

Das Tier in dogmatischer Perspektive

Neuere panentheistische Entwürfe im Diskurs



Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von

Christine Axt-Piscalar, David Fergusson und Christiane Tietz

Band 176

Cynthia Helbling

Das Tier in dogmatischer Perspektive

Neuere panentheistische Entwürfe im Diskurs

VANDENHOECK & RUPRECHT

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2023 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, V&R unipress und Wageningen Academic.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung«) unter dem DOI <https://doi.org/10.13109/9783666500169> abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.
Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen
Korrektur: Johanna Ulrichs, Bad Säckingen
Satz: le-tex publishing services, Leipzig

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 0429-162X (print)
ISSN 2197-3253 (digital)

ISBN 978-3-525-50016-3 (print)
ISBN 978-3-666-50016-9 (digital)

Inhalt

Vorwort	9
Einführung	11
1. Die dogmatische Bestimmung des Tieres und ihre Grenzen	17
1.1 Karl Barth – Die Tierwelt als Präludium des Menschen	17
1.2 Paul Tillich – Das Tier als vegetativ-psychische Seinsform.....	22
1.3 Gerhard Ebeling – Tiere als Lebensphänomene.....	28
1.4 Wolfhart Pannenberg – Tiere als selbstständige Lebewesen.....	32
1.5 Zwischenfazit	36
1.6 Ergänzender Forschungsüberblick.....	38
2. Panentheismus.....	47
2.1 Begriffsklärung.....	47
2.2 Definition Panentheismus	49
2.3 Motive nach Brierley	51
2.4 Differenzierungen	53
2.4.1 Soteriologischer Panentheismus	53
2.4.2 Expressiver Panentheismus	54
2.4.3 Dipolarer Panentheismus.....	55
2.5 Einordnung.....	56
3. Bestimmungen des Tieres in neueren panentheistischen Ansätzen	63
3.1 Albert Schweitzer – Ehrfurcht vor dem Leben.....	63
3.1.1 Einführende Bemerkungen	63
3.1.2 Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben – Darstellung zentraler Gedanken	66
3.1.2.1 Das Problem – Der Niedergang der Kultur.....	67
3.1.2.2 Die Lösung – Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ..	71
3.1.2.3 Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben – Zwischen Theologie und Philosophie	75
3.1.3 Der Panentheismus Albert Schweitzers.....	82
3.1.3.1 Acht Motive nach Brierley	82
3.1.3.2 Eschatologisch akzentuierter expressiver Panentheismus	85

3.1.4	Ehrfurcht vor dem Tier – Das Tier bei Albert Schweitzer	89
3.1.4.1	Schweitzers Ehrfurchtsethik – eine biozentrische Ethik? Argumente für eine „Panentheozentrik“	89
3.1.4.2	Das Verhältnis des Menschen zum Tier	94
3.1.4.3	Jesus und die Tiere	97
3.1.4.4	Tiere im Reich Gottes	99
3.1.5	Kritische Würdigung	100
3.1.5.1	Ethische Mystik	101
3.1.5.2	Alles Leben ist heilig. Praktische Probleme der Rangfolge	104
3.1.6	Zwischenfazit	106
3.2	Jürgen Moltmann – Theologie der Hoffnung	107
3.2.1	Einführende Bemerkungen	107
3.2.2	Eschatologische Schöpfungslehre – Darstellung zentraler Gedanken	111
3.2.2.1	Schöpfung im Anfang und Schechinah	111
3.2.2.2	Trinität als weltoffenes System	115
3.2.2.3	Kosmischer Christus	118
3.2.2.4	Eschatologie	121
3.2.3	Der Panentheismus Jürgen Moltmanns	124
3.2.3.1	Acht Motive nach Brierley	126
3.2.3.2	Eschatologischer Panentheismus	130
3.2.4	Hoffnung für das Tier – Das Tier bei Jürgen Moltmann	130
3.2.4.1	Das Tier als Teil der Schöpfungsgemeinschaft	130
3.2.4.2	Immanenz des Geistes	134
3.2.4.3	Jesus Christus	136
3.2.4.4	Eschatologie	138
3.2.5	Kritische Würdigung	139
3.2.5.1	Alte und neue Schöpfung	140
3.2.5.2	Leidender Gott	142
3.2.5.3	Zusammenhang zwischen Gottesbild und politischer Realität	143
3.2.6	Zwischenfazit	144
3.3	Rainer Hagencord – Diesseits von Eden	145
3.3.1	Einführende Bemerkungen	145
3.3.2	Theologische Zoologie – Darstellung zentraler Gedanken	147
3.3.2.1	Bestandsaufnahme	148
3.3.2.2	Biblische Perspektive	151
3.3.2.3	Verhaltensbiologie	157
3.3.2.4	Die Mystik des Nikolaus von Kues	160

3.3.2.5 (Mystische) Erfahrung und Ethik.....	162
3.3.3 Der Panentheismus Rainer Hagencords.....	168
3.3.3.1 Acht Motive nach Brierley	168
3.3.3.2 Expressiv-eschatologischer Panentheismus	170
3.3.4 Gottunmittelbarkeit des Tieres – Das Tier bei Rainer Hagencord.....	171
3.3.4.1 Gottunmittelbarkeit	171
3.3.4.2 Eigenwert der Tiere.....	171
3.3.4.3 Tiererfahrung als Gotteserfahrung.....	172
3.3.5 Kritische Würdigung.....	173
3.3.5.1 Transdisziplinarität	173
3.3.5.2 Standortbestimmungen	175
3.3.5.3 Theologische Zoologie	176
3.3.6 Zwischenfazit	177
4. Erträge und Perspektiven	179
4.1 Tiererfahrung und Gotteserfahrung	179
4.2 Bibelhermeneutische Überlegungen	183
4.3 Das Verhältnis von Gott und Schöpfung	187
4.4 Ansätze zu einer panentheistisch fundierten Tierethik.....	188
4.4.1 Der Absolutheitsanspruch des Liebesgebotes.....	189
4.4.2 Die Gleichwertigkeit aller Geschöpfe	191
4.5 Wo hat das Tier seinen Platz in der Theologie?.....	195
Fazit	199
Literatur	205
Register	213

Vorwort

Das Tier in dogmatischer und nicht in primär ethischer Perspektive zu untersuchen, mag irritieren. Immerhin drängen sich ethische Fragestellungen aufgrund der Klima- und Umweltkrise, der industriellen Massentierhaltung und des Artensterbens geradezu auf. Die vorliegende Arbeit negiert die Relevanz der diversen tierethischen Probleme nicht, sondern will im Gegenteil einen Beitrag zur Fundierung des tierethischen Diskurses leisten. Sie tritt sozusagen einen Schritt zurück und fragt, womit sich theologische Tierethik eigentlich beschäftigt. Was ist das Tier? Wie kann es theologisch beschrieben werden? Damit verbunden ist die Frage, welche Denkmodelle die Grundlage für eine theologische Beschreibung des Tieres bieten. In Frage kommen, wie der Untertitel bereits andeutet, insbesondere panentheistische Ansätze wie die von Albert Schweitzer, Jürgen Moltmann und Rainer Hagencord. Möge die vorliegende Arbeit dazu beitragen, den Blick auf unsere Mitgeschöpfe zu weiten und zu schärfen.

Für den vorliegenden Band habe ich meine Dissertation überarbeitet, die im Rahmen eines Doktoratsstudiums der Theologie an der Universität Zürich entstand. Sie wurde im Frühjahrssemester 2022 von der theologischen Fakultät als Promotionsleistung angenommen. Mein besonderer Dank gilt Prof. Dr. Christiane Tietz für die exzellente Betreuung während des gesamten Doktorats. Sie hat mich bereits in meinen ersten Mainzer Studiensemestern nachhaltig für die Systematische Theologie begeistert. Des Weiteren danke ich Prof. Dr. Matthias D. Wüthrich herzlich für die Zweitbegutachtung der Dissertation.

Jehona Kicaj, Miriam Lux und Dr. Izaak J. de Hulster vom Verlag Vandenhoeck & Ruprecht danke ich für die unkomplizierte und zuverlässige Zusammenarbeit. Der Förderung durch den Schweizerischen Nationalfonds (SNF) verdanke ich die Finanzierung dieser Open Access Publikation. Für den fachlichen Austausch und zahlreiche anregende Diskussionen bedanke ich mich insbesondere bei Dr. Uwe Laux und Dr. Dominik Weyl sowie dem gesamten Doktorierendenkolloquium von Christiane Tietz. Für die organisatorische Unterstützung und Flexibilität danke ich außerdem der Schulleitung und dem Kollegium der Integrierten Gesamtschule Eisenberg.

Widmen möchte ich die Arbeit meinen Eltern, meinem Bruder, meinen guten Freundinnen und Freunden, meinen Patenkindern und allen voran meinem Ehemann mit unserer kleinen Tochter, die mich alle auf ihre Weise persönlich unterstützt und bestärkt haben.

Weisenheim am Sand, im Mai 2023

Cynthia Helbling

Einführung

„In der Dogmatik des 20. Jh. führt das Tier ein Schattendasein.“¹ Dieses nüchterne Urteil Ulrich Körtners, formuliert in dem einschlägigen Artikel der TRE, erhärtet sich bei zunehmender Beschäftigung und lässt sich auch auf aktuelle dogmatische Lehrwerke erweitern.² Aussagen zum Tier lassen sich klassischerweise innerhalb der Schöpfungstheologie und der Anthropologie finden. Dort wird das Tier in seiner Relation zum Menschen bestimmt und als in den Bereich der Ethik fallender Gegenstand betrachtet. Dogmatische Aussagen, die sich auf das Tier an sich beziehen, sind rar. Die Gottesbeziehung der Tiere bzw. *vice versa* die Tierbeziehung Gottes werden nicht beschrieben. Die Bestimmung des Tieres als „Geschöpf“ wird weitestgehend als hinreichend angenommen, differenziertere Aussagen fehlen.

Gleichwohl wäre der Eindruck unzutreffend, die neuere Theologie beschäftigte sich gar nicht mit dem Tier. Vor allem seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts findet das Tier angesichts der ökologischen Krise und heute der Klimakrise Beachtung. Die Beweggründe, sich mit dem Tier auseinanderzusetzen, waren und sind hier die als akut wahrgenommene Gefährdung unserer Lebenswelt und der Welt im Ganzen. Die Beschäftigung mit dem Tier in der Theologie war und ist demnach in diesen Argumentationszusammenhängen vor allem eine Folge äußerer Bedrohung.³ Der schöpfungstheologische Diskurs hebt dabei v. a. auf die Verantwortlichkeit des Menschen für die Schöpfung ab.

Andere theologische Arbeiten reagieren auf Erkenntnisse der Evolutions- und Verhaltensbiologie, die eine Nähe zwischen Tieren, insbesondere höheren Säugetieren und Menschen, nahelegen. In diesem Diskurs geht es um theologische Stellungnahmen zu ethischen und rechtlichen Fragestellungen. Was v. a. bei den Positionen, welche die Stellung des Tieres stärken wollen, fehlt, ist eine genuin theologisch-dogmatische Grundlegung. Begründungen theologisch-tierethischer Positionen werden unterfüttert mit allgemein philosophischen oder biologischen

1 U.H.J. Körtner, Art. Tier, TRE 33, 2002, 527–534: 527.

2 Vgl. Kapitel 1.6 der vorliegenden Untersuchung. In den Blick genommen wird hier übrigens auch Körtners eigenes dogmatisches Lehrwerk.

3 Genannt seien hier z. B. G. Altner, *Bewahrung der Schöpfung und Weltende*, in: ders. (Hg.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1989, 409–423 und *ders.*, *Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik*, Darmstadt 1991 und aus neuester Zeit D. Plüss (Hg.), *Gott in der Klimakrise. Herausforderungen für Theologie und Kirche* (DenkMal Bd. 10), Zürich 2021.

Argumenten oder speisen sich aus den schon erwähnten raren Aussagen schöpfungstheologischer Provenienz.⁴

Um die Jahrtausendwende ist mit den *Human Animal Studies* (HAS) oder *Critical Animal Studies* (CAS) in den Kulturwissenschaften eine Forschungsrichtung entstanden, die dem Tier eine eigene *Agency* zuspricht, Tiere als „Mitakteure“ und „Individuen“ versteht.⁵ Diese neue Art der Berücksichtigung des Tieres wird als *Animal Turn* beschrieben.⁶ Die HAS beschäftigen sich auch mit strukturellen Analogien zwischen Formen menschlicher Unterdrückung gegenüber anderen Menschen und der Diskriminierung von Tieren, oder im Sprachduktus der HAS nicht-menschlichen Tieren, durch Menschen. Außerdem werden Formen der Intersektionalität in den Blick genommen, bei denen sich beide Formen der Unterdrückung überschneiden. Verbunden mit einer Speziesismuskritik ist zudem oft auch eine Kapitalismuskritik. Die Hauptursache der Unterdrückung wird in gesellschaftlich konstruierten Grenzen gesehen. Als eine solche gesellschaftliche Konstruktion gilt auch die Mensch-Tier-Grenze, wobei dem Christentum eine mitverursachende Rolle bezüglich ihrer Konsolidierung zugeschrieben wird.⁷ Neuere theologische Überlegungen zum Mensch-Tier-Verhältnis lassen sich zum Teil dieser Forschungsrichtung zuordnen oder stehen ihr zumindest nahe.⁸

Die vorliegende Arbeit möchte einen Beitrag dazu leisten, das Tier dogmatisch zu verorten mit dem Ziel eines dogmatisch-theologisch fundierten tierethischen Diskurses. Dazu sollen die Chancen, die ein Panentheismus für die (Neu-) Verortung des Tieres in der Theologie bietet, ausgelotet werden. Auf der Suche nach Ansätzen, die weitergehende Aussagen über das Wesen des Tieres machen und sich auf dem Terrain christlicher Theologie bewegen, fällt nämlich eine Neigung zu panentheistischen Vorstellungen ins Auge. Daher soll untersucht werden, welche neuen dogmatischen Perspektiven auf das Tier – und damit einhergehend auch auf Gott und Mensch – sich ergeben, wenn panentheistische Denkmodelle zugrunde gelegt werden.

4 Vgl. z. B. H. Baranzke, *Würde der Kreatur?*, Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 2001/2002, Königshausen und Neumann, 2002 und K. Remele, *Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine zeitgemäße christliche Tierethik* (Topos premium), Kevelaer¹ 2019.

5 Vgl. G. Kompatscher-Gufler/K. Schachinger/R. Spannring (Hg.), *Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende* (UTB 4759), Münster/New York 2017, 22f.

6 Vgl. a. a. O., 23.

7 Vgl. a. a. O., 33.

8 Vgl. z. B. J. Enxing, *Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz*, in: M.M. Lintner (Hg.), *Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik* (Interdisziplinäre Tierethik | Interdisciplinary Animal Ethics 1), Baden-Baden¹ 2021, 161–180 und S. Horstmann, *Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche*, Regensburg 2020.

Dass die theologische Unterbestimmtheit auch auf Pflanzen und andere Teile der Schöpfung zutrifft, soll mit dieser Arbeit nicht negiert werden. Eine stichhaltige und befriedigende Begründung dafür, sich zunächst mit dem Tier auseinanderzusetzen, kann an dieser Stelle nur insofern gegeben werden, als sich ethische Konsequenzen des Desiderats für das Tier in besonderer Weise aufdrängen. Allerdings ist zu vermuten, dass sich durch differenziertere tierdogmatische Aussagen und die Beleuchtung ihrer Begründungszusammenhänge auch neue Perspektiven auf die restliche nicht-menschliche Schöpfung ergeben.

Zunächst sollen in dieser Untersuchung große deutschsprachige Dogmatiken des 20. Jahrhunderts auf die Aussagen hin, die sie über das Tier machen, beleuchtet werden. Hier werden Karl Barth, Paul Tillich, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg in den Blick genommen. Dabei soll nicht nur das Desiderat verdeutlicht werden, sondern es gilt auch aufzeigen, welche dogmatischen Beschreibungen bereits geleistet wurden und wo es weitere Anknüpfungspunkte geben kann. Es geht um eine Bestandsaufnahme der tierdogmatischen Aussagen innerhalb des etablierten dogmatischen Diskurses und eine Analyse der Kontexte der jeweiligen Aussagen. Das erste Kapitel stellt somit zugleich eine Art Forschungsüberblick dar. Ein Ziel ist es dabei, den Zusammenhang zwischen den Grenzen der tierdogmatischen Aussagen und dem Gottesbild darzustellen, das den dogmatischen Entwürfen zugrunde liegt. Um diese Grundannahme zu validieren, wird sie auf eine breite textliche Basis gestellt. Die Auswahl ist vor allem begründet mit der wirkungsgeschichtlichen Bedeutung aller vier Entwürfe.

Barth, Tillich, Ebeling und Pannenberg zählen wohl zu den bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts und der Einfluss ihres theologischen Denkens dauert bis heute ungebrochen an. Auch aktuelle Entwürfe beziehen sich auf sie, führen ihr Denken fort oder müssen sich, wenn auch teils abgrenzend und negierend, mit ihnen auseinandersetzen. Zusätzlich wird am Ende des ersten Kapitels auch ein knapper Bericht über den aktuellen Forschungsstand zum Thema Tier gegeben, um einen Überblick über neuere und neueste Bestrebungen zu erhalten.

Die vier Entwürfe bieten in ihrem Anliegen, alle dogmatischen Topoi zu bearbeiten (teils mit der Bemerkung, dass hierbei kein Anspruch auf Vollständigkeit oder Letztgültigkeit erhoben wird), die Möglichkeit, zum einen Hinweise oder konkrete Aussagen zum Tier herauszufiltern und so den Ort des Tieres innerhalb der Dogmatik zu ermitteln, zum anderen können so durch die ganze Breite der dogmatischen Aussagen Verbindungslinien zwischen Gottesbild und Tierbild gezogen werden. Dogmatische „Gesamtentwürfe“ dieser Art sind heute kaum noch zu finden und vielleicht auch dem nicht nur in der Theologie schnelllebig gewordenen Diskurs nicht mehr angemessen. Und dennoch bieten sie, anders als aktuelle Beiträge, die viel spezifischer sind, die Möglichkeit, größere thematische Brücken zu schlagen, wie es dem Anliegen dieser Arbeit entspricht.

