

Simone Horstmann

Metaphysik der Mikrophysik

Beobachtungen zu den theologischen Signaturen in
Tierkörperdiskursen

Zusammenfassung

Der Beitrag beleuchtet die Rolle der Theologie innerhalb von (Tier-) Körperdiskursen: Dabei wird die These vertreten, dass sich wesentliche, sozial einnormalisierte Verhältnisbestimmungen zwischen Menschen und (anderen) Tieren auf theologische Denkmuster zurückführen lassen, die heute aufgrund problemhaltiger metaphysischer Vorannahmen kritisch reflektiert werden sollten. Ausgehend von zwei zentralen Körperdiskursen zeigt der Beitrag auf, inwiefern theologische Denkmodelle dazu beigetragen haben, grundlegend anders über Tier- und Menschenkörper nachzudenken: In den Fokus rücken dabei einerseits die theologische Strategie der Teleologisierung von Tieren zu „dienstbaren Körpern“ bzw. andererseits deren Profanisierung zu „essbaren“ Körpern. Neben dieser Kritik werden abschließend denkbare theologische Neujustierungen der Mensch-Tier-Beziehung diskutiert, die sich dezidiert auf die Bedeutung der Körperlichkeit beziehen.

Schlüsselwörter: Tierkörper, Tiertheologie, Tierseele, Gewalt, Metaphysik

Metaphysics of Microphysics

Observations on the Theological Signatures in Animal Body Discourses

Summary

This article sheds light on the role of theology within ethically relevant (animal) body discourses: The thesis is put forward that essential, socially normalized relationship determinations between humans and (other) animals can be traced back to theological patterns of thought, which should be critically reflected today due to problematic metaphysical presuppositions. Based on two central body discourses, the article shows to what extent theological models of thought have contributed to thinking fundamentally differently about animal and human bodies: The focus is on the one hand on the theological strategy of teleologizing animals into 'serviceable bodies' and on the other hand on profanizing them into 'edible' bodies. In addition to this critique, conceivable theological readjustments of the human-animal relationship are discussed, which refer decidedly to the meaning of corporeality.

Keywords: animal body, animal theology, animal soul, violence, metaphysics

1 Einleitung: Verzehrte Körper, verkehrte Körper?

Zu Anfang des Jahres 2020 berichten verschiedene Medien von einer Begebenheit, die sich im Januar im niederschlesischen Lubin ereignet. Ein dort ansässiger polnischer Landwirt wird, nachdem er zuvor vermutlich einen Herzinfarkt oder Schwächeanfall erlitten haben muss, von seinen Schweinen gefressen. Die genaue Todesursache, so lässt die knappe dpa-Meldung verlauten, auf der die Berichterstattung beruht, „ließ sich jedoch nicht mehr feststellen, da die Schweine fast alle Weichteile gefressen hatten“ (u.a. Augsburgische Allgemeine, 2020).

Theologisch interessant ist dieser Fall hier nicht so sehr aufgrund seiner gleichwohl unbestreitbaren persönlichen Tragik, sondern weil er eine Konstellation zur Wirklichkeit werden lässt, die nahezu alle

(zumindest traditionellen) theologischen Normierungen des Mensch-Tier-Verhältnisses karnevalesk (im durchaus wörtlichen Sinne!) verkehrt. Nicht die Schweine werden hier verzehrt, sondern der Mensch; es sind nicht die Tiere, von denen (fast) nichts zurückbleibt, sondern es ist der Mensch, dessen Körper nahezu gänzlich getilgt wird. Die in unserer Gesellschaft so selbstverständliche und auch kirchlich wie theologisch immer wieder verteidigte menschliche Gewalt gegenüber (anderen) Tieren (vgl. Horstmann, 2019) kippt hier in das Gegenteil einer beinahe restlosen, verzehrenden Gewalt am Menschen. Beinahe alles scheint hier Kopf zu stehen – und nicht zuletzt die angekündigte Reaktion auf diese „illegitime“ tierliche Agency ist bemerkenswert: Die Schweine, so heißt es in den Mitteilungen, „sollen getötet werden. Ihr Fleisch soll aber nicht in die Verkaufsregale kommen.“ (Augsburger Allgemeine, 2020, o.S.)

In diesem Beitrag möchte ich die Frage stellen, welche Bedeutung der Körperlichkeit von Menschen und (anderen) Tieren innerhalb der Theologie zukommt und inwiefern die ansonsten oft übersehene Dimension der Körperlichkeit gerade auch als Indikator für den theologischen Blick auf die (anderen) Tiere gelten kann. Auch für das soeben genannte Beispiel, bei dem die Körperlichkeit der beteiligten Akteure mehr als deutlich in den Vordergrund tritt, möchte ich im Rahmen dieser Überlegungen eine Deutung anbieten. Die Beobachtungen stützen sich dabei auf die noch näher auszuführende These, dass die *Mikrophysiken* unserer körperlichen Lebenswelten selbst noch dort, wo sie sich selbst als dezidiert säkular verstehen, von theologischen (Rest-)Signaturen imprägniert sind: Diese *metaphysischen* Signaturen, mit denen insbesondere körperbezogene Diskurse im Kontext des Mensch-Tier-Verhältnisses angereichert sind, möchte der Beitrag beleuchten und kritisch auswerten. Er konkretisiert diese Signaturen dabei in doppelter Hinsicht, ohne damit eine Ausschließlichkeit beanspruchen zu wollen – der hier gewählte Fokus betrifft die theologische Strategie der Teleologisierung von Tieren zu „dienstbaren Körpern“ bzw. deren Profanisierung zu „essbaren“ Körpern. Neben dieser Kritik möchte ich abschließend einige

schlaglichtartige Ausblicke auf denkbare theologische Neujustierungen der Beziehung zwischen Menschen und anderen Tieren werfen, die sich dezidiert auf die Bedeutung der Körperlichkeit beziehen.

2 Methodische Vorbemerkungen: Theologie der Tierkörper

Dieser Beitrag geht davon aus, dass eine Diskussion theologischer Perspektiven auf das Verhältnis von Menschen und (anderen) Tieren davon profitieren kann, eine vielfach unhinterfragt vorausgesetzte Unterstellung zunächst methodisch auszuklammern: Diese Unterstellung besagt, dass die massive Abwertung nichtmenschlicher Tiere, wie sie sich im Mainstream der traditionellen Theologien sehr deutlich zeigt, vor allem oder gar ausschließlich entlang intellektualistisch konzipierter „Alleinstellungsmerkmale“ vonstattengeht – sowohl die biblische Formel der Gottesebenbildlichkeit als auch der (neu-)scholastische Verweis auf die Vernunft des Menschen oder die moderne Annahme einer exklusiv menschlichen Transzendenzfähigkeit scheinen diese Annahme zunächst zu bestätigen, suggerieren sie doch in aller Regel, dass die gesuchte Unterscheidung zwischen „Mensch“ und „Tier“ kognitiv bzw. intellektuell gelagert zu sein scheint. Wer sich vorschnell auf diese Deutung einlässt, übersieht aber mitunter, wie dominant und historisch konstant dabei *zugleich* auch jene theologischen Lesarten ausfallen, die sich überraschenderweise auf einen körperbezogenen Unterschied zwischen „Mensch“ und „Tier“ berufen. Ich möchte daher im Folgenden zeigen, wie gerade der Körper der (menschlichen und nichtmenschlichen) Tiere zu einem Aushandlungsort wesentlicher theologischer Diskurse und Setzungen wird; er ist ein gleichermaßen zentraler wie oftmals übersehener Indikator für das Mensch-Tier-Verhältnis innerhalb der Theologie. Methodisch folge ich hier Anna-Katharina Höpflinger, die bereits an anderer Stelle darauf hingewiesen hat, wie im Zuge derartiger Aushandlungen umfassende Körperkonzepte entstehen, die sich einerseits in offiziellen Texten widerspiegeln, die andererseits aber auch als unausgesprochene und daher umso wirkmächtigere Vorstellungen prägende Wirkung entfalten (vgl. Höpflinger, 2016, S. 175f.).

