einem Gedankenexperiment befragt oder wie im Ultimatum-Spiel in künstliche Situationen hineinstellt. Zwar haben auch Freilandbeobachtungen ihre Begrenzungen, denn man kann nicht mit derselben Präzision auf das schließen, was in den Köpfen der Tiere vorgeht, wie bei konstruierten Experimenten. Dennoch darf man deren „anthropozentrischen Bias“ nicht vernachlässigen: „Wenn Menschenaffen [...] unter ihresgleichen getestet werden, schneiden sie bedeutend besser ab, und in der freien Wildbahn achten sie darauf, was ihre Artgenossen wissen beziehungsweise nicht wissen.“ (Frans de Waal 2015, 43)

Auch de Waal sieht die Empathie als eine notwendige Bedingung für Moral an (Frans de Waal 2006, 238–246 und 2008, 43–48): Die Fähigkeit, sich in die Gefühle anderer hineinzuversetzen, ist eine Möglichkeitsbedingung für die Entwicklung der Goldenen Regel und damit von irgendeiner Art von Ethos. Diese Fähigkeit zur Empathie ist in sehr frühen Strukturen des Gehirns angesiedelt und in einfacher Form bei allen Tieren vorhanden (Imitation, körperliches Mitleiden, Übertragung von Emotionen).

Dass bereits eine rein emotional fundierte Mitleidsmoral zu enorm hochstehenden Verhaltensweisen führen kann, lässt sich an einem Beispiel bei Schimpansen zeigen: Verwandte, aber auch nicht-verwandte männliche sowie mit der verstorbenen Mutter befreundete weibliche SchimpansInnen adoptieren verwaiste Junge. Für ein derartiges Verhalten gibt es zumindest bei den Nichtverwandten keinerlei erkennbaren Eigennutz. Das Verhalten ist also sehr altruistisch (Christophe Boesch et al. 2010, 1–6). Es setzt aber noch keine Gerechtigkeitsüberlegungen voraus und ist prinzipiell ohne kalkulierendes Denken und Überlegen der handelnden Schimpansen erklärbar.

Doch wie steht es um die höhere Moral, die Tomasello übereinstimmend mit de Waal Gerechtigkeitsmoral nennt? Forschungen zu dieser Frage gibt es erst seit Beginn des 21. Jahrhunderts. Ein zumindest einfacher Gerechtigkeitsinn ist bei Hunden nachgewiesen. Werden nach einem Training alle Hunde für die gleiche Leistung gleich belohnt, sind alle zufrieden. Werden sie alle trotz ihrer Leistung nicht belohnt, sind sie ebenfalls zufrieden – diese Entscheidung gestehen sie dem menschlichen Trainer zu, denn sie kooperieren mit ihm aus einer intrinsischen Motivation und aus Freude an der Kooperation. Werden jedoch einige Hunde belohnt und andere nicht, dann verweigern die Nichtbelohnten tagelang jegliche Kooperation. Eine so evidente Ungerechtigkeit lassen sie selbst dem menschlichen Rudelführer nicht durchgehen (Frans de Waal 2008, 64–68; Friederike Range et al. 2009).

Ein umfassenderes Ethos der Gerechtigkeit und Reziprozität entsteht nach de Waal vor allem dort, wo die beiden zentralen Ressourcen des Zusammenlebens geteilt werden müssen: Nahrung und Sexualität. Je weiter das Gedächtnis eines Tieres zurückreicht, umso umfassender lassen sich Bilanzen des Gebens und Nehmens aufstellen, und umso differenzierter lässt sich erinnern, wer wieviel gegeben und wer wieviel empfangen hat. Damit entsteht das, was de Waal „reziproken Altruismus“ nennt (Frans de Waal 2000, 37): Geben und Nehmen müssen nicht mehr im selben Moment erfolgen, sondern können weit auseinander liegen. Und sie können weite Umwege über viele Individuen gehen. A gibt B, B gibt C, C gibt D... und irgendwann gibt D etwas an A (Frans de Waal 2006, 257–294 und 1997, 31–37).

Aber wehe, wenn die Bilanz von Geben und Nehmen für ein Individuum auf lange Sicht nicht ausgeglichen ist. Wenn es also viel empfängt, aber wenig gibt. Dann kommt es zu einschneidenden Sanktionen. Es entsteht das Bedürfnis der anderen nach Vergeltung. Affen merken sich alles und vergelten alles. Dem, der das Ethos der Gerechtigkeit nicht achtet, wird das Teilen von Nahrung und Zärtlichkeit konsequent verweigert. Man gibt ihm nichts mehr, und man will von ihm auch nichts mehr nehmen. Um der Gerechtigkeit willen sind Menschenaffen bereit, eigene Nachteile in Kauf zu nehmen. Anders als ihre menschlichen Verwandten setzen sie Wirtschaftssanktionen ohne Rücksicht auf eigene Nachteile durch.

Neben Sanktionen, die meist einhellig von der ganzen Gruppe verhängt werden, können Autoritätspersonen der Gruppe durch Schlichtung zur Sicherung der Gerechtigkeit beitragen. Gelingt ihnen die Schlichtung, steigert das ihre Autorität weiter (Frans de Waal 2000, 47). Denn: „Ohne jeden Zweifel wachsen präskriptive Regeln und ein Gefühl für Ordnung aus einer

hierarchischen Organisation, in der der Untergeordnete ständig auf den Dominanten achtet.“ (Frans de Waal 2000, 118) Damit Führungspersönlichkeiten die Gerechtigkeit auch wirklich fördern, erkennen Rudel nur solche Persönlichkeiten an, die absolut unparteiisch sind und sich bevorzugt um die Schwachen kümmern (Frans de Waal 2006, 119–120). „Ein gerechter Führer ist nicht so leicht zu finden, daher liegt es im Interesse der Gemeinschaft, ihn so lange wie möglich an der Macht zu halten.“ (Frans de Waal 2000, 164)

Weil Menschenaffen wesentlich flachere Hierarchien haben als Tieraffen, steigt ihr ethischer Regelungsbedarf immens an (Frans de Waal 2006, 117). In einer Monarchie gibt es weniger zu verhandeln als in einer Demokratie – so kennen wir es auch im menschlichen Bereich. Die Fähigkeit zum differenzierten Verhandeln ethisch relevanter Streitpunkte und die Realisierung flacher Hierarchien gehen also Hand in Hand.

Die Ethologie gibt üblicherweise vier Komponenten oder „Ingredienzen“ als notwendige Bedingungen für Moralität an (Jessica C. Flack/ Frans B.M. de Waal 2000, 22; vgl. Sarah F. Brosnan 2006, 168):

- Sympathiebezogene Komponenten: Bindung, Hilfeleistung und emotionale Ansteckung; erlernte Anpassung an und besondere Behandlung von Behinderten und Verletzten; die Fähigkeit zum mentalen Platztausch (kognitive Empathie)*.
- Normbezogene Komponenten: Präskriptive soziale Regeln; Internalisierung von Regeln und Vorwegnahme von Bestrafung*; ein Gefühl der sozialen Regelmäßigkeit und der Erwartung, wie man behandelt werden sollte*.
- Gegenseitigkeit: Konzept des Gebens, des Handels und der Rache; moralistische Aggression gegen Verstöße gegen die Regeln der Gegenseitigkeit.
- Miteinander auskommen: Friedensstiftung und Konfliktvermeidung; Sorge für die Gemeinschaft und Aufrechterhaltung guter Beziehungen*; Entgegenkommen widerstreitender Interessen durch Verhandlungen.

Besonders in den mit einem Sternchen* gekennzeichneten Bereichen – also kognitive Empathie, Verinnerlichung von Regeln, Erwartung gerechter Behandlung und Sorge um die Gemeinschaft – scheinen sich die Menschen erheblich weiter entwickelt zu haben als die meisten anderen Tiere, so Flack und de Waal. Im Umkehrschluss bedeutet dies jedoch auch, dass manche Tiere beachtliche Potenziale aller vier Komponenten der Moralität

besitzen. Zugleich gibt de Waal zu, dass es ihm widerstrebt, Schimpansen als „moralische Wesen“ zu bezeichnen (Frans de Waal 2015, 31).

Einer der ersten Forscher neben Frans de Waal, der sich den Gerechtigkeitsvorstellungen von Tieren gewidmet hat, ist *Marc Bekoff*. Er nennt sie „wild justice“, wilde Gerechtigkeit. Sein spezifischer Fokus liegt auf dem Spielverhalten von Tieren, denn „wenn wir Gerechtigkeit und Moral als soziale Regeln und Erwartungen definieren, die Unterschiede zwischen Individuen ausgleichen, um die Harmonie in der Gruppe zu gewährleisten, dann beobachten wir genau das, wenn Tiere miteinander spielen.“ (Marc Bekoff 2008, 114) Spielsignale sind besonders ehrliche Signale, es kommt sehr selten zu Betrug. Sie offenbaren Vertrauen und Empathie, Entschuldigung und Vergebung, Fairness und Kooperation, Freude und Ehre (!).

Moralität offenbart viele Ähnlichkeiten zum Spielen. In beiden Fällen geht es um eine willentliche Aktivität nach Regeln, die von den Teilnehmenden gekannt und verstanden werden müssen (Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 456–457). So ist bei Kaniden genau geregelt, wie stark man beißen darf, dass sexuelle Avancen verboten sind und Dominanzverhalten auf ein Minimum reduziert werden muss. Spielen ist außerdem eine freiwillige Angelegenheit, die sofort endet, wenn offenkundig gegen die Fairness-Regeln verstoßen wird. Neurowissenschaft und Verhaltensforschung zeigen, dass Spielen im Gehirn mehr Flexibilität und Lernfähigkeit bewirkt. Während des Spiels bewerten Spielende kontinuierlich die Absichten, die Signale und die Einhaltung bestimmter Regeln der SpielkameradInnen (Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 459).

Spielverhalten betrifft nicht den Umgang mit materiellen Ungleichheiten wie Futter und Sex, die der Schwerpunkt von Tomasellos und de Waals Forschungen sind, sondern den Umgang mit Ungleichheiten des Verhaltens. Das hat zwei große Vorteile (Sarah F. Brosnan 2006, 167–168): Erstens erweitert es den Umfang der Untersuchung und zeigt einen weiteren Bereich, in dem sich tierliche und menschliche Reaktionen auf Ungleichheiten entwickeln können. Und zweitens bietet es einen Einblick in die Art und Weise, wie Ungleichheitsüberlegungen das Überleben und die Fortpflanzung eines Individuums direkt beeinflussen können und zu einem unmittelbaren Ziel der natürlichen Selektion werden.

Spiele brauchen eine klare Zeichensprache, um als Spiel erkannt zu werden. Kaniden verneigen sich voreinander, um ein Spiel zu eröffnen. Und wenn sie beabsichtigen, den Mitspieler zu beißen, verbeugen sie sich zuvor nochmals, um das Missverständnis zu vermeiden, es sei jetzt ein ernsthafter Kampf (Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 461). Sollte der Biss aus Versehen

zu stark gewesen sein, entschuldigen sie sich wiederum durch Verbeugen (Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 465).

Besonders starke Wölfe, Hunde und Koyoten nehmen sich beim Spielen bewusst zurück, da exzessive Aggression von der Gruppe nicht toleriert wird. Man fordert die betreffenden Individuen nicht mehr zum Mitspielen auf, und wenn sie von selber dazukommen, hören die anderen das Spielen auf. So tendiert Spielen zu einer fundamentalen Gleichheit: Körperliche Dominanz oder Rangunterschiede werden für die Dauer des Spiels ausgeblendet (was wir vom Menschen kennen, wenn Erwachsene mit kleinen Kindern spielen). Spielen scheint also ein wichtiges Feld zu sein, um Kooperation einzuüben und soziale Vereinbarungen auszuhandeln (Marc Bekoff 2006, 53; Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 459.462). Und das nicht nur für Kaniden, sondern auch für Ratten, Wallabies und viele andere Tiere (Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 463).

Das Spielverhalten hat direkte Konsequenzen für die Fitness der Individuen. Heranwachsende Kojoten, die wenig Lust zum Spielen haben oder von Spielen ausgeschlossen werden, verlassen viel häufiger das Rudel als diejenigen, die daran beteiligt sind. Dabei beträgt die Rate vorzeitiger Sterblichkeit für Individuen, die im Rudel bleiben, 20 Prozent, für diejenigen, die das Rudel verlassen, hingegen 55 Prozent – mehr als das doppelte (Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 468). Anscheinend gibt es einen direkten Fitnesszusammenhang zwischen fairem Spielen und frühem Überleben, was dieses Verhalten sehr anfällig für Veränderungen durch natürliche Selektion macht. Nach Sarah F. Brosnan (2006, 167) ist dies der erste Beweis für einen direkten Fitnessseffekt der Einhaltung oder Verletzung sozialer Normen oder Standards.

Noch stärker als de Waal betont Bekoff die evolutionäre Kontinuität zwischen tierlicher und menschlicher Moral. Das begründet er unter anderem mit dem Sparsamkeitskriterium. „The principle of parsimony suggests the following hypothesis: A sense of justice is a continuous and evolved trait. And, as such, it has roots or correlates in closely related species or in species with similar patterns of social organization.” (Marc Bekoff/ Jessica Pierce 2009, 456) Anders als de Waal dürfte Bekoff keine Probleme damit haben, Schimpansen als moralische Wesen zu bezeichnen.

Ausdrücklich bezogen auf das Max-Planck-Institut Leipzig, dessen Direktor Michael Tomasello ist, fasst Bekoff seine Position zusammen: „Of course some people want to learn more about animals to make the case for human uniqueness, usually claiming that humans are ‚above‘ and ‚better‘ than other animals. But the more we study animals and the more we learn

about ‚them‘ and ‚us‘ we frequently discover there is not a real dichotomy or non-negotiable gap between animals and humans because humans are, of course, animals. There is evolutionary continuity. Art, culture, language, and tool use and manufacture can no longer be used to separate ‚them‘ from ‚us‘ [...]. Line-drawing can be very misleading especially when people take the view that non-human animals are ‚lower‘ or ‚less valuable‘ than ‚higher‘ animals, where ‚higher‘ means human. In many ways ‚we are them‘ and ‚they are us‘.” (Marc Bekoff 2006, 45) „There is No Great Divide: Animals do Think!” (Marc Bekoff 2006, 46)

Wie sind nun die drei Positionen zu bewerten? Zunächst einmal fällt auf, dass sich Tomasello, de Waal und Bekoff noch immer an stoischen Unterscheidungen und Grenzziehungen abarbeiten. Und sie begründen ihre Überlegungen wie schon ihre antiken Vorläufer mit Beobachtungen tierlichen Verhaltens. Die stoische Methode war also prinzipiell sehr zielführend – nur dass man die potenziellen Verfälschungen auf Grund der unhintergehbaren methodischen Anthropozentrik eklatant unterschätzte. Hier ist die moderne Naturwissenschaft erheblich vorsichtiger geworden.

Bei allen Differenzen positionieren sich Tomasello, de Waal und Bekoff in vielen Punkten sehr ähnlich. Zunächst einmal sind sie gemeinsam überzeugt, dass Moral sich evolutionär entwickelt und bottom-up zu immer größerer Komplexität entfaltet. Eine Moral der Sympathie erkennen sie sehr vielen Tieren zu und machen damit deutlich, dass diese zumindest über einige grundlegende Elemente der menschlichen Moral verfügen. Auch die Bedeutung des sozialen Zusammenlebens für die Entstehung und Weiterentwicklung von Moral heben alle drei klar hervor. Schließlich stimmen sie darin überein, dass die Reflexion über Moral, also das, was wir im Unterschied zum Ethos „Ethik“ nennen, dem Menschen vorbehalten ist. Ein Gerechtigkeits-Ethos mancher Tiere bezweifelt Tomasello allerdings stark, während de Waal es in engen Grenzen und Bekoff sogar umfangreich annimmt.

Tomasello ist erkennbar bestrebt, die tierliche Moral ausschließlich auf Emotionen zu begründen – und die Rationalität einer kalkulierten Gerechtigkeitsvorstellung dem Menschen vorzubehalten. Diese relativ scharfe Unterscheidung einer emotionalen Mitleidsmoral und einer rationalen Gerechtigkeitsmoral ermöglicht es Tomasello zwar, vielen Tieren überhaupt so etwas wie Moralität zuzuerkennen, und das ist ein entscheidender Fortschritt. Aber sein Diskurs erinnert doch stark an Zeiten, in denen man Frauen nur eine Mitleidsmoral und allein Männern eine Gerechtigkeitsmoral zusprach – eine These, die die feministische Kritik der letzten Jahrzeh-

te überzeugend widerlegt hat. Bewusst oder unbewusst setzt Tomasello die Tiere an jene Stelle, an der vor kurzem noch die Frauen standen.

In jüngster Zeit scheint Tomasello die Tür für rationale Entscheidungen von Tieren allerdings einen Spalt breit zu öffnen: Menschenaffen unterziehen Evidenzen, die ihre bisherigen Annahmen widerlegen, einer eingehenden Prüfung. Sie gehen also den Gründen für ihre Entscheidung nach. Tomasello und seine KollegInnen nennen das ein „rationales Monitoring“ des Entscheidungsprozesses (Cathal O'Madagain et al. 2022, 1971). Menschen tun dies erst ab einem Alter von fünf Jahren. Allerdings bleiben Menschenaffen gleichgültig, wenn ArtgenossInnen eine gegenteilige Annahme äußern. Auf eine solche reagieren Menschen bereits ab drei Jahren mit dem Bestreben nach einer Überprüfung. Während Menschen also für Widerspruch der Peers sensibler sind, reagieren Menschenaffen auf widersprechende physische Evidenzen achtsamer.

Trotz dieser vorsichtigen Annäherung Tomasellos an eine praktische Vernunft von Tieren bleibt vor allem eine grundsätzliche Frage: Kann man die Grenze zwischen einer Moralität der Sympathie und einer Moralität der Gerechtigkeit so klar und scharf ziehen, wie es Tomasello suggeriert? Sind die Übergänge nicht zwangsläufig fließender, wie es vor allem de Waal betont? Neurobiologisch gesehen besitzen alle Tiere mit einem Gehirn Strukturen des Denkens, Strukturen des Fühlens und Strukturen, die ihrer beider Verbindung herstellen. Und genau in diesen verbindenden Strukturen (bei Säugetieren einschließlich des Menschen der sogenannte präfrontale Cortex) vollziehen sich die Entscheidungen über das eigene Verhalten, wie insbesondere die Forschungen von Antonio R. Damasio (1997 und 2000) gezeigt haben. Praktische Vernunft lässt sich ohne Verbindung von Denken und Fühlen nicht realisieren. Auch eine Moralität der Sympathie beinhaltet also Prozesse des Überlegens, und seien sie noch so schlicht und einfach. Manche Tiere mögen wenig Rationalität besitzen – vernunftlos, also bar jeder praktischen Vernunft, sind sie nicht.