Anschließend wird im zweiten Kapitel das theologische Konzept des Panentheismus erläutert. Grundlegend hierfür sind die Arbeiten von Michael W. Brierley und Niels H. Gregersen, die eine differenzierte Sicht auf das Phänomen ermöglichen und so für eine Einordnung der dann im dritten Kapitel behandelten Entwürfe hilfreich sind. Dass im zweiten Kapitel neben Klaus Müller, dem bekanntesten zeitgenössischen deutschen Vertreter eines Panentheismus, und seinen Sympathisanten, hier vor allem englischsprachige Autor:innen zu Wort kommen, ist kein Zufall. Der angelsächsische Raum ist panentheistischen Ideen gegenüber wesentlich aufgeschlossener.⁹

Das dritte Kapitel bildet das Kernstück der Dissertation. Behandelt werden hier drei panentheistische Ansätze unterschiedlicher Provenienz, die andere Wege gehen als die im ersten Kapitel vorgestellten Entwürfe und so auch im Blick auf das Tier zu anderen oder weiterführenden Ergebnissen kommen. Mit Jürgen Moltmann wird ein bedeutender evangelischer Theologe herangezogen, mit Rainer Hagecorder ein katholischer Theologe, der sich gerade durch die Arbeit des Instituts für theologische Zoologie einen Namen macht, und mit Albert Schweitzer ein Universalgenie, das sowohl auf philosophischem wie auch theologischem Terrain beheimatet ist. Der kleinste gemeinsame Nenner der ansonsten unterschiedlich zu verortenden Entwürfe ist das ihnen zugrundeliegende panentheistische Gottesbild. Die Auswahl ermöglicht es einerseits, die zu beobachtenden Bedingungen und Möglichkeiten tierdogmatischer Aussagen auf die gemeinsame Systemvoraussetzung des Panentheismus zurückzuführen und nicht auf etwaige andere konfessionell oder historisch bedingte Grundentscheidungen. Andererseits liegen die drei deutschsprachigen Entwürfe nicht so weit auseinander, dass eine Vergleichbarkeit überhaupt in Frage gestellt wäre. Die Streuung der Ansätze ermöglicht also ein exakteres Ausloten des panentheistischen Beitrages zur Tierdogmatik, die Begrenzung der Auswahl auf den deutschsprachigen Raum der letzten einhundert Jahre sichert die Vergleichbarkeit der Denksysteme. Damit soll der Beitrag theologischer Entwürfe aus anderen Kontexten (etwa aus dem asiatischen Raum¹⁰) zum Diskurs mitnichten negiert werden. Die Voraussetzungen differieren aber so stark, dass eine Ausweitung dem oben genannten Zweck einer Präzision durch die Notwendigkeit der Aufarbeitung der unterschiedlichen Kontexte der vorliegenden Untersuchung nicht dienlich wäre.

Jedem Unterkapitel ist eine kurze Einordnung der Person vorangestellt, worauf eine Beschreibung der Kernpunkte des jeweiligen Ansatzes folgt. Im Anschluss wird mit Hilfe der Motive und Differenzierungen aus dem 2. Kapitel untersucht, ob

9 Warum dies so ist, kann an dieser Stelle nur vermutet werden. Vielleicht mag der tendenziell couragiertere Umgang mit tradierten Denkweisen eine Rolle spielen.

10 Dort erfährt besonders Moltmann große Resonanz.

es sich um einen panentheistischen Ansatz handelt und welche Variante vorliegt. Welche tierdogmatischen Aussagen sich aus der Perspektive des jeweiligen Entwurfs ergeben, wird in einem eigenen Unterkapitel gesammelt. Nach einer kritischen Würdigung schließen die Unterkapitel zu Schweitzer, Moltmann und Hagencord mit einem Zwischenfazit ab.

Im vierten Kapitel „Erträge und Perspektiven“ werden die Ergebnisse aus dem dritten Kapitel in einer Zusammenschau der Entwürfe unter fünf Aspekten zusammengetragen. Dabei zeigt die Arbeit Querverbindungen und Perspektiven auf. Auch Ansätze für eine panentheistisch fundierte Tierethik und Möglichkeiten zur Beantwortung der grundsätzlichen Frage nach der Verortung des Tieres im theologischen Diskurs werden hier aufgezeigt.

Das Fazit fasst die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit zusammen und zeigt auch Anknüpfungspunkte für weiterführende Forschungen zum Thema Tier in der Theologie auf.

1. Die dogmatische Bestimmung des Tieres und ihre Grenzen

Dargestellt werden soll im Folgenden der Befund dogmatischer Aussagen zum Wesen des Tieres. Untersucht werden dazu einige wichtige und wirkungsgeschichtlich prägende dogmatische Entwürfe protestantischer Prägung des 20. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum: Karl Barths *Kirchliche Dogmatik* (1932–1967)¹, Paul Tillichs *Systematische Theologie* (1955–1966)², Gerhard Ebelings *Dogmatik des christlichen Glaubens* (1979)³ und Wolfhart Pannenberg's *Systematische Theologie* (1988–1993)⁴.

Die dogmatischen Aussagen sollen dabei in ihrem jeweiligen Begründungszusammenhang beleuchtet werden. Das Ziel ist hierbei das Zusammenführen von bereits vorhandenen Ansätzen zur Wesensbeschreibung des Tieres und das Aufzeigen von Lücken oder „blinden Flecken“. Des Weiteren werden die Ursachen für den augenfälligen Anthropozentrismus ergründet, durch den das Tier an den Rand des Blickfeldes rückt und der einer dogmatischen Beschreibung des Tieres enge Grenzen steckt.

1.1 Karl Barth – Die Tierwelt als Präludium des Menschen⁵

Karl Barth geht auf das Tier, wenn auch nie um seiner selbst willen, in den Teilbänden der *Kirchlichen Dogmatik III*⁶ relativ⁷ ausführlich und explizit ein. Nicht-menschliche Lebewesen sind für ihn deshalb interessant, weil sie Teil der Bedingung dafür sind, dass sich Heilsgeschichte ereignen kann: „Geschichte gibt es nur, wo Leben ist. Leben aber setzt Leben voraus.“⁸

1 Hier v. a.: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1*, Zürich 1945; *ders.*, *Kirchliche Dogmatik III/2*, Zürich 1948; *ders.*, *Kirchliche Dogmatik III/4*, Zürich ²1957.

2 Hier v. a.: P. Tillich, *Systematische Theologie I-II*, Berlin/Boston 2017; *ders.*, *Systematische Theologie III*, Berlin/Boston 2017.

3 Hier v. a.: G. Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens. Prolegomena*; Teil 1, *Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt* (*Dogmatik des christlichen Glaubens* Bd. 1), Tübingen ³1987.

4 Hier v. a.: W. Pannenberg/G. Wenz, *Systematische Theologie*. Band 2, s.l. ¹2015.

5 Teile des Kapitels zu Karl Barth bereits veröffentlicht: C. Helbling, *Das Tier in der Kirchlichen Dogmatik*, in: facultativ (UZH), 2017, 10–11.

6 Barth, *KD III/1*; *ders.*, *KD III/2*; *ders.*, *KD III/4*.

7 Im Vergleich zu den anderen in diesem Kapitel behandelten Ansätzen.

8 Barth, *KD III/1*, 170.

Barth wählt, wie bei allen anderen Themen der *Kirchlichen Dogmatik*, einen christologischen Zugang.⁹ Seine Schöpfungslehre hat ihren Ausgangspunkt also nicht bei den Schöpfungserzählungen der Genesis oder bei einer Erkenntnis der Natur, sondern in Jesus Christus.¹⁰

Der Bund in Christus wird zum inneren Grund der Schöpfung, die Schöpfung aber zum äußeren Grund des Bundes. Schöpfung wird bei Barth also nicht als Tatsache verstanden, die allgemein zugänglich wäre (und so beispielsweise auch Gegenstand naturwissenschaftlicher Betrachtungen werden könnte), sondern als eine reine Glaubensaussage.¹¹ Die Welt kann damit nur vom Glaubenden aus als Schöpfung verstanden werden, der umgekehrte Weg, der von der Natur- und Welt-erfahrung zum Gottesglauben führt (*theologia naturalis*), wird von Barth explizit abgewiesen.¹²

Barth weist darauf hin, dass die Aussagen, die er über das Verhältnis der Tiere zu ihrem Schöpfergott macht, in ihrer Vorläufigkeit verstanden werden müssen. Was Christus, was der Bund für die Tiere bedeutet, vermöge jetzt aus menschlicher Perspektive niemand zu sagen.¹³ Eschatologisch ergeben sich, so darf hieraus geschlossen werden, eventuell andere Zugänge für die menschliche Einsicht.

Bei der Betrachtung der ersten Schöpfungserzählung in christologischer Perspektive – d. h. Christus ist als Ziel der Schöpfung immer schon mitgedacht – stellt Barth heraus, dass durch die Vögel und Wassertiere aufgrund ihrer Besiedlung der Räume, die nahe an den Chaoselementen seien, Gottes Handeln auch in diesen äußersten und für den Menschen lebensbedrohlichen Gebieten sichtbar werde.¹⁴ Sie gehörten wie der Mensch zu den *nephesh chajjah*, seien also lebendige Seelen.¹⁵

9 „Hierin besteht die spezifische Dynamik, die Barths Denken ausmacht: Die als Geschichte beschriebene Existenz Jesu Christi, in welcher Gott und Mensch miteinander vereint sind, gewann im Denken Barths zunehmend an Bedeutung; die Theologie wird bei ihm je länger desto deutlicher zur Christologie, weil sie ansonsten gegenstandslos wäre.“ B. Dahlke, Theologie als Christologie, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 56, 2014, 106f.

10 „Weil Jesus Christus ‚geradezu der Schlüssel zum Geheimnis der Schöpfung‘ sei, gewähre einzig und allein der Glaube an ihn die Erkenntnis von Schöpfer, Schöpfung und Geschöpf, die entsprechend eine ‚Glaubenserkenntnis‘ sei.“ A. Käfer, Inkarnation und Schöpfung. Schöpfungstheologische Voraussetzungen und Implikationen der Christologie bei Luther, Schleiermacher und Karl Barth (Theologische Bibliothek Töpelmann 151), Berlin 2010, 211f. Hervorhebung im Original.

11 Vgl. C. Link, Die theologischen Entscheidungen der Schöpfungslehre Karl Barths, in: M. Beintker (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935 – 1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung ; Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. – 4. Mai 2008 in der Johannes-a-Lasco-Bibliothek, Emden, Zürich 2010, 138f.

12 Vgl. C. Tietz, Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch, München 1988, 382.

13 Vgl. Barth, KD III/2 (s. Anm. 1), 165.

14 Vgl. ders., KD III/1 (s. Anm. 1), 189.

15 Vgl. a. a. O., 194.

Im Unterschied zu den Pflanzen seien die Geschöpfe der Luft und des Wassers die ersten selbstständig lebenden Kreaturen, sie ähnelten dem Menschen in Bezug auf ihre selbstständige Bewegung und ihr animalisch-vegetatives Wesen im Vergleich zu dem rein vegetativen Wesen der Pflanzen.¹⁶ In ihrer Selbstständigkeit deutet sich bereits die menschliche Fähigkeit an, freie Entscheidungen zu treffen. Und eben dies mache den göttlichen Segen zum ersten Mal notwendig, da mit der Selbstständigkeit gegenüber dem Schöpfer auch Potential zur Abkehr von seinem Willen einhergeht.¹⁷ In diesem Segen wiederum sieht Barth eine Vorwegnahme des Bundes in Christus:

Daß Gott die Wassertiere und die Vögel segnet, das ist – genau genommen bereits in Überschreitung des Begriffs der Schöpfung – zum ersten Mal ein Handeln Gottes mit seinem Geschöpf, ein Anfang von dessen Geschichte oder mindestens ein das Thema seiner Geschichte ankündigend vorwegnehmendes Vorspiel dazu: die Aufrichtung eines Bundes zwischen Gott und seiner in Ähnlichkeit mit ihm selbst selbstständig sich regenden und in Hervorbringung von Wesen ihresgleichen sich selbst erneuernden Kreatur.¹⁸

Bei der Fortpflanzung ergebe sich die Segensbedürftigkeit durch die Ähnlichkeit der Erzeugung von Nachkommenschaft zum Schöpferhandeln.¹⁹ Ohne den Segen Gottes könne die Eigenständigkeit und Eigenbewegung der animalisch-vegetativen Geschöpfe potentiell frevelhaft werden. Die Geschöpfe, die keine Eigenbewegung und Eigenständigkeit besitzen, wie Pflanzen oder Gestirne, bedürften des Segens nicht, weil sie bereits qua ihrer Existenz, die kein Abweichen vom Schöpferwillen zulässt, gesegnet seien.²⁰ Im Segnen handle Gott mit seinen Geschöpfen und deute damit bereits die Überschreitung von der Schöpfung zur Bundesgeschichte an.²¹ Der Segen für die animalisch-vegetativen Geschöpfe präludiere also den Bund Gottes mit den Menschen und damit die Heilsgeschichte, die in Christus mündet.²²

Zum Bundesgenossen Gottes ist der Mensch disponiert durch sein ambivalentes Dasein, das durch eine Licht- und eine Schattenseite geprägt ist. Beide Seiten gehören zur Schöpfung Gottes. Diese Ambivalenz führt sowohl zur Bundesfähigkeit

16 Vgl. a. a. O., 188.

17 Vgl. a. a. O., 188f.

18 Vgl. a. a. O., 190.

19 Vgl. a. a. O., 189.

20 Vgl. a. a. O., 189f.

21 Vgl. a. a. O., 190.

22 Vgl. a. a. O., 195.

des Menschen als auch zur Möglichkeit der Verfehlung seiner Bestimmung, da die Schattenseite dem „Nichtigen“²³ nahesteht.²⁴

Im Segen würden die Geschöpfe von Gott angeredet. Barth unterscheidet jedoch die Art und Weise, wie sich die Anrede gegenüber den Tieren vollzieht, von der gegenüber dem Menschen. Die Anrede Gottes an die Tiere richte sich unmittelbar an ihr Sein. Sie träfen keine Entscheidung, sondern das göttliche Wort vollziehe sich direkt. Diese Gottunmittelbarkeit der Tiere biete keine Möglichkeit zum Ungehorsam.²⁵ Sie könnten dadurch jedoch auch immer nur passive Zeugen der Offenbarung Gottes sein.²⁶

Die Tiere erhielten ihre Würde und Bedeutung dadurch, dass sie Teil der Schöpfung seien und damit zum äußeren Grund des Bundes gehörten, dass sie gesegnet und Zeugen der Offenbarung Gottes seien.²⁷ Barth betont, dass die Tiere in der Schöpfungserzählung den Vortritt vor dem Menschen haben, sie seien Vorläufer des Menschen und in ihrem Lob des Schöpfers Vorbild für den Menschen.²⁸ Sie erinnerten den Menschen an seine eigene Würde, an seine Grenzen und seine Bedürftigkeit.²⁹ Diese Erinnerungsfunktion der Tiere erstreckt sich sogar auf das Kreuzesgeschehen: Im getöteten, geschlachteten, geopfertem Tier werde dem Menschen Christus vor Augen geführt.³⁰

Die Tiere seien dem Menschen als Weggefährten zur Seite gestellt.³¹ Sie seien bei allen Handlungen Gottes mit dem Menschen präfigurierend dabei. Als Beispiele nennt Barth unter anderem die Arche Noah, den endzeitlichen Bund, die Sabbatruhe und die Erzählung von Jona.³² Die Tiere seien zwar von Gott unterschieden, aber kein personales Gegenüber zu Gott, wie der Mensch es ist.³³ Sie hätten deshalb auch keine selbstständige Würde und Funktion, sondern immer nur in Bezug auf den Menschen. Ihr Verhältnis zum Menschen beschreibt Barth in Analogie zum Verhältnis des Menschen zu Gott, wenn er auch die Tragfähigkeit dieser Analogie einschränkt.³⁴

23 Das Nichtige ist das, was im Widerspruch zu Gott existiert, es ist auf das Nicht-Wollen des Schöpfers zurückzuführen. Davon abzugrenzen ist die Schattenseite, die dem Nichtigen nahesteht, aber zur Schöpfung Gottes gehört. Vgl. Tietz (s. Anm. 12), 384f.

24 Käfer, Inkarnation 2010 (s. Anm. 10), 220.

25 Vgl. Barth, KD III/1 (s. Anm. 1), 195.

26 Vgl. ebd.

27 Vgl. a. a. O., 196.

28 Vgl. a. a. O., 198f.

29 Vgl. a. a. O., 198.

30 Vgl. a. a. O., 199.

31 Vgl. a. a. O., 198.

32 Vgl. a. a. O., 201f.

33 Vgl. a. a. O., 207.

34 Vgl. a. a. O., 231.

Interessanterweise spricht Barth bereits den Pflanzen eine eigene Würde zu:

Indem die Schöpfung in dieser Ordnung verläuft, ist auch aller hochmütige und eigenmächtige Zugriff des Menschen in der Wurzel unmöglich gemacht. Ohne ihn und bevor er war, waren Kräuter und Bäume. Sie hatten und haben auch ihre eigene Würde und Lebensberechtigung. Dann erst, nach ihnen, wurde auch der Mensch und wurde er – und das durch Gottes Willen und Wort – zum Nutznießer ihres Überflusses eingesetzt. Und so und nur so wurden sie zu seiner Verfügung gestellt.³⁵

In Auseinandersetzung mit der Ethik Albert Schweitzers spricht Barth den Tieren eine Seele, im biblischen Sinne als Lebensprinzip, zu. Ob jedoch das Tier mit seiner Vernünftigkeit auf Gott ausgerichtet sei, müsse für den Menschen „dunkel“ bleiben. Alles Leben in gleicher Weise zu verstehen, wie Schweitzer es tut, hält er für einen „kühnen Analogieschluß“, der sich in Bezug auf die Tiere jedoch „aufdrängt“.³⁶

Zusammenfassend ist das Tier bei Barth also ein *eigenständiges, eigenbewegtes Lebewesen*, im biblischen Sinne eine *nephesch chajjah*, eine lebendige Seele. Dies hat es mit dem Menschen gemein. Im Verhältnis zu ihm ist es *Vorläufer* in Bezug auf die Eigenständigkeit, die beim Menschen stärker ausgeprägt ist. Aus der Eigenständigkeit ergibt sich, wie beim Menschen auch, die *Segensbedürftigkeit*. Wie der Mensch ist es *von Gott in seinem Sein unterschieden*, aber im Gegensatz zum Ersteren *kein personales Gegenüber*. Deshalb kann das Tier kein Bundespartner Gottes sein, sondern nur *Zeuge des Bundes*. Seine Würde und Funktion erhält es immer nur in seiner *Bezogenheit auf den Menschen*, dessen Weggefährte es ist. Es steht in einem analogen Verhältnis zum Menschen wie der Mensch zu Gott.