Um diesen Ansatz exemplarisch zu verdeutlichen, möchte ich hier nur knapp auf eine der einschlägigsten und renommiertesten theologischen Anthropologien verweisen: Sie stammt vom Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpper, der innerhalb seiner Anthropologie auch auf die biblische Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen zu sprechen kommt. Pröpper wendet sich dabei bemerkenswerterweise gegen all jene, hier zuvor als intellektualistisch oder kognitivistisch bezeichneten Deutungen dieser Lehre: „Selbstbewusstsein, Vernunft, freier Wille, Personhaftigkeit, Verantwortlichkeit“ seien mit der Gottesebenbildlichkeit nicht gemeint, so Pröpper; die auf der Ebenbildlichkeit Gottes beruhende Sonderstellung des Menschen müsse hingegen die Bedeutung des Bildes als „Statue, Rundplastik, Schnitzwerk“ ernst nehmen und insofern „die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in seiner Leibgestalt [...] vermuten.“ Vereint mit der versammelten Autorität der zitierten alttestamentlichen Tradition folgert Pröpper dann, eben diese Leibgestalt des Menschen

„als ein ‚Abbild der Gottesgestalt‘ anzusehen (Zimmerli), den Begriff *sälām* [hebr.: Bild; Anm. S.H.] in einem ‚rein morphologischen‘ Sinn aufzufassen (Humbert) und die Gottesebenbildlichkeit ‚vornehmlich leiblich zu verstehen‘ (von Rad), also ‚in erster Linie auf den Körper des Menschen‘ zu beziehen (Gunkel) und zwar namentlich auf die ‚aufrechte Gestalt‘ (Köhler)“. (Pröpper, 2012, S. 154f.)¹

Pröppers Einschätzung dürfte für Irritationen sorgen: Ist es nicht schlichtweg hanebüchen, mit dem Verweis auf die „aufrechte Gestalt“ ein Kriterium inauguriert zu wollen, dessen Tauglichkeit als menschliches Alleinstellungsmerkmal derart offenkundig hinfällig ist?

Dieser Einschätzung möchte ich nicht widersprechen; allerdings scheint es mir sinnvoller, hier nicht so sehr die *biologischen*, sondern die *theologischen* Gründe aufzuzeigen und zu dekonstruieren, aus denen Pröppers Einschätzung ihre Plausibilität und Geltung ableitet.

1 An anderer Stelle habe ich dargelegt, dass dieser Ansatz theologiegeschichtlich durchaus nicht singulär ist (vgl. Horstmann, 2021b).

Woher also rührt die von Pröpper und anderen geteilte Auffassung, dass es einen dezidiert körperlichen Unterschied zwischen Menschen und (anderen) Tieren gebe? Lässt man die biologische Fragwürdigkeit seiner These für einen Moment außen vor, dann zeigt sich nämlich, dass Pröpfers so absurd anmutende These zumindest aus der Sicht einer sehr traditionellen Theologie schlicht und einfach folgerichtig ist. Der entscheidende Ausgangspunkt, der die Vorstellung eines substanziell vom Menschen unterschiedenen Tierkörpers denkbar werden lässt, liegt dabei in der Koppelung von zwei zentralen metaphysischen Annahmen. Gestiftet wird diese Koppelung einerseits durch die (neu-)scholastische Adaption des aristotelischen Hylemorphismus, wie er sich insbesondere in der *anima-forma-corporis*-Lehre niedergeschlagen hat. Gerade aus dem Motiv der Abwehr einer dualistischen Trennung von Körper und Seele heraus besagt diese Lehre, dass die Seele die Form des Körpers (und insofern strukturell mit ihm verbunden) sei. Kombiniert man diese metaphysische Annahme nun mit einer weiteren, theologiegeschichtlich gleichermaßen zentralen Annahme, dann scheint Pröpfers Deutung in der Tat in greifbare Nähe zu rücken – denn die Frage nach der *anima*, der den Körper formenden Seele, beantwortet die klassische, lehramtlich bis heute gültige Theologie mit dem Verweis auf die aristotelische Lehre vom dreifachen Seelenvermögen: Dem Menschen komme demnach die (einzig ewigkeitsfähige) *anima rationalis* zu, während alle anderen Tiere lediglich mit einer *anima sensitiva* und Pflanzen mit einer *anima vegetativa* ausgestattet seien. Wenn diese Lehre vom dreifachen Seelenvermögen nun mit der *anima-forma-corporis*-Lehre verknüpft wird, dann zeigt sich, dass die unterstellte Art der jeweiligen Seele die Art bzw. die Form des Körpers determiniert. Der Körper eines Vernunftwesens, das gemäß der aristotelischen bzw. scholastischen Tradition über eine *anima rationalis* verfügt, müsste demnach tatsächlich grundsätzlich anders geartet sein als der Körper eines Tieres, das in diesem Sinne lediglich mit einer *anima sensitiva* ausgestattet wäre. Die *anima-forma-corporis*-Lehre wäre demnach auch eine Lehre, die eine Aufwertung des menschlichen bzw. eine Abwertung, eine regelrechte Deformierung des tierlichen Körpers aus einer strukturellen Notwendigkeit heraus

nahelegt: *anima forma corporis* heißt daher mit Blick auf das wirkungsgeschichtliche Erbe dieser theologischen Tradition für den Körper der Tiere vor allem: *anima de-forma corporis*.

Von diesem entscheidenden Konnex her fällt Licht auf das wesentliche Argument dieses Beitrags. Oft scheint es heute plausibel zu sein, den (Tier-)Körper einerseits als vermeintlich rein „vorsoziales, natürliches Phänomen“ (Gugutzer, 2015, S. 25) entweder auszublenken oder den (Tier-)Körper wie auch die auf ihn wirkende Gewalt andererseits lediglich als sekundären Effekt einer vorgängigen ideellen Grundlage zu verstehen: *Weil grundsätzlich vom Körper als einer Maschine gedacht wurde, konnte sich am konkreten Körper das bekannte Ausmaß an Gewalt ereignen.* Das hier vertretene Argument will demgegenüber nun vor allem darauf aufmerksam machen, dass der *konkrete*, in Mitleidenschaft gezogene (Tier-)Körper diese ideelle Logik der Gewalt nicht einfach nur zu erdulden oder zu repräsentieren hatte, sondern vielmehr in einer metaphysischen Art und Weise überwältigt und korrumpiert wurde, die dazu geführt hat, dass die theologische Tradition von der Überzeugung einer grundlegend anderen Art der Körperlichkeit bei Menschen und Tieren ausging, mithin von einer regelrecht anderen *Generalität* der Körperlichkeit von Tieren. Es sind m.a.W. metaphysische Kontexte, die die ganz realen Mikrophysiken menschlichen und tierlichen Lebens bis heute prägen.

Bevor ich diese These von der Wirkkraft metaphysischer Grundannahmen systematisch weiterverfolge und dabei vor allem auch auf die Verbindung von religiösen und säkularen Bedingungsstrukturen der Körperfrage eingehe, möchte ich sie an einem weiteren, eher knappen Beispiel belegen. So hat sich der Aachener Theologe Ulrich Lüke unlängst in einem Sammelband mit dem Titel *Der Mensch – ein Tier. Und sonst?* zu der Frage nach dem Unterschied zwischen Menschen und anderen Tieren geäußert. Lüke behauptet hier nicht nur, dass eine Gleichsetzung von Menschen und (anderen) Tieren zu „zahllose[n] Verletzungen der Menschenwürde und der Menschenrechte“ führen würde – eine Polemik, die nur zu gern darüber hinwegsieht, wie schwer sich das römisch-katholische Lehramt mitsamt

seines traditionellen – vom Tier abgegrenzten – Menschenbildes damit getan hat, insbesondere die modernen Menschenrechtserklärungen anzuerkennen. Lücke begründet seine Position dabei mit der Intuition, dass

„niemand [...] beim Besuch eines Zoos oder eines Forschungszentrums für höhere Primaten („Herrentiere“) auch nur einen Augenblick lang in Zweifel darüber geraten [wird], wer als Mensch und wer als Tier anzusehen ist“ (Lücke, 2020, S. 125).