Reflektieren wir die ethologischen Einsichten aus einem gewissen Abstand heraus philosophisch, kann *Mark Rowlands'* Abhandlung „Can animals be moral?“ ein guter Leitfaden sein. Die meisten EthologInnen, so Rowlands, stellen die Frage, ob Tiere in derselben Weise moralischen AgentInnen sein können, wie es Menschen sind. Aber das ist gar nicht die Frage. Die Frage ist vielmehr, ob sie moralisch handeln können – also aus moralischen Gründen handeln können (Mark Rowlands 2012, 21). Und dafür liegen die Hürden nicht so hoch wie von Tomasello, de Waal und Bekoff vermutet. „For an individual to act morally, [...] it is not necessary

that she have the ability to reflect on her motives or actions; nor does it require that she be able to explicitly formulate or understand the principles on which she acts, nor that she be able to adopt an impartial perspective of the sort required for a sense of justice.” (Mark Rowlands 2012, 22)

Unter der Maßgabe, dass die Latte für moralisches Handeln niedriger liegt als allgemein angenommen, ergibt sich für Rowlands auf der Grundlage der zuvor referierten ethologischen Beobachtungen: Manche Tiere können motiviert werden, aus moralischen Gründen zu handeln – in der Form moralisch aufgeladener Emotionen. Denn solche haben einen moralischen Inhalt, weil sie die Wahrheit einer moralischen Proposition garantieren (Mark Rowlands 2012, 71). Diese Tiere handeln also moralisch. Sind sie damit aber auch moralische AgentInnen?

EinE moralischeR AgentIn ist eine Person dann und nur dann, wenn sie für ihre Absichten und Handlungen moralisch verantwortlich gemacht und moralisch bewertet (gelobt oder getadelt, belohnt oder bestraft) werden kann (Mark Rowlands 2012, 75). Tiere sind in diesem Sinne keine moralischen AgentInnen, da wir sie nicht zur Rechenschaft ziehen. Denn das kann man nur mit Individuen, die ihre eigenen moralischen Motivationen hinterfragen und reflektieren können (Mark Rowlands 2012, 93–98). Dennoch sind viele Tiere moralische Subjekte, d.h. Individuen, die wenigstens manchmal motiviert werden, aus moralischen Gründen zu handeln (Mark Rowlands 2012, 89).

Im Grund stellt Rowlands damit viele Tiere den strafunmündigen Menschen zur Seite. Kinder und Menschen mit Demenz oder schweren geistigen Behinderungen halten wir nicht für moralische AgentInnen im eben definierten Sinn – wir bewerten ihre Taten nicht moralisch, weil wir davon ausgehen, dass sie zum Hinterfragen und Reflektieren ihrer Taten noch nicht, nicht oder nicht mehr in der Lage sind. Zugleich müssen wir davon ausgehen, dass Kinder schon zu einem sehr frühen Zeitpunkt moralische Subjekte sind. Denn sonst dürften wir sie nicht moralisch zu erziehen versuchen. Die moralischen Ansprüche an Kinder nehmen also mit jedem Lebensjahr zu – und spiegelbildlich nehmen die moralischen Ansprüche an Demente mit jeder Progredienz der Demenz ab. Daran lässt sich erkennen, dass das Kontinuum zwischen moralischen Subjektsein und moralischer Agency beim Menschen fließend ist. Einem Sechsjährigen werfen wir manche Handlungen noch nicht vor, die wir einem Zehnjährigen sehr wohl vorwerfen würden. Analog werden wir Menschen mit leichter oder mittlerer geistiger Behinderung oder Menschen mit beginnender Demenz nicht jede Verantwortung absprechen, sondern dies von der Tragweite der jewei-

ligen Handlung abhängig machen. Moralische Agency ist also keineswegs ein binärer Begriff, sondern beschreibt ein Kontinuum zwischen 0 und 100.

Für unsere Debatte genügt es vollständig, Tiere als moralische Subjekte im dargestellten Sinn anzuerkennen. Denn darin sind sich Tomasello, de Waal und Bekoff einig, dass manche Tiere wie Menschenkinder im Alter von vier, fünf oder sechs Jahren handeln können. Der Begriff „moralanalog“ ist für ein solches Verhalten unangemessen – er ist ein verschämt verdecktes „nichtmoralisch“ oder „vernunftlos“ und stellt eine Negation dar, ohne eine Affirmation zu bieten. Wenn man schon eine Differenz zum Menschen markieren will, ist der Begriff „protomoralisch“ treffender. Denn er macht einerseits deutlich, dass protomoralisches Verhalten bereits moralisches Verhalten ist, und signalisiert andererseits, dass die menschliche Moral sich kontinuierlich aus der tierlichen (Proto-) Moral entwickelt hat und sie zugleich weit übersteigt.

6.2.2 Christologisch

Die Frage nach der Vernunft ist für die Kirchenväter, wie wir gesehen haben, eng verknüpft mit der Frage nach dem göttlichen Logos, Jesus Christus. Wenn der Logos in diese Welt eintritt, so die Überlegung, kann er sich in heilsgeschichtlich bedeutsamer Weise nur denjenigen Geschöpfen offenbaren, die zu seiner Aufnahme fähig sind. Das sind, so die Argumentation weiter, einzig die vernunftbegabten Wesen, also nach stoischer Überzeugung die Menschen. Tiere und Pflanzen oder gar die unbelebte Natur können demnach keine Gemeinschaft mit Christus haben und folglich auch nicht zum ewigen Leben erlöst werden.

Diese Überzeugung ist spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts höchst fragwürdig geworden. Zu dieser Zeit liegt die Gegnerschaft der Kirchen gegen die Evolutionstheorie in ihren letzten Zügen. Zwar gesteht Papst Pius XII. in seiner Enzyklika *Humani generis* aus dem Jahr 1950 den Naturwissenschaften zu, „den Ursprung des menschlichen Leibes aus schon existierender und lebender Materie“ zu erforschen, schränkt aber ein, der Monogenismus, also die Abstammung aller Menschen von Adam, dürfe dabei nicht in Frage gestellt werden (HG 36–37). Doch schon fünfzehn Jahre später bejaht das II. Vatikanische Konzil ohne jede Einschränkung die Freiheit von Forschung und Wissenschaft (GS 36; 59; 62) und ebnet damit der Versöhnung von Evolutionstheorie und Glauben den Weg. Deren volle Anerkennung erfolgt in einer Ansprache von Papst Johannes Paul

II. am 22.10.1996 vor der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften: Die Evolutionstheorie sei „mehr als eine Hypothese“.

Karl Rahner (1904 Freiburg i.B. – 1984 Innsbruck) hat den überfälligen Paradigmenwechsel bereits zwanzig Jahre zuvor in seinem „Grundkurs des Glaubens“ vollzogen. Nicht die Evolutionstheorie steht für die moderne Welt zur Debatte, so Rahner, sondern der Glaube an Jesus als den Christus. Die Theologie müsse diesen neu denken und seine Kompatibilität mit modernem naturwissenschaftlichem Denken aufweisen. „Dabei wird die evolutive Weltanschauung als gegeben vorausgesetzt und nach einer Eingepasstheit oder Einpassbarkeit der Christologie in sie und nicht umgekehrt gefragt.“ (Karl Rahner 1976, 180) Rahner konstatiert also eine Beweislastumkehr: Während Darwin zu seiner Zeit noch unter starkem gesellschaftlichen Druck stand, die Verträglichkeit seiner Theorie mit dem christlichen Glauben zu beweisen, hat sich 100 Jahre später der Wind um 180 Grad gedreht. Jetzt sind Kirche und Theologie gefordert, ihrerseits die Verträglichkeit des christlichen Glaubens mit der modernen Naturwissenschaft zu zeigen. Aus seiner langen und umständlichen Begründung für diese Beweislastumkehr kann man erkennen, dass Rahner heftigem innertheologischem und innerkirchlichem Widerstand ausgesetzt war.

Dabei geht es Rahner ausdrücklich nicht darum, die Christologie aus der Evolutionstheorie herzuleiten. Das wäre ein Kategorienfehler und würde die Theologie ihrer Eigenständigkeit berauben. Es geht vielmehr um „eine innere Affinität, die Möglichkeit einer gegenseitigen Zuordnung der beiden Größen“ (Karl Rahner 1976, 181). Um diese Affinität aufzuweisen, geht Rahner zunächst davon aus, dass alle Materie von einem einzigen Ursprung stammt und daher eine Einheit darstellt (Karl Rahner 1976, 183). Diese Materie besitzt die Möglichkeit der Selbsttranszendenz, der Überschreitung ihrer selbst, um etwas Größeres zu werden. „Werden muss verstanden werden als ein Mehrwerden, als Entstehen von mehr Wirklichkeit [...] als wirkliche Selbsttranszendenz, Selbstüberbietung“ (Karl Rahner 1976, 186). Und diese Selbsttranszendenz greift auf ihren Grund, ihre Möglichkeitsbedingung aus – das absolute Geheimnis.

Damit wird es jedoch denkmöglich, dass dieses absolute Geheimnis, das Glaubende Gott nennen, sich in die Welt und ihre Materie hineingeben kann: „Eben weil so die Bewegung der Entwicklung des Kosmos von vorneherein und in allen Phasen getragen ist von dem Drang nach der größeren Fülle und Innigkeit und dem immer näheren und bewussteren Verhältnis zu ihrem Grund, liegt die Botschaft, dass es zu einer absoluten Unmittelbarkeit mit diesem unendlichen Grund komme, durchaus in ihr

selbst gegeben vor.“ (Karl Rahner 1976, 192) Absolute Unmittelbarkeit mit dem unendlichen Grund, das meint, dass dieser Grund Teil der Materie und ihrer Geschichte wird. In dieser Botschaft „ist gesagt, dass vor und hinter allem einzelnen und Einzuordnenden [...] das unendliche Geheimnis immer schon steht und dass in diesem Abgrund der Ursprung und das Ende, das selige Ziel ist.“ (Karl Rahner 1976, 193) Die Materialisierung des unendlichen Grundes in der Welt, wie ChristInnen sie in Jesus Christus glauben, ist dann „die absolute Zusage Gottes an die [...] Kreatur und die Annahme der Selbstmitteilung“ (Karl Rahner 1976, 195) durch die Schöpfung in einem. Als Gott ist Jesus Christus die absolute Zusage an die Schöpfung, als Geschöpf verkörpert er die Annahme dieser Zusage durch die Schöpfung. Auf diese Weise will Rahner „das Wort, dass der Logos *Fleisch* geworden ist, wirklich ernst nehmen.“ (Karl Rahner 1976, 182, Hervorhebung dort)

Rahners großartige Überlegungen haben allerdings einen gewaltigen Schönheitsfehler: Obwohl sie die Evolutionstheorie in genialer Weise philosophisch und theologisch ausdeuten und obwohl sie die ganze Schöpfung in den Horizont der Erlösung hineinstellen, verharren sie im traditionellen Anthropozentrismus. Denn trotz der betonten Einheit des Kosmos geht es Rahner darum, zu begründen, warum Gott nicht *irgendein* Geschöpf werden konnte, sondern *Mensch* werden musste. Die Dynamik der Evolution läuft für ihn zwangsläufig auf den Menschen zu, weil allein in ihm „die Grundtendenz der Selbstfindung der Materie im Geist durch Selbsttranszendenz zu ihrem definitiven Durchbruch kommt“ (Karl Rahner 1976, 182).

Hier müssen wir gut unterscheiden: Dass das, „was Materie ist, nur vom Menschen her gesagt werden kann [...] Wir sagen hier absichtlich: vom ‚Menschen‘ her...“ (Karl Rahner 1976, 184), ist völlig korrekt und reflektiert schlichtweg das, was wir heute „epistemische Anthropozentrik“ nennen. Natürlich muss die Deutung des Werdens der Evolution aus menschlicher Perspektive, mit menschlichen Kategorien und Verstehensmöglichkeiten erschlossen werden – wie sonst?

Aber für Rahner ist das Mehrwerden der Materie auf jenes Wesen hin angelegt, das im Vollsinn des Wortes „Geist“ besitzt. Und so gesehen ist für ihn „kein Grund vorhanden, zu leugnen, dass sich die Materie auf das Leben und auf den Menschen hin entwickelt haben sollte.“ (Karl Rahner 1976, 187) Rahner spricht an dieser Stelle von „Wesensunterschieden“ zwischen Mensch und nichtmenschlicher Schöpfung und von einer „Wesensselbsttranszendenz“. So viel „Wesen“ ist heutigen theologisch sensiblen Ohren ziemlich suspekt, und Rahner präzisiert auch nicht, was er damit meint. Er fährt fort

mit der Rede vom Menschen als dem „eigentlichen Ereignis der Selbsttranszendenz“, den „das Niedrigere [...] vorbereitend [...] präludiert“ (Karl Rahner 1976, 187). Für ihn ist die nichtmenschliche Schöpfung „diejenige Wirklichkeit, die wir im vulgären und an seinem Platz durchaus richtigen Sinne als ‚bewusstlos‘ bezeichnen [...], jenes Seiende, das nur seine eigene Idee besitzt, verfangen in sich.“ (Karl Rahner 1976, 188) Im Menschen aber finde der Kosmos zu sich selber (Karl Rahner 1976, 190–191).

Gott, der absolute Grund und das unendliche Geheimnis des Kosmos, offenbart sich also dem Menschen als der einzigen geistigen Kreatur unmittelbar und dem Kosmos als Ganzem vermittelt durch den Menschen. Gedanklich steht Rahner hier dem stoisch inspirierten Anthropozentrismus des Paulus in Röm 8 sehr nahe. Auch dort wird der ganzen Schöpfung die „Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ zugesprochen. Aber auch dort vollzieht sie sich durch die Vermittlung des Menschen und um der Menschen willen. Mit der starken Betonung der Einheit der Schöpfung sowohl in ihrer Herkunft als auch in ihrer Zukunft gehen Paulus und Rahner deutlich über die Stoa hinaus. Aber der Beteuerung Rahners zum Trotz wird das johanneische „Fleisch geworden“ der paulinisch-stoischen Kosmologie (und zwar in Gestalt ihrer *Scala naturae* – Stichwort „das Niedrigere“, „präludiert“) untergeordnet.

Wie jeder Theologe ist auch Rahner ein Kind seiner Zeit. Dass die Theologie sich der modernen Evolutionsbiologie öffnen und mit ihr in Dialog treten muss, wird in den 1970er Jahren vielen klar. Aber dass der Anthropozentrismus gerade auf Grund der Evolutionstheorie nicht mehr so glatt und einfach aufrechterhalten werden kann, sieht man noch nicht. Carl Amerys Kritik am christlichen Anthropozentrismus aus dem Jahr 1972 und erst recht Lynn Whites Kritik von 1967 hat Rahner offensichtlich nicht wahrgenommen. Und so macht er zwar einen ersten wichtigen Schritt, den notwendigen zweiten vollzieht er jedoch noch nicht.

Es scheint, als habe sich die dogmatische Beschreibung der Beziehung zwischen Christologie und Schöpfungstheologie seit Rahner wenig weiterentwickelt. So bleibt *Franz Gruber* in seinen Ausführungen über „Die Einheit von Schöpfung und Inkarnation“ (Franz Gruber 2001, 208–210) und „Inkarnation und Evolution“ (Franz Gruber 2001, 210–214) stark an Rahner orientiert. Wie dieser sieht er die Bedeutung der Inkarnation für die gesamte Schöpfung: „In Christus liebt Gott die Schöpfung bedingungslos und gibt sich ihr als Logos zu erkennen. Auf diese Weise erhält die Schöpfung eine Würde und Tiefe, die unüberbietbar ist.“ (Franz Gruber 2001, 208) „Somit wird auch Schöpfung im Logos-Sohn als das wirklich

von Gott gewollte Gegenüber sichtbar, als das um der Lebensgemeinschaft Gottes mit dem anderen seiner selbst willen Erschaffene.“ (Franz Gruber 2001, 209)

Wie für Rahner ist auch für Gruber entscheidend, dass der traditionelle Anthropozentrismus aufgebrochen werden muss: „Der Logos Gottes ist der Weg, die Wahrheit und die Erfüllung des Lebens. [...] In diesem Satz gipfelt auch die christliche Anthropozentrik. Dass diese allerdings nicht das letzte Wort der Offenbarung ist, ist genauso zu beachten. Denn das Ziel der Schöpfung ist ihre Transformation ins Reich Gottes hinein. Diese Transformation bleibt nicht reduziert auf den Menschen allein.“ (Franz Gruber 2001, 214) Dass Rahner hier auf halber Strecke stehenbleibt, problematisiert Gruber jedoch nicht. Vielmehr bewertet er abschließend: „Wenn man Rahners theologisch-philosophische Reflexion nicht von vornherein aufgrund ihrer idealistischen Sprechweise ablehnt, dann ist seine Deutung die bislang kohärenteste metaphysisch-theologische Vermittlung des christlichen Sinnanspruchs eines absoluten Ziels der Schöpfung mit einem allgemeinen evolutiven Weltverständnis.“ (Franz Gruber 2001, 213)

Noch einmal fünfzehn Jahre später geht *Elizabeth Johnson* denselben Weg. Auch sie denkt unter ausdrücklicher Berufung auf Rahner von der Evolutionstheorie als der gesellschaftlichen Basiserzählung her und fragt sich nach der Einpassbarkeit der christlichen Botschaft in diese. Dabei sieht sie durchaus die antiquierte Sprachform des nizanischen Glaubensbekenntnisses und dessen Reformbedürftigkeit, aber auch seine Reformfähigkeit, die in der Beschreibung von Gottes Wirken in der Welt grundgelegt ist: „As for the Nicene creed, it too may seem dated. At the very least its language speaks with the vocabulary of a bygone era [...] Yet pulsing underneath its threefold structure is a narrative of divine engagement with the world...“ (Elizabeth Johnson 2015, 16)

Wie Rahner betont Johnson, dass der Logos Fleisch und nicht nur Mensch geworden ist. Das Menschsein Jesu steht daher als Teil für das Ganze der Schöpfung. „In truth, the type of sarx that the Word became was precisely human flesh. Homo sapiens, however, does not stand alone but is part of an interconnected whole.“ (Elizabeth Johnson 2015, 195) Diese Wahrnehmung bezeichnet Johnson in Orientierung an Niels Gregersen als „deep incarnation“. „The flesh that the Word of God became as a human being is part of the vast body of the cosmos. The phrase ‚deep incarnation‘, coined by Niels Gregersen, is starting to be used in Christology to signify this radical divine reach through human flesh all the way down ‚into the very tissue of biological existence‘ with its ‚growth and

decay'..." (Elizabeth Johnson 2015, 196) Und sie folgert: „The incarnation is a cosmic event.” (Elizabeth Johnson 2015, 197) Die Reichweite dieser deep incarnation geht bis zum Kreuz – der inkarnierte Christus leidet mit der gesamten Schöpfung – und bis zur Auferstehung – der inkarnierte Christus öffnet der gesamten Schöpfung den Weg in die Ewigkeit. Johnson spricht in Analogie von „deep resurrection” (Elizabeth Johnson 2015, 207). In all dem bleibt sie an Rahner orientiert, von dem sie ausdrücklich bekennt, dass sie ihm enorm viel verdankt (Elizabeth Johnson 2015, xvii). Sallie McFague hingegen, die anschließend dargestellt wird, zitiert Johnson nur am Rande und ohne auf deren ganz anderen Vorschlag für einen Paradigmenwechsel einzugehen.