Die Konzentration auf den Menschen ergibt sich bei Barth aus der Nähe von Anthropologie und Christologie. Christus ist der Kulminationspunkt, in dem sich Gott und Mensch verbinden, und zwar in einmaliger Weise.³⁷ Gott und Welt sind ansonsten strikt getrennt.³⁸ Aufgrund der Verbindung von Gott und Mensch und der christologischen Methode Barths sind Christologie und Anthropologie aufs Engste miteinander verbunden. Menschsein ist für Barth immer vom erhöhten Menschsein Christi her zu deuten.³⁹ Da Jesus Christus der wahre Mensch ist, kann das Menschsein nur im Blick auf das Menschsein Christi, das von seiner Göttlichkeit bestimmt ist, verstanden werden. Die Christologie „von oben“, die Christi

35 A. a. O., 170.

36 Ders., KD III/4 (s. Anm. 1), 396.

37 Vgl. Dahlke (s. Anm. 9), 104.

38 Vgl. a. a. O., 99f Barths Grundsatz: „Gott ist Gott und Welt ist Welt“.

39 Vgl. E.H. Friedmann/C. Barth, Christologie und Anthropologie. Methode und Bedeutung der Lehre vom Menschen in der Theologie Karl Barths (Münsterschwarzacher Studien Bd. 19), Münsterschwarzach 1972, 212.

Menschlichkeit von seiner Göttlichkeit her versteht, hat damit auch Auswirkungen auf die Anthropologie.⁴⁰ Die Anthropologie wird aus der Christologie abgeleitet, das Allgemeine des Menschseins aus dem Spezifischen des Menschseins Christi.⁴¹ Der Bund zwischen Gott und Mensch in Christus ist Ziel der Schöpfung. Damit liegt der Fokus auf einem personalen Geschehen, bei dem die nicht-menschliche Schöpfung nicht als Bundespartner vorkommt. Auch die Geschöpflichkeit des Menschen, die ihn mit den anderen Geschöpfen verbindet, wird bei Barth vom Bund her gedacht. Der Mensch kann als Geschöpf nur als Bundespartner Gottes verstanden werden.⁴² Der ganze Sinn der göttlichen Geschichte liegt in einem Bund zwischen einem personal gedachten Gott und einem in Analogie zu ihm ebenfalls als Person handelnden Menschen. Der Mensch als personales und geschichtliches Wesen, dessen Geschichte an der (Ur-) Geschichte Jesu Christi hängt⁴³, mit seiner Gottesbeziehung und vice versa die Menschenbeziehung Gottes sind Dreh- und Angelpunkt der Geschichte. Die Schöpfung steht immer in der Perspektive des Bundes und der Bund ist damit der innere Grund der Schöpfung: „Damit es einen Bund zwischen Gott und dem Geschöpf geben kann, muss das Geschöpf existieren.“⁴⁴

1.2 Paul Tillich – Das Tier als vegetativ-psychische Seinsform

Die folgenden Überlegungen und dogmatischen Aussagen zum Tier sind der *Systematischen Theologie* Paul Tillichs entnommen, die in den Jahren 1955–66 erschien. Sie finden sich vorrangig in der *Systematischen Theologie I/ Zweiter Teil: Sein und Gott/ Das Sein und die Frage nach Gott*⁴⁵, in der *Systematischen Theologie III/ Vierter Teil: Das Leben und der Geist/ Das Leben, seine Zweideutigkeiten und die Frage nach unzweideutigem Leben* und ebenfalls im vierten Teil *Der göttliche Geist und die Zweideutigkeiten des Lebens*⁴⁶.

Das Verhältnis von Gott und Welt ist bei Tillich geprägt durch eine Verwobenheit von Gott und Welt.⁴⁷ Gott durchdringt alle Dimensionen des Lebens, wobei der

40 Vgl. a. a. O., 209.

41 Vgl. a. a. O., 246.

42 Vgl. ebd.

43 Vgl. a. a. O., 252.

44 Tietz (s. Anm. 12), 383.

45 Tillich, *Systematische Theologie I–II* 2017 (s. Anm. 2).

46 Ders., *Systematische Theologie* 2017 (s. Anm. 2).

47 „Tillichs religiöses Schöpfungsbild [ist] nicht allein auf die Differenz von Gott und Welt und die Allmacht Gottes gegenüber dieser Welt gestimmt. Vielmehr wird Gott in allen Dingen, Prozessen und Bewusstseinsvorgängen in der Schöpfung gesehen. Religiös-bildhaft könnte man formulieren: Die Schöpfung der Welt beschreibt bleibend die Grundlage dafür, wie Gott in dieser auf der Suche

Lebensbegriff nicht an organische Strukturen gebunden ist, sondern zum Fundamentalbegriff erweitert ist.⁴⁸ Alles Seiende ist Leben. Und der Urgrund des Seins, das Sein selbst ist Gott.

Mit der Absicht, hierarchische Strukturen bei der Beschreibung des Lebens aufzubrechen bzw. zu umgehen, führt Tillich in Bezug auf die verschiedenen Lebensprozesse den Begriff der Dimension ein.⁴⁹ Tillich unterscheidet dabei drei verschiedene Seinsformen, nämlich die vegetative, die psychische und die geistig-geschichtliche. Diesen sind in etwa die Unterscheidungen Pflanzen und (niedere) Tiere/ (höhere) Tiere/ Mensch zuzuordnen, wobei Übergänge zwischen den Formen durch das Prinzip von Potentialität und Aktualität erklärt werden. Das bedeutet, dass sich alle Dimensionen gegenseitig durchdringen und jede Dimension des Lebens in den verschiedenen Seinsformen potentiell vorhanden ist. Die psychische Dimension ist beispielsweise in der vegetativen Seinsform der Pflanzen bereits angelegt, entfaltet sich aber erst voll in der psychischen Seinsform der höheren Tiere.⁵⁰

Die Übergänge zwischen den verschiedenen Formen des Seins vollziehen sich nach Tillich als Kampf. In jedem einzelnen Menschen manifestiert sich in diesem Kampf des Geistigen um die Herrschaft über das Psychische letztlich die moralische Frage.⁵¹ Nur wenn das Geistige im Menschen siegt, ist Moralität möglich.

Abbey-Anne Smith führt vier Gründe an, aus denen Tillich das Modell der Dimensionen einem Stufenmodell des Lebens vorzieht. Alle vier sind für sie eindeutig anthropozentrisch motiviert: Erstens ist der ontologische Zusammenhang zwischen organischer und anorganischer Natur zu klären, zweitens ist ebenfalls

nach sich selbst existiert. Insofern kann man auch sagen, dass schon die religiöse Grundoffenbarung einen starken soteriologischen Grundzug hin zur Erlösung des Menschen und damit dann auch der Welt aufweist.“ *F. Wittekind*, Das Sein und die Frage nach Gott, in: C. Danz (Hg.), Paul Tillichs „Systematische Theologie“, Berlin/Boston 2017, 93–115: 93.

48 Vgl. *Y. Spiegel*, Das Gewebe. Oder: „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“ – Welchen Ort hat die Natur?, in: G. Hummel (Hg.), *Natural Theology Versus Theology of Nature?/ Natürliche Theologie versus Theologie der Natur?*, Berlin/Boston 1994, 76–87: 83.

49 „In allen Lebensprozessen sind demnach alle Dimensionen des Lebens potentiell gegenwärtig und unterscheiden sich nur durch die Grade ihrer Aktualität. Werkgeschichtlich reicht dieser Gedanke zurück bis zu Tillichs Konzept einer Theologie der Kultur aus den frühen 1920er Jahren.“⁷² So wie Tillich Kultur und Religion nicht als nebeneinander liegende Schichten der Wirklichkeit, sondern die Religion als ‚Tiefendimension der Kultur‘ verstand (GW IV 121), versucht er nun alle Bereiche des Lebens als eine dynamische Einheit von Dimensionen in interdisziplinärer Perspektive zu begreifen.⁷³ Das Panorama der Lebensdimensionen erstreckt sich demzufolge von den Dimensionen des Anorganischen und Organischen bis hin zur Dimension des Geistes und der Geschichte (III 28–32).“ *P. Schütz*, Das Leben, seine Zweideutigkeiten und die Frage nach dem unzweideutigen Leben, in: Danz (Hg.), 197–226: 218.

50 Vgl. Tillich, *Systematische Theologie* 2017 (s. Anm. 2), 32.

51 Vgl. a. a. O., 37.

im Zusammenhang der Leib-Seele-Problematik das Verhältnis zwischen Organischem und Geistigem zu klären, drittens ist für Tillich das Verhältnis von Kultur und Religion relevant und viertens das Gott-Mensch-Verhältnis. Ein Stufenmodell impliziert hinsichtlich der ersten Frage einen Designergott, bei der zweiten einen Leib-Seele-Dualismus mit einer Dominanz der Seele, bei der dritten eine Hegemonie der Religion und bei der vierten entweder einen religiösen Dualismus oder einen Supranaturalismus.⁵²

Der dritten Frage, nämlich der nach dem Verhältnis von Kultur und Religion, kommt aus der werkgeschichtlichen Perspektive, die Schütz⁵³ (s. o.) beschreibt, eine besondere Bedeutung zu, da sie den Ausgangspunkt des Bemühens um ein nicht-hierarchisches Lebensmodell darstellt. An dieser Stelle sei bereits der Hinweis erlaubt, dass sich in Bezug auf das Verhältnis der Lebensformen untereinander und ihr Gottesverhältnis dennoch eindeutig hierarchische Strukturen erkennen lassen. Eine der Hauptursachen hierfür liegt im eben benannten Ausgangspunkt der Überlegungen Tillichs. Sein Fokus liegt eben nicht wie der der vorliegenden Untersuchung auf dem Mensch-Tier-Verhältnis und der Gottesbeziehung der Tiere, sondern auf anthropologischen Fragestellungen.

Im Dimensionsmodell hat der Mensch eine herausragende Position inne, da nur er, auch wenn dies in niedrigeren Formen bereits angelegt ist, Geschichte hat. Und Geschichte, das ist nun für Tillich die höchste⁵⁴ Dimension des Lebens:

Diese letzte und allumfassende Dimension des Lebens kommt nur im Menschen zu ihrer vollen Aktualisierung. Im Menschen als dem Träger des Geistes sind die Bedingungen für sie geschaffen. Aber die Dimension des Geschichtlichen zeigt sich in allen Bereichen des Lebens – wenn auch unter der Vorherrschaft anderer Dimensionen.⁵⁵

Geschichte ist bei Tillich also in erster Linie Menschheitsgeschichte. In der Naturgeschichte ist die geschichtliche Dimension des Lebens angelegt oder potentiell vorhanden, erst in der Menschheitsgeschichte aber aktualisiert sie sich.⁵⁶ Die Dimension der Geschichte ist im Unterschied zur „Naturgeschichte“ gekennzeichnet durch freien Willen, „Geistbesitz“, ein zentriertes Selbst, die Fähigkeit, die Umwelt zu transzendieren und zu gestalten, und ein historisches Bewusstsein.⁵⁷ Was dem Menschen den Zugang zu dieser Dimension verschafft, ist die Sprache. Durch sie

52 Vgl. A.-A. Smith, *Animals in Tillich's Philosophical Theology*, Cham 2017, 149.

53 Vgl. Anm. 49.

54 Der Gebrauch eines wertenden Adjektivs ist an dieser Stelle von der Verfasserin intendiert.

55 Vgl. Tillich, *Systematische Theologie* 2017 (s. Anm. 2), 36.

56 Vgl. Smith (s. Anm. 52), 110f.

57 Vgl. a. a. O., 111.

hat der Mensch als einziges irdisches Wesen⁵⁸ nicht nur eine Umwelt, in der er existiert, sondern eine Welt, die er sprachlich konstruiert und anderen mitteilen kann:

In der Sprache wird Mitteilung zur wechselseitigen Partizipation an einem Sinn-Universum. Der Mensch hat die Möglichkeit solcher Mitteilung, weil er als vollständig zentriertes Selbst einer Welt gegenübersteht. Das befreit ihn von der Bindung an die konkrete Situation, an das spezifische Hier und Jetzt seiner Umwelt. Er erfährt Welt in jedem Konkreten, er erfährt das Universale in jedem einzelnen. Der Mensch hat Sprache, weil er eine Welt hat, und er hat eine Welt, weil er Sprache hat, und er hat beides, weil er in der Begegnung von Selbst mit Selbst auf eine definitive Grenze stößt: wenn er richtungslos von einem Hier und Jetzt zum anderen vorstößt, wird er durch die Erfahrung des anderen Selbst auf sich selbst zurückgeworfen, und es wird ihm dadurch möglich, auf die begegnende Wirklichkeit als ein Gegenüber und eine Welt zu blicken. Hier liegt die gemeinsame Wurzel von Kultur und Moralität.⁵⁹

Der Mensch ist also die einzige Lebensform, die Zugang zu allen Dimensionen hat, die nach Tillichs System ineinandergreifen, und er kann als Einziger die ontologische Frage stellen und beantworten.⁶⁰ Besonders wichtig für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit ist die alleinige Teilhabe des Menschen an der geistigen und geschichtlichen Dimension. Denn an die Zugehörigkeit zur geistigen Dimension ist die Teilhabe an der göttlichen Wirklichkeit geknüpft. Nur der Mensch ist durch seinen Geist dazu befähigt, von Gottes Geist zu sprechen und ihm dadurch in sich Raum zu geben.⁶¹ Die Aktualisierung der geistigen Dimension im Menschen – und nicht etwa das Zusammenkommen aller Dimensionen in ihm – ist also ausschlaggebend für das Gottesverhältnis des Menschen.

In Bezug auf das Tier trifft Tillich folgende Aussagen: Tiere haben ein gewisses Maß, ein geringeres als der Mensch, an Selbstheit und Selbstzentriertheit.⁶² Auch der Grad an Individualität ist relativ gering: Die Gattung steht im Vordergrund

58 Tillich räumt die Möglichkeit der Existenz anderer geistiger Wesen ein.

59 Tillich, Systematische Theologie 2017 (s. Anm. 2), 73.

60 Vgl. ders., Systematische Theologie I-II 2017 (s. Anm. 2), 199.

61 „Aber ‚ohne sich selbst als Geist zu erfahren, wäre der Mensch nicht fähig, von Gott als Geist oder vom Geiste Gottes zu reden‘ (Syst. Theol. III, 134). Der göttliche Geist ‚wohnt‘ oder ‚wirkt‘ so im menschlichen Geist (ebd.) und treibt den menschlichen Geist über sich hinaus. Obwohl Paul Tillich auch vom ‚religiösen Leben‘ sprechen kann, ist es doch nicht das Leben als ganzes, sondern der ‚Geist‘, der Mensch und Gott verbindet, und nur er.“ Spiegel (s. Anm. 48), 84.

62 Vgl. Tillich, Systematische Theologie I-II 2017 (s. Anm. 2), 200f.

und einzelne Individuen sind nur in Verbindung mit menschlichen Personen oder geschichtlichen Ereignissen relevant.⁶³

Hinsichtlich des Begriffs „Person“ schließt sich Tillich einer Deutung an, die das Personsein mit der völligen Individualisation des Menschen gleichsetzt, die ihm gleichzeitig die Partizipation, also Teilhabe ermöglicht – Teilhabe sowohl an seiner eigenen Welt (s. o.) als auch an der Gesamtheit des Seienden. Umfassende Partizipation, also Gemeinschaft, besteht jedoch nur mit anderen Personen.

Milieumäßig betrachtet partizipiert er an einem sehr kleinen Ausschnitt der Wirklichkeit, in mancher Hinsicht wird er durch manche Tiere, z. B. durch Zugvögel, übertroffen. Kosmisch betrachtet partizipiert er am Universum, weil ihm die universalen Strukturen, Formen und Gesetze offen sind und mit ihnen alles, was durch sie ergriffen und umgestaltet werden kann. Aktuell ist die Partizipation des Menschen immer begrenzt. Potentiell gibt es keine Grenzen, die er nicht überschreiten könnte.⁶⁴

Im Vergleich zum Menschen habe das Tier demnach zwar mikrokosmische Qualitäten, d. h. in ihm ist die Welt durch die potentielle Teilhabe an allen Dimensionen repräsentiert, sei aber selbst kein Mikrokosmos. Um selbst ein Mikrokosmos zu sein, fehlt dem Tier die Sprache und damit der Zugang zur Dimension des Geistes und der Geschichte. Seine Teilhabe am Universum, an der Ganzheit des Seins ist also gegenüber dem Menschen deutlich limitiert.

Diese Limitierung ergibt sich, wie bereits genannt, durch die fehlende Sprache einerseits, andererseits durch die gegenüber dem Menschen geringere Zentrierung des Selbst. Der Mensch ist für Tillich „das höchste Lebewesen“⁶⁵ aufgrund zweier Kriterien:

Die Kriterien sind einerseits das Vorhandensein eines bestimmenden Zentrums und andererseits die Zahl der Inhalte, die vom Zentrum geeint werden. Diese beiden Kriterien führen zu der Feststellung, daß die animalische Dimension über der vegetativen steht, die psychische über der organischen und die Dimension des Geistes über den anderen. Nach diesen Kriterien erweist sich der Mensch als das höchste Lebewesen, weil sein Zentrum scharf fixiert ist und weil die Zahl der Inhalte praktisch unbegrenzt ist. Im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen hat der Mensch nicht nur Umwelt, er hat „Welt“.

63 Vgl. a. a. O., 206f.

64 A. a. O., 207f.

65 Tillich grenzt den Begriff des *höchsten Lebewesens* vom Begriff des *vollkommensten Lebewesens* ab. Vollkommenheit würde die Aktualisierung aller Potentiale bedeuten und dies ist beim Menschen nicht gegeben.

die strukturierte Einheit aller möglichen Inhalte. Dies letztere mit allen sich aus ihm ergebenden Konsequenzen macht den Menschen zum höchsten aller Wesen.⁶⁶

Zusammenfassend ist das Tier keine Person und steht in der Hierarchie der Seinsformen unter dem Menschen, da es dem *Vegetativen bzw. Psychischen* zugerechnet wird. Da das Tier nach Tillich nicht über Sprache verfügt, bleibt ihm der Zugang zur geistigen Dimension und die Teilhabe am Logos verwehrt, es hat *keine Geschichte, keine Welt*, sondern nur eine Umwelt und ist an das *Hier und Jetzt* gebunden.

Noch deutlicher als bei Barth ergeben sich die Wesensbestimmungen des Tieres nur indirekt aus der Differenz zum Menschen. Dabei ist das Tier in allen Punkten dem Menschen unterlegen.