Es ist wohl bezeichnend, dass Lücke mit dem Verweis auf Zoos und Vivisektionslabore ausgerechnet zwei wesentliche Orte der Gewalt an Tieren anspricht – faktisch baut sein Argument also gerade auf einer Situation extremer, gewalthaltiger Asymmetrie auf, die Lücke dennoch heranzieht, um von ihr her eine Aussage über Unterschiede zwischen Menschen und (anderen) Tieren abzuleiten. Die Möglichkeit, dass diese Unterschiede, die Lücke behauptet, nicht zuletzt an diesen Orten der Gewalt produziert und stets aufs Neue konstituiert werden, sieht Lücke gleichwohl nicht, was sich am klarsten wohl an der despektierlichen Beschreibung der in den Versuchen genutzten Tiere als „Herrentiere“ zeigen dürfte, die einen Anspruch auf Herrschaft durch diese Tiere selbst noch im Angesicht ihres systematischen Missbrauchs behauptet. Auch hier geht es also um die deformierten und vermeintlich deformierbaren Körper der Tiere, die zumindest für Lücke evidenzträchtig sind: Sein Blick, der das Leiden und den Missbrauch der Tiere derart grundlegend übergeht, bestätigt nur einmal mehr die ungebrochene theologische Wirkmächtigkeit der *anima-(de-)forma-corporis*-Lehre.

Die folgenden Überlegungen wollen diese zuvor skizzierte „Erfindung“ des Tierkörpers durch die Theologie anhand von zwei Schneisen durch die theologische Theorielandschaft konkretisieren: Dazu schlage ich einerseits einen Diskurs vor, der die theologische Strategie der Teleologisierung von (anderen) Tieren daraufhin befragt, welche Folgen dieses Konzept für tierliche Körperlichkeit hatte; andererseits möchte ich diese Frage daraufhin engführen, wie theologische Vorstellungen von Körperlichkeit die heute wohl zentrale Frage nach dem Verzehr von Tierkörpern begleiten.

Die grundlegende Perspektive, die ich damit vertrete und die hier als Verständnishintergrund nicht unangesprochen bleiben soll, entspricht der einer binnentheologisch zu leistenden Religionskritik: Sie verbindet sich mit dem Anspruch, dass das Projekt einer Tiertheologie zuallererst die eigene religiöse bzw. theologische Gewaltgeschichte aufzuarbeiten hat, bevor konstruktive Perspektiven angeführt werden können (vgl. Horstmann, 2019, 2021a).

3 Teleologisierung: Die Dienstbarmachung des Tierkörpers

Nach wie vor prägend für die Theologie und ihren Blick auf die (nichtmenschlichen) Tiere ist das aus der aristotelischen Philosophie übernommene Paradigma der Teleologie, die das Verhältnis der Lebewesen entlang einer *scala naturae* konzipiert – diese Skala suggeriert, dass das Ziel nichtmenschlicher Tiere außerhalb ihrer selbst, auf der vermeintlich höheren Ebene des Menschen liege: „Jedes andere Geschöpf“, so formuliert es der scholastische Kirchenvater Thomas von Aquin,

„ist von Natur aus der Knechtschaft unterworfen: allein das geistige Wesen ist frei. In jeder beliebigen Herrschaft aber wird für die Freien um ihrer selbst willen gesorgt, für die Knechte aber, damit sie den Freien dienen. [...] Hierdurch wird der Irrtum derer ausgeschlossen, die behaupten, der Mensch begehe eine Sünde, wenn er wilde Tiere tötet. Denn sie sind aus göttlicher Vorsehung in natürlicher Ordnung auf den Nutzen des Menschen hingeordnet. Daher gebraucht sie der Mensch nicht zu Unrecht, sei es, wenn er sie tötet, oder sei es in jeder beliebigen anderen Weise.“ (Thomas, ScG, lib. 3, cap. 112, nr. 12)

Diese Vorstellung einer teleologischen „Hinordnung“ aller anderer Tiere auf den Menschen wird man heute aus verschiedensten guten Gründen kaum noch als wissenschaftsfähig wahrnehmen; diese begründete Ablehnung betrifft nicht nur die massive und nach wie vor mit mitunter haarsträubenden Argumenten verteidigte Anthropozentrik, die unterstellt, der Mensch sei das Ziel der (anderen) Tiere, sogar der gesamten Wirklichkeit – so behauptet Thomas von Aquin in der bereits oben zitierten *Summa contra gentiles* auch, dass der Mensch deswegen nackt geboren werde, weil das Ziel der Tiere und

Pflanzen darin bestehe, ihn zu bekleiden.² Gleichwohl dürfte dieses teleologische Grundmuster jedoch auch die bis heute wirkmächtige³ Vorstellung betreffen, dass Tiere diese selbstlose Entäußerung ihrer selbst als Mittel zum menschlichen Gebrauche nahezu freiwillig, zumindest aber natürlich vollzögen: Gerade jene religiös aufgeladenen Stereotype von Tieren, die freiwillig in die Schlachtmesser springen oder die sich bedenkenlos schlachten lassen, haben auch hier ihren Ursprung.

Blickt man von heutiger Warte aus auf diese überkommene teleologische Struktur der klassischen Theologie, dann beweist sie ihre Wirkmächtigkeit mitunter also gerade dort, wo sie in vorgeblich säkularen Kontexten zutage tritt: Tierleben werden auch heute allenthalben re-teleologisiert; insbesondere die Tierindustrie rühmt sich mitunter sogar damit, dass sie Tiere bzw. deren Körper ganz und gar und vollkommen verbraucht: Wenn dieses Ziel erreicht ist, gilt dies nicht selten als Ausweis und Gütekriterium etwa der Vivisektionslabore. So bemerkt etwa Markus Kurth, dass gerade die Tierindustrie ganz im Sinne einer großen, teleologischen Maschine zu funktionieren scheint: Ihr Ziel sei es nicht nur, den Widerstand der Tiere zu brechen und sie zu bloßen Mitteln zu degradieren, indem insbesondere ihre Individualität ausgelöscht werde; vor allem aber bestehe

2 Vgl. Thomas (ScG, lib. 3, cap. 22, nr. 8): „Daher sehen wir, dass die gemischten Körper durch angemessene Beschaffenheiten der Elemente erhalten werden; die Pflanzen dagegen werden von den gemischten [mineralischen] Körpern ernährt, die Tiere haben an den Pflanzen ihre Nahrung, die vollkommeneren und stärkeren auch an den weniger vollkommenen und schwächeren (Tieren). Der Mensch aber gebraucht die Arten aller Dinge zu seinem Nutzen, die einen zur Speise, die anderen aber zur Kleidung: daher ist er auch von Natur aus nackt geschaffen, denn er ist ja fähig, sich aus anderen Dingen Kleidung herzustellen [...].“

3 Vgl. dazu beispielsweise von Scheliha (2019, S. 16f.): „Die Naturprozesse dienen der göttlichen Erhaltung der Welt und sind vollständig in diese Teleologie eingebettet. [...] Es gehört einerseits zum *dominium terrae* unter der Bedingung von auf Freiheit aufruhenden Massengesellschaften, dass Tiere zur Erzeugung von Fleischnahrung gezüchtet und getötet werden. Diese Tiere würden ohne ihren Zweck, dem Menschen als Nahrung zu dienen, gar nicht leben. [...] Die Fleischproduktion ist der Preis der Freiheit [...].“