Nach vier Jahrzehnten scheint Rahners Paradigmenwechsel in der systematischen Theologie also eine gewisse Akzeptanz gefunden zu haben: Bejahung der Erlösung der ganzen Schöpfung durch Christus – ohne denkerisch prägnante Überwindung des traditionellen Anthropozentrismus. Das systematisch-theologische Denken scheint auf halbem Wege stehengeblieben zu sein. Wenden wir uns daher einem pointierten Gegenvorschlag zu. *Sallie McFague* (1933 Quincy MS – 2019 Vancouver) ist eine Generation jünger als Karl Rahner und hat ihre bedeutendsten Werke erst nach dessen Tod geschrieben – zu einer Zeit, als die ökologische Frage immer stärker in den Vordergrund rückt. Angesichts dessen ist McFague's Ziel vorrangig eine andere Sichtweise der Welt und nur um derentwillen auch eine andere Sichtweise Gottes: „to cause us to see differently”, „to think and act as if bodies matter”, „to change what we value” (Sallie McFague 1993, 17). Die Dogmatik wird in den Dienst der Weltgestaltung gestellt.

Wie Rahner geht auch McFague von der gesellschaftlichen Anerkennung der Evolutionsbiologie aus, die eine fundamentale Interdependenz zwischen Mensch und Kosmos konstatiert. Ihr zur Seite stellt sie aber gleichberechtigt die ökologische Frage. „We are part and parcel of the web of life and exist in interdependence with all other beings, both human and nonhuman. [...] The evolutionary, ecological perspective insists that we are, in the most profound way, ‚not our own’: we belong, from the cells of our bodies to the finest creations of our minds, to the intricate, ever-changing cosmos. We both depend on that web of life for our own continued existence and in a special way we are responsible for it, for we alone know that life is interrelated and we alone know how to destroy it.” (Sallie McFague 1990, 202)

Anders als Rahner hat McFague die von Lynn White 1967 ausgelöste Debatte über „die historischen Wurzeln unserer ökologischen Krise“ bereits

rezipiert. Der traditionelle abendländische, jüdisch-christliche Anthropozentrismus ist für sie die Wurzel des Übels und müsse überwunden werden. „As we near the close of the twentieth century we have become increasingly conscious of the fragility of our world. We have also become aware that the anthropocentrism that characterizes much of the Judeo-Christian tradition has often fed a sensibility insensitive to our proper place in the universe.“ (Sallie McFague 1990, 202) An die Stelle des Anthropozentrismus will sie einen Theo-, Bio- und/ oder Kosmozentrismus setzen (Sallie McFague 1990, 203), wobei völlig unklar bleibt, welche dieser alternativen Teleologien für sie nun wirklich die Favoritin ist oder wie sie diese verschiedenen Ansätze miteinander verbinden will. Diesbezüglich bleibt sie mehr als vage.

Doch wie kann eine erneuerte, nicht-anthropozentristische Theologie von Gott und Welt reden? McFague geht in Orientierung an den Gleichnissen Jesu und der Philosophie Paul Ricœurs davon aus, dass theologische Rede immer und ausschließlich metaphorisch ist, weil sich das Eigentliche nicht univok sagen lässt. „Metaphor is the way by which we understand as well as enlarge our world and change it.“ (Sallie McFague 1982, 18) Doch theologische Metaphern können für das Ökosystem Erde irrelevant oder schädlich sein – und sind nicht zwangsläufig hilfreich. Die klassische Rede von Gott als König, Herrscher und Patriarch des Universums ist im 21. Jahrhundert eine solche schädliche Rede geworden. Ihr asymmetrischer Dualismus zwischen Gott und Welt markiert eine große Distanz und Differenz zwischen beiden – es ist ein anthropozentristisches, hierarchisches, potenziell zerstörerisches Modell. Als Alternative schlägt McFague vor, den Kosmos als Leib Gottes zu interpretieren. Die Inkarnation Gottes vollzieht sich in die gesamte Schöpfung und nicht nur in ein einzelnes Geschöpf, den Menschen Jesus von Nazaret. McFague sieht in diesem Konzept eine doppelte Nähe zur Tradition: Die kosmische Dimension des Göttlichen erkennt sie in der Mystik, bei Hegel und in der Prozesstheologie. Die Leib-Metapher findet sie in der kirchlichen Rede vom Leib Christi und vom Leib der Kirche, gegenüber denen die Rede vom Leib des Kosmos eine Ausweitung bedeutet. „Christianity is the religion of the incarnation par excellence. Its earliest and most persistent doctrines focus on embodiment: from the incarnation (the Word made flesh) and Christology (Christ was fully human) to the eucharist (this is my body, this is my blood), the resurrection of the body, and the church (the body of Christ who is its head), Christianity has been a religion of the body.“ (Sallie McFague 1993, 14)

Aus der Metapher vom Kosmos als Leib Gottes ergibt sich eine neue Sicht des Menschen in der Schöpfung. Wenn es zuerst um seine Leiblichkeit und nicht um seine Geistigkeit geht, dann ist seine Position nicht mehr über den anderen Geschöpfen, sondern an ihrer Seite und mit ihnen verbunden. „The organic world view and the new creation story brings it to our attention indisputably that we are bodies, made of the same stuff as all other life-forms on our planet; that we are bodies among the bodies of other life-forms on earth, and that, all together, we form one body, the body of the Earth which is again but one of the bodies in the greater universe.“ (Annalet van Schalkwyk 2008, 208) Wenn der Mensch aber ein winziger, vergänglicher Teil der Schöpfung ist, sollte er demütig anerkennen, dass er aus der Asche verloschener Sterne geschaffen worden ist. „We are all made of the ashes of dead stars“ (Sallie McFague 1993, 44).

Wenn die Welt als Leib Gottes verstanden wird, ist Gott einzig über diesen Leib zugänglich und erfahrbar. „In the universe as a whole as well as in each and every bit and fragment of it, God’s transcendence is embodied. The important word here is ‚embodied‘: the transcendence of God is not available to us except as embodied.“ (Sallie McFague 1993, 133) Der ungegenständliche Gott kann nur durch die leibhaftige Welt gegenständlich vermittelt erfahren werden. „We never meet God unembodied“ (Sallie McFague 1987, 184). Dem entspricht, dass für McFague der wichtigste Sinn für die Erkenntnis Gottes nicht wie in der philosophischen Tradition der Seh-sinn ist, der aus der Distanz wahrnimmt und damit zum Verobjektivieren verleitet, sondern der Tastsinn, der das zu Ertastende ganz nah an sich heranlässt und sich von ihm berühren lässt (Sallie McFague 1997, 95; vgl. Margit Eckholt 2009, 24–25). Gott ist in diesem Kosmos ernst zu nehmen und wertzuschätzen, denn die Schöpfung ist sein ureigenster Selbstaussdruck. Mit der Leib-Metapher verbindet sich daher die größtmögliche Aufwertung der Schöpfung.

Die Passion des kosmisch inkarnierten Gottes ist folglich immer und überall präsent, wo Kreaturen leiden. Gott leidet mit den Geschöpfen mit, und diese partizipieren an seiner Kreuzigung. „All pain to all creatures is felt immediately and bodily by God: one does not suffer alone. In this sense God’s suffering on the cross was not for a mere few hours, as in the old mythology, but it is present and permanent. As the body of the world, God is forever ‚nailed to the cross‘, for as this body suffers, so God suffers.“ (Sallie McFague 1990, 216)

Dieses Verständnis hat logischerweise Konsequenzen für die Soteriologie. Erlösung ist die Erlösung aller irdischen Materie, aller Körper, nicht

nur der menschlichen, und zwar hier und jetzt (und nur in abgeleiteter Weise am Ende der Zeiten). „Creation is the place of salvation, salvation is the direction of creation.” (Sallie McFague 1993, 180) Und diese Erlösung vollzieht sich dort, wo Geschöpfe befreit, geheilt, geliebt werden. „In the universe as the body of God, the direction (or the hope) of creation is a movement towards the inclusion of all living beings in the liberating, healing, inclusive love of God in a community where presence amongst us is celebrated in its fullness and bounty.” (Annalet van Schalkwyk 2008, 211)

Ausdrücklich verwahrt sich McFague gegen Vorwürfe eines Pantheismus und ordnet ihren Ansatz als einen ökofeministischen Panentheismus ein (Sallie McFague 1993, 47–55). Gott wird darin nicht auf die Welt reduziert, jedoch als einer gesehen, der bereit ist, in der und durch die Welt zu handeln sowie an und mit der Welt zu leiden. Um Missverständnisse zu vermeiden, greift McFague mehrfach auf Ex 33,18 zurück: Wie Mose am Sinai nur den Rücken Gottes sieht, so sehen wir „nur“ die Schöpfung als die Rückseite des lebendigen Gottes (Sallie McFague 1993, 131–145). Ins Gesicht schauen können wir Gott ebenso wenig wie Mose. Außerdem verwendet McFague weitere – und zwar gezielt personale – Metaphern für Gott, um ein pantheistisches Missverständnis zu vermeiden. „Without the use of personal agential metaphors, however, including among others God as mother, lover, and friend, the metaphor of the world as God’s body would be pantheistic, for the body would be all there were. Nonetheless, the model is monist and perhaps most precisely designated as panentheistic; that is, it is a view of the God-world relationship in which all things have their origins in God and nothing exists outside God, though this does not mean that God is reduced to these things.” (Sallie McFague 1987, 71–72)

Was aber ist in einem solchen Verständnis von Gott und Welt die Rolle Jesu? Jesus ist für McFague die Metapher und Parabel Gottes (im genitivus subjectivus *und* obiectivus!) schlechthin. „The belief that Jesus is the word of God – that God is manifest somehow in a human life – does not dissipate metaphor but in fact intensifies its centrality, for what is more indirect – a more complete union of the realistic and the strange – than a human life as the abode of the divine? Jesus as the word is metaphor par excellence; he is the parable of God.” (Sallie McFague 1975, 76; vgl. auch 1982, 19) An anderer Stelle spricht McFague auch vom Paradigma und Kulminationspunkt, der Jesus für die Inkarnation Gottes in der Welt sei. „The radicalization of incarnation sees Jesus not as a surd, an enigma, but as a paradigm or culmination of the divine way of enfleshment.” (Sallie McFague 1993, 133)

Damit ist Jesus aber nur eines von vielen Beispielen der Inkarnation Gottes in diese Welt, dem bestenfalls eine relative Sonderstellung („Kulminationspunkt“) zukommt. Eine ursächliche Beziehung zwischen der Inkarnation Gottes in Jesus und der Inkarnation Gottes in die Welt besteht nicht. „When I confess that Jesus is the Christ, I am saying that he is paradigmatic of what we see everywhere and always: God with us, God with and for all of us, all creatures, all worldly processes and events. [...] If incarnation were limited to Jesus of Nazareth, it would not only be a surd (and hence, absurd), but paltry in comparison to God’s embodiment in all of creation.“ (Sallie McFague 2001, 20) Die Vorstellung einer Einzigartigkeit Jesu muss nach McFague jedoch nicht nur deswegen aufgegeben werden, weil sie nicht in ihr Konzept einer kosmischen Inkarnation passt, sondern auch deshalb, weil sie erstens anderen Religionen gegenüber verletzend, zweitens in einer aufgeklärten Welt ungläubwürdig und absurd und drittens mit der naturwissenschaftlichen Sicht auf die Welt inkompatibel ist (Sallie McFague 1993, 159). Jesus offenbart zwar Gottes Liebe in einer sehr reinen Form, das ist aber nur „paradigmatic [...] but [...] not unique.“ (Sallie McFague 1987, 136) Für ChristInnen ist Jesus etwas Besonderes, denn er ist ihr Gründer und ihre „historical choice.“ (Sallie McFague 1987, 136) Mehr ist er jedoch nicht.

McFague verwendet in diesem Kontext den von Paul Tillich kreierten Begriff „Jesulatrie“ (Sallie McFague 2001, 159; vgl. dazu Ioanna Sahinidou 2015, 20). Wer Christus als einzigartig verehere, mache aus einem historischen Menschen einen Götzen. Denn diese Sicht sei individualistisch, anthropozentristisch und spiritualistisch (leibenthoben). Massiver könnte der Angriff auf die klassische Christologie kaum sein. Nach McFague bedarf es folglich zweier wesentlicher Transformationen des Inkarnationsbegriffs. „The first is to relativize the incarnation in relation to Jesus of Nazareth and the second is to maximize it in relation to the cosmos.“ (Sallie McFague 1993, 162)

Was die menschliche Freiheit und Verantwortung angeht, bleibt das apersonale Bild der Welt als Gottes Körper hinkend. McFague sieht die Sonderstellung des Menschen gut biblisch darin, an Gottes schöpferischem Werk mitzuwirken. Sie vertritt also eine formale Anthropozentrik, wie sie in den biblischen Schöpfungserzählungen grundgelegt ist. Allerdings kommt sie unbemerkt in das Fahrwasser stoischer Interpretationen von Gen 1, wenn sie Selbstbewusstsein, Reflexionsfähigkeit und Freiheit des Menschen als die entscheidende ontologische Basis für die Verantwortung ansieht und diese in die Gottebenbildlichkeit hineinlegt. „We human beings

might be seen as partners in creation, as the self-conscious, reflexive part of the creation that could participate in furthering the process.” (Sallie McFague 1993, 104)

Außerdem spricht sie von „the peculiar kind of creatures we are, namely, creatures with a special kind of freedom, able to participate self-consciously (as well as be influenced unconsciously) in an evolutionary process. This gives us a special status and a special responsibility: We are the ones like God; we are selves that possess bodies, and that is our glory. It is also our responsibility, for we alone can choose to become partners with God in care of the world; we alone can – like God – love, heal, befriend, and liberate the world, the body, that God has made available to us as both the divine presence and our home. Our special status and responsibility, however, are not limited to consciousness of our own personal bodies, or even of the human world, but extend to all embodied reality, for we are that part of the cosmos where the cosmos itself has come to consciousness. If we become extinct, then the cosmos will lose its human, although presumably not its divine, consciousness. As Jonathan Schell remarks, ‚In extinction a darkness falls over the world not because the lights have gone out but because the eyes that behold the light have been closed‘ (Jonathan Schell 1982, 128).” (Sallie McFague 1990, 216–217)

Der erste Teil dieses langen Zitats ist auf Grund der sehr traditionellen Verquickung von biblischer Schöpfungserzählung und stoischer Ontologie problematisch, aber immerhin im Ergebnis passend. Denn es präsentiert eine formale Anthropozentrik, und die lässt sich tatsächlich nur mit besonderen intellektuellen Fähigkeiten des Menschen begründen. Aber die Formulierung „wir sind der Teil des Kosmos, in dem dieser zum Bewusstsein gekommen ist“, und noch mehr das Schell-Zitat entlarven die Passage als nicht nur formal anthropozentrisch, sondern zugleich verdeckt teleologisch anthropozentristisch. Der Mensch ist nicht das Auge der Schöpfung, ohne das diese erblindet, sondern eher einer, der das Licht Gottes in der Schöpfung verfinstert. Wenn die Menschheit von der Erde ausgelöscht wird, verliert der Kosmos rein gar nichts – und gewinnt womöglich ziemlich viel. In späteren Publikationen macht McFague diesen Lapsus wett, indem sie nur noch auf Begriffe zurückgreift, die der allgemeinen schöpfungsethischen Debatte entnommen, aber nicht mehr mit der Leib-Metapher verbunden sind: Die Menschen seien HüterInnen und VersorgerInnen des kleinen Planeten (Sallie McFague 1993, 108–109) sowie PartnerInnen und HelferInnen Gottes in der Arbeit für einen nachhaltigen Planeten (Sallie McFague 2008,

58). Auch wenn McFague diesen Wechsel der Begriffe und Metaphern nicht ausdrücklich als Korrektur kennzeichnet, lese ich ihn so.

Der Ansatz von McFague ist außerordentlich konsistent und stellt eine markante Alternative zu Rahner dar, wenn man die Christologie in eine evolutive Weltanschauung einbetten will. Seine größte Stärke im Vergleich mit Rahner sehe ich darin, dass die Verbundenheit des Logos mit der gesamten Schöpfung über das gemeinsame Fleisch-Sein, die geteilte Leiblichkeit anstatt über das Bewusstsein und die Geistigkeit konstruiert wird. Hier entlarvt McFague den Denkfehler der klassischen Theologie von den Kirchenvätern bis zu Rahner: Wenn wir den Glauben an die Fleischwerdung des Logos ernstnehmen, brauchen die Geschöpfe keine Vernunft(fähigkeit), um mit ihm direkt und unmittelbar Gemeinschaft zu haben. Nicht der Geist, sondern das Fleisch ist die Türangel des Heils: *caro cardo salutis*.

Allerdings hinterlässt McFague auch ein großes Fragezeichen: Für sie gibt es, wie dargestellt, keine Einzigartigkeit Jesu Christi. Der historische Jesus von Nazaret ist ein besonderer Mensch und ein eindrucksvolles Beispiel der Inkarnation Gottes in die Schöpfung – aber nicht mehr. „According to her, the model of the cosmos as God’s body excludes any claims of Christ’s uniqueness, who is a ‚paradigmatic embodiment of God.‘” (Ioanna Sahinidou 2015, 20) Die christologischen Dogmen der ersten vier Konzilien versteht McFague dabei als „founding models” (Sallie McFague 1982, 103), als Gründungsmodelle, die später durch andere Modelle abgelöst werden können und mitunter sogar müssen. „Sie entscheidet sich für eine kreative Interpretation des Dogmas, die Jesus Christus als das ‚fundierende Modell‘ sieht, aus dem neue Modelle erwachsen können.“ (Margit Eckholt 2009, 16) Pointiert kann man sagen: „Nature and not just Jesus is the sacrament of God.” (Ioanna Sahinidou 2015, 20) Erinnern wir uns an die drei Argumente gegen eine Einzigartigkeit Christi: Das Postulat wäre erstens anderen Religionen gegenüber verletzend, zweitens in einer aufgeklärten Gesellschaft ungläubwürdig und absurd und drittens mit der naturwissenschaftlichen Sicht auf die Welt inkompatibel (Sallie McFague 1993, 159). Außerdem wäre es individualistisch, anthropozentristisch und spiritualistisch (leib- und gegenwartsentoben).