Warum die Annahme, dass der Mensch als einziges Lebewesen Anteil an der Dimension des Geistes und der Geschichte hat, problematisch für eine theologische Beschreibung des Tieres und seines Gottesverhältnisses ist, zeigt sich bei einem Blick auf die mit den Dimensionen verbundenen Werturteile. Denn das Dimensionsmodell stellt durchaus nicht ein Gegenmodell zu einer Stufenordnung des Lebens dar, sondern nimmt im Gegenteil starke Werturteile in Bezug auf die Gottesbeziehung der Lebensformen unterschiedlicher Dimensionen vor.

Ein ungleich größeres Gewicht gegenüber den übrigen Dimensionen erhält die geistig-geschichtliche Dimension, zu der nur der Mensch einen Zugang hat bzw. die sich in Menschheitsgeschichte realisiert, durch Tillichs Zuordnung der Christologie zu eben jener. Christologie wird bei Tillich, da er Christus als Mitte und *Telos* der Geschichte versteht, zur „theologischen Geschichtsphilosophie“⁶⁷. Smith hat in ihrer Arbeit zu Tillich herausgearbeitet, was der Ausschluss aus der geschichtlichen und geistigen Dimension für die übrigen Geschöpfe bedeutet:

The exclusion of all but humans from the dimension of history is no small matter, since the telos of history in its inner-historical sense is categorized by the symbol ‘Spiritual Presence’ and in its transhistorical sense is characterised by the symbol ‘eternal life’.⁶⁸

Der göttliche Geist wirkt in allen Dimensionen des Lebens, da nach dem Dimensionsmodell ja in allen Seinsformen alle Dimensionen potentiell vorhanden sind. Da sich nur im menschlichen Leben Geschichte aktualisiert und diese Dimension verbunden ist mit dem Zugang zur göttlichen Gegenwart, bedeutet dies für

⁶⁶ Tillich, *Systematische Theologie* 2017 (s. Anm. 2), 49.

⁶⁷ C. Danz, *Der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens. Anmerkungen zur Neubestimmung der Christologie bei Karl Barth und Paul Tillich*, in: *Estudos de Religião* 30, 2016, 251–268: 262.

⁶⁸ Smith (s. Anm. 52), 112.

die anderen Geschöpfe, dass ihre Gottesbeziehung immer nur mittelbar über den Menschen gegeben ist.⁶⁹

Erstaunlicherweise erweist sich damit Tillichs System, das von allen vier in diesem Kapitel beleuchteten Ansätzen einem Panentheismus am nächsten steht⁷⁰, als ungeeignet, um das Tier theologisch näher zu bestimmen. Der Grund hierfür ist in der Hierarchisierung der Geschöpfe in Bezug auf ihre Gottesbeziehung zu sehen. Denn obwohl Tillichs System auf den ersten Blick durch die göttliche Präsenz in der Schöpfung Perspektiven für dogmatische Aussagen zum Tier zu bieten scheint, ist durch den unterschiedlichen Grad derselben und die Beschränkung ihrer vollständigen Entfaltung und Aktualisierung auf eine Dimension, von der alle Geschöpfe außer dem Menschen ausgeschlossen sind, eine nähere dogmatische Bestimmung des Tieres nicht möglich. Das Verhältnis zwischen Gott und Welt, das ein Panentheismus beschreibt, gilt bei Tillich letztlich nur für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch.

1.3 Gerhard Ebeling – Tiere als Lebensphänomene

Wolf Krötke beschreibt das Ziel der Arbeit Gerhard Ebelings als eine Auseinandersetzung mit der Lebenswirklichkeit des Menschen. Dabei soll keine Assimilierung des Glaubens an die aktuelle Situation stattfinden, sondern vielmehr die Bedeutung des christlichen Glaubens für die jeweilige Lebenswirklichkeit ergründet werden.⁷¹

Die Passagen in Ebelings *Dogmatik des christlichen Glaubens*, aus denen sich Aussagen zum Tier ableiten lassen, finden sich vor allem in §5 *Glaube und Leben B. Das Phänomen des Lebens* und in §11 *Natur und Gott*.

Ebeling selbst schickt seinen Ausführungen zur Schöpfung eine klare Richtungsansage voraus, aus der ein Anthropozentrismus ableitbar ist, bei dem das Tier an den Rand rückt:

Daß im Rahmen einer Dogmatik der Schwerpunkt des Interesses in dem Phänomen des *menschlichen* Lebens liegt, ist selbstverständlich. Dagegen sollte unabhängig von dieser Blickrichtung der Sachverhalt selbst dazu nötigen, hier jeweils auf Aspekte einer offenen

⁶⁹ Vgl. a. a. O., 119f.

⁷⁰ Vgl. beispielsweise Tillichs Ausführungen zur „Selbst-Transzendierung“ des Lebens, die sich eventuell in Richtung eines Panentheismus lesen lassen. Tillich, *Systematische Theologie* 2017 (s. Anm. 2), 587f.

⁷¹ Vgl. W. Krötke, *Der christliche Glaube und das Leben*. Zu Gerhard Ebeling: „Dogmatik des christlichen Glaubens“, Bd. I – III, in: *Die Zeichen der Zeit* 35, 1981, 401–413: 401.

Lebensproblematik zu achten, deren Charakter zwischen einer offenen Gelegenheit und einer offenen Wunde zu schillern scheint.⁷²

Eine Antwort auf die Frage, warum dieser Schwerpunkt denn „selbstverständlich“ ist, bleibt Ebeling schuldig. Der zweite Satz des Zitates räumt immerhin deutlich ein Desiderat in Bezug auf das nicht-menschliche Leben ein, was die Setzung des Fokus für Ebeling jedoch nicht in Frage zu stellen scheint. Er sieht den Menschen, bei aller Bemühung um eine Wahrnehmung des Lebens insgesamt, deutlich an der Spitze der Geschöpfe:

Das Universum weist darüber hinaus trotz des letztlich gleichartigen physikalisch-chemischen Geschehens, zu dem auch die Lebensvorgänge gehören, so problematisch auch ihre Entstehung bleibt, eine fast hierarchisch anmutende Stufenordnung des Seienden auf. Sie gipfelt im Lebenden überhaupt und hier wiederum in dem höchstentwickelten Lebewesen, in dem dieser Zusammenhang zugleich zum Bewußtsein kommt.⁷³

Ebelings Ziel, die Themenbereiche Glauben und Leben miteinander zu verknüpfen, verfolgt er, indem er zunächst den Bereich des Glaubens beschreibt und dort auf „Grundphänomene des menschlichen Lebens“ stößt und sich anschließend dem Bereich des Lebens widmet. Hierbei umreißt Ebeling mit folgenden Schlagworten den Begriff des Lebens:

Selbstentfaltung, womit die Fortpflanzung und die Entwicklung der Arten gemeint sind, beim Menschen die Selbstverwirklichung; – *Potentialität*, womit beschrieben wird, dass offene Möglichkeiten das Leben ausmachen und gelebtes Leben durch die Verwirklichung einer möglichen Wirklichkeit gekennzeichnet ist. In Bezug auf den Menschen ist auch die Lebensvollendung denkbar. – *Endlichkeit*, bezogen auf das Leben insgesamt und den Tod höher organisierter Organismen. Der Mensch ist gedanklich auf die Unendlichkeit ausgerichtet. – *Irreversibilität*, bedingt durch die zeitliche Struktur; – *Interdependenz*, die Abhängigkeit zwischen Individuum und Umwelt, aber auch die der Geschlechter voneinander. Der Mensch bleibt abhängig von den Folgen seiner Freiheit. – *Individualität*, beim Menschen ist hierbei die Spannung zwischen Individuum und Gruppe am stärksten ausgeprägt. Der höchste Grad an Individualität besteht gleichzeitig zur Sozialität. – *Internität* meint die Unterscheidung zwischen Außen und Innenwelt, was Ebeling auch höher entwickelten Tieren zuschreibt. Beim Menschen ergebe sich jedoch eine neue Dimension durch die Entwicklung des Bewusstseins zum Selbstbewusstsein.

72 Ebeling (s. Anm. 3), 94. Hervorhebung im Original.

73 A. a. O., 96.

– *Bildsamkeit* umfasst die Evolution insgesamt, aber auch die individuelle Entwicklung eines Lebewesens. Beim Menschen kommt zur Vererbung die Tradition hinzu, die Ebeling als sprachliche Weitergabe von Erlerntem definiert. – *Sprachlichkeit*, nach Ebeling ist alles Leben grundsätzlich auf der Weitergabe von Information begründet. Für den Menschen besteht eine Abhängigkeit aller seiner Spezifika von der Sprache.⁷⁴

Bei der Darstellung Ebelings ist folgendes Schema erkennbar: Zunächst erfolgt eine allgemeine Beschreibung des Lebens durch eine Erläuterung des jeweiligen Begriffs, dann werden die Besonderheiten des menschlichen Lebens hervorgehoben und zwar stets so, dass das Kriterium für den Menschen in Abgrenzung gegenüber dem Tier in besonderem Maße gilt oder bei ihm eine ganz neue Dimension erreicht.⁷⁵ Über die Besonderheiten des menschlichen Lebens kommt Ebeling auf sogenannte „Lebensprobleme“, die er wiederum als Anknüpfungspunkt verwendet, um die Lebensthematik mit der Glaubensthematik zu verbinden.

Ebeling vertritt nach eigener Aussage eine relationale Ontologie und wendet sich damit gegen eine Substanzontologie.⁷⁶ Sein wird bei ihm immer als „Zusammensein“ verstanden, so auch beim Verhältnis von Gott und Welt.⁷⁷ Sie seien eine Wirklichkeit, aber in sich unterschieden und mit einem deutlichen Abhängigkeitsgefälle: „Gott ist der schlechthin Freie und Ursächliche, die Welt das schlechthin Abhängige.“⁷⁸

Das Zusammensein von Gott und Welt wird als Gegenübersein verstanden und damit ist auch die Richtung vorgegeben, in welcher Weise Gott als Person verstanden wird, woraus sich in der Folge ein Anthropozentrismus ergibt:

Wird das Sein Gottes als Personsein verstanden, so vollzieht sich dadurch offensichtlich eine Konzentration des Seins Gottes auf das Zusammensein mit dem Menschen. Denn wir wissen von keinem anderen Personsein als dem menschlichen.⁷⁹

Nach einem Hinweis darauf, dass der Personbegriff theologisch ursprünglich der innertrinitarischen Differenzierung der drei göttlichen Personen gedient hat, diagnostiziert Ebeling:

74 Vgl. a. a. O., 97–104.

75 Vgl. a. a. O.

76 Vgl. a. a. O., 215.

77 Vgl. a. a. O., 222f. Vgl. zur coram-Relation bei Ebeling U.H.J. Körtner, *Dogmatik* (LETh 5), Leipzig 2018, 270.

78 Ebeling (s. Anm. 3), 224.

79 A. a. O., 215.

Im Bannkreis des modernen anthropologischen Personbegriffs wird der trinitarische Personbegriff zwangsläufig mißverständlich.⁸⁰

Ebeling begründet den Personbegriff relational. Personsein ist nichts, was einem Subjekt anhaftet, sondern etwas, das im Zusammensein mit anderen Personen entsteht. Daher denkt Ebeling das *Zusammen-Sein* von Gott und Mensch als Personsein:

Eine ontologisch befriedigende Weise, vom Personsein Gottes zu reden, läßt sich nur im Zusammenhang mit der Anthropologie erreichen. Nicht etwa so, daß ein untheologischer Begriff des menschlichen Personseins auf Gott zu übertragen wäre. Vielmehr so, daß im Sinne relationaler Ontologie der Begriff des Personseins das Menschsein als Zusammensein mit Gott bestimmt und verständlich werden läßt, warum das Zusammensein Gottes mit dem Menschen als Gegenübersein angesprochen und dieses ebenfalls als Personsein präzisiert werden kann. Und zwar nicht in einem bloß übertragenen, uneigentlichen Sinne, sondern in strikter Bedeutung.⁸¹

Für das Verhältnis von Gott und Welt ist dabei entscheidend, dass Zusammensein als Gegenübersein das Verschiedensein voraussetzt, sodass Ebeling – sich sowohl gegen einen Monismus als auch gegen einen Dualismus wendend – das „Zusammensein als Unterschiedensein“ gar als „Grundformel des Lebens“ bezeichnet.⁸²

Da Ebeling, wie zu Beginn dargestellt, sein anthropozentrisches Interesse expliziert, verwundert es nicht, dass das Tier unterbestimmt bleibt. Seine Wesensmerkmale ergeben sich nur aus den allgemeinen Überlegungen zum Leben, deren Ziel letztendlich eine anthropologische Bestimmung ist.

Ebeling geht von einer hierarchischen Ordnung aus, in der das Tier unter dem Menschen steht. Es ist *keine Person* und weitere Bestimmungen ergeben sich nur aus den allgemeinen Überlegungen zum Phänomen des Lebens:

Das tierische Leben entfaltet sich im Rahmen der *Fortpflanzung und der Evolution* insgesamt, es besitzt *Potentiale*, über deren Verwirklichung höhere Tiere in einem gewissen Grad selbst entscheiden. Das Leben des Tieres ist *endlich und irreversibel*, es ist *abhängig* von ihm vorausgegangenen Leben und Lebewesen, auf deren Kosten es lebt. Das Tier ist ein *Individuum*, d. h. es weist Merkmale auf, die über die Merkmale der Art hinausgehen. Besonders höher entwickelte Tiere haben ein *Innenleben* und ein *Bewusstsein*, allerdings kein Selbstbewusstsein. Im Unterschied

80 A. a. O., 228.

81 A. a. O., 229.

82 Vgl. a. a. O., 233.

zum Menschen sind sie an die Vorgaben ihrer Abstammung gebunden. Da sie *nicht sprachfähig* sind, können sie *keine Tradition und Geschichte* ausbilden.

Der Anthropozentrismus bei Ebeling ist zum einen mit der Entscheidung begründet, sich vorrangig mit dem menschlichen Leben zu beschäftigen, zum anderen hat er aber auch systematische Gründe. Priebe konstatiert hierzu:

What is the central theme of Ebeling's Dogmatik? It is the fundamental distinction between God and human beings, between the Creator and his creation, which is also expressed in the distinction between time and eternity, death and resurrection, or law and gospel.⁸³

Diese „Fundamentalunterscheidungen“ oder Dualismen durchziehen Ebelings Denken. Für Krötke hängt Ebelings ganze Dogmatik am Verständnis der Sünde, die ihm zufolge darin besteht, dass der Mensch „sich und die Welt mit Gott verwechselt“⁸⁴. Die Unterscheidung von Gott und Welt ist damit fundamental. Von ihr sind alle weiteren Unterscheidungen abhängig, auch die zwischen Gesetz und Evangelium, die Ebeling in Verbindung mit reformatorischem Anliegen betont.⁸⁵ Trotz der Differenzierung zwischen Welt und Gott stehen die beiden nicht beziehungslos nebeneinander. Das Sein des Menschen und das Sein Gottes sind für Ebeling eng verbunden und die Gottesbeziehung des Menschen ist für das Menschsein konstitutiv.⁸⁶

1.4 Wolfhart Pannenberg – Tiere als selbstständige Lebewesen

In Wolfhart Pannenburgs *Systematischer Theologie* finden sich Aussagen zum Tier vorrangig innerhalb des Kapitels zur Schöpfungslehre (*Die Schöpfung der Welt*).⁸⁷ Um den Kontext der dogmatischen Aussagen und ihre Grenzen nachzuvollziehen, ist ein Blick auf das Verständnis von Schöpfung und damit verbunden auf das Gott-Welt-Verhältnis insgesamt unabdingbar.

Zwei schöpfungstheologische Aussagen stehen im Zentrum der Ausführungen Pannenburgs: Gott hat die Welt *freiwillig* und von sich *verschieden* geschaffen. Das bedeutet zum einen, dass die Welt nicht aus einem inneren Zwang geschaffen wurde, da eine Welt, welcher Gestalt auch immer, zum Wesen Gottes gehörte, sondern aus

83 D.A. Priebe, The Fundamental Distinction, in: The journal of religion 61, 1981, 319–322: 321.

84 Krötke (s. Anm. 71), 402.

85 Vgl. ebd.

86 A. a. O., 405. Krötke stellt hier eine Anfrage an Ebeling in Bezug auf die Verbindung von Ontologie und Christologie und die Einmaligkeit der Gottesbeziehung Christi, wenn sich in Christus das Zusammensein Gottes mit dem Menschen verwirklicht. A.a.O., 409f.

87 Pannenberg/Wenz (s. Anm. 4).

der freien Entscheidung Gottes heraus. Die Welt ist damit absolut angewiesen auf den Schöpfer, andersherum gilt dies jedoch nicht:

Für das christliche Verständnis der Freiheit Gottes in seiner Tätigkeit als Schöpfer ist es wesentlich, daß Gott nicht aus einer inneren Notwendigkeit seiner Natur eine Welt erschaffen mußte. Er wäre sonst in seinem Wesen abhängig vom Dasein der Welt.⁸⁸

Zum anderen entsteht mit der Schöpfung eine „von Gott verschiedene [...] Wirklichkeit“⁸⁹, der Schöpfer „*gönnt* den Geschöpfen das Dasein, und zwar ein eigenes Dasein neben seinem eigenen, göttlichen Sein, in Unterschiedenheit von ihm.“⁹⁰ Die Voraussetzung und Bedingung für die Erschaffung einer Welt durch Gott in Unterschiedenheit von ihm ist nach Pannenberg die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater im Rahmen der Trinität. Nur weil bereits innertrinitarisch vom Vater Verschiedenes existiert, kann dies in Fortsetzung zu einer von Gott verschiedenen Wirklichkeit führen:

Wenn nämlich der ewige Sohn in der Demut seiner Selbstunterscheidung vom Vater aus der Einheit der Gottheit heraustritt, indem er den Vater allein Gott sein läßt, dann ist im Gegenüber zum Vater das Geschöpf entstanden, genauer gesagt dasjenige Geschöpf, dem sein Verhältnis zu Gott als seinem Vater und Schöpfer thematisch wird: der Mensch. Mit dem Menschen aber ist auch das Dasein einer Welt gesetzt, weil sie die Bedingung für die Möglichkeit des Menschen ist.⁹¹

Der Sohn repräsentiert also innertrinitarisch die Verschiedenheit vom Vater und die Selbstständigkeit der Geschöpfe. (Die Rolle des Heiligen Geistes ist hierbei die der Herstellung von Gemeinschaft von Verschiedenem bzw. der Teilhabe.⁹²) In der Inkarnation nimmt die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater und seine Unterordnung unter den Vater Gestalt an. Im vorangegangenen Zitat wird deutlich,

88 A. a. O., 33.

89 A. a. O., 23.

90 A. a. O., 34. Pannenberg wendet sich im Übrigen ausdrücklich mit dem Festhalten an einer *creatio ex nihilo* gegen den prozessphilosophischen Ansatz Alfred Whiteheads. Dualistische Vorstellungen, die er mit Letzterem verbunden sieht, möchte er abwenden. Auch Barth und Moltmann sieht er durch ihren Umgang mit dem „Nichts“ Gefahr laufen, in dualistische Vorstellungen zu verfallen. A.a.O., 29.