„die konkrete Auslöschung in Form der Schlachtung bereits vor der Geburt des Tieres als Plan, den es zu vollenden gilt“. (Kurth, 2015, S. 188)

Auch an dieser Stelle zeigt sich, warum gerade auch theologische – und hier insbesondere: metaphysische – Denkmuster zum Verständnis dieser Wirklichkeit heranzuziehen sind. Sie sind nicht nur notwendig, um die gedanklichen Präkonzepte der heutigen Ausprägungsformen der Tierindustrie historisch und ideell zu kontextualisieren, sondern sie eignen sich vor allem dafür, die mitunter massiven Ambivalenzen der gesellschaftlich einnormalisierten Überzeugungen zu beleuchten. Ich möchte diesen Gedanken an einem Beispiel verdeutlichen: Die in Berlin ansässige Heinrich-Böll-Stiftung gibt, gemeinsam mit dem B.U.N.D. und der Le Monde Diplomatique, regelmäßig den *Fleischatlas* heraus, der Rahmenbedingungen und Zustände in der Tierindustrie dokumentiert, kommentiert und dabei einem (mal mehr, mal weniger) kritischen Selbstverständnis folgt. In der Ausgabe von 2018 findet sich dabei folgender Passus, der als eine von mehreren Handlungsempfehlungen formuliert ist:

„Wird das ganze Tier gegessen und nicht nur seine besten Stücke, steigt dessen Wertschätzung – und das Verschern der verschmähten Teile in die ganze Welt geht zurück.“ (Heinrich-Böll-Stiftung, 2018, S. 9)

Diese Logik einer vorgeblich ökologisch-getrimmten Ökonomie, die sich also für den Verzehr des gesamten Tierkörpers ausspricht, dürfte dem oben skizzierten „Ideal“ einer umfassenden körperlichen Vernichtung bzw. Nutzung zuneigen und insofern das theologische bzw. metaphysische Paradigma der Teleologie an seiner Seite wissen, wenn dieser kurze Passus tatsächlich unterstellt, Wertschätzung und vollständiger, restlos vernichtender Konsum durch den Menschen seien Größen, die miteinander wachsen. Gerade für den Körper der Tiere ergibt sich damit eine spezifisch theologische Färbung, die die Theologin Elisabeth Moltmann-Wendel – gleichwohl mit Blick auf den tiertheologischen Paralleldiskurs der feministischen Theologie – als Dienstbarmachung beschrieben hat: Die (tendenziell antike bzw. spätantike) Verbindung von Körper und Sündhaftigkeit wurde in der

Moderne abgelöst vom „Ideal des dienstbereiten Körpers“ (Moltmann-Wendel, 1991, S. 15) – eine Entwicklung, die sich überdeutlich auch am Körper der Tiere zeigt. Für mich verbinden sich zwei wesentliche Argumente mit diesen Beobachtungen. Legt man die geschilderten (und zweifellos erweiterbaren) Beispiele zugrunde, dann scheint es (1.) ratsam, die Bedeutung metaphysischen Denkens auch für die (säkularen) Tiertheorien neu zu überdenken. Während sich die Tierrechtsansätze und die Human Animal Studies üblicherweise sehr kritisch gegenüber metaphysischen Grundannahmen zeigen, belegen die aufgeführten Beispiele doch zugleich, wie sehr das Verhältnis zwischen Menschen und (anderen) Tieren selbst in säkularen Kontexten immer noch von einer problematischen Metaphysik gestützt wird, aber auch eben dort neu justiert werden kann. In diesem Sinne hat bereits Brianne Donaldson eine Neuausrichtung des metaphysischen Denkens für die Tiertheorie gefordert: Der Planet leide, so Donaldson, unter einer defizitären Metaphysik; aber der Versuchung, die Metaphysik ganz *ad acta* zu legen und in einer post-metaphysischen Welt zu leben, solle nicht nachgegeben werden (Donaldson, 2015). Dieser Ansatz, den Donaldson vertritt, scheint mir auch deswegen wichtig, weil (2.) die Korrektur defizitärer Metaphysiken zumindest nicht notwendigerweise identisch mit der Abwehr jeglicher Metaphysik sein muss. Womöglich lässt sich dies bereits daran festmachen, dass das Erschrecken angesichts der oben geschilderten Logik vollständiger, allein auf den Menschen hingeborder „Verwertung“ selbst *auch* einem metaphysischen Affekt zu entspringen scheint, der den zum Ziel bzw. Ideal erhobenen Zustand des Nicht-(mehr-)Seins zurückweist, weil gerade in ihm das Moment radikaler Negation des Lebens erkannt wird. Auch das heute vielfach geteilte Erschrecken vor der Tierindustrie dürfte häufig nicht allein daher rühren, dass wir die schier unbegreifliche Zahl der täglich getöteten Tiere oder die damit verbundene Verletzung von Rechten oder Interessen beklagen. Mein Eindruck ist eher, dass es hier um ein letztlich stets auch metaphysisch gelagertes Erschrecken angesichts einer Wirklichkeit geht, die den Tod anderer Tiere zum gnadenlos durchexerzierten, „unbeweinten“ (Bernhart, 1961) Normalfall – zu einer Hölle auf Erden – gemacht hat. Das tiefe Unbehagen, das insbesondere die

moderne Tierindustrie vermittelt, hängt dann damit zusammen, dass sie Tötungshandlungen derart einnormalisiert, dass sie hier kaum noch als das Übel inszeniert und verstanden werden können, das sie *de facto* doch immer noch darstellen. Was heute am Tierkörper aufscheint, ist nichts anderes als das vermeintliche Ideal des „natürlichen Todes“ (vgl. Macho, 1987) – die Unterstellung einer wohl in der Tat nur noch metaphysisch zu begreifenden Abgründigkeit, die darin besteht, das Gute bzw. Natürliche und den Tod eines Wesens miteinander zu identifizieren. Die Wirklichkeit der Tierindustrie, die tote Tierkörper herstellt, bestätigt, d.h., exekutiert und reproduziert damit tagtäglich aufs Neue, was die klassische Theologie über Jahrhunderte von der nicht ewigkeitsfähigen *anima sensitiva* der Tiere und ihrem demnach ebenfalls notwendigerweise sterblichen Körpers gelehrt hat – der handlungstheoretische Übertrag von der Sterblichkeit zur Tötbarkeit scheint schnell gemacht zu sein. Zugleich wird man aber auch festhalten müssen, dass die mittlerweile industriell angelegte Herstellung nicht nur des Todes, sondern eines gänzlich einnormalisierten, dezidiert „natürlichen“ Todes der Tiere christlich-dogmatischen Traditionen ebenso sehr entspricht, wie sie ihnen zugleich widerspricht: Immerhin ist der vielleicht entscheidendste Kern christlicher Theologie – die Auferstehungsbotschaft – gerade auch in der radikalen Kontingenzsetzung und damit letztlich auch einer Entnaturalisierung des Todes zu suchen.