Sollten wir also besser Nizäa hinter uns lassen und ArianerInnen werden? Entspräche das womöglich wie beim Schöpfungsplan Gottes einem Zurücknehmen allzu steiler Thesen der klassischen Theologie? Schauen wir die Argumente der Reihe nach an:

- Ob das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus individualistisch, anthropozentristisch und spiritualistisch ausfällt, hängt ganz davon ab, wie man es formuliert und begründet. Natürlich ist dies im Laufe der Kirchen- und Theologiegeschichte oft so gewesen. Doch grundsätzlich lässt der Glaube daran, dass Gott sich in einem einzigen Geschöpf in besonderer Weise inkarniert, allen Spielraum der Welt zu einer holistischen (Gott ist in der gesamten Schöpfung präsent), biozentristischen (Gott ist in einem Lebewesen in besonderer Weise inkarniert, ohne dass es ein Mensch und genau dieser Mensch hätte sein müssen) und leibzentriert-präsentischen (Erlösung ereignet sich hier und jetzt und leibhaftig) Interpretation des Christusereignisses offen.
- In ihrer These, eine Einzigartigkeit Christi sei mit der naturwissenschaftlichen Sicht auf die Welt inkompatibel, denkt McFague wohl vor allem an die Evolutionstheorie. Wenn diese ernstgenommen wird, läuft die Evolution keineswegs direkt und einbahnig auf den Menschen zu und noch viel weniger auf Christus, auch wenn Teilhard de Chardin das so behauptet hat. Denken könnte man auch an die mögliche Existenz von Leben auf anderen Planeten in anderen Galaxien: Was würde es für diese Lebewesen bedeuten, dass sie mit dem Logos Gottes in Person in keinerlei Kontakt treten und noch nicht einmal von ihm wissen können? All das sind jedoch auf dem Hintergrund der Rahner'schen Überlegungen keine unüberwindlichen Hindernisse. Gerade wenn man die klassische Trinitätslehre ernstnimmt, tritt zur Inkarnation Gottes des Logos in einem einzigen, historisch identifizierbaren Geschöpf die Inkarnation Gottes des Heiligen Geistes in den Kosmos als Ganzen. Ioanna Sahinidou hat vollkommen recht, dass eine recht verstandene Trinitätslehre hier mehr Türen öffnet als verschließt.
- Natürlich würde der Verzicht auf die nizanische Christologie vielen Nichtglaubenden den Zugang zum christlichen Glauben erleichtern und vielen Glaubenden das Gefühl geben, dass sie doch „orthodox“ sind. Mit diesem Argument hat McFague zweifelsohne recht. Die Frage ist aber, ob die quantitative Akzeptanz eines Glaubensartikels das primäre oder hinreichende Kriterium für dessen Richtigkeit ist. Man muss es ja nicht als unheilvoll und tragisch interpretieren, wenn die Mehrheit der Menschen sich an diesem Punkt anders entscheidet. Immerhin scheint es bereits in der johanneischen Gemeinde so gewesen zu sein (Joh 6,66).
- Den schwersten Vorwurf macht McFague der klassischen Christologie mit der Aussage, sie sei gegenüber Anders- und Nichtglaubenden verletzend und herabwürdigend. Wieder muss man oder frau zugeben, dass

die Christologie im Laufe der Christentumsgeschichte häufig so eingesetzt wurde. Dabei beging man aber einen schweren Kategorienfehler. Das Christusbekenntnis ist kein Anerkennen einer objektiv beweisbaren Tatsache und wäre als solches auch sinnlos. Und natürlich hängt die Frage des persönlichen Heils nicht daran, ob man sich ausdrücklich zu Christus bekennt. Die Erlösten im Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25, 31–46) haben dies offenkundig nicht getan. Wie bei der Frage nach der Vorsehung Gottes (vgl. Kapitel 6.1.2) geht es vielmehr um eine sehr persönliche Überzeugung der Erste-Person-Perspektive. Die existenzielle Frage lautet: „Wer bin ich, Jesus von Nazaret, für dich?“ Die Antwort des Petrus im vierten Evangelium macht das besser deutlich als in den drei anderen Evangelien: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens.“ (Joh 6,69) Die Einzigartigkeit Christi ist also analog zur Einzigartigkeit der Ehepartner füreinander zu interpretieren. Sie ist nicht objektiv messbar oder feststellbar, ja für verschiedene Menschen mögen sogar mit guten Gründen unterschiedliche Personen religiös einzigartig sein. Das Christentum hat keinerlei Recht, allen Menschen die Einzigartigkeit Jesu Christi aufzuzwingen, sondern kann dafür nur werben. So gesehen ist es ein schwerer Kategorienfehler, das nizäno-konstantinopolitanische Credo, das eine wissenschaftlich-theologische Konsensformel Lehrender ist, in der Liturgie als existenzielles Bekenntnis persönlicher Hingabe und Treue zu verwenden.

Recht verstanden lassen sich also alle Argumente McFague's gegen die nizänische Christologie entkräften. Damit ist noch nichts bewiesen, und wie gesagt geht das auch nicht. Das klassische Christusbekenntnis kann aber ohne Probleme mit seiner Aufweitung für die ganze Schöpfung verbunden werden. Genau darauf zielt das Konzept der „deep incarnation“ von *Niels Henrik Gregersen*. Gregersen sieht neben der Gefahr des Anthropozentrismus auch die Gefahr eines „Chronozentrismus“ (Niels Henrik Gregersen 2016, 2). An der klassischen Theologie kritisiert er, dass sie einen übermäßig starken Fokus auf den historischen Zeitraum des Lebens Jesu legt – unter weitgehender Vernachlässigung der Erstreckung des kosmischen Christus weit über Israel und das Jahr 30 hinaus. Gott hat mit der Welt ein „Date“ in der Geschichte – durchaus im doppelten Wortsinn von Datum und Verabredung. So lautet nach Gregersen die einzigartige Wahrnehmung der Verbindung zwischen Gott und Welt im Christentum, die ohne Parallele in anderen Weltreligionen ist. „God has not only created the framework of the world, but also has a ‚date‘ within it. This intertwining

of Creator and creature – ‚without separation, without confusion‘ (Council of Chalcedon 451 CE) – is without parallel in other world religions.“ (Niels Henrik Gregersen 2010, 167)

Gregersen sieht in der Idee eines in Raum und Zeit lokalisierbaren „Dates“ Gottes mit der Welt durchaus theologisches Potenzial. Allerdings muss zu dessen Entfaltung die leiblich-geistige Existenz Jesu erweitert gedacht werden, wie das heute in der Philosophie mit dem Begriff der Extension zum Ausdruck gebracht wird: Christus hat einen erweiterten Leib, ein erweitertes Bewusstsein, erweiterte Interaktionen. Eine ausschließlich auf den historischen Jesus fixierte Christologie bliebe daher an der Hautoberfläche – erst wenn sie auf den kosmischen Christus erweitert wird, geht sie unter die Haut. „If we think of the incarnation in purely historical terms (Jesus as a bygone historical figure), and at the same time subscribe to the metaphysics of historicism (all that exists only exists as indexed in time and space), we could only speak of a skin deep incarnation. [...] In contrast, deep incarnation presupposes a wide-scope view of incarnation by focusing on the extended mind of Jesus. [...] The very notion of incarnation is to be expressed as part of an extensive interactionist view of the embodied mind. But the concept of incarnation also operates within the horizon of a cosmic Christology.“ (Niels Henrik Gregersen 2016, 2)

Gregersens Begriff der „deep incarnation“ plädiert also für eine fruchtbare und spannungsreiche Verbindung des in Jesus personalisierten mit dem kosmischen Christus. „The view of deep incarnation speaks of a universe in which God is not only present in a general manner (as expressed in traditional concepts of the immanent activity of the divine creator), but in which God is conjoining and uniting with the material world in the bodily form of God’s incarnate Son of Logos or Wisdom. [...] what from our temporalised perspective is an event that took place in the 30 years of the life story of Jesus is from the perspective of eternity a process beginning with creation itself, which culminated in the incarnation of Jesus, and is still with us because of the depths of the resurrection of Christ.“ (Niels Henrik Gregersen 2016, 4)

Auch Papst Franziskus sieht diese tiefe Verbindung: „Für die christliche Erfahrung finden alle Geschöpfe des materiellen Universums ihren wahren Sinn im eingefleischten Wort (Verbo encarnado), denn der Sohn Gottes hat in seine Person einen Teil des materiellen Universums aufgenommen, in den er einen Keim der endgültigen Verwandlung hineingelegt hat.“ (LS 235) In dieser Interpretation kommt eine Vermittlungsinstanz zwischen Christus und der Schöpfung nicht vor. Der Logos geht unmittelbar in die

Materie dieser Welt ein und wirkt direkt auf diese. Anders als bei Rahner spielen die menschliche Reflexionsfähigkeit und Geistigkeit keine vermittelnde Rolle. Die Menschheit des Logos tritt nicht zwischen diesen und den Kosmos, sondern ist Teil des Kosmos. Im Unterschied zu Rahner und Paulus, die eine triadische Beziehung Logos – Mensch – Kosmos konstruieren, spricht Papst Franziskus von einer dyadischen Beziehung Logos – Kosmos. Damit benötigt er keine anthropozentristische Strukturierung des Christuserignisses mehr und kann dessen Bedeutung für die Schöpfung als eine und ganze viel direkter entfalten.

6.2.3 Eschatologisch

Die jüdische Tradition und ihr folgend die Botschaft Jesu von Nazaret sind zutiefst von der Idee der Einmaligkeit des irdischen Lebens geprägt. Diese ist eine unabdingbare Voraussetzung für die Vorstellungen von einem Jüngsten Gericht und der Auferweckung der Toten, die sowohl die Predigt Jesu als auch das Credo der ersten ChristInnen durchtränken. Die griechische Seelenwanderungslehre, wie sie der platonischen und neuplatonischen Philosophie zu eigen ist, wird aus diesem Grund in der gesamten Patristik entschieden abgelehnt. Dagegen scheint die stoische Vorstellung von einem ewigen Leben aller vernünftigen Wesen der jüdisch-christlichen Auferstehungsbotschaft sehr nahe zu stehen. Dass die Stoa das ewige Leben als eine vom Leib befreite Fortexistenz der Vernunftseele versteht und nicht als eine ganzheitliche Neuschaffung durch einen treuen und liebenden Gott, übersehen und übergehen die Kirchenväter. Wenn aber der Garant für ein ewiges Leben nicht die Treue des Schöpfers, sondern der Besitz einer Vernunftseele ist, sind alle vernunftlosen Geschöpfe vom ewigen Leben ausgeschlossen. Letztlich ist also eine ungenaue, bereits hellenistisch gefärbte Wahrnehmung der biblischen Auferstehungsbotschaft dafür verantwortlich, dass die frühchristliche Theologie überzeugt ist, Tiere und Pflanzen von Erlösung und ewigem Leben ausschließen zu müssen.

Ein zweiter Grund für die Attraktivität der stoischen Ewigkeitsvorstellung ist, dass sie alle vernunftbegabten Wesen zu einer verantwortlichen Entscheidung über das eigene Heil aufruft. Nur wer Vernunft besitzt, so ist für Stoa und Kirchenväter klar, kann und muss reflektiert und frei über sein Heil entscheiden. Nun ist die Idee des Jüngsten Gerichts ohne Zweifel nur sinnvoll, wenn die zu Richtenden frei und eigenverantwortlich gehandelt haben. Gerade angesichts des hoch entwickelten römischen Rechtssystems

leuchtet das jedem Menschen im Römischen Reich unmittelbar ein, und die biblischen Erzählungen vom Gericht Gottes stützen diese Vorstellung. Damit scheinen aber die nichtmenschlichen Lebewesen umso klarer vom ewigen Heil (und Unheil) ausgeschlossen. Denn frei und verantwortlich entscheiden können sie nicht.

Am klarsten entfaltet diese Überlegungen der Pseudo-Athenagoras (vgl. Kapitel 5.16): Tiere und Pflanzen hätten zwar ein Bedürfnis zu leben, aber kein Bedürfnis zur Erkenntnis des Ewigen und damit auch kein Bedürfnis, ewig zu leben. Gemäß dem Sparsamkeitsprinzip wäre es daher nicht rational, dass ihnen ein ewiges Leben geschenkt wird, wenn sie danach doch gar nicht streben. Nein, sie existierten allein um des Menschen willen, der als vernunftbegabtes Wesen Selbstzwecklichkeit besitzt. Sobald der Mensch die nichtmenschlichen Kreaturen nicht mehr braucht, und das sei in der Ewigkeit so, gebe es keinen Grund mehr, dass sie weiterhin existieren. In die gleiche Richtung argumentiert auch Laktanz (Kapitel 5.7).

Eine gänzlich andere Tendenz hatten wir bei Tertullian beobachtet (Kapitel 5.5). An der platonischen Lehre von der Seelenwanderung ist für ihn das Kernproblem nicht die Wanderung der Seele aus einem Menschenkörper in einen Tierkörper, sondern die Wanderung vom Körper des einen Individuums in den eines anderen Individuums. Die Seele sei nämlich sehr spezifisch auf ein bestimmtes Lebewesen hin organisiert und könne unmöglich in einem anderen existieren. Jede Seele sei einmalig und in vollkommener Weise für den ebenso einmaligen Körper geschaffen, in dem sie wohnt. Tertullian beweist, dass man die Seelenwanderungslehre wirksam widerlegen kann, ohne die Tiere herabzuwürdigen. Man muss erst gar nicht die Vorstellung bemühen, eine menschliche vernunftbegabte Seele wandere in ein vernunftloses Tier. Es genügt vollkommen, die Seele als Teil der geschöpflichen Individualität wahrzunehmen. Mit dieser viel fundamentaleren Kategorisierung kann Tertullian die Seelenwanderungslehre erheblich nachhaltiger aushebeln und zugleich eine Abwertung der Tiere vermeiden, ja sogar ihre prinzipielle Ähnlichkeit mit den Menschen untermauern.

Einen Platz in der Ewigkeit haben die nichtmenschlichen Geschöpfe allerdings nur bei Irenäus von Lyon. Er kann sich den Himmel unter Berufung auf Jes II nur unter Einschluss aller Geschöpfe vorstellen. Eine allegorische Interpretation des Textes, wie sie in späteren Zeiten z.B. bei Hieronymus sichtbar wird, lehnt Irenäus entschieden ab. Damit gibt es zumindest einen patristischen Anwalt für die Auferweckung aller Lebewesen. Das biblische Zeugnis steht für ihn über den philosophischen Argumenten.

Offen bleibt damit freilich, auf welcher Geschäftsgrundlage die Auferweckung von Tieren und Pflanzen geschehen soll. Denn dass nur die Menschen über Einsicht und freien Willen verfügen, steht auch für Irenäus außer Frage. Die Erlösung müsste also – in Irenäus' Intention weitergedacht – zweistufig gedacht werden. Zunächst einmal geschieht sie für alle Geschöpfe auf Basis der göttlichen Liebe und Treue zu ihnen, völlig unabhängig von ihren Verdiensten oder dem Besitz einer unsterblichen Vernunftseele. Für jene Geschöpfe, die über Einsicht und freien Willen verfügen, kann sie jedoch nicht über ihren Willen hinweg oder gar gegen ihn erfolgen, sondern einzig unter Respektierung dieses Willens. Andernfalls könnte man weder von menschlicher Freiheit noch von göttlicher Gerechtigkeit sprechen. – Einsicht und freier Wille wären nach diesem Verständnis keine Bedingung für die Auferweckung an sich, sondern nur für eine spezifische Weise dessen, was im Zusammenhang der Auferweckung geschieht, nämlich Gericht im doppelten Sinne von Gerechtigkeitsherstellung und Richtigstellung.

In der Volksfrömmigkeit ist die Vorstellung einer Erlösung der ganzen Schöpfung gegen alle theologischen Einwände durch zwei Jahrtausende immer lebendig geblieben. Papst Franziskus hat dieses Bild einer von allen Geschöpfen bevölkerten Ewigkeit in seiner Enzyklika *Laudato si'* neu belebt. Alle Geschöpfe, schreibt er, „gehen mit uns und durch uns voran auf das gemeinsame Ziel zu, das Gott ist [...] Denn der Mensch [...] ist berufen, alle Geschöpfe zu ihrem Schöpfer zurückzuführen.“ (LS 83) „Gemeinsam mit allen Geschöpfen gehen wir unseren Weg in dieser Welt.“ (LS 244) „Das ewige Leben wird ein miteinander erlebtes Staunen sein, wo jedes Geschöpf in leuchtender Verklärung seinen Platz einnehmen und etwas haben wird, um es den endgültig befreiten Armen zu bringen.“ (LS 243)

Wer die Fleischwerdung des göttlichen Logos ernstnimmt, um die es in diesem Unterkapitel ging, kommt letztlich nicht umhin, eine Erlösung des gesamten Kosmos zu postulieren. „Theologically, each creature in the web of life is a symbol of presence; each is intrinsically good, embraced by God and called into redemptive future. In Christ, God entered evolving creation in a profoundly new way: the Incarnate One, Word-become-flesh, became an earth creature, sharing biological life with others on this planet. The risen Christ has assumed a cosmic role, leading creation back into God in a great act of love and thanksgiving that will be realized in its fullness in the great eschaton.“ (Mary E. McGann 2012, 49)

6.3 „Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir.“ (LS 83) Die Frage nach der teleologischen Deutung der natürlichen Vorgänge

Teleologien sind heute von verschiedenen Seiten stark in Frage gestellt. Die Naturwissenschaften kennen per se keine Teleologien, da sie methodisch vom Zufall ausgehen. Naturphilosophien sind diesbezüglich methodisch weniger festgelegt, werden aber schnell des Metaphysizismus verdächtigt, wenn sie auch nur vorsichtig von Teleologie reden. Und theologische Teleologien stehen außerhalb des eigenen Fachs ohnehin unter Ideologieverdacht. Dennoch kommt man im Rahmen einer kognitivistischen Tier- und Umweltethik an teleologischen Überlegungen und Entscheidungen nicht vorbei. Denn die Frage, ob der Kosmos allein für die Menschen oder auch für die Tiere oder gar für alle Lebewesen oder sogar zuallererst für die Ökosysteme da ist, muss geklärt werden, ehe man konkrete normative Aussagen machen kann. Dazu braucht man nicht unbedingt eine Teleologie des Seins, wohl aber eine Teleologie des Sollens. Ob diese letzte jedoch ohne die erste begründet werden kann, und wenn ja, wie, muss gut überlegt werden.

Im Folgenden gehe ich in zwei Schritten vor: Zunächst wird die Grundsatzzfrage nach Teleonomien im Plural und einer Teleologie im Singular gestellt. Anschließend muss diskutiert werden, welche der klassischen vier umwelt- und tierethischen Modelle einer Teleologie im Kontext moderner Naturwissenschaft einerseits und ökologischer Bedrohungsszenarien andererseits am angemessensten ist.

6.3.1 Partikulare Teleonomien und umfassende Teleologie

Eine partikulare Teleonomie in der Natur der einzelnen Lebewesen repräsentiert eine Antwort auf die Frage, wonach ein Lebewesen natürlicherweise strebt und welche Funktion das Erstrebte für es hat. So wird die Beobachtung, dass alle Lebewesen nach Nahrung suchen, üblicherweise als ihr Streben nach Selbsterhaltung gedeutet. Eine umfassende Teleologie der Natur als ganzer hingegen versucht eine Antwort auf die Frage, um wessentwillen der Kosmos vorhanden ist – um der Menschen (Anthropozentrismus), der schmerzempfindlichen Wesen (Pathozentrismus), der Lebewesen (Biozentrismus) oder der Ökosysteme willen (Holismus).