91 Pannenberg/Wenz (s. Anm. 4), 43. Nochmals betont Pannenberg, jetzt gegen Hegel, dass die Erschaffung einer Welt für Gott nicht notwendig ist, sondern seine freie Entscheidung. Bei Hegel trete bereits der Sohn im Zuge der Selbstentfaltung des Absoluten aus der Einheit heraus. Dagegen sei das trinitarische Leben als „geschlossener Kreis“ und die Selbstunterscheidung des Sohnes vom Vater als „Bedingung ihrer Gemeinschaft“ zu verstehen.

92 Vgl. a. a. O., 47.

dass Anthropologie und Christologie bei Pannenberg aufs Engste miteinander verbunden sind. Der Grund hierfür liegt darin, dass die Inkarnation des Sohnes als Vollendung der Schöpfung betrachtet wird und die Bedingung dafür ist, dass es den Menschen gibt. Rahners Begriff der Anthropologie als „defizienter Christologie“⁹³ aufgreifend, gibt Pannenberg hierzu Folgendes zu bedenken:

Die Nähe zwischen Logoschristologie und Anthropologie ist so groß, daß sich die Frage erheben muß, ob die individuelle Besonderheit Jesu von Nazareth wirklich darin aufgeht, den Allgemeinbegriff des Menschen als des Wesens der Logosteilhaber definitiv zu realisieren.⁹⁴

Pannenberg verneint dies und betont, dass zwischen Adam und Jesus nicht einfach das Verhältnis von „Anlage“ und „Entsprechung“ herrsche, sondern die Sünde dem entgegenstehe.⁹⁵

Die Selbstständigkeit der Geschöpfe als Ziel des Schöpferhandelns verwirklicht sich erst im Menschen:

Schon durch ihr bloßes Dasein [anorganische Natur, C.H.] preisen sie Gott als ihren Schöpfer. Aber volle geschöpfliche Selbstständigkeit wird doch erst mit den Lebewesen erreicht und unter ihnen in besonderer Weise mit der Entstehung des Menschen.⁹⁶

Erst für den Menschen werde auch seine eigene Geschöpflichkeit und Angewiesenheit auf den Schöpfer explizit. Indem sich der Mensch als Geschöpf in seiner Verschiedenheit vom Schöpfer erkenne, werde er zum Sprecher und Herrscher aller Geschöpfe.⁹⁷ Als Ziel des Menschen sei die Inkarnation des Sohnes und in der Konsequenz die Teilhabe an der Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn zu sehen. In eschatologischer Hoffnung werde dann die ganze Schöpfung inklusive des Menschen von Gott unterschieden und auf ihn bezogen.⁹⁸

93 A. a. O., 332.

94 A. a. O., 333f.

95 Vgl. a. a. O., 334. Sünde ist hier zu verstehen als Pervertierung der Selbstständigkeit der Geschöpfe, die dem Schöpferwillen eigentlich entspräche, zu einer „Verselbstständigung“ hin. Selbstständigkeit ist nach Pannenberg das Ziel der Schöpfung und dieses verwirklicht sich erst im Menschen und ohne die Gefahr der Pervertierung erst in Jesus Christus, der seinen Status als Geschöpf in vollem Maße anerkennt. A. a. O., 434.

96 Pannenberg/Wenz (s. Anm. 4), 160.

97 Vgl. a. a. O., 160f.

98 Vgl. a. a. O., 161.

Hier versteht Pannenberg die Schöpfung insgesamt als „ein[en] Prozeß zunehmender Verinnerlichung der Selbsttranszendenz der Geschöpfe“⁹⁹, wobei eine Zunahme von Komplexität und Intensität mit der Höhe der evolutionären Entwicklungsstufe korreliert. Pannenberg eröffnet damit innerhalb der geschöpflichen Welt eine Rangfolge, indem er die evolutionär bedingte Zunahme an Komplexität mit der wachsenden Teilhabe an Gott gleichsetzt. Die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf will er jedoch gewahrt wissen.

Als allgemeines Merkmal des Lebendigen sieht Pannenberg das „innere [...] Verhältnis zur Zukunft seiner eignen Veränderung“¹⁰⁰, welches sich beim Tier in seinem Triebleben ausdrücke und selbst die Teilhabe am göttlichen Geist bezeichne. Während Pannenberg dem Sohn, dem Logos, das Werk der Schöpfung zuschreibt, wird der Geist als das belebende Prinzip derselben verstanden. Leben, Bewegung und Tätigkeit von Mensch, Tier und Pflanze seien auf ihn zurückzuführen.¹⁰¹

In Bezug auf den biblischen Befund gebe die Vielgestaltigkeit der Tiere in den Psalmen und bei Hiob Anlass zum Lob des Schöpfers und zeige in der Botschaft Jesu die Fürsorge des Schöpfers für seine Geschöpfe. Die Tiere haben nach Gen 1,30 den Lebensodem in sich und in der Totalität ihrer Vielgestaltigkeit zeige sich Gottes Schöpfung.¹⁰²

Die Weitergabe von Leben, einschließlich der evolutionären Entwicklung neuer Arten, bedürfe des göttlichen Segens, da sie eine Teilhabe an der schöpferischen Tätigkeit Gottes darstelle. Einen entscheidenden Hinweis auf das Gott-Tier-Verhältnis nach Pannenberg liefert seine Aussage, dass „[g]eschöpfliche Teilhabe an Gottes schöpferischem Wirken [...] nicht schon eine Verbundenheit mit Gott und seinem Willen“¹⁰³ mit sich bringe, was er aus der Abhebung der Gottebenbildlichkeit vom Segen der Fruchtbarkeit schlussfolgert.

Das *dominium terrae* sei nur im Kontext der Gottebenbildlichkeit zu sehen und bedeute keinesfalls die freie Verfügungsgewalt des Menschen über die Tiere. Das Verhältnis zwischen Mensch und Tier sei ursprünglich ähnlich der Haustierhaltung gedacht und schließe Fleischkonsum nicht ein.¹⁰⁴ Die menschliche Kulturtätigkeit dokumentiere die Herrschaft des Menschen und werde erst durch die Loslösung des Menschen vom biblischen Gottesbild problematisch.¹⁰⁵

Der Mensch sei zwar aus biologischer Sicht das am höchsten entwickelte Lebewesen, was aber nicht bedeute, dass die Evolution nicht über den Menschen

99 A. a. O., 48.

100 Ebd.

101 Vgl. a. a. O., 96.

102 Vgl. a. a. O., 154.

103 A. a. O., 156.

104 Vgl. a. a. O., 157.

105 Vgl. ebd.

hinausführen könne. Das anthropische Prinzip der physikalischen Kosmologie sage nur, dass das Universum so beschaffen ist, dass menschliches Leben entstehen kann. Da für den christlichen Glauben der Ursprung des Universums und das Verhältnis der Entstehung der Menschheit zu ihm bekannt und durch Jesus Christus konturiert sei, könne „christliche Theologie [...] daher den Schritt zu der Behauptung vollziehen, daß Entstehung und Entwicklung des Lebens und das Erscheinen des Menschen den Sinn geschöpflicher Wirklichkeit überhaupt erst voll ans Licht gebracht haben.“¹⁰⁶

Tiere haben einen höheren Grad an Selbstständigkeit, wobei Selbstständigkeit als Selbstorganisation der eigenen Daseinsformen verstanden wird. Sie bewegen sich frei im Raum und verhalten sich zu sich selbst und zu ihrer Umwelt. Was ihnen jedoch fehle, sei ein explizites Selbstverhältnis, im Sinne einer Unterscheidung des anderen als anderes und der Unterscheidung der Zukunft als Zukunft von der eigenen Gegenwart. Schimpansen sieht Pannenberg dazu eventuell in der Lage. Was erst dem Menschen zukomme, sei jedoch die Unterscheidung der göttlichen Wirklichkeit von der Wirklichkeit alles Endlichen: „Erst der Mensch, so scheint es, hat Religion. Dennoch ist die Lebensbewegung auch der Tiere schon auf Gott bezogen.“¹⁰⁷

Der entscheidende Unterschied zwischen Mensch und Tier, der nach Pannenberg zu einem Vorrang des Menschen führt, ist die „Bestimmung [des Menschen, C.H.] zur Gemeinschaft mit Gott sowie die mit der Nähe zu Gott verbundene Herrscherstellung im Verhältnis zu den übrigen Geschöpfen.“¹⁰⁸

Zusammengefasst ist das Tier nach Pannenberg ein *Geschöpf des Logos*, das aufgrund seiner im Vergleich zum Menschen geringeren Komplexität *weniger an Gott teilhat*. Durch den *Segen der Fruchtbarkeit* hat es zwar Anteil am schöpferischen Wirken Gottes, ist aber *nicht gottebenbildlich*. Wie der Mensch gehört es zu den *nephesh chajjah*. Seine Bestimmung, und die der gesamten Schöpfung, ist das Lob Gottes. Das Tier ist *selbstständig, eigenbewegt* und hat ein Verhältnis zu sich und der Umwelt, allerdings *kein explizites Selbstverhältnis*.

1.5 Zwischenfazit

Über alle untersuchten Entwürfe hinweg lassen sich für Mensch und Tier zwei gemeinsame Merkmale festhalten: Sie sind erstens *Geschöpfe Gottes*. Hiermit geht in allen untersuchten Entwürfen eine kategoriale Unterschiedenheit vom Schöpfer

106 A. a. O., 158.

107 A. a. O., 159.

108 A. a. O., 219.

einher, auch wenn sie bei Tillich deutlich weniger eklatant ist und bei Pannenberg die eschatologische Hoffnung auf eine Gemeinschaft zwischen Schöpfer und Geschöpf angedeutet ist. Sie sind zweitens *nephesh chajjah* und sind für eine begrenzte Dauer Träger des Lebensatems, also sterblich.

Alle weiteren Wesensbestimmungen des Tieres ergeben sich zum einen durch ein Defizit gegenüber der Wesensbestimmung des Menschen. Z. B. ist das Tier als selbstständig und eigenbewegt charakterisiert, aber eben in geringerem Maße als der Mensch. Ebenso spricht eine Mehrheit der Entwürfe den Tieren eine Art von Bewusstsein zu, das aber unterschieden wird vom Selbstbewusstsein des Menschen. Der Grad der Präsenz Gottes¹⁰⁹ ist in den Tieren geringer als beim Menschen, was sich gerade bei Tillich und Pannenberg zeigt.

Zum anderen werden anthropologische Merkmale für das Tier negiert. Zu dieser Gruppe von Wesensbestimmungen gehört beispielsweise die Aussage, dass das Tier kein personales Gegenüber ist.

Ob nun als dem Menschen gemeinsames Merkmal, einem abgeschwächten oder negierten anthropologischen Merkmal: Alle dogmatischen Aussagen zum Tier sind lediglich ein Nebenprodukt der Anthropologie. Über das Gott- und Weltverhältnis des Tieres schweigen die Entwürfe und auch über die Bedeutung des Tieres für den Menschen.

Eine aussichtsreiche Ausnahme bildet die von Karl Barth genannte *Gottunmittelbarkeit* der Tiere und die damit verbundene Annahme, auch Pannenburgs, dass das Tier seiner Daseinsbestimmung (die es mit der gesamten Schöpfung teilt), nämlich dem *Lob Gottes*, entspricht.

Bei Barth selbst wird jedoch letztlich auch diese abgewertet, indem die Unmöglichkeit des Ungehorsams gegenüber Gott und das unmittelbare Angesprochensein des Tieres gleichgesetzt wird mit der Unfähigkeit der freien Entscheidung zu Gott. Hieraus ergibt sich für Barth eine Disqualifizierung zum Bundespartner Gottes.

Gründe für die Unterbestimmtheit liegen auf unterschiedlichen Ebenen. Zum einen ist ein epistemischer Anthropozentrismus zu erkennen, der dem Menschen Grenzen setzt in Bezug auf seine Erkenntnisfähigkeit des tierischen Seins. Zum anderen gibt es einen „programmatischen Anthropozentrismus“, womit die explizite Fokussierung dogmatischer Fragestellungen auf den Menschen gemeint ist. Der Anthropozentrismus beruht in diesem Fall auf einer interessen geleiteten Entscheidung.

Zum dritten ist ein systematisch bedingter Anthropozentrismus auszumachen, der sich durch eine Konzentration auf ein personales Gottesbild ergibt. Wird Gott,

109 Dieser Begriff will zusammenfassen, was Pannenberg und Tillich aussagen, auch wenn dies nicht exakt deckungsgleich ist. Bei Pannenberg geht es um einen unterschiedlichen Grad der Teilhabe an Gott aufgrund unterschiedlicher Komplexität, bei Tillich um das Verhältnis von Potentialität und Aktualität.

in welcher interpretatorischen Ausprägung auch immer, (nur) als Person verstanden, steht sein personales Verhältnis zur Welt im Vordergrund und ist er von der Welt fundamental unterschieden. Dadurch rücken alle nicht-personalen Geschöpfe in den Hintergrund und als einziges „echtes“ Gegenüber Gottes bleibt der Mensch übrig. Diese Position legitimiert sich nicht unwesentlich durch die Betonung der Menschwerdung Gottes bei der Inkarnation Christi, da sie den Menschen als Geschöpf heraushebt, mit dem sich Gott in dieser einzigartigen Weise verbindet. Besonders bei Barth wird dies deutlich.

Dem Ansatz Ebelings kann ohne Zweifel die zweite Form des Anthropozentrismus bescheinigt werden. Er konzentriert sich auf die „Grundsituation des Menschen“¹¹⁰ und für diese scheint das Tier schlicht keine Rolle zu spielen. Darüber hinaus hat die Konzentration auf den Menschen auch systematische Gründe.

Die erste Form des Anthropozentrismus ist nun einmal anzuerkennen. Der menschlichen Erkenntnis sind Grenzen gesetzt und der Mensch wird im Blick auf das Tier naturgemäß nicht zu einer Innenperspektive kommen und qualitativ die gleichen Aussagen treffen können wie über den Menschen selbst.

Gegen die zweite Form kann man aufbegehren und mag diese gewollte Einführung missbilligen. Allerdings ist es methodisch sehr mühsam und vermutlich auch wenig ergiebig, wollte man dieses Vorzeichen in einer Relektüre ändern und ausloten, zu welchen Ergebnissen der jeweilige Autor hätte kommen können.

In Bezug auf die dritte Form des Anthropozentrismus lässt sich jedoch an einer Stellschraube drehen. Was passiert, wenn man am Kern des dogmatischen Systems etwas verändert, nämlich am Gottesbild? Welche Wesensbestimmungen des Tieres werden möglich und zulässig, wenn Gott nicht mehr (nur) personal gefasst und die Unterschiedenheit zwischen Gott und Welt in ihrer Absolutheit aufgehoben wird?

1.6 Ergänzender Forschungsüberblick

Bevor diesen Fragestellungen in den folgenden Kapiteln nachgegangen wird, sei ein Blick in zwei neuere (Lehr-)Werke zur Dogmatik von Wilfried Härle und Ulrich H.J. Körtner geworfen und zum Abschluss des ersten Kapitels ein Überblick über neuere und neueste Entwicklungen zum Thema Tier innerhalb der systematisch-theologischen Forschung gegeben.

In Härles dogmatischem Lehrbuch taucht das Tier zunächst im *theo-logischen* Teil der Dogmatik auf, in dem er die göttliche Eigenschaft der Allwirksamkeit als Liebe deutet, die der Grund alles Seienden, explizit „nicht nur alles Personhaften“¹¹¹

110 Krötke (s. Anm. 71), 403.

111 W. Härle, Dogmatik (De-Gruyter-Lehrbuch), Berlin ³2007, 259.

ist und den Eigenwert jedes Geschöpfes begründet. In Bezug auf Gottes Wirken nimmt Härle im Unterkapitel „Engel als Boten Gottes“ an, dass es auch zwischen Tier und Engel zu einer Begegnung kommen kann, wobei er auf die biblische Erzählung von Bileams Eselin verweist.¹¹² Weiter wird das Tier in der *Christologie* in Bezug auf die Teilhabe am Reich Gottes erwähnt. Die *Schöpfungslehre* ist der Ort, an dem erwartungsgemäß die umfassendsten Aussagen zum Wesen des Tieres getroffen werden. Hier betont Härle, dass die Lehre von den Geschöpfen keinesfalls, wie bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts üblich, mit der Anthropologie gleichzusetzen sei.¹¹³ In der *Harmatologie* finden sich ebenfalls vereinzelt Aussagen über das Tier als von der Sündhaftigkeit des Menschen betroffenes Geschöpf. Die fünfte und letzte Erwähnung findet das Tier im Rahmen der *Eschatologie*.

Innerhalb der Schöpfungslehre schließt Härle seine einleitenden Gedanken mit der Frage: „Gibt es eine [solche] Sonderstellung des Menschen, durch die gleichwohl der Eigenwert aller übrigen Geschöpfe nicht in Frage gestellt, sondern respektiert wird?“¹¹⁴ Bei einer Nivellierung des Unterschieds sieht er die Würde des Menschen in Gefahr.¹¹⁵ Andererseits müssten all diejenigen, die die Tötung von anderen Lebewesen in Betracht ziehen, um Menschenleben zu retten, dies auch ethisch begründen.

Das Wesen des Tieres wird in Härles Schöpfungslehre wie folgt bestimmt: Die Tiere sind wie alle anderen Geschöpfe *gut* und zwar allein qua ihres Daseins, das der Absicht und Bestimmung des Schöpfers entspricht.¹¹⁶ Außerdem haben Tiere ursprünglich, schöpfungsgemäß *keine funktionale Bestimmung*, wie dies beim Anorganischen und den Pflanzen der Fall ist. Pflanzen dienen zur Erhaltung anderen Lebens.¹¹⁷ Tiere erhalten die *Bestimmung zur Erhaltung menschlichen Daseins* aus biblischer Perspektive erst nach der Sintflut. Das Verbot zur Tötung des Menschen bleibt bestehen und wird begründet mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen.¹¹⁸

112 Vgl. a. a. O., 299.

113 Vgl. a. a. O., 424.

114 A. a. O., 425.

115 „Wer eine Sonderstellung des Menschen innerhalb des Kosmos *ablehnt*, muß sich darüber klarwerden, welche enormen Konsequenzen dies bis hin zum Verbot der Vernichtung von Krankheitserregern hätte.“ Ebd. Bei Albert Schweitzer finden tatsächlich auch diese Lebensformen Berücksichtigung. Vgl. Kapitel 3.1.2.