4 Profanisierungen: Die Essbarkeit der Tierkörper

Die Frage nach den spezifisch körperlich konzeptualisierten Unterschieden zwischen „Tier“ und „Mensch“, wie sie insbesondere theologisch festgeschrieben wurden, führt schließlich auch zu dem vielleicht augenfälligsten Unterscheidungskriterium: Es besteht schlichtweg darin, dass (nichtmenschliche) Tiere bis heute gleichermaßen als tötbar⁴ wie als verzehrbar gelten. Diese einfache Feststellung, die gemessen an den üblichen sozialen Normen zunächst kaum

4 Nicht, dass wir töten, hat dazu geführt, dass wir so viele Tiere vernichten, sondern dass wir ermöglicht haben, dass man sie töten kann, so Despret (2019,

mehr als eine Selbstverständlichkeit formuliert, soll vor dem Hintergrund der hier verhandelten These als Ergebnis einer theologisch-legitimierten Profanisierung des Tierkörpers lesbar werden.⁵

Die vielleicht umfassendste genealogische Rekonstruktion dieser Unterscheidung ist dem US-amerikanischen Mediävisten Karl Steel zu verdanken. Steel setzt sich in seinen Arbeiten kritisch mit (nicht nur, aber vor allem) theologischen und religiösen Texten von der Antike bis zum Spätmittelalter auseinander; der Titel eines seiner Bücher – *How to Make a Human* (2011) – weist bereits daraufhin, auf welche These es ihm ankommt: Er will aufzeigen, wie menschliche Gewalt die zu verschwimmen drohende Trennlinie zwischen „Mensch“ und „Tier“ instand zu halten hatte. Diese These, der zufolge Menschen immer schon Distinktionsgewinne über Gewalt an anderen Wesen erlangt haben, ist als solche alles andere als neu; Steel schärft sie allerdings in einer m.E. unbedingt wichtigen Art und Weise an, indem er nämlich aufzeigt, inwiefern diese Gewalt an anderen Tieren letztlich zur Herausbildung verschiedener Körperkonzepte beigetragen hat: Menschliche und tierliche Körperlichkeit werden dabei – gerade auch gestützt durch religiöse Traditionen – da-

S. 116): „Der ethische Veganismus zollt der notwendigen Wahrheit Tribut, dass unsere angeblich normale Beziehung zu den Tieren von ungeheurer Brutalität ist.“ Wichtig wäre in diesem Zusammenhang auch die Beobachtung, dass über die (Körper der) Tiere selbst heute noch vielfach so medial berichtet wird, dass man daraus schließen müsste, dass Tiere gar nicht sterben, sondern lediglich „verenden“ – auch dieser Begriff verweist letztlich auf die o.g. Seelenlehre, deren Quintessenz auch darin besteht, den Tieren ihren Tod zu verwehren, ihm jegliche metaphysische Bedeutung abzusprechen. Vgl. dazu Horstmann (2020).

- 5 Ganz ähnlich beschreiben auch Ratschiller & Weichlein (2016, S. 16), dass säkulare Räume von religiösen Missionaren geschaffen wurden: „Säkularisierung wurde damit zu einem Teil von Mission und Religion und nicht zu ihrem Gegenteil.“

hingehend unterschieden, dass tierliche Körper als essbar, menschliche hingegen als nicht-essbar gelten.⁶ Man missversteht diese Unterscheidung allerdings, wenn man in ihr lediglich soziale Konventionen erkennen will, die nachträglich auf Körperfragen projiziert werden – tatsächlich geht es bei der Frage der unterschiedlichen Essbarkeit der Körper vor allem um religiös gefärbte Vorstellungen von Körpern, die verdaut werden können, und anderen – menschlichen – Körpern, bei denen dies nicht der Fall zu sein scheint. In gewisser Hinsicht gibt die biblische Figur des Propheten Jona im Bauch des Walfisches den Prototypen für die Herausbildung eines „vergöttlichten Menschenkörpers“ (Steel, 2011, S. 42ff.) ab: Dieser Jona verlässt den Walfisch – genauer sogar: dessen Verdauungsorgane – vollkommen unbeschadet. In weitläufigen Traditionslinien des Christentums zeichnet sich – darin wird man Steel nicht widersprechen können – ein Bild menschlicher Körper ab, die – wohlgemerkt *als* Körper – nahezu völlig unaffiziert und gänzlich unberührt von der Gefahr des Gefressenwerdens durch ein Tier bleiben. Viele Traditionsbelege zeichnen ein buntes Bild von der Vorstellung, dass der menschliche Körper selbst radikalste Bedrohungsszenarien unbeschadet verlässt; und selbst noch dort, wo er – gewissermaßen naturrechtswidrig – doch einmal von einem Tier gefressen und dem Augenschein nach verdaut wird, darf er auf seine Restitution im Jenseits hoffen: Die Lehre von der leiblichen Auferstehung wurde zuletzt wohl vom Augsburger Philosophen Jens Soentgen als das spezifisch religiöse Problem nichtökologischen Denkens gebrandmarkt – Soentgen schreibt dazu:

6 Eric D. Meyer hat darauf hingewiesen, dass sich diese Logik bis in die klassische Eschatologie hinein durchsetzen konnte: Er verweist dabei auf eine frühchristliche Lehre, der zufolge Gott die Tiere am Ende der Tage auferwecken wird – aber nur, damit sie die Leiber der von ihnen gefressenen Menschen ausspeien. Die Auferweckung der Tiere hat innerhalb dieser Logik das alleinige Ziel, das menschliche Fleisch zu erretten. Anschließend sterben die Tiere einen zweiten, diesmal endgültigen Tod. Vgl. Meyer (2018, S. 146f.).

„Der Mensch [...] sieht sich gern als ein Gegenüber der Natur und versucht, sich den ökologischen Kreisläufen zu entziehen. Seine Toten beerdigt er in Särgen und beschwert die Gräber mit Steinen, um zu verhindern, dass die Leichname von wilden Tieren verzehrt und damit Teil des allgemeinen Kreislaufs werden. Die Ökologie zeigt, wie sinnlos dies ist; denn der Mensch ist schon durch Atmung, Verzehr und Ausscheidung in übergreifende ökologische Systeme eingebunden. Entfernt er sich, etwa als Raumfahrer, aus der Biosphäre, kann er nur mit höchstem technischen Aufwand und selbst dann nur für kurze Zeit überleben.“ (Soentgen, 2019, S. 13)⁷

Womöglich ist daher der gemeinsame Fluchtpunkt zwischen Soentgens und Steels Beobachtungen der entscheidende Aspekt, der die hier verhandelte Frage nach der theologisch-forcierten Herausbildung einer grundlegend anderen Art von Körperlichkeit bei Mensch und Tier benennt: Das Ergebnis ist in beiden Fällen ein nahezu gänzlich unverwundbarer Menschenkörper, dessen Fleisch zwar durch tierliche Körper vermehrt, nicht aber substanziell verändert werden kann:⁸ „Menschliche Gewalt“, so Steel, „kann dazu führen, dass Tiere in menschlichem Fleisch verschwinden und es vermehren“ (Steel, 2011, S. 117; Übers. S.H.).

Von Steels Beobachtungen aus fällt zudem neues Licht auf den eingangs geschilderten Fall des von seinen Schweinen verzehrten Landwirts. Denn der besondere Schrecken der Anthropophagie ist vor diesem Hintergrund vor allem ihre religiöse Unmöglichkeit: Ein Mensch, der gegessen wurde, der seinen körperlichen Ausnahmestatus als nichtessbarer Körper so offensichtlich eingebüßt hat, durch den er sich als nicht tierlich definiert, kann nicht mehr als Mensch erkannt werden. Vielleicht ist gerade auch diese Wahrnehmung einer radikalen Grenzverletzung der Grund dafür, dass die zuvor bereits

7 Vgl. auch Brown (1991, S. 452), der an die frühchristliche Vorstellung erinnert, dass das menschliche Fleisch in der Auferstehung „geschmolzen“ werde, „um seine verlorene Festigkeit wiederzuerlangen“.