Beide Ebenen – die der Teleonomien und die der Teleologie – hängen zusammen. Würde man behaupten, dass Lebewesen keine Teleonomie der Selbsterhaltung besitzen, wäre die Teleologie des Biozentrismus ihrer

Grundlage beraubt. Umgekehrt folgt aus der Anerkennung der Teleonomie der Selbsterhaltung der Lebewesen nicht zwingend die Teleologie des Biozentrismus, denn es könnte sein, dass diese Teleonomie zweitrangig ist und von einer anderen Teleonomie relativiert wird (im stoischen Anthropozentrismus z.B. durch das Streben nach Vernunftkenntnis). Die Teleonomie der Selbsterhaltung der Lebewesen ist also ein notwendiges, aber nicht hinreichendes Kriterium für die Teleologie des Biozentrismus.

Die klassische moraltheologische Position lässt sich an *Thomas von Aquin* (1225 Aquin – 1274 Fossanova) illustrieren. Thomas kennt in Orientierung an Aristoteles sowohl partikuläre Teleomien in der Natur der einzelnen Lebewesen als auch eine umfassende Teleologie der Natur als ganzer.

Die partikulären Teleomien stellt Thomas im Kontext seiner Anthropologie und Ethik unter den Begriff der natürlichen Neigungen (Thomas von Aquin, *summa theologiae* I-II q 94 a 2). Jeder Handelnde handelt um eines Gutes willen, das er durch seine Handlung erreichen will. Dabei begreift die menschliche Vernunft all jene Dinge als Güter und damit als erstrebenswert, zu denen der Mensch eine natürliche Neigung hat. Thomas nennt drei derartige Neigungen (*inclinationes naturales*):

- Das Streben nach Selbsterhaltung, das der Mensch mit allen Lebewesen gemeinsam hat und das dem vegetativen Vermögen der Seele (*anima vegetativa*) entspringt.
- Das Streben nach Zeugung und Erziehung von Nachkommen, das der Mensch auf Grund des sinnhaften Vermögens der Seele (*anima sensibilis*) mit allen Tieren gemeinsam hat (heute würden wir sagen: das Streben nach Arterhaltung).
- Das Streben nach Gemeinschaftsleben und Gotteserkenntnis, das nur der Mensch besitzt, und zwar im vernunfthaften Seelenvermögen (*anima rationalis*). Thomas reduziert hier einerseits die menschlichen Beziehungen untereinander und mit Gott auf die rationale Dimension und spricht andererseits den Tieren jede Vernunft ab. Beide Annahmen übernimmt er von der Stoa und ihrer Rezeption in der christlichen Theologie.

Thomas ist durchaus bewusst, dass er die drei natürlichen Neigungen nicht empirisch beweisen kann, sondern dass sie Deutungen des pflanzlichen, tierlichen und menschlichen Verhaltens darstellen. Auch deswegen formuliert er sie so allgemein, dass viel Interpretationsspielraum bleibt, insbesondere für die Gewichtung der drei Strebungen untereinander und ihre konkrete Ausgestaltung im Einzelfall. Entscheidend ist jedoch, dass

die natürlichen Strebungen eine innere Funktionalität besitzen und im Regelfall auf sinnvolle Zwecke ausgerichtet sind. Ansonsten müsste Thomas unterstellen, dass die Natur dysfunktional ist – was im Kontext des Glaubens auf den Schöpfer zurückfielen. Es ist daher für ihn vernünftig, beim Nachdenken und Entscheiden über das eigene Handeln die natürlichen Neigungen – die eigenen wie die anderer Lebewesen – zu berücksichtigen. Das schließt nicht aus, sondern ein, dass die Neigungen verschiedener Individuen oder eines einzigen Individuums einander widerstreiten können. Es bedeutet aber, dass sie sich auf wirkliche Güter richten – und diese haben Relevanz für das ethische Handeln. Die gegenwärtigen Tierwohldebatten sind im Grunde Versuche, diese thomasische Denkfigur auf Nutztiere zu übertragen. Von tierlichen Strebungen schließt man auf das, was ihnen gut tut, und das so erkannte Tierwohl sieht man als ethisch gebotenes Ziel des Handelns.

Was die übergreifende Teleologie angeht, orientiert sich Thomas ganz an der Stoa. Für ihn gibt es daher zwei Arten von Seienden: Jene, die von außen fremdgesteuert werden, und jene, die sich von innen her selbst steuern. Sich selbst steuern können aber nur Seiende, die einen freien Willen haben, und den haben nur jene, die auf Grund rationaler Überlegungen ein Urteil fällen und eine Entscheidung treffen können. Das sind die Menschen. Tiere hingegen sind nach Thomas wie schon in der Stoa durch Umweltreize vollständig fremdgesteuert (Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II, 47–48).

Diese Zweiteilung der Welt in aktiv handelnde und passiv fremdgesteuerte Seiende hat für Thomas schwerwiegende Konsequenzen. Wer nämlich aktiv handeln kann, ist einE BevollmächtigteR (*principalis agens*), der seinen Zweck in sich selbst hat. Was hingegen nur von außen gesteuert wird, ist ein Instrument, das keinen Selbstzweck besitzt, sondern darin aufgeht, Zweck für Bevollmächtigte zu sein. Tiere sind also von Natur aus den Menschen untergeordnet, weil sie unfreie SklavInnen sind. Es ist keine Sünde, sie zu töten, denn sie sind zum Nutzen des Menschen geschaffen und auf ihn und seine Bedürfnisse hingeeordnet. Tierquälerei ist nur deswegen verboten, weil sie sich im nächsten Schritt als Grausamkeit gegen Menschen richten könnte oder weil ein Tier geschädigt wird, das einem anderen Menschen gehört (Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II, 112).

Wenn der Mensch gemäß der Vernunft (*ratio*) handelt, kann er mit Tieren also alles machen, was ihm nützt, weil sie ihm als vernünftigem Wesen untergeordnet sind. Doch das heißt für Thomas nicht, dass die Gefühle

gegenüber Tieren völlig irrelevant wären. Im Gegenteil: Wenn der Mensch sich zusätzlich vom Gefühl (*passio*) lenken lässt, wird er Barmherzigkeit (*misericordia*) mit leidenden Tieren haben. Und das sei gut so (Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II q 102 a 6 ad 8). Hier kommt Thomas nicht umhin, gegen die stoische Axiomatik die zahlreichen Bibelstellen zu würdigen, die von der Barmherzigkeit mit Tieren sprechen. Eine zentrale Rolle spielt diese für ihn aber nicht. Als sogenanntes *supererogatorisches* Werk, d.h. als ein Tun, das nicht von der Gerechtigkeit gefordert, sondern über diese hinausgehend freiwillig geleistet wird und deswegen „verdienstvoll“ ist, bleibt die Barmherzigkeit mit Tieren ein sekundäres Anhängsel seiner anthropozentristischen Ethik.

Die allen Lebewesen innewohnende Teleonomie der Selbsterhaltung und die allen Tieren innewohnende Teleonomie der Arterhaltung werden bei Thomas also durch die exklusiv den Menschen gegebene Teleonomie der Erkenntnis immer und prinzipiell ausgestochen. In seiner Begründung des Anthropozentrismus werden sie nicht einmal mehr erwähnt.

Lässt sich in einer evolutiven Weltanschauung eine derartige Etablierung von Teleonomien oder einer Teleologie überhaupt noch rechtfertigen? Dieser Frage geht *Christian Kummer* nach. Von den Paradigmen der Evolutionstheorie her (Wandelbarkeit, Entwicklung, Zufall, ...) ist für ihn klar, dass Darwin „für die Rede von den Zwecken in der Natur keinen Platz mehr sah.“ (Christian Kummer 2011, 63) Das erschließt sich daraus, dass „Anpassung keine Frage der Absicht ist, sondern eine unvermeidliche Folge gegenseitiger Konkurrenz.“ (Christian Kummer 2011, 63) Die Evolution verfolgt also weder ein partikulares noch ein übergreifendes Telos – sie ist absichtslos. Seit Darwin entwirft man daher weitverzweigte Stammbäume statt einer geradlinigen *Scala naturae*. Paradoxerweise steht in diesen Stammbäumen jedoch wiederum der Mensch ganz oben und wird somit wie in der Stoa als höchstes Lebewesen bewertet.

Was aber, fragt Kummer, könnten evolutionsbiologische Kriterien einer Höherbewertung bestimmter Spezies sein? Dazu macht er folgenden Vorschlag (Christian Kummer 2011, 106):

- Die Zunahme der funktionalen Differenzierung sowie der Integration der differenzierten Fähigkeiten in das eine Ganze des Organismus.
- Die Abnahme der Umweltabhängigkeit des Organismus.
- Die Zunahme der individuellen Autonomie des Lebewesens. Je mehr Autonomie ein Lebewesen besitzt, umso mehr ist es sich selber zum Selbstzweck geworden.

Letztlich laufen alle drei Kriterien Kummers auf die Annahme hinaus, dass die Evolution in Richtung größerer Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Lebewesen tendiert. Das ist evolutionsbiologisch durchaus einleuchtend. Jedoch blendet Kummer meines Erachtens zwei Aspekte aus: Erstens handelt es sich beim Konzept der (reflexionsbasierten) Autonomie erkenntnistheoretisch betrachtet um ein methodisch anthropozentrisches Konzept. Das kann auch gar nicht anders sein, sollte aber ausdrücklich reflektiert werden. Und zweitens vertritt Kummer ein sehr individualistisches Verständnis von Autonomie. Dass die nach seinem Verständnis „autonomsten“ Lebewesen ausgerechnet die am sozialsten lebenden Tiere sind, wird ausgeblendet. Das halte ich für ein biologisches Versäumnis.

Dennoch betont Kummer, dass wir keine umfassende Zielsetzung der Evolution angeben können – eine solche wäre völlig spekulativ. Wie steht es dann aber um die Fähigkeit des Menschen, Zwecke zu setzen? Steht er auf Grund dieser Fähigkeit außerhalb der Evolution oder ist diese Fähigkeit nur Schein? Kummer will diese Frage ausdrücklich offen halten. Er hält es für möglich, dass der Mensch nur deswegen Zwecke in die Natur hineinliert, weil er sich diese nicht anders vorstellen kann.

Biologisch dürften die Überlegungen Kummers wohl erwogen und zutreffend sein. Philosophisch-ethisch sind sie jedoch ungenügend. Denn eine kognitivistische Ethik kann sich nicht damit zufrieden geben, die Frage nach einer rational erkennbaren Ordnung der Natur völlig offen zu lassen. Eine solche Ordnung wird Zweck-Mittel-Relationen enthalten müssen. Ansonsten bliebe nur ein ethischer Nonkognitivismus. Natürlich hat die konkurrenzgetriebene Evolutionsdynamik selbst keine Absichten. Aber sie verläuft nach Gesetzmäßigkeiten, die darüber bestimmen, wer den Konkurrenzkampf gewinnt und wer ihn verliert – und diese geben der Evolution eine gewisse grobe Richtung. Dass sich die Biodiversität im Verlauf der Evolutionsgeschichte allen fünf bisherigen Massensterben zum Trotz immer weiter erhöht hat (Makroperspektive) und dass sich die sozialen Lebewesen zu immer mehr und komplexerer Interaktion und genau dadurch zu immer mehr Intelligenz und Autonomie entwickelt haben (Mikroperspektive), deutet eben doch auf ein immanentes Telos der Natur hin.

Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, dass alle vier etablierten Begründungsansätze der Umwelt- und Tierethik, also Anthro-, Patho-, Bio- und Ökozentrismus, teleologisch strukturiert sind. Ohne eine vorsichtige Prämisse über das Telos der Natur scheinen Umwelt- und Tierethik (und letztlich kognitivistische Ethik insgesamt) nicht begründbar zu sein.

Man muss deswegen nicht dem „naturalistischen Fehlschluss“ (George Edward Moore) anheimfallen und bar jeder kritischen Hermeneutik vom Sein auf das Sollen schließen. Man muss auch nicht aus den begrenzten Teleonomien, die die Naturwissenschaft beobachtet, eine alles überwölbende monolineare Teleologie ableiten. Aber man wird im Rahmen kognitivistischer Ethiken doch nicht umhinkommen, auf so etwas wie eine regelhafte „Natur“ zurückzugreifen. Das haben selbst KontraktualistInnen wie John Rawls (der auf die „allgemeinen Tatsachen“ rekurriert und seine Theorie als Naturrechtstheorie klassifiziert) und DiskursethikerInnen wie Jürgen Habermas (der die „Natur“ als das nicht von Menschen Gemachte zur Unterfütterung seiner Gleichheitsidee braucht) anerkannt.

Hier liegt das unbestreitbare Verdienst der Stoa. Sie hat der abendländischen Ethik ins Stammbuch geschrieben, dass Sollensansprüche unabdingbar mit Erkenntnissen über das Sein in Beziehung gesetzt werden müssen. Ihre Schwäche liegt jedoch darin, eine gemessen an der Evolutionsbiologie allzu simple, geradlinige und allein auf den Menschen zulaufende Teleologie entwickelt zu haben. Diese kann sie nur mit einem rationalistisch verengten Konzept der Vernunft begründen. Beides ist heute nicht mehr überzeugend, ja sogar schädlich für Menschen, Tiere, Pflanzen und Ökosysteme.

Die christliche Schöpfungstheologie und -ethik sollte also den unaufheb-
baren Widerstreit natürlicher Teleonomien klarer betonen, der angesichts
begrenzter Ressourcen im Ökosystem Erde darin liegt, dass alle Lebewesen
auf das Sterben anderer Lebewesen angewiesen sind. Dieser schöpfungstheologische Ursprung der Theodizeefrage darf nicht mit salbungsvollen Floskeln zugedeckt werden, sondern muss als unauflöslicher Einspruch gegen eine naive Harmonisierung der Rede von göttlicher Liebe und Fürsorge stehenbleiben, ja stark gemacht werden. Zugleich gilt es jedoch die Anstrengung hochzuhalten, aus den zahlreichen einander widerstrebenden Teleonomien der Natur Richtungsanzeigen für Sinnpotenziale herauszulesen, die vorethischen Gütern und ethischen Ansprüchen ein Fundament geben. Ein Verzicht auf die Erschließung solcher Sinnpotenziale wäre eine Kapitulation kognitivistischer Ethik.

6.3.2 Der Biozentrismus als angemessenste Teleologie³⁰

Die Welt steht ökologisch gesehen am Abgrund. Das Ziel jeder Umwelt- und Tierethik muss es folglich sein, Mittel und Wege aufzuzeigen, um die derzeitige Wucht der ökonomischen und technologischen Rationalität zu bremsen und ihr die Dominanz über alle gesellschaftlichen Prozesse zu nehmen (vgl. Michael Rosenberger 2021, 44–47). Angesichts dieser gewaltigen Aufgabe wird ein ethischer Ansatz, der erkennbar mehr verharmlost als dramatisiert, einzig zum Erhalt des Status Quo beitragen. Um es deutlich zu sagen: Die kühle Apathie des stoischen Anthropozentrismus mag eine rationale Plausibilität haben, wird aber auf Grund ihrer Emotionslosigkeit keine Veränderungen einleiten. Dazu ist eine Emotionalisierung nötig – in Verbindung mit einer erheblichen Horizonterweiterung. Gesucht ist ein ethischer Ansatz, der dazu auffordert und befähigt, sich in ein Tier oder eine Pflanze hineinzuzusetzen.

Papst Franziskus hat vollkommen Recht, wenn er betont, dass die Lösung nicht allein von einer Lehre erwartet werden kann – weder von einer anthropozentristischen noch von einer nicht-anthropozentristischen. Denn: „Es geht darum, nicht so sehr über Ideen, sondern vor allem über die Beweggründe zu sprechen, die sich aus der Spiritualität ergeben, um eine Leidenschaft für den Umweltschutz zu fördern. Denn es wird nicht möglich sein, sich für große Dinge zu engagieren allein mit Lehren, ohne eine ‚Mystik‘, die uns beseelt, ohne ‚innere Beweggründe, die das persönliche und gemeinschaftliche Handeln anspornen, motivieren, ermutigen und ihm Sinn verleihen‘ (EG 261).“ (LS 216) Zu fragen ist daher, welche Teleologie am offensten und affinsten für spirituelle Motivationen ist. Und hier haben die biozentristischen und ökozentristischen Ansätze die Nase vorn (Haydn Washington et al. 2017, 39).

Im Diskurs der letzten fünf Jahrzehnte um die umwelt- und tierethisch angemessene Teleologie dreht sich fast alles um die Frage, wem Würde zugeschrieben werden soll: Menschen, Tieren, Pflanzen und/ oder Ökosystemen. Der Begriff der Würde begründet kein rationales Handlungsprinzip, sondern eine emotionale Hemmschwelle, was paradox ist, da die Rede von der (Menschen-)Würde stoischen Ursprungs ist und damit einem rationalistischen Denkmodell entstammt. Jemandem Würde zuzuerkennen bedeu-

30 Siehe zu diesem Abschnitt weit ausführlicher und alle vier Begründungsansätze sehr detailliert darstellend, würdigend und gegeneinander abwägend: Michael Rosenberger 2021, 131–188. Im Folgenden konzentriere ich mich auf einige wenige der dort angeführten Argumente.

tet: „Stopp! Halt inne und betrachte den/ die WürdenträgerIn auch aus der anderen, nicht nutzenorientierten Perspektive! Nimm ihn oder sie als eigenständiges Du mit eigenen Bedürfnissen wahr!“ Zur inhaltlichen Bestimmung von Handlungsregeln in Güterkonflikten trägt die Zuschreibung von Würde hingegen wenig bei. Rational-argumentativ wäre der Rekurs auf sie verzichtbar, wofür auch viele plädieren, denen der Bezug auf Rechte völlig genügt. Aber ohne die Erwähnung der Würde geht ein Großteil der emotionalen Aufladung verloren. Die Wichtigkeit und Dringlichkeit des Anliegens wird heruntergespielt. Genau hier liegt die Bedeutsamkeit begründet, allen Geschöpfen und nicht nur allen Menschen Würde zuzuerkennen. Die Rede von „Würde“ ist ein Signalverstärker ersten Grades.