116 Vgl. a. a. O., 426.

117 In Gen 1,29 heißt es: „Und Gott sprach: Sehet da, ich habe euch gegeben alle Pflanzen, die Samen bringen, und alle Bäume mit Früchten, die Samen bringen, zu eurer Speise.“ Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1984.

118 Vgl. Härle (s. Anm. 111), 427. Zu bedenken ist hier jedoch, dass das Töten der Tiere nach der Sintflut im Kontext eines Opfers steht und das Blut der Tiere als Sitz des Lebens nach wie vor Gott vorbehalten ist, was eine deutliche Einschränkung der von Härle beschriebenen Funktionalisierung des Tieres bedeutet.

Härle ergänzt, dass aus naturwissenschaftlicher Perspektive auch der Mensch eine funktionale Bestimmung gegenüber niedrigeren Lebensformen und Anorganischem hat. Im Lob des Schöpfers als Grund ihres Daseins finden die Tiere, wie alle übrigen Geschöpfe, jedoch ihre höchste Bestimmung.¹¹⁹ Die Sonderstellung des Menschen sieht Härle u. a. in der Möglichkeit, dieser Bestimmung zuzustimmen oder zu widersprechen. Im Umkehrschluss lässt sich festhalten, dass das Tier keine Möglichkeit hat, die Bestimmung seines Daseins zu verfehlen oder anzunehmen. Dennoch ist es von der Entscheidung des Menschen betroffen, der die anderen Geschöpfe so zu beeinträchtigen vermag, dass an ihnen das Lob Gottes kaum noch zu erkennen ist. Hier verweist Härle auf das Seufzen der Kreatur in Röm 8,19.22.¹²⁰

Als gemeinsame Eigenschaften des Menschen mit anderen Lebewesen (und deswegen auch dem Tier zuzuschreiben) nennt Härle: Körperlichkeit, Lebendigkeit im Sinne des Besitzes einer *anima vegetativa* und Empfindungsfähigkeit im Sinne einer *anima sensitiva*, in der Zusammenschau also *Leiblichkeit*. *Ex negativo* wird das Tier außerdem bestimmt als nicht vernunftbegabt und nicht Ebenbild Gottes.

Zusammenfassend lässt sich das Wesen des Tieres durch seine ursprünglich nicht funktionale Bestimmung von dem der Pflanzen abgrenzen und von dem des Menschen durch seine Unfähigkeit zur Sünde und seine Nicht-Gottebenbildlichkeit.

In Körtners *Dogmatik* kommt das Tier im schöpfungstheologischen Teil vor und ist hier als Unterpunkt unter dem Thema der Geschöpflichkeit des Menschen abgehandelt. Den Tieren komme nach den Schöpfungserzählungen der Bibel der göttliche Segen zu, sie seien beseelt und Mitgeschöpfe des Menschen. Auch verbinde sie mit Verweis auf Kohelet 3 und Römer 8 die Sterblichkeit mit dem Menschen.¹²¹ In einem Exkurs nimmt Körtner Bezug auf die Schweizer Bundesverfassung von 1992, die im Anschluss an Karl Barth den Tieren und Pflanzen eine eigene Würde zuschreibt, und bezieht kritisch dazu Stellung.¹²² Der Eigenwert der „nicht-menschlichen Lebewesen“ müsse dringend von der Menschenwürde unterschieden werden.¹²³

Weiter wird im Kontext der Theodizee angesichts der Evolution auch das Leid der Tiere, das sie anderen zufügen bzw. ihnen zugefügt wird, thematisiert.¹²⁴ Im

119 Vgl. a. a. O., 429.

120 Vgl. ebd.

121 Vgl. Körtner, *Dogmatik* (s. Anm. 77), 296f.

122 Vgl. a. a. O., 297f. Körtner stellt die Aussage Barths in ihrem Kontext dar und weist (und dem ist zuzustimmen, vgl. Kapitel 1.1) auf Barths eigene Bedenken in der Auseinandersetzung mit Schweitzer hin.

123 Vgl. a. a. O., 299.

124 Vgl. a. a. O., 325.

Rahmen der Harmatologie wird die Auswirkung der menschlichen Sünde auch auf die Tiere in Form von Umweltzerstörung und Artensterben bedacht.¹²⁵

Rein mengenmäßig nimmt das Tier auf nur wenigen Seiten einen geringen Raum in der über 600 Seiten umfassenden Dogmatik ein und auch inhaltlich kommt das Tier relativ kurz.¹²⁶ Auffällig ist auch das Referieren außertheologischer Positionen, um das Wesen des Tieres oder das Verhältnis des Menschen zu ihm zu beschreiben, wie z. B.:

Der Mensch lebt in der irdischen Biosphäre gemeinsam *mit* Tieren und Pflanzen, was schon bei der Luft, die der Mensch zum Atmen braucht, und der Photosynthese beginnt, durch die Kohlendioxid in Sauerstoff rückverwandelt wird. Der Mensch lebt aber auch *von* Pflanzen und Tieren, die er für seine Ernährung braucht.¹²⁷

Diese Aussagen werden systematisch-theologisch anschließend nicht eingeholt. Dem zitierten Auszug folgen Hinweise auf die Bestimmung zur „Lebensgemeinschaft“ von Tier und Mensch, die sich nach Körtner jedoch in der Nutznießung und Domestizierung von Tieren zu erschöpfen scheint.¹²⁸ Eine Relevanz der Tiere für den Menschen außerhalb dieser Art von Beziehung ist nicht angedeutet.

Den Herrschaftsauftrag Gottes an den Menschen versteht Körtner als „Kulturauftrag“¹²⁹:

Die Schöpfung als Biotop des Menschen soll also nicht in einem unberührten Naturzustand konserviert, sondern bearbeitet und weiterentwickelt werden.¹³⁰

Andererseits betont Körtner selbst, dass „der Lebensraum der Schöpfung keineswegs allein für den Menschen bestimmt“¹³¹ ist. Diese beiden Aussagen stehen in einer gewissen Spannung zueinander, da Tiere innerhalb dieses gemeinsamen Lebensraums Räume außerhalb des menschlichen Zugriffs bedürfen.¹³²

125 Vgl. a. a. O., 358ff.

126 Im Folgeband der Reihe findet das Tier bis auf eine Erwähnung im Zusammenhang der „natürliche[n] Umwelt“ des Menschen als Gegenstand der Ethik keine Beachtung; vgl. R. Leonhardt, Ethik (LETh 6), Leipzig 2019, 450–461.

127 Die zweite Aussage darf in Bezug auf die Tiere wohl teilweise in Frage gestellt werden.

128 Vgl. Körtner, Dogmatik (s. Anm. 77), 297.

129 A. a. O., 299.

130 Ebd.

131 A. a. O., 296.

132 Vgl. hierzu z. B. L. Bossert, Wildtierethik. Verpflichtungen gegenüber wildlebenden Tieren (Ethik in der Nachhaltigkeitsforschung = Ethics of Sustainability Research 2), Baden-Baden 1 2015.

Die Sonderstellung des Menschen sieht er in der Verantwortung des Menschen, die sich auf seiner Fähigkeit gründet, „zu den grundlegenden Sachverhalten des Lebens Stellung zu nehmen“, und die er mit der Gottebenbildlichkeit gleichsetzt.¹³³ Der Wirkmächtigkeit des Menschen und damit dem Rahmen seiner Verantwortung sind jedoch Grenzen gesteckt, wie Körtner in Abgrenzung zur Begrifflichkeit des „konziliare[n] Prozess[es] von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“¹³⁴ deutlich macht.

Aus dem englischsprachigen Raum seien zwei namenhafte Theologen, die sich mit der Tierthematik auseinandersetzen, hier genannt: Andrew Linzey und David L. Clough. Andrew Linzey, anglikanischer Priester und Theologe, setzt sich für christlich begründete Tierrechte ein. Als Gründer des „Oxford Centre for Animal Ethics“ arbeitet er seit Jahrzehnten an einer Animal Theology. Von der anglikanischen Kirche, aber auch von der weltweiten institutionell organisierten Christenheit erwartet er, dass sie nicht nur dem gesellschaftlichen Druck in Bezug auf das Umdenken bei gesellschaftlich relevanten Fragestellungen nachgibt, sondern im Gegenteil selbst voranschreitet: „What is needed is a prophetic Church“¹³⁵. Er bezieht sich dabei unter anderem auf die Rechte von Kindern und Homosexuellen – Themen, für die sich Linzey auch selbst engagiert hat. In Bezug auf das Tier erwartet er, dass die Kirche die gottgegebene Verpflichtung, sich für die Tiere einzusetzen, wahrnimmt: „To the question ‚Why should we care for animals?‘ there is only one biblical answer: ‚We are given that duty of care.‘“¹³⁶

In seinem zweiteiligen Werk „On Animals“¹³⁷ beleuchtet David L. Clough im ersten Teilband die dogmatischen Topoi von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung im Blick auf das Tier. Im zweiten Teilband bearbeitet er verschiedene Themenfelder der Mensch-Tier-Beziehung, wie z. B. dem Essen von Tieren – eines von Cloughs Hauptthemenfeldern, da er sich für einen christlich begründeten Vegetarismus einsetzt –, der Haustierhaltung, dem Einsatz von Tierversuchen und der Nutzung von Produkten tierischer Herkunft in der Textilindustrie. Ziel ist es, eine dezidiert christliche Tierethik zu entwickeln und so auch einer atheistischen Tierethik zu begegnen. David L. Clough betont die Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf, mit dem Ziel, die geschöpflichen Gemeinsamkeiten zwischen Mensch und Tier hervorzuheben: „The Christian confession that God created all things from nothing (*creatio ex nihilo*) establishes a fundamental and categorial distinction between God

133 Vgl. Körtner, Dogmatik (s. Anm. 77), 296.

134 A. a. O., 327.

135 A. Linzey, *Creatures of the same God. Explorations in animal theology*, New York 2009, 101.

136 A. a. O., 108.

137 D. Clough, *On Animals. Volume 1. Systematic Theology*, London 2013; *ders.*, *On Animals. Volume 2. Theological Ethics*, London 2019.

as the creator of everything and the creatures of God.“¹³⁸ Er spricht von Tieren als „other animals“¹³⁹ oder von „humans and other-than-human animals“¹⁴⁰, womit er den Sprachduktus der HAS (s. u.) wählt. „To recognize that humans are animals too is not to deny the characteristics that make us a particular animal.“¹⁴¹ Er spricht jeder Tierart besondere Merkmale und Eigenarten zu, sodass eben auch dem Menschen als einer von ihnen solche zukommen.

Auf dem Gebiet der Kulturwissenschaften entwickeln sich seit einigen Jahren die *Human Animal Studies* (HAS) oder auch *Cultural Animal Studies* (CAS). Der Grundgedanke der HAS ist, dass Tiere Teil der Gesellschaft sind oder, je nach Perspektive, werden sollen. Gesellschaftliche Benachteiligung und Partizipation werden damit auch im Blick auf das Tier diskutiert. Hieraus ergeben sich strukturanaloge Phänomene zur Emanzipation unterdrückter menschlicher gesellschaftlicher Teilgruppen, mit dem Unterschied, dass im Fall der Tiere die Unterdrückten selbst nicht zur Sprache kommen (können). Tiere werden dennoch als gesellschaftliche Akteure verstanden. Die HAS stellen unter diesem Gesichtspunkt die Tierrechtsfrage, welche Tierversuche, omnivore Ernährung und Tierhaltung grundsätzlich legitimationsbedürftig macht. Darüber hinaus geht es um eine Berücksichtigung tierischer Individuen – der Begriff des Individuums ist zentral, woraus sich z. B. Konflikte mit den Anliegen des Artenschutzes ergeben – bei gesellschaftspolitischen Entscheidungen. Eine Definition des Animal Mainstreaming, des zentralen Anliegens der HAS, gibt Markus Wild:

Starke Bestimmung: Animal Mainstreaming zielt darauf, zwischen Menschen und Tieren eine bestimmte Form der Gleichheit herzustellen durch Einbezug dieses Ziels in forschungsrelevante Bereiche und als ein Element bei Forschungsfragen im Bereich der Geistes- und Kulturwissenschaften, und zwar durch einen fundamentalen Perspektivenwechsel in Richtung nicht-menschlicher Tiere und/oder den Einbezug einer methodischen Neuorientierung aus den empirischen Forschungen zu nicht-menschlichen Tieren.¹⁴²

Viele Vertreter:innen der HAS gehen von einem grundsätzlichen Perspektivwechsel in den Kulturwissenschaften aus, dem *Animal Turn*. Ob ein solcher tatsächlich vorliegt und ob er auch die Theologie nachhaltig verändert, wird wohl erst im

138 Clough, On Animals (s. Anm. 137), 26.

139 Ders., On Animals (s. Anm. 137), Kapitelüberschriften.

140 Ders., On Animals (s. Anm. 137), 14.

141 A. a. O., 44.

142 M. Wild, *Animal Turn*. Tierphilosophie und *Animal Mainstreaming*, in: F. Jaeger (Hg.), *Menschen und Tiere. Grundlagen und Herausforderungen der Human-Animal Studies* (Cultural Animal Studies), Stuttgart ¹2020, 57–74: 72.

Rückblick beurteilt werden können. Was aber auffällig ist, ist die zunehmende Beschäftigung mit dem Tier in den Kultur- und Geisteswissenschaften und das, wenn auch nicht im gleichen Maße, steigende theologische Interesse am Tier.

Stellvertretend für die *tierethische* Debatte sind die Namen Heike Baranzke¹⁴³, Peter Kunzmann¹⁴⁴, Kurt Remele¹⁴⁵, Michael Rosenberger¹⁴⁶ und Clemens Wustmans zu nennen¹⁴⁷. Hier geht es unter anderem um die Frage der Würde des Tieres.¹⁴⁸ Der Würdebegriff im Kontext der Menschenwürde und seine Übertragbarkeit auf nicht-menschliche Geschöpfe werden diskutiert. Aber auch Fragen der Ernährungsethik, der Möglichkeit und Sinnhaftigkeit von Vegetarismus und Veganismus werden thematisiert. Einen guten Überblick über die Geschichte und Grundlagen der Tierethik, aber auch über ihre aktuellen Kontexte bietet der Band von Johann S. Ach und Dagmar Borchers, in dem viele der tierethischen Akteure vertreten sind.¹⁴⁹ Hervorzuheben ist das letzte Kapitel, das mit „Perspektiven“ überschrieben ist und den Blick öffnet auf neuere Verortungen der Tierethik. Hier findet sich auch ein Beitrag von Rainer Hagencord.¹⁵⁰

Auf dem Gebiet der *biblischen* Forschung rückt das Tier als Symbol in den Blick, darüber hinaus wird aber auch die alttestamentliche Tierethik untersucht. Zu nennen sind hier unter anderem die Arbeiten von Peter Riede¹⁵¹, Silvia Schroer¹⁵² und Bernd Janowski¹⁵³.

Neueste Entwürfe einer Theologie, die die Tiere unter *theologisch-systematischer* Perspektive in den Blick nimmt, finden sich, außer bei Rainer Hagencord¹⁵⁴, bei

143 H. Baranzke, Gerechtigkeit für die unvernünftigen Tiere? Tierethische Perspektiven auf die Beziehung von Gerechtigkeit und Gleichheit im abendländischen Denken, in: Lintner (Hg.), 37–58.

144 P. Kunzmann, Können Tiere leiden? Zur Begründung einer Tierethik, in: Stimmen der Zeit, 2005.

145 Remele (s. Einführung, Anm. 4).

146 M. Rosenberger/G. Winkler (Hg.), Jedem Tier (s)einen Namen geben?: Die Individualität des Tieres und ihre Relevanz für die Wissenschaften (Linzer WiEGe Reihe: Beiträge zu Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft 7), Linz 2021.

147 C. Wustmans, Tierethik als Ethik des Artenschutzes, Zugl.: Duisburg, Essen, Univ., Diss., 2014, Kohlhammer, 2015.

148 Vgl. Baranzke, Würde der Kreatur? (s. Einführung, Anm. 4); Remele (s. Einführung, Anm. 4).

149 Vgl. J.S. Ach/D. Borchers (Hg.), Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart 2018.

150 R. Hagencord/P. de Vries, Theologische Zoologie, in: Ach/Borchers (Hg.) (s. Anm. 149), 322–325.

151 P. Riede, Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel (Orbis biblicus et orientalis 187), Freiburg, Schweiz/Göttingen 2003.

152 S. Schroer, „Du sollst dem Rind beim Dreschen das Maul nicht zubinden“ (Dtn 25,4). Alttestamentliche Tierethik als Grundlage einer theologischen Zoologie, in: R. Hagencord (Hg.), Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie, Regensburg 2010, 38–56.

153 B. Janowski (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993.

154 Vgl. Kapitel 3.2.

Simone Horstmann, Thomas Ruster und Gregor Taxacher.¹⁵⁵ Sie stellen die Frage nach dem Tier und untersuchen die biblischen Schriften wie auch Heiligenlegenden und sakrale Kunst auf das Vorkommen von Tieren. Auf der Linie der katholischen Tradition der *vestigia dei* entwickeln sie eine Theologie der Tiere.¹⁵⁶ Besonders in den letzten beiden Kapiteln von *Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen*¹⁵⁷ stehen Horstmanns Ausführungen den HAS nahe. Sie wirbt für Interspezies-Beziehungen, betont die eigene Agency der Tiere und vergleicht Tierhaltung mit Sklaverei.

155 S. Horstmann/T. Ruster/G. Taxacher, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg ¹2018.

156 Ebd.

157 Horstmann (s. Einführung, Anm. 8).

2. Panentheismus

2.1 Begriffsklärung

Wie aus dem letzten Kapitel hervorgeht, spielt das Gottesbild und das damit verbundene Gott-Welt-Verhältnis für den Umfang und die Tiefe der dogmatischen Aussagen zum Tier eine entscheidende Rolle. Ein Theismus¹ schränkt die Möglichkeiten einer präzisen dogmatischen Bestimmung und Einordnung unserer Mitgeschöpfe erheblich ein. Welche Potentiale ergeben sich aber, wenn man ein anderes Gottesbild, nämlich das panentheistische zugrunde legt?