8 Vgl. dazu auch Steel (o.J., S. 4): „Resurrection doctrine wants a body without what it means to be a body, without any of the vulnerability, interdependence, prosthesis, supplementarity, hauntology, parasitism, symbiosis and symmateriality of actual bodies.“

geschilderte Reaktion ebenfalls quasi-religiöse Züge annimmt: Die Tiere sollen getötet, aber eben nicht gegessen werden; der Bericht scheint die Vorstellung, dass dies auch nur eine Möglichkeit wäre, offenbar kaum aussprechen zu können und greift stattdessen zur Metonymie: Sie sollen „nicht in die Verkaufsregale kommen“. (Andere) Tiere zu töten, um sie *nicht* zu essen oder anderweitig zu „verwerfen“ – eine derartige Form der Gewalt scheint heute gleichwohl mehr als begründungsbedürftig zu sein. Dass diese hier gänzlich ausbleibt, ist nicht allein dem knapp gehaltenen Stil der Nachricht selbst geschuldet, sondern dürfte auch einen Sachgrund haben. Wie anders sollte eine derartige Form der Tötung zu verstehen sein, wenn nicht als ein biomächtiges Ritual, das eine unterstellte, aber unausgesprochene und daher umso wirkungsvollere Grenzüberschreitung sühnen soll? Was dabei entsteht, ist ebenfalls beachtlich; immerhin scheint sich gerade im Verzicht darauf, diese Tiere zum Verzehr freizugeben, eine Form des „ökologischen Fremdentzuges“ (in Anlehnung an Soentgen, 2019) anzudeuten. Die Tiere werden gewissermaßen als „unrein“, als kontaminiert deklariert: Ihre Körper tragen die durchaus fleischlichen Spuren eines menschlichen Körpers. Steel spricht an einer Stelle davon, dass gerade das Schwein im Vergleich zu allen anderen sog. „Nutztieren“ „the most animal of animals“ (Steel, 2011, S. 180) sei – das erste der klassischen „Nutztiere“, das einzig und allein um seines Fleisches, d.h. seines Körpers, willen gehalten und getötet wurde; möglicherweise, so Steel, klingt etwas davon in der anagrammatischen Nähe der Worte „corpus“ und „porcus“ an (Steel, 2011, S. 184). Ist es also womöglich gerade die oben rekonstruierte Vorstellung von der Widerständigkeit, der Unveränderbarkeit des menschlichen Fleisches, die die beängstigende Vorstellung motiviert, dass der Verzehr dieser Tiere einer mehr oder weniger subtilen Form des Kannibalismus gleichkäme? Oder geht es eher um die Angst davor, dass die Schweine, die den Menschen gefressen haben, durch den Verzehr zu (anderen) Menschen werden könnten? Diese letzten Überlegungen bleiben notwendigerweise spekulativ; sie belegen aber, dass das vielleicht zentralste theologi-

sche Problem im Angesicht der anderen Tiere wohl in der spezifischen Beteiligung der Religion(en) am Projekt des *Anthropos* liegt:⁹ Nicht zuletzt ist das Ergebnis dieser Beteiligung in der theologischen Herausbildung des Tierkörpers zu suchen.

5 Ausblick: Kosmische Körper und christliche Metamorphosen

Diese hier knapp skizzierte Tradition, die auf eine theologisch konstruierte Andersartigkeit des Tierkörpers abhebt, ist theologisch durchaus nicht unwidersprochen geblieben, und es ist wohl wichtig zu sehen, dass die Traditionen der (christlichen) Theologie(n) alles andere als monolinear verlaufen (sind) und entsprechend differenziert betrachtet werden sollten. Aus diesem Grund möchte ich abschließend einige Schlaglichter auf konstruktive theologische Neuansätze zur (Tier-)Körperfrage aufgreifen, zuvor aber noch theseartig andeuten, welche Bedeutung dem hier rekonstruierten Befund – der (traditionell-)theologischen Überzeugung, dass menschliche und tierliche Körper von grundlegend verschiedener Natur seien – für das interdisziplinäre Gespräch zukommen kann.

Zwei Hinweise scheinen mir dabei mit Blick auf den letztgenannten Aspekt wesentlich zu sein. (1) Die Theologie und insbesondere die theologische Ethik prägt dort, wo sie sich überhaupt mit (anderen) Tieren befassen, eine mitunter massive Abwehrhaltung gegenüber pathozentrischen Argumenten. Die hier aufgeschlüsselte Doppelcodierung des Körpers vermag diesen Affekt womöglich zu erklären: Gerade weil pathozentrische Argumente (ebenso aber auch viele Argumente der Phänomenologie) auf den Körper bzw. auf die Erfahrung von Körperlichkeit bzw. Leiblichkeit abheben und ihre Plausibilität nicht zuletzt aus der körperlich-geteilten Evidenz von Leid und Schmerz ziehen, stoßen sie im Kontext einer traditionellen Theologie dort an eine Grenze, wo letztere von der Annahme flankiert wird, dass menschliche und tierliche Körper von grundsätzlich

9 Vgl. dazu auch Clark (2017, S. 572), der davon spricht, dass der Humanismus „ein buchstäblich abergläubisches Überbleibsel älterer religiöser Empfindungen ist.“

anderer Natur seien. Auch (2.) die wissenschaftstheoretische und ethische Relevanz des Anthropomorphismus-Vorwurfs gewinnt damit einen neuen Kontext: Schon die Wissenschaftshistorikerin Lorraine Daston hat darauf hingewiesen, dass der Anthropomorphismus zuallererst ein religiöser Vorwurf war, lange bevor er zu einem wissenschaftstheoretischen Knock-off-Kriterium avancieren konnte (vgl. Daston, 2005, S. 39; vgl. ebenfalls Horstmann & Hagencord, 2019). Während Daston sich dabei auf vermenschlichte Gottesvorstellungen bezieht, kehrt das hier vertretene Argument diese Logik gewissermaßen um: Die unterstellte Andersartigkeit des Menschenkörpers scheint theologisch vor allem deswegen problematisch, weil sie einen vergöttlichten Menschenkörper und einen deformierten (und dann bald auch: deformierbaren) Tierkörper insinuiert. Gerade diese körperbezogene theologische Verortung des Anthropomorphismus kann den Blick auf die Frage lenken, warum dieser Vorwurf dem eigentlichen Wortsinne nach ausgerechnet eine Ähnlichkeit in der Form (*morphé*) verbietet? Zumindest scheint die Vorstellung nicht gänzlich von der Hand zu weisen zu sein, dass gerade die theologisch behauptete körperliche Andersartigkeit des Menschen zur Ablehnung *anthropo-morpher* Tiervorstellungen führen würde – Vorstellung von Tieren also, deren *Form* der des Menschen ähnele.

Diese umfassende und beinahe reflexhafte Abwehr anthropomorphen Denkens innerhalb der Theologie ist bereits deswegen bedenklich, weil sie in gewisser Hinsicht ausgesprochen quer zur zentralen christlichen Vorstellung der Inkarnation Gottes steht. Dabei ist mit Blick auf die Bedeutung des Körperlichen mit Elisabeth Moltmann-Wendel darauf hinzuweisen, dass das Christentum einerseits „so vehement körper-leibhaft sein wollte, dass [es] die Fleischwerdung Gottes bekannte“ (Moltmann-Wendel, 1991, S. 9) – und diese dabei andererseits als einen Akt der *Kenosis*, d.h., der Selbstentäußerung Gottes in einem durchaus körperlich-konnotierten Sinne verstand. Der Philipperhymnus der neutestamentlichen Briefliteratur (Phil 2) spricht in seiner zwar poetischen, aber deswegen nicht unpräzisen Ausdrucksweise von einer regelrechten Metamorphose, einem Formenwandel Gottes, insofern Christus in der „Form Gottes“ (*morphé*

theou) existierte, daran aber nicht festhielt und sich stattdessen entäußerte und die Form eines Sklaven (*morphé doulou*) annahm (vgl. Seewald, 2018, S. 99; zum Dispositiv der Sklaverei vgl. Ruster, 2021).