Das gilt umso mehr, wenn (wie in der Enzyklika *Laudato si'*) ergänzend zum philosophischen Würdebegriff die theologische Rede von der Geschwisterschaft und BundesgenossInnenschaft aller Geschöpfe verwendet wird. Sie weckt anschauliche, jedem einsichtige Bilder und ist damit noch mehr ganzheitlich ansprechend. Argumentativ lassen sich Tier- und Umweltschutz sowohl anthropo- als auch bio- oder ökozentristisch begründen. Aber ich halte es für naiv, wenn nicht fahrlässig, die emotionale Seite völlig auszuklammern. Denn Anthropozentrismus (vgl. Michael Rosenberger 2001, 162–163)

- vertraut tendenziell mehr der *technischen Rationalität* und lässt sich eher vom „technokratischen Paradigma“ verführen als Bio- oder Ökozentrismus. Er neigt mehr zur Überschätzung des menschlichen Wissens von natürlichen Prozessen und der menschlichen Möglichkeiten des Managements der Natur.
- neigt eher zum alles beherrschenden *ökonomistischen Denken*, das die nichtmenschlichen Lebewesen und das Ökosystem nur als „Naturkapital“ sieht und bestenfalls um der langfristigen ökonomischen Folgen willen schützt. Der Würdebegriff ist aber nach Kant genau die gegenteilige Kategorie zu mess- und skalierbaren Geldwerten. Er setzt die ethische Wahrnehmung von WürdeträgerInnen exakt dem ökonomischen Kalkül entgegen – wohl wissend, welche Macht dieses besitzt.
- lässt sich schneller zum *Chauvinismus* verleiten, indem er aus der Sonderstellung des Menschen vor allem Rechte und kaum Pflichten ableitet und damit nichtmenschliche Lebewesen aus Prinzip unterordnet.

Ein holistisch fundierter Biozentrismus, wie ich ihn im Folgenden vertrete, wird das traditionelle Vorsorgeprinzip, das grundsätzlich auch der Anthropozentrismus kennt, eher und umfassender anwenden und somit behut-

samer und fehlerfreundlicher vorgehen. Er neigt stärker zur demütigen Anerkennung der Grenzen des eigenen Wissens und Könnens und zum ehrfürchtigen Staunen vor den unermesslichen Geheimnissen des Kosmos. Angesichts der enormen Erfordernisse zum Erhalt einer lebenswerten Erde ist das ein starkes Argument für ihn.

Genau aus diesen Überlegungen ergibt sich mein Plädoyer für einen holistisch fundierten Biozentrismus. Dieser ist von seiner Grundgestalt her eine Form des moralischen Individualismus und schreibt Eigenwert bzw. Würde allen Lebewesen und nur ihnen zu. Im Vergleich der Begründungsansätze der Umweltethik erweist sich der Biozentrismus als die adäquateste, konsistenteste und sparsamste Option. Er schließt kein Lebewesen aus der Gemeinschaft der moralisch relevanten Individuen aus – es entsteht kein „garstiger Graben“ zwischen Menschen und Tieren oder zwischen Tieren und Pflanzen. Um aber nicht in einem systemblinden Individualismus zu enden, der sämtliche Beziehungen der Lebewesen ignoriert, spreche ich von einem holistisch fundierten Biozentrismus. Kollektiven Systemen kommt keine Würde zu. Sie sind aber für das Gemeinwohl der Lebewesen von herausragender Bedeutung, weil sie die Möglichkeitsbedingung für das Einzelwohl ihrer Mitglieder sind. Das kann wie im Recht mitunter sogar heißen, dass das System den Vorrang vor dem Individuum erhält (Gemeinwohlprinzip). Auch kann es analog zum Recht durchaus sinnvoll sein, bestimmten Lebensgemeinschaften a posteriori einen moralischen Status zuzuschreiben und sie als „Quasi-Personen“ zu behandeln. Insgesamt ist der holistisch fundierte Biozentrismus also ein gemeinwohlgebundener moralischer Individualismus.

Bestimmen wir in sechs Thesen genauer, worum es geht (vgl. Michael Rosenberger 2021, 157–162):

- (1) Alle Lebewesen haben eine unverlierbare Würde. Sie haben a priori einen moralischen Status, müssen also um ihrer selbst willen moralisch beachtet werden. Wir haben ihnen gegenüber direkte Pflichten.
- (2) Würde ist das Gegenteil eines Preises (Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten* AA VI 434–435). Ein Preis signalisiert Ersetzbarkeit und Austauschbarkeit, Würde hingegen Einzigartigkeit und Nichtersetzbarkeit. Außerdem signalisiert ein Preis die Vergleichbarkeit von Werten, die skalar sind, d.h. von einem Minimum bis zu einem Maximum eine durchgehende Skala belegen. Er kennt ein Mehr oder Weniger und auch ein Gleich-Viel (bei Kant „Äquivalenz“) an Wert. Die Würde hingegen signalisiert Unvergleichlichkeit (Inkommensurabilität) und

ist nicht skalar, sondern binär. Entweder ein Seiendes hat Würde oder es hat keine Würde. Entweder es verdient moralische Achtung oder nicht.

- (3) Die Würde bezeichnet eine Selbstzwecklichkeit. Sie kommt ihrem Träger oder ihrer Trägerin unmittelbar zu, ist nicht übertragbar und kann nicht vertretungsweise wahrgenommen werden wie Rechte. Sie ist im Gegensatz zum Preis auch nicht verlierbar.
- (4) Jedes Handeln, das ein Individuum mit Würde betrifft, ist diesem gegenüber rechtfertigungspflichtig.
- (5) Als WürdenträgerInnen dürfen Lebewesen nie völlig instrumentalisiert, nie ausschließlich unter ihrem Nutzen für andere betrachtet werden. Es gilt, sie immer zugleich auch und sogar zuerst als individuelles Gegenüber, als Du zu betrachten und zu respektieren.
- (6) Individuen mit Würde sind TrägerInnen eigener Güter. Diese müssen in eine faire Güterabwägung einbezogen werden. WürdenträgerInnen haben ein Recht auf faire Behandlung.

Die Zuschreibung der Würde an alle Lebewesen und nur an diese, mithin das Plädoyer für den Biozentrismus lässt sich mit einigen weiteren Überlegungen stützen. Das Hauptargument, das für ihn spricht, besagt, dass jedes Lebewesen ein eigenes Gut hat, das sich in „the full development of its biological powers“ realisiert (Paul W. Taylor 1981, 199). Daneben ist es zwar auch (Mit-)Träger anderer Güter, z.B. des Gutes der eigenen Population und des Gutes der eigenen Art, das in der Weitergabe genetischer Information und in der Arterhaltung besteht. Die Würde eines Lebewesens ist jedoch in der Potenz zur Realisierung seiner eigenen biologischen Kräfte begründet (Paul W. Taylor 1984, 154–155). Wenn dann noch vorausgesetzt wird, dass die „Mitgliedschaft in der Erdgemeinschaft“ (onto-)logisch dem konkreten So-Sein des Lebewesens vorausgeht, dann ergibt sich a priori die direkte moralische Pflicht, die fundamentale Potenz der Eigenverwirklichung jedes Lebewesens zu achten und zu fördern. „Nun gibt es tatsächlich eine Eigenschaft, die Menschen mit Tieren teilen und die mindestens eine ebenso plausible Grundlage für die Zusprechung eines absoluten Wertes ist wie die kantische Autonomie und verwandte Konzeptionen. Diese Eigenschaft besteht darin, dass jeder Mensch und jedes Tier für sich selbst ein Gut ist... kein Mensch und kein Tier erfährt sich selber als Mittel zu eines anderen Zweck.“ (Michael Hauskeller 2015, 143)

Noch einmal anders gewendet: Jedes Lebewesen hat zwei der Selbstzwecklichkeit im Kantischen Sinn analoge Eigenschaften. „Es ist Subjekt

von Zwecken und es hat ein praktisches Selbstverhältnis.“ (Friedo Ricken 1987, 8) Auch Lebewesen, die keine Empfindungen von Lust und Schmerz haben, besitzen „Bedürfnisse“, die zu bewussten „Interessen“ analog sind. Pflanzen pflegen ihre Bedürfnisse, etwa nach Licht und Wasser, sehr zielgerichtet zu erfüllen. Das entspricht der Überlegung des Aristoteles, der auch dem vegetativen Seelenvermögen ein Streben zuschreibt (Friedo Ricken 1987, 14–16; Aristoteles, *De anima* II 4, 415a25-b2). Auch Pflanzen verhalten sich zu sich selbst. Ihr Organismus ist nicht nur Ergebnis, sondern zugleich Ursache stofflicher Ansammlungen seiner selbst und Träger von Identität in allem Stoff-Wechsel.

Theologisch lässt sich die philosophische Argumentation noch vertiefen und emotional untermauern: Die nichtmenschlichen Lebewesen sind genauso wie die Menschen direkt von Gott erschaffen, von ihm gewollt und geliebt (Gen 1–2). Gott selbst wird „Fleisch“, also Geschöpf, und gibt damit allem „Fleisch“, also allen Geschöpfen, eine unübertreffliche Würde (Joh 1,14). Schließlich sind die Geschöpfe in die Erlösung einbezogen – das „Reich Gottes“ kann ohne sie nicht gedacht werden (Jes 11; Mk 1,13). Der Biozentrismus ist also nicht nur aus philosophischen Gründen am besten geeignet, sondern auch biblisch am umfangreichsten bezeugt und verankert.

Zusammenfassend ergibt sich ein relativ konsistentes Bild: Eine kognitivistische Umwelt- und Tierethik braucht den Rekurs auf partikulare Teleonomien (das Streben der Tiere und Pflanzen nach ihren eigenen Gütern) ebenso wie auf eine vorsichtig formulierte umfassende Teleologie (die Würde aller Lebewesen). Erst auf dieser Basis können die komplexen Güterabwägungen vollzogen werden, die sich zwangsläufig aus dem Widerstreit unterschiedlicher Interessen ergeben. Ohne diesen gäbe es keine Theodizeefrage, aber auch keine Ethik! Angesichts dieses Widerstreits erweist sich im Zeitalter der ökologischen Krise der Biozentrismus als die angemessenste, diskriminierungsärmste teleologische Festlegung. Die Zeit drängt, dass er den 2500 Jahre alten Anthropozentrismus ablöst. „Der letzte Zweck der anderen Geschöpfe sind nicht wir.“ (LS 83)

6.4 Körpersignale für das Gute. Die Frage nach dem Stellenwert der Gefühle

Eine alte Geschichte erzählt, wie ein Professor in den Sommerferien auf einem Bauernhof Urlaub macht. Als er dem Bauern seine Mithilfe bei der Erntearbeit anbietet, will dieser ihm eine leichte Arbeit geben und schickt

ihn zum Sortieren der Kartoffeln. Die großen solle er in den einen, die kleinen in den anderen Korb werfen. Doch als der Bauer gegen Mittag kommt, um die sortierten Kartoffeln abzuholen, liegt noch keine einzige in einem der beiden Körbe. Der Professor war nicht in der Lage gewesen zu entscheiden, was unter „groß“ und was unter „klein“ zu verstehen sei.

Ein paradigmatisches Beispiel. Das reine Denken ist nicht in der Lage, innerhalb eines Kontinuums eine klare und diskrete Grenze zu ziehen, weil diese zwangsläufig ein letztes, nicht rational begründbares, also „willkürliches“ Moment enthält. Nun mag das im Fall der Kartoffeln ethisch belanglos sein. Jedoch vollziehen sich Güterabwägungen, wie sie Bestandteil aller ethischen Entscheidungen sind, prinzipiell nicht anders. Damit ist die Frage aufgeworfen, der ich im Folgenden nachgehen möchte: Gibt es überhaupt rein rationale Entscheidungen, wie wir sie in Nachfolge der Stoa und 2000 Jahren christlicher Ethik gerne für „sachliche“ Diskussionen postulieren? Und wenn nicht, wie sieht dann die Verhältnisbestimmung von Vernunft und Gefühl für die sittliche Urteilsfindung aus? Können Gefühle Substanzielles zum ethischen Entscheiden beitragen?

Ein Blick in die Geschichte soll in einem ersten Schritt helfen, die stoische Position und ihre christliche Rezeption besser zu verstehen. Im zweiten Schritt unternehme ich mit dem aktuellen Wissen der Neurowissenschaften eine Neubewertung der Gefühle, die zugleich eine Bestätigung der klassischen spirituellen Lehre und Praxis der Unterscheidung der Geister ermöglicht (vgl. zum Folgenden: Simon Blackburn 1998; Michael Rosenberger 2002, 59–72; Michael L. Spezio 2011, 339–356).

6.4.1 Die griechische Skepsis gegenüber den Gefühlen

Einen adäquaten Begriff für das, was wir im Deutschen als „Gefühl“ bezeichnen, kennt die antike Philosophie nicht. Das Gefühl wird griechisch als *πάθη* bzw. *πάθος*, lateinisch als *affectus* oder *passio* gefasst. Damit ist die Grundperspektive angedeutet, unter der Gefühle betrachtet werden: Sie sind „Leidenschaften“, Regungen, die aus äußerer Einwirkung entstehen, die der Mensch erleidet und die letztlich seine (Vernunft-)Autonomie bedrohen. Dem entsprechend wird nach der unmittelbaren Ursache gefragt, die ein Gefühl hervorruft, nicht aber danach, ob ein Gefühl auch Inhalte vermitteln kann, ob es aus sich selbst heraus „etwas sagt“.

In der Lehre der Stoa findet diese in der antiken Philosophie durchgängige Sicht des Gefühls ihre äußerste Zuspitzung und Zusammenfassung.

Ziel des Menschen ist danach die Unterordnung der Leidenschaften unter die Vernunft. Letztere wird als das ἡγεμονικόν, als die beherrschende und steuernde Instanz angesehen, welche die Gefühlsregungen ordnet und lenkt. Als stoisches Ideal gilt dementsprechend die ἀπάθεια, die Leidenschaftslosigkeit. Diese muss zwar nicht notwendig als völlige Gefühllosigkeit interpretiert werden. Entscheidend ist aber: Allein die Vernunft soll das Tun lenken, die Leidenschaften tragen zur sittlichen Urteilsbildung nichts Substanzielles bei. In dieser subordinatorischen Positionsbestimmung manifestiert sich die „tief im griechischen Denken verankerte Voreingenommenheit gegen die pathé.“ (Peter Kaufmann 1992, 27)

Auch im Mittelalter bewegt sich die Einschätzung der Gefühle ganz in den durch die griechische Philosophie eingeschlagenen Bahnen. *Thomas von Aquin* definiert die Affekte als „Akte des sinnlichen Strebevermögens, insofern sie mit körperlichen Veränderungen verbunden sind“ (Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II q 20 a 1). Affekte sind für ihn Vorgänge, die erlitten werden, und leiden im eigentlichen Sinne kann nur der Körper, nicht die Seele. Dahinter verbirgt sich die alltägliche Erfahrung, dass Gefühle unmittelbar und nicht willentlich gesteuert somatische Auswirkungen zeitigen (Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II q 22 a 3). Dennoch schätzt Thomas die Leidenschaften im Gefolge des Aristoteles etwas positiver ein als die Stoiker. Strebt der Mensch das Gute nicht nur geistig, sondern auch mit sinnlichem Begehren an, so ist er vollkommener zu nennen. Die sinnliche Lust nach einem sittlich wertvollen Objekt ist daher gut (Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II q 24 a 1 und 3). Thomas grenzt sich hier ausdrücklich von den Stoikern ab und folgt den Peripatetikern (Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I-II q 24 a 2). In logischer Konsequenz seiner Schöpfungstheologie entwirft er eine ganzheitliche Anthropologie, in der jeder Teil der menschlichen Verfasstheit als gut und bedeutsam angesehen wird. Den *passiones* kommt dann die wichtige Rolle zu, die von der Vernunft gefällten Urteile zu „verleiblichen“, sie in die leibliche Existenz des Menschen hinein auszubreiten und diese von der Vernunft her zu durchformen.

Eine heuristische Funktion haben die Leidenschaften aber auch bei Thomas höchstens sehr indirekt. Denn die Gefühle lenken die Aufmerksamkeit der Vernunft auf Handlungsmöglichkeiten, mit denen der Mensch bereits gute Erfahrungen gemacht hat. Das Gute dieser Erfahrungen erzeugt in ihnen eine „Resonanz“, die ihrerseits zum Handlungsmotiv wird (Eberhard Schockenhoff 2007, 72–73). In diesem Gedanken liegt der Keim für das, was wir in der ignatianischen Unterscheidung der Geister und

in den neurowissenschaftlichen Erkenntnissen der Gegenwart wesentlich präziser und detaillierter finden. Bei Thomas bleibt es ein Keim, der nicht weiter entfaltet wird.

Die Grundlinie bleibt in Antike und Mittelalter gleich: Vernunft und Gefühl werden als voneinander strikt getrennte Wirklichkeiten verstanden. Sie stehen in einem hierarchischen Verhältnis zueinander. Der Vernunft wird die Herrschaft über die Leidenschaften zugesprochen. Sie trifft die relevanten Entscheidungen, sie soll die Leidenschaften ordnen und steuern. Die Leidenschaften ihrerseits sind der verlängerte Arm des vernünftigen Willens in den Körper hinein, das Medium, mittels dessen die Seele den Leib durchformt, das aber seinerseits nichts zur sittlichen Urteilsbildung durch die Vernunft beiträgt.

6.4.2 Gefühle als konstitutiver Bestandteil der Vernunft

Ab dem 17. Jahrhundert ändert sich die Perspektive, unter der das Gefühl betrachtet wird. Es wird nunmehr als Empfindung verstanden, als innere Befindlichkeit, die um ihrer selbst willen Beachtung verdient. Im Gefühl manifestiert sich der innere Zustand eines Menschen. Denn ihm entsprechen anthropologische Grundstrukturen als immanente Möglichkeitsbedingungen seiner Entstehung. Diese gilt es wahrzunehmen, noch bevor man die Frage stellt, welche äußeren Einwirkungen zur Entstehung eines Gefühls beigetragen haben. Zeichen des so umrissenen Perspektivwechsels ist eine völlig neue, erst nach und nach klar definierte Begrifflichkeit. Statt von *passiones* und *affectus* ist nun englisch von *feelings* und *sensations* die Rede, französisch von *sentiment*, deutsch von Gefühl und Empfindung – die rein passiven Kategorien werden durch stärker aktiv gefasste abgelöst.

Die philosophische Strömung, die für eine nachhaltige Aufwertung der Gefühle sorgt, ist der angelsächsische Empirismus. Ein reines, erfahrungsunabhängiges Denken gibt es für ihn nicht, vielmehr ist alle Erkenntnis erfahrungsbasiert und mit Gefühlen verbunden. *Francis Hutcheson* (1694 Drumalig – 1746 Glasgow) entwickelt auf dieser Basis in seinem metaethischen Essay „*Illustrations on the moral sense*“ 1728 einen Ansatz, der als „*moral-sense-Philosophie*“ bis heute diskutiert wird. Seine Kernthese ist die Annahme eines angeborenen moralischen Sinnes, der seinerseits ein grundlegendes moralisches Gefühl erzeugt, das uns Gut und Böse, richtig und falsch erkennen lässt. Der Vernunft kommt nur noch die Aufgabe einer

begleitenden Prüfung zu, ob der moralische Sinn nicht gestört ist und einer Sinnestäuschung unterliegt.