Der Panentheismus verspricht neue, progressive Perspektiven, wird laut Karlheinz Ruhstorfer als neue Leitkategorie gehandelt, als, wie er plakativ formuliert, „eierlegende Wollmilchsau“.² Vor allem im angelsächsischen Raum sind im interdisziplinären und interreligiösen Dialog panentheistische Konzepte zu finden.³ Zu den Gründen im Folgenden Michael W. Brierley:

It might be rash, however, to deduce that science was the ultimate historical pressure for the pantheist revolution. [...] This suggests that the outworking of panentheism in doctrinal terms, like evolutionary science, was a reaction against the static resonances, either inherent or perceived, which emanated from the prevailing classical, ‘substance’ ways of thinking, in line with the relationality of humanity’s deepest experience. That is to say, the changes both scientifically and theologically may have resulted from a fundamental shift in ontology, from a ‘substance ontology’, to a ‘relational ontology’. Classical theism tended to conceive of God and the world as a substance [...] Panentheism is the result of conceiving ‘being’ in terms of relationship or relatedness.⁴

1 Theismus wird hier nicht verstanden als Gegenbegriff zu einem Atheismus, sondern als Gotteskonzept, das einen kategorialen Unterschied zwischen Gott und Welt annimmt und über einen personalen Gottesbegriff verfügt. Zur Verhältnisbestimmung Theismus – Panentheismus – trinitarische Modelle vgl. Kapitel 2.4.4.

2 K. Ruhstorfer, Vom Einen reden oder schweigen. Überlegungen zu Apophatismus, Monismus und Theismus, in: B. Nitsche/K. v. Stosch/M. Tatari (Hg.), Gott – jenseits von Monismus und Theismus? (Beiträge zur komparativen Theologie Bd. 23), Paderborn 2017, 63–93: 63.

3 Vgl. B. Nitsche/K. v. Stosch/M. Tatari, Einführung, in: dies. (Hg.), Gott 2017, 9–22: 13–15; A. Peacocke, Introduction: “In whom we live and have our being”?, in: P. Clayton (Hg.), In whom we live and move and have our being. Pantheistic reflections on God’s presence in a scientific world, Grand Rapids Mich. 2004, xviii–xxii; M. Murphy, The Emergence of Evolutionary Panentheism, in: L. Biernacki/P. Clayton (Hg.), Panentheism across the world’s traditions, New York 2014, 177–197.

4 M. W. Brierley, Naming a Quiet Revolution: The Pantheistic Turn in Modern Theology, in: Clayton (Hg.), In 2004, 1–15: 13.

Entscheidend für die Diskursfähigkeit mit den Naturwissenschaften scheint also die gemeinsame Perspektive einer dynamischen, evolutiven Ontologie zu sein, die alles Existierende als sich in einem Prozess befindend versteht.⁵

Panentheistische Konzepte rücken in den letzten Jahren und Jahrzehnten aufgrund ihrer Anschlussfähigkeit an aktuelle Weltbilder (wieder) ins Interesse theologischer und religionsphilosophischer Reflexion.⁶ Ruhstorfer sieht einen „panentheistische[n] Aufbruch in der Theologie unserer Tage“⁷. Müller, ein offener Vertreter panentheistischer Ideen, nimmt diesen Wandel in Bezug auf denkbare Modelle zum Gott-Welt-Verhältnis ebenfalls wahr und bezeichnet diesen im Anschluss an Brierley gar als *Panentheistic Turn*, der „von der Schultheologie bislang wenig wahrgenommen“⁸ worden sei. Ob nun dieser Paradigmenwechsel tatsächlich in diesem Umfang stattfindet oder stattgefunden hat, sei dahingestellt, jedenfalls ist eine Offenheit für panentheistische Konzepte spürbar und der „Pantheismus“-Verdacht wird deutlich weniger schnell laut.⁹ Auch bei Nitsche et al. ist zu lesen, dass „trennscharfe Alternativen wie Theismus und Pantheismus flüssig werden müssen und flüssig geworden sind“.¹⁰

Was das Gottesbild angeht, scheint also etwas in Bewegung geraten zu sein. Ob dies für die Suche nach dogmatischen Bestimmungen des Tieres fruchtbar zu machen ist, sollen die nächsten Kapitel zeigen. Da der Begriff Panentheismus

5 Warum das theistische Gottesbild auch aus genuin theologischer Sicht in die Krise geraten ist, führt Magnus Lerch in der Auseinandersetzung mit Klaus Müllers Konzept aus. Hierbei kristallisieren sich bei Lerch drei Themenkreise heraus: die Verlässlichkeit Gottes, die Freiheitsthematik verbunden mit der Theodizeefrage und das Verhältnis von Absolutem und Endlichen an sich.

Zum einen stelle sich die Frage, ob der absolut souveräne Gott des Theismus an Gesetze der Liebe oder Vernunft gebunden ist, was bei einer Verneinung zur Unberechenbarkeit im Sinne von Unzuverlässigkeit führen würde. Zum anderen bleibe menschliche Freiheit verstanden als Gegenpol zur göttlichen Freiheit unterbestimmt. Sie kann sich nur dort entfalten, wo der göttliche Zugriff unterbleibt. In diesem Kontext spitzt sich auch die Theodizeefrage noch einmal zu: Ist der Wert der menschlichen Freiheit, durch die Leid entsteht, so hoch, dass er eben dieses Leid rechtfertigt? Und drittens ist die Differenz von Absolutem und Endlichem, von Grund und Begründetem nicht auf kategorialer Ebene zu sehen, wenn Jesus Christus selbst als befreiter Mensch in Einheit mit dem Logos zu verstehen ist. Vgl. M. Lerch, *Monismus als Denkform christlicher Theologie? Analyse und Diskussion des Konzeptes von Klaus Müller*, in: Nitsche/Stosch/Tatari (Hg.), Gott 2017, 153–167.

6 Zur Anschlussfähigkeit panentheistischer Konzepte vgl. beispielsweise J.C. Polkinghorne, *An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften. Die Theologie eines Physikers*, Gütersloh 2000.

7 Ruhstorfer (s. Anm. 2), 93.

8 K. Müller, *Gott – größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnese einer verdrängten Denkform*, in: F. Meier-Hamidi/K. Müller (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede (Ratio fidei 40)*, Regensburg 2010, 9–46: 27.

9 Müller mahnt an, diese „Kampfpapare“, mit der bisher nicht-theistischen Ansätzen begegnet worden sei, müsse überwunden werden. Vgl. a. a. O., 9.

10 Nitsche/Stosch/Tatari (s. Anm. 3), 13.

noch immer kein gängiger Begriff ist, diese Form des Gott-Welt-Verhältnisses aber einen zentralen Teil dieser Arbeit darstellt, sollen der Begriff und die verschiedenen panentheistischen Modelle beleuchtet werden.

2.2 Definition Panentheismus

Der kleinste gemeinsame Nenner, auf den sich Panentheismus (griech. πᾶν „alles“ und ἐν θεῷ „in Gott“) in seinen unterschiedlichen Ausprägungen bringen lässt, ist, nach der Definition von Alexei V. Nesteruk:

[...] the presence of God in the world by asserting that God is bigger than the world and hence the world is in God¹¹.

Angenommen wird also die Immanenz Gottes in der Welt bei gleichzeitiger Transzendenz. Gott ist in der Welt, gleichzeitig transzendiert Gott die Welt und umfasst sie.

Panentheismus kann als „Mischform“ eines theistischen und eines pantheistischen Konzeptes des Gott-Welt-Verhältnisses verstanden werden. Demnach ist, um den Begriff näher zu definieren, ein Blick auch auf die beiden anderen eben genannten Konzepte notwendig.¹² Zum Einstieg sei hierzu die Definition nach Benedikt P. Göcke genannt, der er die sehr brauchbaren Unterscheidungsmerkmale der ontologischen Relation von Gott und Welt und des modal-ontologischen Status der Welt zugrunde legt:¹³

Im Theismus wird eine strikte ontologische Trennung von Gott und Welt angenommen. Gott ist Grund, aber nicht Teil der Welt, vollständig transzendent, übernatürlich, ewig, allmächtig, allwissend, eine moralisch vollkommene Person. Die Welt entsteht *ex nihilo* durch den Schöpferwillen Gottes.¹⁴

Im Pantheismus hingegen gibt es keine ontologische Trennung von Gott und Welt, die Begriffe rekurren auf denselben Gegenstand, was zur vollständigen Immanenz Gottes in der Welt führt, zur Deckungsgleichheit zwischen Gott und Welt. Die Argumentation hierbei lautet: Es gibt nur eine notwendig existierende Substanz, also sind Gott und Welt identisch. Ein reiner Pantheismus, der in seiner

11 A. V. Nesteruk, The Universe as Hypostatic Inherence in the Logos of God: Panentheism in the Eastern Orthodox Perspective, in: Clayton (Hg.), In 2004, 169–183: 169.

12 Zur Verwendung des Begriffs Theismus vgl. Ruhstorfer (s. Anm. 2), 80f.

13 Vgl. B. P. Göcke, Jenseits des Theismus. Panentheismus als Denkform der Postmoderne, in: Nitsche/Stosch/Tatari (Hg.), Gott 2017, 113–135: 113.

14 Vgl. ebd.

konkreten Ausprägung wohl kaum noch von einem Atheismus zu unterscheiden sein dürfte, kommt jedoch in Europa quasi nicht vor.¹⁵

Im Panentheismus nun ist Gott immanent und transzendent, die Welt ist „in“ Gott und er ist mehr als die Welt. Zum Wesen Gottes gehört die Existenz einer Welt, aber nicht unbedingt der tatsächlichen.¹⁶ Die Ursprünge des Begriffs „Panentheismus“ sind im deutschen Idealismus zu verorten.¹⁷

Der Streit um die Frage, ob Gott ein persönliches Gegenüber oder das allumfassende Eine ist, spitzt sich dann zu, wenn die *bipolare Struktur der natürlichen Vernunft* in den Vordergrund tritt, wie dies etwa in der Aufklärung der Fall war.¹⁸

Im Anschluss an Spinoza sei nach Ruhstorfer ein neues Gottesbild entstanden, das Fichte, Schelling und Hegel bestimmte und in seiner Provokation für „Standard-Theologien“ protestantischer wie katholischer Provenienz bis heute schwierig bleibe.¹⁹ In diesem Zusammenhang beschreibt der Begriff Panentheismus, geprägt von Karl Christian Friedrich Krause, einen Mittelweg zwischen dem vermeintlichen Pantheismus Spinozas²⁰ und dem Supernaturalismus auf der Grundlage der dreipoligen oder trinitarischen Vernunftstruktur der Metaphysik.²¹

Der Begriffsschöpfer Karl Christian Friedrich Krause gehe von epistemologischen Überlegungen aus. Ihm zufolge ist die Erkenntnis der Welt als Synthese von Natur und Vernunft zu verstehen. Die Suche nach dem Grund von Natur, Vernunft und Menschheit, bei Krause eine Trias, führt zur Erkenntnis Gottes, und zwar, weil Gott als Grund des Erkennens Subjekt und Objekt des Erkennens vereint und so die Erkenntnis überhaupt erst ermöglicht.

Dahinter steht die Logik, dass der Grund für den Gedanken Gottes selbst unendlich und unbedingt sein muss, da er ansonsten den Gedanken und das Subjekt des Erkennens nicht umfassen könnte. Gott vereint also alles Endliche in seinem Wesen und alles Endliche ist Teil Gottes. Er ist bei Krause nicht verstanden als

15 Vgl. C. Jamme, Art. Pantheismus. II. Philosophisch, TRE 25, 1995, 630–635: 630. Nach Göcke ist selbst Spinozas Ansatz nicht zum Pantheismus zu zählen, sondern zu einem monistisch akzentuierten Panentheismus. Aufgrund der Identifikation von Endlichem und Unendlichem gehe die Differenz zwischen Sein und Sollen verloren, womit der Pantheismus kein echtes Alternativmodell sei. Göcke (s. Anm. 13), 114; 121.

16 Vgl. Göcke (s. Anm. 13), 114.

17 Die Ursprünge der panentheistischen Idee reichen jedoch in die griechische Antike zurück. Auch in den biblischen Texten des Alten und des Neuen Testaments lassen sich panentheistische Ansätze entdecken. Vgl. hierzu J. Macquarrie, Art. Panentheismus, TRE 25, 1995, 611–615.

18 Ruhstorfer (s. Anm. 2), 79 (Hervorhebung im Original).

19 A. a. O., 80.

20 Vgl. Göcke (s. Anm. 13), 114.

21 Vgl. Ruhstorfer (s. Anm. 2), 80.

kausale Wirkursache, sondern als logischer Grund der Vereinigung von Natur und Vernunft als Bestimmungen Gottes. Um die zwei unterschiedlichen Perspektiven auf das Sein Gottes zu verdeutlichen, kreiert Krause (im Übrigen nicht seine einzigen Neologismen) die Begriffe *Orwesen* und *Urwesen*, wobei ersterer Gott an sich meint, in dem alles ist und der alles durch sich ist, und letzterer Gott als Grund der Welt und von ihr verschieden.²²

2.3 Motive nach Brierley

Michael W. Brierley hat für den Panentheismus acht Motive verifiziert, deren umfassendes Vorkommen zwar keine notwendige Bedingung für einen panentheistischen Ansatz darstellt, aber dennoch starke Indizien dafür liefert, dass es sich um ein panentheistisches Konzept handelt.²³

Die acht Motive lauten:²⁴

- (1) Der Kosmos als Leib Gottes
 - (2) Die Rede von „in und durch“
 - (3) Der Kosmos als Sakrament
 - (4) Die Rede von der unentwirrbaren Verflechtung
 - (5) Gottes Abhängigkeit vom Kosmos
 - (6) Der intrinsische, positive Wert des Kosmos
 - (7) Leidensfähigkeit Gottes
 - (8) Graduelle Christologie
- 1) Die Rede vom Kosmos als dem Leib Gottes impliziert eine wechselseitige, aber asymmetrische Abhängigkeit zwischen Gott und Welt.²⁵ Damit hat diese Metapher große Auswirkungen auf die Bedeutung, die unserer Mitwelt zukommt. Die Schlussfolgerung, dass, wenn die Welt als Leib Gottes verstanden werde, auch das Böse Teil Gottes sei, lehnt Brierley mit der Begründung ab, dass das Böse lediglich ein Mangel an Gutem sei. Die Grenzen der Metapher würden deutlich, wenn davon gesprochen wird, dass etwas über diesen Leib hinausgehe. Die Transzendenz Gottes solle im Panentheismus ja nicht aufgegeben werden, das Bild liefere hierfür aber keine Grundlage. Brierley verweist auf Clayton, der den Begriff der „panentheistic analogy“ betont, um deutlich zu machen, dass keine 1:1-Übertragung möglich ist. Peacocke kritisiere an der Metapher des Leibes, sie verleite zu der Annahme, Gott und Welt gehörten zur selben

²² Vgl. Göcke (s. Anm. 13), 122–126.

²³ Vgl. Brierley (s. Anm. 4).

²⁴ Eigene Übersetzung.

²⁵ Die Begriffe Welt und Kosmos werden hier synonym verwendet.

ontologischen Kategorie. Dem halte Clayton entgegen, dass die Kategorien Vollkommenheit und Ewigkeit als Teil des Konzepts die Andersartigkeit Gottes bewahren.²⁶

- 2) Brierley verdeutlicht die Art und Weise des Ausdrucks Gottes in der Welt an den Begriffen „in“ und „through“. „In“ sei lediglich die Übersetzung des „en“ in Panentheismus, „through“ hingegen verdeutliche die gleichzeitige Immanenz und Transzendenz des Akteurs, also Gottes, und sei verwandt mit dem „in, mit und unter“ Luthers in Zusammenhang mit der Realpräsenz Christi im Abendmahl. Letzteres drücke eine Verbindung von Gott und Welt aus, ohne deren völlige Identität zu behaupten.²⁷
- 3) Den Kosmos als Sakrament zu betrachten, schlägt in dieselbe Kerbe. Gott ist in der Welt in einer Weise präsent, die ihr sakramentalen Charakter verleiht. Sakramente i. e.S. sind somit nach Brierley lediglich ein Symbol dafür, dass der gesamte Kosmos an sich sakramental ist oder das Potential in sich trägt „to become a full vehicle of the divine“.²⁸
- 4) Die Beschreibung der Welt als Leib und Ausdrucksweise Gottes legt nahe, dass es sich bei Gott und Welt zwar um distinkte Entitäten handelt, jedoch eine unauflösbare Interdependenz, Verwobenheit zwischen ihnen besteht. An Formulierungen, die an Chalcedon angelehnt sind, lässt sich erkennen, dass die Verwobenheit analog zur Zwei-Naturen-Lehre gedacht wird.²⁹
- 5) Verleiblichung (embodiment³⁰) als intrinsisches Merkmal des Göttlichen vorausgesetzt, spricht Brierley davon, dass Gott auf die Welt als Erfüllung seiner göttlichen Natur angewiesen ist. Die unterschiedliche Qualität der wechselseitigen Abhängigkeit von Gott und Welt will er jedoch gewahrt wissen. Die Entscheidung Gottes sei frei, gleichzeitig alternativlos und ohne äußeren Zwang.³¹
- 6) Von der Annahme ausgehend, dass Gott gut ist, müsse auch das „physische Material“, in und durch das er ist, gut sein. Brierley konstatiert jedoch, dass nicht alle Panentheisten so weit gehen. Clayton sei beispielsweise der Ansicht, dass keine Aussage über den Wert des Kosmos getroffen werden könne. Das

26 Vgl. Brierley (s. Anm. 4), 6f. Zu hinterfragen ist bei dieser Diskussion, ob die Kritikpunkte nicht auf der Ebene einer Substanzontologie liegen, die Metapher vom Leib aber eine relationale Ontologie voraussetzt. Zur Leibmetapher vgl. auch C. Keller, *The Body of Panentheism*, in: Biernacki/Clayton (Hg.), 63–80.

27 Vgl. Brierley (s. Anm. 4), 7f.

28 Vgl. a. a. O., 8.

29 Vgl. a. a. O., 8f.

30 Der Begriff ist der Kognitionswissenschaft entlehnt und beschreibt die wechselseitige Abhängigkeit von Körper und Bewusstsein.