Auch im Rahmen einer verstärkten theologischen Rückbesinnung auf die christlichen Spuren einer körperlichen Dimension Gottes (vgl. programmatisch dazu Marksches, 2016) haben einige theologische Stimmen bereits ausführlicher die Konsequenzen für die Beziehung von Menschen und (anderen) Tieren bedacht. Schon in den 1990er-Jahren hat die US-amerikanische Theologin Sally McFague aus ihren Überlegungen über den Körper Gottes die Schlussfolgerung gezogen: „[We are] living a Lie in Relation to Other Animals“ – obwohl wir die körperliche, d.h. für McFague vor allem: die materielle Grundlage des Lebens mit allem Lebendigen teilen, wurde eben diese körperliche Verbundenheit zu lange geleugnet (vgl. McFague, 1993, S. 118). McFague vermittelt dabei auch zwischen Unterschiedlichkeit und körperlicher Gleichheit: Verkörpertes Wissen, Aufmerksamkeit für konkrete Unterschiede, sind notwendige Schritte für ein gleichermaßen körperbewusstes wie verkörpertes Handeln und ein angemessenes Verhalten gegenüber anderen Lebewesen, das für McFague jedoch nicht notwendig die Möglichkeit ausschließt, körperliche Unterschiede zu benennen, ohne damit konzeptuelle oder gar metaphysische Andersartigkeiten zu produzieren:

“The study of similarities and differences among animals (including ourselves) also presses us to refuse easy notions of egalitarianism between ourselves and other animals as a solution to our historic insensibility towards them. [...] ‘Speciecism’ is not just a prejudice against other animals that can be rectified by treating them like human beings; rather, it is the refusal to appreciate them in their difference, their differences from us and from each other that require, for instance, special and particular habitats, food, privacy, and whatever else each species needs to flourish.” (McFague, 1993, S. 121)

Die wertschätzende Wahrnehmung der Vielfalt der Körper ist für sie dabei ein dezidiert christliches Anliegen, insofern es dem Christen-

tum, der „Religion der Inkarnation par excellence, [um] nichts anderes als um Embodiment“ (McFague, 1993, S. 163; Übers. S.H.) gehe: Alle Körper seien „representative bodies“ (McFague, 1993, S. 167), und sie betont, „[that] this ought to include oppressed non-human animals and the earth itself.“ (McFague, 1993, S. 164)

In den vergangenen Jahren hat sich innerhalb der Theologie der u.a. auch von McFague ausgehende Impuls weiter verstärkt, gerade den anthropozentrischen Traktat christlicher Dogmatik schlechthin, die Christologie, zum Ausgangspunkt einer tierfähigen Theologie zu wählen und dabei die Bedeutung der Körperhaftigkeit neu zu denken: Aurica Jax und Saskia Wendel haben 2020 in dem von ihnen herausgegebenen Sammelband *The Cosmic Body of Christ* Beiträge zu einer postanthropozentrischen, antispeziesistischen und körperbezogenen Theologie versammelt – sie vereint das Anliegen, „den Körper Christi in einem kosmischen Sinne zu interpretieren“ (Jax, 2020, S. 7). Und in der Tat dürfte gerade die – im interdisziplinären Kontext womöglich steil und „dogmatisch“ wirkende – Rückbesinnung auf die Christologie einer tiersensiblen Theologie gut tun; immerhin laufen an kaum einer anderen Stelle die virulenten Themen derartig konzise aufeinander zu, insofern ausgerechnet hier Fragen um körperliche Vernichtung und Errettung, Hingabe und Verzehr verhandelt werden.

Erinnert sei daher abschließend an die Arbeiten des Salzburger Dogmatikers Gottfried Bachl zur Eucharistie, die sich vor allem mit der Frage auseinandersetzen, ob sich nicht gerade im liturgischen Kern des Christentums¹⁰ jene rituelle Zerstückelung und Verwertung

10 Dazu Bachl (2008, S. 62): „Die Eucharistie wird gern das zentrale Zeichen, das Herzstück des sakramentalen Systems genannt, aber die Gründe, die dafür angeführt werden, sind nicht vollständig. Nicht nur die Gegenwart des Christus und das soziale Ereignis geben diesem Symbol die eigenartige Bedeutung, sondern auch seine Stellung im Zentrum des menschlichen Organismus, im Knotenpunkt der Lebensenergien, am Hauptort der Verdauung.“ Leider bleibt Bachls Transfer dieser Beobachtung auf die Wirklichkeit der anderen Tiere noch zu zögerlich: „Der wachsende Mehrwert, der am Tisch der Mahlzeit haltenden Menschen zustande kommt, zeigt sich zuweilen auch im Umgang mit

des – in diesem Fall: menschlichen – Fleisches zeigt, die hier zuvor als Problem rekonstruiert wurde. „Nehmt und esst; das ist mein Leib“ (Mt 26,26) – wie sind diese (sog. Einsetzungs-)Worte zu verstehen, huldigen sie gar einem latenten Kannibalismus? Oder stehen sie ungebrochen in der Tradition jener archaisch-antiken Vorstellung des zerstückelten und gegessenen Gottes, dessen Tod in seiner rituellen Wiederholung Stück für Stück, Bissen für Bissen den Zusammenhalt der verzehrenden und vernichtenden menschlichen Gesellschaft erneuert und dann sehr bald auf die Logik des Verzehrs von Tierkörpern übertragen wurde? Bachl möchte diese Einwände nicht gelten lassen, schon deswegen, *weil* – und hier kehrt er Soentgens Einwand gewissermaßen um – der Leib Christi

„als verklärter zum Himmel aufgefahren [ist]. Er ist dem archaischen Schrecken gleichsam schon entkommen [...] und hat damit das Versprechen hinterlassen, dass die Macht der Blutopfer-Realität zu Ende ist.“ (Bachl, 2008, S. 134)

So sehr die Eucharistie anfänglich auch als Fortführung der Logik des Verzehrs aufgefasst werden kann, um wie viel deutlicher zeigen sich in ihr nicht erst recht die Brüche dieser Logik. Als Zeichen interpretiert die Eucharistie, wie Jesus sich in jene Welt des Verzehrens und Fressens begibt:

„Die Befreiungsaktion des Messias setzt an im Bannkreis der Eingeweide, die alles auflösen. Das Symbol ist daher nicht in geradliniger Verwendung brauchbar, als bliebe diese Wirkweise unberührt über die verändernde Gnade hinweg in Gang. [...] Nur gebrochen ist das Zeichen brauchbar.“

Die Wandlung, um die es in der Eucharistie geht, verläuft gewissermaßen asymmetrisch, denn das Ziel dieses Mahls ist nicht mehr die vernichtende Einverleibung des verzehrten Körpers, sondern die Verwandlung des verzehrenden in den verzehrten Körper – sie funk-

anderen Lebewesen. Tiere, die irgendwie geliebt werden, [...] sind nicht so leicht zu essen wie die prädestinierten Schweine und Hühner.“ (Bachl, 2008, S. 74)

tioniert mit Bachls trefflicher Metapher wie eine *Schubumkehr*, insofern sich Jesus zwar scheinbar bedingungslos in die Objekte des Appetits einreihet und allen Hunger und Durst auf sich zieht:

„Aber wer nach ihm langt, wer ihn nimmt, um ihn zu verzehren, berührt den nicht Verzehrbaren, wer ihn schluckt, um ihn zu verdauen, öffnet sich dem Unverdaulichen, wer ihn im eigenen Leib verwenden will, dem begegnet eine öffnende Macht, die sich nicht umgreifen lässt.“ (Bachl, 2008, S. 125)

Dieses Aufbrechen einer neuen Wirklichkeit ist für Bachl Ausdruck jener messianischen Schubumkehr, die die Logik des verzehrenden Lebens aufnimmt und sie in der ihr eigenen Dynamik in eine neue Richtung lenkt. Das ist gerade kein abrupter Abbruch des scheinbar Natürlichen, sondern immer schon sichtbar: in all jenen paradoxen Erfahrungen des nicht Verzehrbaren, des Unverdaulichen, all dessen, was sich nicht restlos hat aneignen lassen, im Widerspruch gegen die Logik des vernichtenden Konsums.