Was in der moral-sense-Theorie auf Grund beobachteter Phänomene ansatzweise in die Ethik eingeführt wurde, konnte jedoch so lange nicht hinreichend präzisiert werden, wie nicht die biologischen Strukturen des Erkennens und Fühlens genauer erforscht waren. Erst die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse der letzten Jahrzehnte ermöglichen eine präzisere Zuordnung der beiden Größen und ihre Einbettung in einen umfassenden Horizont. Unter den verschiedenen Synthesen ragen dabei die Arbeiten des portugiesisch-amerikanischen Neurologen *Antonio R. Damasio* heraus. Seine Ergebnisse, die in den letzten zwanzig Jahren intensiv diskutiert und im Detail weiterentwickelt und verfeinert, aber allen Versuchen zum Trotz im Grundsatz nicht widerlegt werden konnten (vgl. Michael L. Spezio 2011, 339–356), werden die folgenden Darstellungen leiten.

Damasio geht von drei markanten Beispielen der Neurologie aus. Das erste ereignet sich bereits im Sommer 1848. Bei Sprengarbeiten für den Bau einer Eisenbahn in Vermont (USA) passiert ein Aufsehen erregender Unfall. Aus eigener Unachtsamkeit wird dem Vorarbeiter Phineas Gage eine zentimeterdicke Eisenstange mit hoher Geschwindigkeit schräg durch den Schädel katapultiert. Zum Erstaunen aller kann er trotz des sichtbaren Loches quer durch den Kopf schon wenige Minuten später wieder gehen und reden. Erst nach Monaten fallen Veränderungen seiner Persönlichkeit auf. Sein Verantwortungsbewusstsein und sein soziales Verhalten sind restlos zerstört. Trotz intakten Erkenntnisvermögens kann er keinen normalen Beruf mehr ausüben. Sein Leben endet in einer menschlichen Katastrophe. Obgleich es damals nicht möglich ist, diese tragische Entwicklung medizinisch zu erklären, dokumentiert ein Landarzt den Fall so minuziös, dass er bis heute ein Referenzfall der Neurologie geblieben ist.

Einen ähnlichen Fall erlebt Damasio selbst Anfang der 1970er Jahre. Er nennt ihn pseudonym den „Fall Elliot“: Ein Mann im Alter von etwa 35 Jahren, der direkt über der Nasenhöhle einen gutartigen Hirntumor hat, wird erfolgreich operiert, wobei ein geringer Teil des den Tumor umgebenden gesunden Hirngewebes im sogenannten präfrontalen Cortex, einer Region direkt hinter der Stirn, leicht oberhalb der Nase, mit entfernt werden muss. Nach der Operation bleiben alle rationalen Fähigkeiten Elliots unverändert, er ist weiterhin intelligent und besitzt ungeheure Kenntnisse und Fertigkeiten. Gestört ist aber seine Fähigkeit, die Zukunft zu planen, zu urteilen und zu entscheiden – so, „dass er nicht mehr als verlässliches Mitglied der Gesellschaft handeln konnte.“ (Antonio R. Damasio 1997, 68)

Wegen seiner Unzuverlässigkeit verliert Elliot seinen Arbeitsplatz und lebt fortan antriebslos vor sich hin. Außerdem beobachtet Damasio bei ihm eine ungewöhnliche emotionale Distanz, auch zur eigenen Biographie und zu bewegenden Ereignissen derselben. Die Erinnerung ist sehr gut, aber Freude und Schmerz über eigene Erfahrungen bleiben völlig aus. „Wissen, ohne zu fühlen“ – so fasst Damasio den Zustand seines Patienten zusammen (Antonio R. Damasio 1997, 78).

Schließlich kennt die Neurologie die Anosognosie, die Unfähigkeit, eine Krankheit als die eigene zu fühlen. An Anosognosie erkrankte PatientInnen wissen um ihren oft lebensbedrohlichen Krankheitszustand, empfinden darüber aber keinerlei Emotionen. Sie wissen z.B., dass es ihre eigene linke Körperhälfte ist, die irreversibel gelähmt ist. Aber statt Trauer oder Verzweiflung empfinden sie eine unerschütterliche Heiterkeit und Gleichgültigkeit. Der betroffene Körperteil wird zwar als ein eigener *erkannt*, aber nicht als solcher *empfunden*. Man könnte das als stoische Apathie positiv zu bewerten geneigt sein. Die Tragik daran ist jedoch, dass Menschen mit dieser Erkrankung sich nicht aktiv an ihrer Genesung und Rehabilitation beteiligen, was diese zumindest extrem verlangsamt, mitunter auch ganz verhindert.

Im Falle der Anosognosie ist nicht dieselbe Gehirnregion geschädigt wie in den zuvor genannten Fällen. Jedoch ist in allen Beispielen der völlige Ausfall der Gefühle zu registrieren. Deshalb verbindet Damasio die genannten Fälle zu einer Arbeitshypothese: Gefühle sind relevant, ja unerlässlich für Sozialverhalten und ethische Entscheidungen des Menschen. Das versucht er neurologisch zu untermauern.

Mit dem Begriff des Geistes wurde im Laufe der Philosophiegeschichte sehr Unterschiedliches bezeichnet. Damasio definiert folgendermaßen: Ein Organismus besitzt dann Geist, wenn er in der Lage ist, bewusst und planend die Zukunft zu gestalten, wenn er also im eigentlichen Sinne handeln kann (Antonio R. Damasio 1997, 131). Zu solchem Handeln sind mehrere Aktivitäten erforderlich:

Das *Denken*: Das Gehirn speichert Erkenntnisse und Erinnerungen vorzugsweise in Form von Vorstellungsbildern. Diese werden aus Gründen der Speicherkapazität nicht als Faksimile gespeichert (im Computer wäre das eine Bitmap-Grafik), sondern in dispositionellen Mustern, aus denen sie je aktuell kreativ und interpretierend rekonstruiert werden (im Computer wäre das eine Vektorgrafik). Denken vollzieht sich weitgehend in der Konstruktion, Rekonstruktion und Kombination solcher Bilder und nicht in Begriffen – in Analogien und nicht in Univozitäten. In einer konkreten

Situation werden analoge, d.h. strukturell verwandte Kognitionen der Erinnerung wach gerufen und zur Deutung der Gegenwart mit dieser in Verbindung gebracht.

Das *Bewegtwerden durch Emotionen*³¹: Emotionen (emotions) sind aus neurowissenschaftlicher Sicht Komplexe unmittelbar und unwillkürlich hervorgerufener, d.h. nicht bewusst gesteuerter körperlicher Reaktionen (Antonio R. Damasio 1997, 193). Ein höherer Puls, eine veränderte Atemfrequenz oder andere Phänomene sind solche Emotionen im Körper. Emotionen durchwirken so den Körper vom Gehirn her, allerdings beeinflussen sie ihrerseits durch Rückkopplungen aus dem Körper heraus die Gehirnprozesse. Dies geschieht insbesondere im

Fühlen: Wird eine Emotion im Gehirn bewusst wahrgenommen, so nennt Damasio diese Wahrnehmung ein Gefühl (feeling, Antonio R. Damasio 1997, 198–199). Gefühle sind also Repräsentationen von Körperzuständen im Gehirn. Allen Gefühlen geht evolutionär und auch logisch ein „Hintergrundgefühl“ voraus: Das „Vorstellungsbild von einer Körperlandschaft, die nicht durch [Emotionen] erschüttert wird.“ (Antonio R. Damasio 1997, 208) Im Vergleich aktueller Gefühle mit diesem Hintergrundgefühl einerseits und in der Herstellung einer Verbindung zwischen aktuellem Gefühl und zeitgleicher Wahrnehmung der Umwelt andererseits kann das Gehirn Informationen gewinnen, die für das (Über-) Leben des Organismus Bedeutung haben. Emotionen sind also Träger von Information. Ihre Abbildungen in Gefühlen „sind genauso kognitiv wie jedes andere Wahrnehmungsbild“ (Antonio R. Damasio 1997, 218). Ein umfassendes Konzept des Geistes muss folglich die Gefühle umfassen. Genau an diesem Punkt setzt Damasio seine zentrale Hypothese an.

Zweck des Denkens – so Damasio – ist das Entscheiden. Zweck des Entscheidens wiederum ist eine möglichst angemessene Reaktion des Organismus auf die aktuellen Umweltbedingungen. Emotionen spielen dafür eine unersetzliche Rolle, denn sie tragen den Charakter somatischer Marker. Eine Emotion ist ein „Körpersignal“, das im Entscheidungsprozess die denkbaren Handlungsmöglichkeiten vorsortiert und die meisten bereits vor einer rationalen Abwägung ausschaltet (Antonio R. Damasio 1997, 238).

31 In der deutschen Übersetzung von Antonio R. Damasio 1997 wird „emotion“ mit Gefühl, „feeling“ mit Empfindung wiedergegeben (Antonio R. Damasio 1997, 14). Hingegen übersetzt die deutsche Ausgabe von Antonio R. Damasio 2000 „emotion“ mit Emotion und „feeling“ mit Gefühl. Hier wird diese zweite Terminologie übernommen.

Außerdem lenkt die Emotion die Aufmerksamkeit des Denkens auf wenige, ganz bestimmte Handlungsmöglichkeiten, indem sie diese emotional verstärkt. Insgesamt handelt es sich also bei dem System, das die Emotionen im Körper erzeugt und dann in das Gehirn zurückspeist, um einen „Tendenzapparat“ (Antonio R. Damasio 1997, 239), um ein Bewertungs- und Deutesystem. Aus der für das Denken schier unübersehbaren Faktenfülle wird, gesteuert durch Emotionen, ein winziger Teil ausgewählt, den das Denken dann erwägen und einer nochmals emotional gelenkten Entscheidung zuführen kann³².

Gefühle repräsentieren also verdichtete Werterfahrungen des Menschen. Ihnen verdanken wir es, dass der Geist zu Intuition und Kreativität fähig ist. Ohne Gefühle würden diese ureigenen menschlichen Fähigkeiten überhaupt nicht möglich sein. Und genau der präfrontale Cortex ist dasjenige neuronale Netz des Gehirns, das für den Erwerb der Gefühle verantwortlich ist. Fällt er aus, kommt es zu den erwähnten verheerenden Folgen.

In der rationalistischen Ethik von den Griechen bis zu Kant dienen Gefühle maximal als *Movens* des Handelns. Inhaltlich haben sie keinerlei Einfluss auf das sittliche Urteil. Jedoch: „Die Erfahrung mit Patienten wie Elliot lässt darauf schließen, dass die kühle Strategie, die Kant und andere vertreten haben, weit eher der Art und Weise entspricht, wie Patienten mit präfrontaler Schädigung an Entscheidungen herangehen, als der üblichen Verfahrensweise normaler Menschen.“ (Antonio R. Damasio 1997, 236) Menschen mit einer Läsion des präfrontalen Cortex sind unfähig, die Zukunft als ihre eigene und damit als bedeutsam in den Blick zu nehmen; sie gehen ganz in der Gegenwart auf; sie sind nicht in der Lage, aus der schier unübersehbaren Flut von Handlungsmöglichkeiten jene herauszufiltern, die Aussicht auf Sinnerfüllung haben. Der Geist, wie ihn Damasio als Fähigkeit zu eigenständigem Handeln definiert, geht mithin aus dem gesamten Organismus hervor (Antonio R. Damasio 1997, 311). Vernunft lässt sich nicht realisieren ohne die wechselseitige Verbindung von Denken

32 Letztlich liegt hier die Antwort auf das alt bekannte Problem der Differenz zwischen unbedingtem Existenzvollzug und der Unmöglichkeit, ihn reflexiv vollständig einzuholen. Mathematisch ausgedrückt: Die praktische Vernunft ist nicht in Algorithmen zu fassen, sondern wird über Modelle und Beispiele gelernt. Sie besteht im Wiedererkennen von Strukturen („patterns“), die Gedanken mit Gefühlen verbinden. Entscheidungen fallen über Analogiebildungen, und die Analogate sind emotional gefärbt, denn nur über Gefühle kann der regressus ad infinitum überwunden werden, dem das Denken ansonsten verfallen würde – vgl. Patricia S. Churchland 1996, 194–196.

und Fühlen, von Gehirn und Körper. Gefühle sind integraler Bestandteil der „praktischen Vernunft“.

Die These Francis' Hutchesons, es gäbe einen angeborenen „moralischen Sinn“, der in einem Gefühl fassbar wird, ist insofern prinzipiell zu bejahen. Er besteht neurologisch formuliert in der zweibahnigen Vernetzung von Gehirnprozessen und somatischen Mechanismen, die ihrerseits die unauflösbare Verbindung von Denken und Fühlen begründen. Irrig ist jedoch Hutchesons Meinung, es handle sich nur um *ein* sittlich relevantes Gefühl, das der moral sense produziere. Im Gegenteil: Eine ganze Palette von Gefühlen beansprucht Bedeutung für das menschliche Entscheiden und Urteilen.

Spätestens an diesem Punkt kommt die klassische „*Unterscheidung der Geister*“ ins Spiel, wie sie die spirituelle Tradition des Christentums geprägt hat. Letztlich zielt sie auf eine aufmerksame Wahrnehmung der eigenen Gefühle – und das nicht rational-reflexiv, sondern ganzheitlich-hineinspürend. Es geht darum, aktuelle Gefühle und ihre längerfristige Dynamik zu erspüren und mit früher gemachten eigenen oder fremden Gefühlen (z.B. der Menschen im Umfeld Jesu oder der Heiligen) hineinspürend zu vergleichen. Dann kann ein Urteil darüber gefällt werden, ob die Handlungsoption, der diese Gefühle entspringen, zu mehr Glauben, Hoffen und Lieben führt oder nicht, ob sie also im traditionellen Bild gesprochen vom Heiligen Geist oder vom bösen Geist stammt.

Letztlich legen sowohl die moderne Neurowissenschaft als auch die klassische Unterscheidung der Geister ein völlig anderes Bild der Gefühle nahe als die stoisch inspirierte ethische Tradition des Abendlandes. Gefühle sind zunächst einmal keine unheimlichen, gefährlichen und unvernünftigen Versuchungen einer bösen äußeren Welt, die unsere Autonomie *bedrohen*, sondern Körpersignale, die uns wertvolle und vernünftige (!) Hinweise auf das richtige und gute Verhalten geben und so Autonomie erst *ermöglichen*. Ohne sie wäre das Denken völlig hilflos und verloren. Erst mit ihrer Hilfe kann ein fühlendes Wesen zu lebenswerten Entscheidungen kommen. Dass Gefühle (ebenso wie kluge Gedanken) in die Irre führen können, ist evident. Solche Gefühle zu entlarven ist aber nicht allein und nicht einmal vorrangig Sache des Denkens, sondern vor allem einer „Kritik der Gefühle

durch die Gefühle selbst“, wie sie die klassische Unterscheidung der Geister vorschlägt³³.

Die griechische Skepsis, ja Abneigung gegenüber den Gefühlen hat psychologisch betrachtet eine klar erkennbare Ursache: Wer seinen Gefühlen folgt, erleidet einen gewissen Kontrollverlust. Denn Gefühle kommen über uns, wir machen sie nicht und können sie nicht willentlich steuern. Im Gegenteil, sie steuern uns und haben uns in der Hand, weil sie unglaublich stark sein können. Das widerspricht dem stoischen Bild vom autonomen, souveränen und herrschaftlichen Menschen. Schöpfungstheologisch lässt sich dieses Bild nicht halten. Der Mensch ist auf Grund seiner Eingebundenheit in eine leibhaftige Schöpfung in vielerlei Weise fremdbestimmt. Und diese Fremdbestimmung ist per se weder schlecht noch verderblich und auch nicht Teil einer niedrigen Tiernatur, sondern seines guten Geschaffenseins. Dankbar und demütig darf er annehmen, dass nicht alle Urteile darüber, was gut ist, aus ihm selbst stammen. Vielfach wird ihm die entscheidende Erkenntnis ohne sein Zutun geschenkt. Sie zu begreifen erfordert jedoch eine anspruchsvolle und differenzierte Kultur der Gefühle.

6.5 „Komm zu mir, Bruder Wolf!“ Die Frage nach Tieren und Pflanzen

Wie wir bei der Textanalyse gesehen haben, ist die Bandbreite der Positionierungen der Kirchenväter gegenüber Tieren ziemlich groß. Das betrifft auch den Kernpunkt christlicher Tiertheologie, die Interpretation des Regierungsauftrags in Gen 1,28. Sie reicht von der Ermächtigung zu einer harten Sklavenhalterschaft (so bei Johannes Chrysostomus unter Verweis auf die Namensgebung in Gen 2) bis zum weit überwiegenden Verständnis als Verpflichtung zur fürsorglichen Hirtensorge. Gegenüber der stoisch dominierenden Wahrnehmung der Tiere unter dem Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit für den Menschen bleiben viele Kirchenväter sehr zurückhaltend (insbesondere Laktanz, Nemesius von Emesa und Augustinus). Insgesamt sind die meisten Kirchenväter erheblich tierfreundlicher als die Mehrzahl der stoischen Philosophen. Sie sind erkennbar bemüht, den stoischen Anthropozentrismus zu mäßigen und abzumildern, wenn sie sich auch

33 Ignatius von Loyola, der Meister dieser Unterscheidung, hat das am eigenen Leib erlebt. Alle rationalen Einwände seines Beichtvaters helfen ihm nicht, die von ihm in Manresa praktizierte Askese als maßlos übertrieben anzuerkennen. Erst der tief empfundene Ekel über diese Lebensweise kann ihn überzeugen (Ignatius von Loyola, Bericht des Pilgers Nr. 25).

nicht in der Lage sehen, ihn zu überwinden. Sanfte Reformen, aber keine Revolution – so könnte man die große Linie zusammenfassen.

Aus dieser Marschrichtung der frühen Kirche ziehen viele christliche EthikerInnen heute den Schluss, eine sanfte Reform zu einem ökologischen und tierethischen Humanismus zu vollziehen, den Anthropozentrismus als Grundfigur aber beizubehalten. Ich hoffe gezeigt zu haben, dass dies nur unter Ausblenden mehrerer intrinsischer Fehler des stoischen Anthropozentrismus möglich ist, die ich in dieser Publikation identifiziert habe. Zunächst einmal wäre die Kopie der frühchristlichen Strategie zum Umgang mit der Stoa geschichtsvergessen. Weder ist das Christentum heute die winzige Minderheit in einer stoisch-anthropozentristisch dominierten Mehrheitsgesellschaft noch können wir im 21. Jahrhundert die fatalen Folgen des Anthropozentrismus für die nichtmenschliche Schöpfung übersehen.

Darüber hinaus hat die Analyse des fünfteiligen Ideen-Netztes der Stoa die Notwendigkeit tiefgreifender und umfassender Änderungen der christlichen Theologie sichtbar gemacht. Wer am Anthropozentrismus festhalten will, wird sich schwertun, diese Änderungen zu vollziehen, und riskiert damit eine immer weiter voranschreitende Unglaubwürdigkeit des Christentums. Die fünf Ideen, die den Kern des Netztes ausmachen, können nur gemeinsam korrigiert werden, so tief sind sie auf Grund der enormen inneren Kohärenz der stoischen Ideen untereinander verbunden. Eine erneuerte christliche Tierethik muss daher theologische Korrekturen weit über die Tierethik hinaus postulieren. Im Durchgang durch die fünf Ideen sei dies kurz wiederholt:

- Die Rede von der *Vorsehung Gottes* ist mit höchster Vorsicht zu genießen. Sie darf nicht als objektive Tatsache verstanden werden, sondern muss im Kontext der liebenden Zuwendung Gottes zu seinen Geschöpfen und des existenziell erfahrenen Gottvertrauens gelesen werden. Zudem umfasst sie alle Lebewesen als AdressatInnen der göttlichen Liebe und Fürsorge. Strikt abzulehnen ist ein Verständnis von Vorsehung, das alle Widrigkeiten und Antinomien des Lebens unter Berufung auf eine höhere Logik Gottes wegerklärt. Die Theodizeefrage bleibt die radikale, bleibend unbeantwortbare Frage, die auch um des Gekreuzigten willen immer neu ausgesprochen und gehört werden muss.
- Die *Aloga-These* von der exklusiven Vernunftbegabung des Menschen ist in ihrer Absolutheit nicht zu halten. Das hat man schon in der Antike geahnt, selbst unter den Stoikern, denn sonst hätte man nicht

einen so gigantischen Aufwand zu ihrer Verteidigung leisten müssen. In Verbindung mit der neuen Sicht auf die Gefühle, wie sie in Kapitel 6.4 vorgeschlagen wurde, wären darüber hinaus rein rational und kühl handelnde Menschen, wie sie die Stoa als Idealbild konstruiert, die wahren Vernunftlosen. Theologisch hat dies massive Konsequenzen für die *Christusbeziehung*. Die Verbindung des inkarnierten Logos mit allem Fleisch vollzieht sich nicht über den Intellekt, sondern über den Leib und die Mitgeschöpflichkeit. Sonst wäre die Inkarnation gar nicht nötig, denn mit den vernunftbegabten Wesen kann der göttliche Logos auch ohne Inkarnation in Verbindung treten, wie die Stoiker zurecht behauptet haben. So gesehen gehört es zu den folgenschwersten Fehlern der frühen Kirche, dass sie das Stoa-kritische Potenzial der Botschaft von der Inkarnation (und ebenso umgekehrt das inkarnationskritische Potenzial der Stoa) verharmlost und weitgehend unsichtbar gemacht hat. *Eschatologisch* läuft damit alles auf die Hoffnung hinaus, dass alle Geschöpfe durch den treuen und liebenden Schöpfer zu neuem Leben erweckt werden.

- Eine kognitivistische Ethik braucht den Rekurs sowohl auf partikulare Teleomien als auch auf eine vorsichtige umfassende *Teleologie*. Das hat die Stoa richtig erkannt, und daran gilt es bei aller Kritik festzuhalten. Notwendig ist jedoch, dass die Teleologie deutlich weniger steil und hierarchisch und auf keinen Fall monolinear konstruiert wird. Unter den klassischen vier Begründungsansätzen der Umwelt- und Tierethik ist der *Biozentrismus* daher am besten geeignet. Er ist dasjenige Modell des moralischen Individualismus, das keine prinzipiellen Grenzen zwischen den Individuen zieht und sie somit alle inkludiert. Zugleich bildet er das biblische Denken am besten ab und garantiert damit eine Treue der christlichen Botschaft zu ihrem Ursprung. Anders als ein großer Teil der pathozentristischen Ansätze ist sich der Biozentrismus darüber hinaus jederzeit bewusst, dass eine vegetarische oder vegane Lebensweise allein noch lange nicht alle Probleme löst. Tiere sollen Rechtspersönlichkeiten sein, ja, aber Pflanzen eben auch. Daher bleibt die Theodizeefrage wie in Kapitel 6.1 gefordert weiterhin virulent, denn es gibt kein tier- und umweltethisch lupenreines Verhalten, das jegliche Konkurrenz einvernehmlich auflösen könnte. Vielmehr bleibt es bei dem Ärgernis, dass jedes Geschöpf nur auf Kosten anderer Geschöpfe leben kann. Dieses Bewusstsein wach- und die aus ihm resultierende kaum erträgliche Spannung auszuhalten, ist eine der größten theologischen (!) Aufgaben im

- Kontext der Tierethik. Gerade pathozentristische Tierethiken stehen in der Versuchung, Erlösung zu einfach zu denken.
- Wer die Tiere würdigen will, muss auch die *Gefühle* aufwerten. Die stoische Abwertung der Tiere hat nur funktioniert, weil sie mit einer ausgesprochen negativen Sicht auf die (menschlichen und tierlichen) Gefühle verbunden war. Die moderne Neurowissenschaft zeigt, dass Gefühle ein notwendiger Bestandteil der (praktischen) Vernunft sind. Das reine Denken ohne Verbindung zu den korrespondierenden Gefühlen ist nicht in der Lage, Erkenntnisse zu bewerten und für das eigene Handeln fruchtbar zu machen. Die 2000 Jahre alte spirituelle Tradition der Unterscheidung der Geister, die durch eine interne Kritik der Gefühle mittels des In-sie-Hineinfühlens zu guten und lebensdienlichen Entscheidungen anleitet, hat das intuitiv immer gewusst, ohne es im Koordinatensystem einer Anthropologie griechischer Provenienz argumentativ angemessen entfalten zu können. Die Aufwertung der Gefühle bedeutet zugleich eine Relativierung, wenn auch keine Abwertung (!) des Denkens. Denken und Fühlen gemeinsam konstituieren die Vernunft. Damit wird die Diskussion um eine gefühlbasierte Moralität der Sympathie im Gegensatz zu einer rein rationalen Moralität der Gerechtigkeit, wie sie in der Verhaltensforschung geführt wird, deutlich entschärft.

Als relativ junge Bereichsethik ist die Tierethik gegenwärtig in Grundsatzstreitigkeiten gefangen, die mitunter an Glaubenskriege, jedenfalls aber an die babylonische Sprachverwirrung erinnern. Anthropozentristische Ansätze stehen gegen nicht-anthropozentristische, utilitaristische gegen Gerechtigkeitsansätze, Tierwohl- gegen Tierrechtsansätze, prinzipienorientierte gegen pragmatistische und emotivistische gegen rationalistische Ansätze. Die christliche Tierethik kann sich diesen Diskursen so wenig entziehen wie jede andere. Aber sie kann sich mehr als viele andere auf die Geschichte besinnen und aus gemachten Fehlern lernen. Und womöglich können auch nichtchristliche Tierethiken, ob säkular oder anders religiös, etwas aus der christlichen Geschichte und ihren Irrungen lernen. Das wäre jedenfalls zu wünschen, um eine Tierethik zu entwickeln, die möglichst viele Menschen mitnehmen und möglichst vielen Tieren bessere Lebensbedingungen erwirken kann.

Die „Fioretti di San Francesco“, eine im späten 14. Jahrhundert und damit fast zwei Jahrhunderte nach den historischen Geschehnissen entstandene, sehr legendenhafte Lebensbeschreibung des Franz von Assisi enthält im Kapitel 21 die Geschichte vom Wolf von Gubbio, die in allen alten Lebens-

beschreibungen fehlt und daher kaum historisch sein dürfte. Dennoch atmet sie den Geist des Heiligen und kann ein guter Denkanstoß sein.

In der Nähe des Ortes Gubbio lebte ein Wolf, der Tiere und Menschen tötete. Die BewohnerInnen hatten so große Angst vor ihm, dass sie nie unbewaffnet aus dem Ort gingen. Als Franziskus davon hörte, ging er aus dem Dorf, um den Wolf zu suchen. Als er ihn von weitem sah, rief er: „Komm zu mir, Bruder Wolf!“ Als dieser sich genähert hatte, tadelte ihn Franziskus ob seines grausamen Tuns und schloss mit ihm einen Vertrag. Der Wolf solle künftig keinem Menschen oder Tier in Gubbio mehr etwas zuleide tun. Dafür würden ihm die BewohnerInnen des Dorfes täglich etwas zu essen geben. Der Wolf, so erzählt die Geschichte, hielt sich an die Abmachung ebenso wie die BewohnerInnen. Und er blieb dort bis zum Ende seines Lebens.

Die Geschichte erzählt davon, dass es in dieser Welt unweigerlich Konkurrenzsituationen gibt – zwischen Mensch und Mensch, Mensch und Tier, Tier und Tier, zwischen Mensch und Pflanze, Tier und Pflanze, Pflanze und Pflanze. Mitunter führt diese Konkurrenz zu blutigen Konflikten. Diese lassen sich nicht einfach mit menschlicher Gewalt überwinden, dafür ist der Wolf offensichtlich zu klug. Es gilt also anzuerkennen, dass es keine unumschränkte Dominanz der einen oder anderen Konfliktpartei geben wird. Was aber ist die Alternative? Franziskus nähert sich dem Wolf und ruft: „Komm zu mir, Bruder Wolf!“ Und er kommt. Offenbar spürt er, dass der Heilige ihm arglos und wehrlos begegnen will und nach einer für beide Seiten konstruktiven Lösung sucht. Man mag spekulieren, wie Franziskus dem Wolf die vorgeschlagenen Vertragsbedingungen klargemacht haben mag. Mit Worten allein dürfte dies kaum möglich gewesen sein. Aber der Vertragsabschluss gelingt. Anders als in der stoischen Philosophie ist es möglich, den Wolf in die Rechtsgemeinschaft der Menschen einzubeziehen. Der Wolf hält sich ebenso an seine Verpflichtungen wie die DorfbewohnerInnen, denn beide Seiten erleben die Lösung als fair und realisierbar. Sie teilen die Ressourcen, und Teilen verbindet.

„Komm zu mir, Bruder Wolf!“ Es geht in der Tierethik wie schon in der Menschenethik und auch in der noch kaum entwickelten Pflanzenethik darum, die Geschwisterschaft mehr zu betonen als die Gegnerschaft, die Kooperation mehr als die Konkurrenz, die Gemeinsamkeit mehr als die Differenz – ohne Gegnerschaft, Konkurrenz und Differenz zu leugnen oder zu verharmlosen. Ein tierethischer Ansatz, der das nicht leistet, kann keine Geltung beanspruchen.

6.6 Krone der Schöpfung? Ein Fazit

Die Redeweise vom Menschen als „Krone der Schöpfung“ ist relativ spät. Erstmals taucht sie bei Johann Gottfried Herder (1744 Mohrungen – 1808 Weimar) auf (Barbara Schmitz 2012, 26). Und doch trifft sie relativ gut, was die stoische Tradition dem frühen Christentum mitgegeben hat: einen konsequenten und unumstößlichen Anthropozentrismus. Das Christentum hat ihn von Anfang an so stark verinnerlicht, dass es meinte, ihn in vielen biblischen Texten zu finden.

Doch will ich einem Missverständnis vorbeugen. Mir geht es weder darum, die Stoa zum Sündenbock zu machen und das Christentum von Schuld freizusprechen, noch darum, die Stoa als dumm und verblendet hinzustellen. Ganz im Gegenteil: Die fünf Elemente des Ideen-Netzes rund um den Anthropozentrismus konnten nur deswegen so lange anerkannt bleiben, weil sie extrem intelligent und untereinander unglaublich konsistent sind. Das stoische Gedankengebäude ist beeindruckend und faszinierend. Außerdem hat es nicht nur Furchtbares hervorgebracht, sondern auch viel Segensreiches. Die Etablierung universaler Menschenrechte wäre ohne die Stoa nicht denkbar gewesen, und in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen sind ausdrücklich stoische Begründungsfiguren übernommen worden. Das Christentum, Europa, ja die Welt verdanken der Stoa daher viel. Aber die besten Ideen haben auch Schattenseiten. Je mehr die Stärken leuchten, umso größer sind die Schatten. Was die Stoa in 2000 Jahren für die Menschen errungen hat, hat sie, wie wir heute erkennen, auf Kosten der nichtmenschlichen Lebewesen und der Natur erkaufte. Und gerade weil die stoischen Argumente so klug und einleuchtend sind, haben sie lange Zeit mit großer Effizienz ihre denkerischen Schwächen verbergen können.

Dass in diesem Buch vor allem auf die Schattenseiten des stoischen Denkens und seiner christlichen Rezeption geschaut wird, liegt in der Natur der Fragestellung. Es gehört zu den Aufgaben kritischer Theorie, die dunklen Stellen der Geistesgeschichte ans Licht zu bringen. Nur so können sie überwunden werden. Und das ist die eigentliche Intention dieser Untersuchung.

Im Jahr 1956 fand ein deutsches Archäologenteam unter Leitung von Theodor Bossert und Ludwig Budde bei Ausgrabungen am Grabhügel von Misis im Südosten der Türkei das Fußbodenmosaik der spätantiken Basilika von Mopsuestia aus dem zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts. In der Mitte zeigt es eine bis dahin nie gesehene Darstellung der Sintfluterzählung. In ihrem Zentrum steht auf vier Holzfüßen ein überdimensionierter Kasten

(lateinisch arca kann sowohl Arche als auch Truhe bedeuten). Aus der einzigen seitlichen Öffnung dieses Kastens schaut Noachs rechte Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger hervor. Rund um den Kasten sind nur Tiere zu sehen – im inneren Rechteck vierzehn Tiere der Luft, darunter identifizierbar Elster, Steinhuhn, Perlhuhn, Gans, Hahn und Henne sowie Pfau, im äußeren Rechteck achtzehn Landtiere, darunter identifizierbar Löwin, Damhirsch, Dromedar, Löwe, Ziegenbock, Esel, Leopard, Schwein, Rind, Bär und Strauß, der, obgleich ein Vogel, unter die Landtiere gezählt wird, weil er nicht fliegen kann. In Differenz zur biblischen Erzählung sind die meisten Tiere nicht als Paare abgebildet. Auf der kastenartigen Arche befindet sich die Inschrift: ΚΙΒΩΤΟΣΝΩΕΡ – der Kasten des Noach (wobei das finale Rho unterschiedliche Deutungen erfährt, sei es als Bestandteil des Namens „Noer“, sei es als Abkürzung eines dritten Wortes, sei es als Zahlzeichen 100).

Von Noach ist nur die Hand zu sehen, von seiner Familie gar nichts, und auch der Rest der biblischen Erzählung wird nicht dargestellt. Das Mosaik konzentriert sich ganz auf das Wesentliche. Und das sind offenkundig die Tiere, die rund 90 Prozent der Fläche einnehmen, und die Arche, die in der Mitte der Darstellung steht. Der Akzent der Abbildung wird deutlich, wenn wir diese mit anderen Darstellungen der Zeit vergleichen:

- Eine Münze aus Apameia aus der Regierungszeit des römischen Kaisers Marcus Iulius Philippus (244 – 249 n.Chr.) zeigt Noach und seine Frau in einer kastenförmigen Arche, die auf Wellen schwimmt. Rechts oben auf der Arche sitzt ein Rabe, während von links eine Taube einen Ölzweig heranträgt – die beiden Vögel, die Noach gemäß Gen 8 am Ende der Flut ausgesandt hat, um das Terrain zu erkunden. In der linken Bildhälfte stehen Noach und seine Frau nach dem Verlassen der Arche mit zum Dankgebet erhobenen Händen. Außer den beiden im Auftrag Noachs ausgesandten Vögeln sind keine Tiere zu sehen – sie hätten auf der winzigen Münze auch kaum noch Platz gehabt.
- Zahlreiche frühchristliche Sarkophage und Katakombenmalereien aus dem 3. und 4. Jahrhundert zeigen Noach ganz alleine in Orantenhaltung in der Arche. Er steht dort als Bild für die Seele des/ der Verstorbenen. Weitere Menschen oder Tiere sind nicht dargestellt.
- Zwei weitere Bodenmosaiken dieser Epoche zeigen Tierdarstellungen, allerdings ohne Zusammenhang zur Noacherzählung: In der (nicht von ChristInnen bewohnten) Villa Romana del Casale bei Piazza Armerina auf Sizilien zeigt ein Bodenmosaik aus dem 4. Jahrhundert vielfältige

Interaktionen zwischen Menschen und Tieren, vor allem Kämpfe und Domestikationen. Das sind eindrucksvolle Illustrationen des stoischen Anthropozentrismus und seiner Betonung der menschlichen Vernunft-herrschaft. Im Bodenmosaik der Basilika von Aquileia vom Anfang des 4. Jahrhunderts sind die meisten Tiere hingegen für sich alleine abgebildet. Es gibt keinen erkennbaren theologischen Deutungszusammenhang, vielmehr drücken die KünstlerInnen schlicht ihre Freude an den Tieren aus. Das entspricht vielen Kirchenvätern, in deren Texten wir eine ähnliche Freude beobachtet haben.

- Die beiden ältesten Bildzyklen der Noacherzählung befanden sich einst in den unter Kaiser Konstantin errichteten römischen Patriarchalbasiliken, und zwar jeweils auf den nördlichen Langhauswänden, auf denen sich ein bildhafter Durchgang durch das gesamte Alte Testament befand: Der Zyklus in San Paolo fuori le Mura hatte vier, jener in Alt-Sankt Peter zwei Bilder zur Noacherzählung. Beide Zyklen sind mit den alten Basiliken untergegangen, waren jedoch Anfang des 17. Jahrhunderts abgemalt worden, so dass wir sie kennen.

Wie keine andere frühchristliche Darstellung der Noacherzählung zeigt das Mosaik von Mopsuestia eine enorme Vielfalt an Tieren. Für ein allegorisches Verständnis des Bildes, wie es zu dieser Zeit bereits weit verbreitet war, gibt es hingegen keinen Anhaltspunkt. Weder gibt es einen Hinweis darauf, dass der Kasten der Arche die Kirche symbolisieren soll (was üblicherweise durch ein Kreuz angedeutet würde), noch sind Anhaltspunkte dafür vorhanden, dass auf das Sakrament der Taufe angespielt wird – Wasser ist ja nicht einmal abgebildet. Sowohl eine ekklesiologische als auch eine sakramententheologische Interpretation können also mit großer Wahrscheinlichkeit ausgeschlossen werden.

Es geht um die Tiere. Sie sind es Gott und Noach wert, vor der großen Flut gerettet zu werden. Nicht um des Menschen willen, der sie unterwerfen und domestizieren sollte wie in Piazza Armerina, sondern um ihrer selbst willen. Der ausgestreckte Finger des Noach macht deutlich, dass Noach zu ihnen spricht oder ihnen etwas zeigt: Den Weg hinaus in die Freiheit, zu einem neuen, besseren Leben. So setzt das Mosaik in Mopsuestia einen markanten Kontrapunkt zum stoisch-frühchristlichen Anthropozentrismus.

Lange war das Bild verschüttet, ehe es wieder ausgegraben wurde. Vielleicht kann auch der biblische Biozentrismus, der in der Noacherzählung aufstrahlt, wieder ausgegraben und neu angeeignet werden.