Literatur und Internetquellen

- Albert, K., et al. (Hrsg.). (2013). *Thomas von Aquin: Summa contra gentiles* (4. Aufl.). Darmstadt: Lambert Schneider/WBG.
- Augsburger Allgemeine (2020, 19.01.). *Hausschweine fressen Landwirt in Polen auf*. Zugriff am 27.12.2020. Verfügbar unter: <https://www.augsburger-allgemeine.de/panorama/Hausschweine-fressen-Landwirt-in-Polen-auf-id56491991.html>.
- Bachl, G. (2008). *Eucharistie. Macht und Lust des Verzehrens*. St. Ottilien: EOS.
- Bernhart, J. (1961). *Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier*. München: Konrad.
- Brown, P. (1991). *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*. München: dtv.
- Clark, S.R.L. (2017). Animals in Religion. In L. Kalof (Hrsg.), *The Oxford Handbook of Animal Studies* (S. 571–589). Oxford: University Press.
- Daston, L. (2005). Intelligences: Angelic, Animal, Human. In L. Daston & G. Mitman (Hrsg.), *Thinking with Animals. New Perspectives on Anthropomorphism* (S. 37–58). New York et al.: Columbia University Press.

- Despret, V. (2019). *Was würden Tiere sagen, würden wir die richtigen Fragen stellen?* Münster: Unrast.
- Donaldson, B. (2015). *Creaturely Cosmologies. Why Metaphysics Matters for Animal and Planetary Liberation.* Lanham: Lexington Books.
- Gugutzer, R. (2015). *Soziologie des Körpers* (5., vollst. überarb. Aufl.). Bielefeld: transcript.
- Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.). (2018). *Fleischatlas 2018.* Zugriff am 27.12.2020. Verfügbar unter: https://www.boell.de/sites/default/files/201910/fleischatlas_2018_V.pdf.
- Höpflinger, A.-K. (2016). Zwischen Repräsentation und Regulierung: Körper als Aushandlungsorte für Weltanschauungen. In L. Ratschiller & S. Weichlein (Hrsg.), *Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880–1960* (S. 175–188). Köln: Böhlau.
- Horstmann, S. (2019). (Vorläufige) Grenzen der Emanzipation. Zum Problem religiös-legitimierter Gewalt an nicht-menschlichen Tieren. In C. Gärtner & J.-H. Herbst (Hrsg.), *Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik. Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und Politischer Bildung* (S. 181–194). Berlin: Springer VS.
- Horstmann, S. (2020). *Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche.* Regensburg: Pustet.
- Horstmann, S. (Hrsg.). (2021a, im Erscheinen). *Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt.* Bielefeld: transcript.
- Horstmann, S. (2021b, im Erscheinen). Anima (de-)forma corporis. Zur Konstruktion von Tier- und Menschenkörpern durch die Theologie. In S. Horstmann (Hrsg.), *Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt.* Bielefeld: transcript.
- Horstmann, S., & Hagen cord, R. (2019). Malum anthropogenum? Überlegungen zu einer Epistemologie der Theologischen Zoologie im Anthropozän. *MThZ – Münchener Theologische Zeitschrift*, 70 (4), 291–304.
- Jax, A. (2020). „And Wisdom Became Matter“. Materialist Explorations of the Cosmic Body of Christ. In A. Jax & S. Wendel (Hrsg.), *The Cosmic Body of Christ. Embodiment, Plurality, and Incarnation* (S. 7–20). London: Routledge.
- Kurth, M. (2015). Ausbruch aus dem Schlachthof. Momente der Irritation in der industriellen Tierproduktion. In S. Wirth, A. Laue, M. Kurth, K. Dornenzweig, L. Bossert & K. Balgar (Hrsg.), *Das Handeln der Tiere.*

- Tierliche Agency im Fokus der Human-Animal Studies* (S. 179–202). Bielefeld: transcript.
- Lüke, U. (2020). Aspekte der Differenz von Tier und Mensch: Transzendenzfähigkeit. In U. Lüke & G. Souvignier (Hrsg.), *Der Mensch – ein Tier. Und sonst? Interdisziplinäre Annäherungen* (= QD 307) (S. 124–151). Freiburg i.Br.: Herder.
- Macho, T. (1987). *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Markschies, C. (2016). *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*. München: Beck.
- McFague, S. (1993). *The Body of God. An Ecological Theology*. Minneapolis, MN: Fortress Press.
- Meyer, E.D. (2018). *Inner Animalities. Theology and the End of the Human*. New York: Fordham University Press.
- Moltmann-Wendel, E. (1991). *Wenn Gott und Körper sich begegnen. Feministische Perspektiven zur Leiblichkeit* (2. Aufl.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Pröpfer, T. (2012). *Theologische Anthropologie, Bd. 1* (2. Aufl.). Freiburg i.Br.: Herder.
- Ratschiller, L., & Weichlein, S. (2016). Der schwarze Körper als Missionsgebiet 1880–1960. Begriffe, Konzepte, Fragestellungen. In L. Ratschiller & S. Weichlein (Hrsg.), *Der schwarze Körper als Missionsgebiet. Medizin, Ethnologie, Theologie in Afrika und Europa 1880–1960* (S. 15–39). Köln: Böhlau.
- Ruster, T. (2021, im Erscheinen). „Die menschliche Sklaverei wurde abgeschafft, die tierische geht weiter.“ – Das Dispositiv der Sklaverei im Christentum. In S. Horstmann (Hrsg.), *Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt*. Bielefeld: transcript.
- Scheliha, A. v. (2019). Tierschutz als Thema und Aufgabe protestantischer Sozialethik. *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 63, 8–20.
- Seewald, M. (2018). *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*. Freiburg i.Br.: Herder.
- Soentgen, J. (2019). *Ökologie der Angst* (= Fröhliche Wissenschaft, 117). Berlin: Matthes & Seitz.
- Steel, K. (2011). *How to Make a Human. Animals and Violence in the Middle Ages*. Columbus, OH: University Press.
- Steel, K. (o.J.). *Meat Me in Paradise*. Zugriff am 27.12.2020. Verfügbar unter: https://www.academia.edu/1684997/Meat_Me_in_Paradise.

Danksagung

Ich danke Hilal Sezgin sehr herzlich für ihre klugen Anmerkungen und Beobachtungen und die gemeinsamen Gespräche zum Thema dieses Beitrags. Alle ggf. verbleibenden Fehler stammen selbstverständlich ausschließlich von mir.

Zur Person

Simone Horstmann studierte Katholische Theologie, Germanistik, Philosophie und Pädagogik u.a. an der Ruhr-Universität in Bochum. Sie promovierte 2014 an der TU Dortmund und arbeitet dort zu dem Thema einer postanthropozentrischen Theologie. Wichtigste Publikationen: *Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche*. Regensburg: Pustet 2020; *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*. Regensburg: Pustet 2018 (gem. mit T. Ruster und G. Taxacher).

Korrespondenzadresse

Dr. Simone Horstmann
TU Dortmund
Institut für Katholische Theologie (FK 14)
Emil-Figge-Str. 50
44227 Dortmund
Tel. 0231/7558211
E-Mail: simone.horstmann@tu-dortmund.de

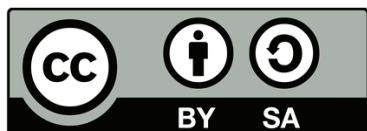
Beitragsinformationen

Zitationshinweis:

Horstmann, S. (2021). Metaphysik der Mikrophysik. Beobachtungen zu den theologischen Signaturen in Tierkörperdiskursen. *TIERethik*, 13 (1), 89–114. <https://www.tierethik.net/>.

Online verfügbar: 15.04.2021

ISSN: 2698–9905 (Print); 2698–9921 (Online)



© Die Autor*innen 2021. Dieser Artikel ist freigegeben unter der Creative-Commons-Lizenz Namensnennung, Weitergabe unter gleichen Bedingungen, Version 4.0 Deutschland (CC BY-SA 4.0 de).

URL: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/de/legalcode>