31 Vgl. Brierley (s. Anm. 4), 9f.

Böse werde in panentheistischen Ansätzen entweder Gott selbst zugeordnet oder als Mangel an Gutem angesehen.³²

- 7) Die Leidensfähigkeit Gottes sieht Brierley durch zwei Aspekte panentheistischer Ansätze gegeben. Das Verhältnis zwischen Gott und Welt sei zum einen das der Liebe, woraus resultiert, dass Gott als der die Welt Liebende mit der leidenden Welt mitleidet. Zum anderen könne das Verhältnis, wie oben erläutert, mit der Metapher des Leibes gefasst werden. Wenn der Leib leidet, leidet immer auch die dem Leib zugehörige Person.³³
- 8) Mit der „graduellen“ Christologie beschreibt Brierley, dass sich nach panentheistischer Sicht das Handeln und die Präsenz Gottes in Christus nicht kategorial von dem Handeln und der Präsenz Gottes im restlichen Kosmos unterscheiden.³⁴ Die Präsenz Gottes ist in Christus unter Umständen gesteigert, in höherem Maße vorhanden, aber er ist in ihm in der gleichen Weise präsent.

2.4 Differenzierungen

Wie bereits angedeutet, werden unter dem Begriff Panentheismus durchaus unterschiedliche Konzepte subsummiert. Die Unterschiede betreffen die genauere Bestimmung des Wie der Immanenz Gottes in der Welt, also den zweiten Bestandteil des Wortes, das „év“. Niels H. Gregersen, der dem Konzept des Panentheismus insgesamt attestiert, es sei zwar attraktiv, aber „far from stable“³⁵, nimmt, bei allen grundsätzlichen Problemen, die eine Kategorisierung mit sich bringt, eine Dreiteilung panentheistischer Konzepte vor, die im Folgenden erläutert wird.

Alle drei verbinde grundsätzlich, dass die Welt *irgendwie* in Gott sei und es *irgendwie* einen wechselseitigen Austausch gebe.³⁶ Den grundsätzlichen Unterschied zwischen Theismus und Panentheismus sieht Gregersen darin, dass es Letzteres im Theismus nicht gebe. Die Welt habe keinen Effekt auf Gott.³⁷

2.4.1 Soteriologischer Panentheismus

Diese Variante könnte nach Gregersen auch als eschatologischer Panentheismus bezeichnet werden, da das „In“-Gott-Sein der Welt nicht als Zustand gedacht wird, sondern vielmehr als zukünftige Möglichkeit, als Dynamik. Bezug nehme diese

32 Vgl. a. a. O., 10f.

33 Vgl. a. a. O., 11.

34 Vgl. a. a. O., 12.

35 N.H. Gregersen, Three Varieties of Panentheism, in: Clayton (Hg.), In 2004, 19–35: 35.

36 Vgl. a. a. O., 22.

37 Vgl. a. a. O., 24.

Vorstellung vornehmlich auf das Johannesevangelium und hier im Besonderen auf Joh 14–16. Das Verhältnis von Christus und Gottvater werde analog gedacht zum Verhältnis der Jünger zu Christus und als Hoffnung auch zum Verhältnis von Gott zur Schöpfung insgesamt. Erlösung sei somit die Ausdehnung der Perichorese auf die ganze Schöpfung, also die umfassende Teilhabe an der göttlichen Gemeinschaft. In der orthodoxen Theologie sei Erlösung als *theosis* ein gängiges Konzept.³⁸

Gott könnte existieren, ohne eine Welt zu erschaffen. Dass sie dennoch existiert, sei nach dieser Variante seiner Gnade zu verdanken. Der wechselseitige Austausch beschränkt sich darauf, dass Gott sich beeinflussen lassen kann, falls er dies will.³⁹

2.4.2 Expressiver Panentheismus

Als expressiven Panentheismus bezeichnet Gregersen die Variante des Begriffsschöpfers Krause. Bei diesem Konzept wird Gott als ein Subjekt verstanden, dass sich selbst entfaltet, und zwar, um sich seiner selbst bewusst zu werden. Dies geschieht durch das menschliche Wissen über Gott. Damit zeigt sich deutlich das epistemologische Interesse dieser Variante. Gott erkennt sich selbst durch und in der Welt.⁴⁰

Dass Gott sich in der Welt entfaltet, steht ihm nicht frei:

To create a world is not a free option for God, but is an implication of the self-giving nature of God.⁴¹

Die Entfaltung der Welt ist für Gott notwendig, was diese Variante deutlich von der ersten unterscheidet. Der expressive Panentheismus geht davon aus, dass es zwingend zur Natur Gottes gehört, sich selbst zu entfalten.

38 Vgl. a. a. O., 25ff.

39 Vgl. a. a. O., 23. Ein bekannter Vertreter dieser Variante ist der Physiker John Polkinghorne, der sich für einen Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie einsetzt. Vgl. z. B. J. Polkinghorne, *Serious Talk. Science and religion in dialogue*, London 1996; *ders.*, *Science and Creation. The search for understanding*, London ⁶1997; *ders.* (Hg.), *The Work of Love. Creation as kenosis*, Grand Rapids, Mich. 2001; Polkinghorne (s. Anm. 6).

40 Interessanterweise ist bei Krause bereits die Idee eines Tierrechts vorhanden, wobei eine Konkretisierung fehlt. Vgl. S. Moll, Albert Schweitzer. *Meister der Selbstinszenierung*, Wiesbaden 2014, 144f.

41 Gregersen (s. Anm. 35), 29.

2.4.3 Dipolarer Panentheismus

Den konsequentesten Panentheismus, da eine wirkliche Wechselwirkung von Gott und Welt besteht, nennt Gregersen *Dipolar* oder *Whiteheadian Panentheism*. Dieser dipolare Panentheismus ist nach Klaus Müller wesentlich gekennzeichnet durch drei Punkte: Da Gott vollkommen ist, kann er nicht ohne Welt gedacht werden; die Beziehung zwischen Gott und Welt ist die der Liebe, nicht die des Beherrschens; die Welt wirkt auf Gott zurück.⁴²

Im Anschluss an Alfred N. Whitehead entwickelt der Prozessphilosoph Charles Hartshorne diese Variante weiter. Die Dipolarität drückt sich darin aus, dass alle Aussagen, die das Verhältnis von Gott und Welt beschreiben, in beide Richtungen gedacht werden können:

God is the world's creator insofar as God gives form and shape to everything, but God is also a creature of the world who absorbs and coordinates the events that from time to time enter into divine experience. The world transcends God as well as God transcends the world.⁴³

Gott und Welt fungieren demnach als zwei Pole, die sich gegenseitig beeinflussen. Die Existenz der Welt ist für Gott notwendig. In dieser Hinsicht ist Gottes Entscheidung nicht frei. Worin sie aber frei ist, ist die tatsächliche Konkretion dieser Welt: „God requires a world, but not *the* world.“⁴⁴ Mit dieser Annahme verbunden ist bei Hartshorne eine Art Gottesbeweis. Die Tatsache der Existenz einer Welt lasse den Schluss auf die Existenz Gottes zu.⁴⁵

Für David R. Griffin, der sich ebenfalls auf die Prozessphilosophie Whiteheads bezieht, bedeutet die Dipolarität Gottes nach Göcke, dass „keiner Entität ausschließlich nur der eine Pol einer begrifflich fundamentalen Unterscheidung zugeschrieben werden kann.“⁴⁶ Die grundlegende ontologische Einheit ist bei Griffin das Ereignis in Abgrenzung zu einer Substanzontologie. Einzelereignisse sind verbunden zu

42 Müller (s. Anm. 8), 40. Zur Liebe Gottes gegenüber der Welt, die sich auf das Gegenüber der Welt in Gott selbst bezieht und daher nicht selbstreferentiell ist, vgl. in Bezug auf Hartshorne *J. Enxing*, All-Inclusive. Bleibt die panentheistische Gottheit selbstreferentiell?, in: B.P. Göcke/K. Müller/F. Schiefen (Hg.), *Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Panentheismus* (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie Band 18), Münster 2020, 39–56.

43 Gregersen (s. Anm. 35), 31.

44 C. Hartshorne, *A Natural Theology for Our Time* (The Open Court library of philosophy), LaSalle, Ill. 1967, 64. Hervorhebung im Original.

45 Vgl. Müller (s. Anm. 8), 42f.

46 Göcke (s. Anm. 13), 127.

Ketten von Ereignissen, aus denen alles in der Welt zusammengesetzt ist. Dadurch gehört alles in der Welt derselben ontologischen Kategorie an.⁴⁷

2.5 Einordnung

Nach dieser Darstellung der verschiedenen panentheistischen Ausprägungen wird nun eine theologische Verhältnisbestimmung theistischer, panentheistischer und trinitarischer Modelle vorgenommen. Deutlich werden sollen hierbei zum einen die Potentiale und Grenzen panentheistischer Denkmodelle. Zum anderen soll gezeigt werden, dass Grundüberzeugungen der christlichen Trinitätslehre bei der Rezeption panentheistischer Ansätze nicht zwangsläufig aufgegeben werden müssen.

Zunächst werden grundsätzliche Probleme eines theistischen Gottesbegriffs und der Umgang panentheistischer Modelle mit diesen nach Göcke referiert. Anschließend werden jeweils die Unterschiede und Gemeinsamkeiten panentheistischer und trinitarischer Ansätze aufgezeigt.

Bei einem Theismus ergibt sich durch die Trennung von Gott und Welt die Unterscheidung in einen *sakralen* und einen *profanen Seinsbereich*, was Auswirkungen auf die Ethik hat. Der Umgang mit der Welt ist nicht reglementiert aufgrund ihrer intrinsischen Heiligkeit, stattdessen ist „Naturethik nur als anthropozentrierte oder theonome Ethik möglich“.⁴⁸ Die kategoriale Unterscheidung zwischen Gott und Welt ist so im Panentheismus nicht gegeben. Im expressiven Panentheismus drückt sich Gott selbst in der Welt aus, im dipolaren Panentheismus sind Gott und Welt zwei Pole einer gemeinsamen Wirklichkeit. Im eschatologischen Panentheismus kommt es eschatologisch zu einem als perichoretisch zu bestimmenden Verhältnis von Gott und Welt.

In trinitarischen Denkmodellen ist die Trennung zwischen Gott und Welt nicht mit einer Beziehungslosigkeit gleichzusetzen. Dennoch gehört die Rede von Gott als „dem ganz Anderen“ zum Grundrepertoire christlicher Gottesrede. Diese Bestimmung führt zu einem „Akosmismus“, der Liebe als „Zentralkategorie der Gotteslehre“ in den Hintergrund treten lässt.⁴⁹ Eine „Reziprozität der Beziehung“ zwischen

47 Vgl. a. a. O., 126–130. Göcke zitiert Griffin: „There is no ontological difference between the psyches of humans and those of other animals [...] or even between living and non-living individuals“.

48 A. a. O., 116.

49 Müller (s. Anm. 8), 44. Für Ruhstorfer sind Welt und Zeit in der Neuzeit geradezu zur „Anti- these“ zu Gott geworden. Bezüglich des Gott-Welt-Verhältnisses kritisiert er beide Extreme: Ein Trennungstheismus führe letztendlich zu einem Deismus durch die Welterne Gottes, ein Transzendenztheismus sei undemokratisch, da die Vermittlung auf Priester etc. beschränkt ist, bei einem individualistischen Mystizismus verliere der Glaube durch die Vergöttlichung der Innenwelt seine soziale Relevanz (Liebe). Ein Monismus im Sinne eines, wie er es nennt, „Monotonomonismus“, führe zu einer Totalidentifikation von Gott und Welt, zur Banalisierung Gottes und letztlich auch

Gott und Welt lässt sich mit einem panentheistischen Modell besser einfangen, allerdings bleibt der Gottesbegriff insgesamt unterbestimmt.⁵⁰

Ein Grund gerade für die protestantische Argumentation zugunsten einer Unterscheidung zwischen Gott und Welt ist, dass sowohl die Freiheit des Menschen als auch die Freiheit Gottes nur konsequent gedacht werden können, wenn zwischen beiden Größen absolute Differenz herrscht.⁵¹ Ein eschatologischer Panentheismus würde diesen Freiheitsgedanken nicht negieren, gleichzeitig aber die Figur Jesus Christus hervorheben, in der Gott und Mensch auf einzigartige Weise verbunden sind. Die eschatologische Hoffnung auf eine Ausweitung dieser Verbindung auf die Schöpfung ist durchaus biblisch begründet.⁵²

Theistische Konzepte wenden den *Personbegriff* auf Gott an. Göcke fragt kritisch, ob eine Übertragung des Personbegriffs auf ein transzendentes übernatürliches Wesen überhaupt sinnvoll ist. Selbst bei einer analogen und nicht univoken Anwendung bleibe der Sinn fraglich.⁵³

Auf den vielversprechenden Ansatz Nitsches sei an dieser Stelle aufmerksam gemacht. Er plädiert für das Aufbrechen der Unterscheidung in personale und impersonale Transzendenzbezüge. In seiner systemtheoretischen Argumentation nach Luhmann sieht er beide Figuren in jeder Religion als vorhanden, wobei die jeweils dominante Leitfigur durch die alternative Subdominante kompensiert werde.⁵⁴ Wie schon mehrmals angesprochen, sieht auch Nitsche das Denken über Gott in der Krise und legt seinen Fokus hier auf den Aspekt des personalen Gottesbildes, was wohl als entscheidender Aspekt eines theistischen Gottesbildes gesehen werden darf. Der Frage nachgehend, was denn „Person“ anthropologisch betrachtet bedeute, macht er „drei Hauptdimensionen des Personseins“ aus, nämlich Subjektivität (Selbstbezug), Sozialität (Sozialbezug) und Mundanität (Weltbezug).⁵⁵ Die Einheit dieser Mehrdimensionalität mache das Personsein aus.⁵⁶ Den Grund für die Krise des personalen Gottesbildes sieht Nitsche darin, dass Personalität auf die soziale Dimension begrenzt gedacht werde.⁵⁷ Die Rede von Gott als Person schließe diese Dimension ein, beschränke sich aber eben nicht auf diese: „So gründet die

zur Dämonisierung in Bezug auf das Übel in der Welt. Bei einem prozessphilosophischen Monismus treibe ein liebender Gott das Dasein ohne Ziel und Plan vorwärts. Ruhstorfer (s. Anm. 2), 86–93.

50 Vgl. Müller (s. Anm. 8), 41f.

51 Vgl. Nitsche/Stosch/Tatari (s. Anm. 3), 18.

52 Vgl. „damit Gott sei alles in allem“ 1. Korinther 15,28.

53 Vgl. Göcke (s. Anm. 13), 116f.

54 Vgl. B. Nitsche, Formen des menschlichen Transzendenzbezuges (1. Teil): Hypothese, in: Nitsche/Stosch/Tatari (Hg.), Gott 2017, 25–62: 27.

55 A. a. O., 30.

56 Vgl. a. a. O., 37.

57 Vgl. a. a. O., 45.

soziomorphe Persönlichkeit in einem freien Entschlossen-Sein von Subjektivität und findet im leiblichen Ausdruck und körperlichen Weltvollzug ihre Gestalt.“⁵⁸ Der Vorwurf eines Anthropomorphismus bei der Übertragung des Personbegriffs auf Gott beziehe sich demnach auf die übermäßige Akzentuierung der sozialen Dimension, eine übermäßige Akzentuierung der Mundanität, etwa im Sinne einer *anima mundi*, blende wiederum die anderen beiden Dimension aus und habe eine starke Nähe zum Monismus.⁵⁹

Grundsätzlich scheint es die Möglichkeit zu geben, erstens Personsein vom einzelnen Individuum als Träger personhafter Eigenschaften her zu denken oder zweitens Personsein selbst als eine Form der Beziehung und des Bezogenseins zu verstehen. Ersteres Personenverständnis problematisiert Göcke in Bezug auf den Gottesbegriff zu Recht. Den trinitarischen Gottesbegriff trifft diese Kritik jedoch eigentlich nicht, da dieser Gott als die Einheit dreier aufeinander bezogener Personen versteht. Dennoch wird diese Perspektive durch die Überbetonung eines personalen Gottesverhältnisses unterlaufen, in dem das menschliche Personsein im ersten Sinne als Voraussetzung eines Gottesverhältnisses gesehen wird, wodurch im Umkehrschluss Gottes Möglichkeiten eines apersonalen, transpersonalen oder wie immer gearteten nicht-personalen Verhältnisses zur Welt beschnitten werden.

Ein weiteres Problem des Theismus stellt die *Konfrontation mit dem naturalistischen Denken* dar, das von einer kausalen Geschlossenheit des Universums ausgeht. Im Widerspruch hierzu stehe die Annahme, dass Gott als Person ins Weltgeschehen eingreifen kann. Besonders diese Annahme bringe dem Theismus seitens der Atheisten den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit ein.⁶⁰

In der panentheistischen Ausprägung nach Krause wird Geschichte Abbild des Wesens Gottes, womit keine übernatürlichen Eingriffe ins Weltgeschehen denkbar sind. Auch bei Griffin, nach dem jedes Ereignis aus Spontanität und Kreativität entsteht, kann Gott nicht kausal eingreifen.⁶¹

Für Müller liegt in der größeren Diskursfähigkeit panentheistischer Ansätze mit den Naturwissenschaften, wie er immer wieder betont, ein großer Vorteil:

Der physikalisch wie philosophisch-theologisch offenkundig ambitionierte Gedanke der All-Einheit könnte ein Diskursplateau sein, auf dem sich Naturwissenschaften und Theologie voraussetzungsfreier treffen könnten als anderswo.⁶²

58 A. a. O., 46.

59 Vgl. a. a. O., 48ff. Nitsche merkt an, dass die unterschiedliche Akzentuierung der anthropologischen Dimensionen jeweils geschichtlich und kulturell variere. A. a. O., 51.

60 Vgl. Göcke (s. Anm. 13), 117f.

61 Vgl. a. a. O., 132.

62 Müller (s. Anm. 8), 20. Auch Philip Clayton sieht – nach einer Klärung des Zusammenhangs zwischen Panpsychismus und Panentheismus – die Anforderungen an die Grundlagen eines Diskurses

Die Idee ist also, dass die Annahme des Panentheismus, dass Gott und Welt nicht kategorial unterschieden sind, die Diskursfähigkeit mit den Naturwissenschaften befördert. Sie mag dazu beitragen, dass die theologische Perspektive mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen besser in Einklang gebracht werden kann bzw. nicht im Widerspruch zu diesen steht.⁶³ Und dies wäre durchaus wünschenswert in Bezug auf die Glaubwürdigkeit theologischer Modelle. Offen bleibt aber, unabhängig von der theologischen Perspektive, sei sie panentheistisch oder trinitarisch, was die Gottesthematik zum naturwissenschaftlichen Diskurs beitragen kann und ob Naturwissenschaft nicht ihre eigenen Methoden unterminiert, wenn sie „Gott“ als Größe miteinbezieht.

Ein weiteres Problem ist in diesem Zusammenhang die *Theodizee*. Wenn Gott nicht auf prä-existentes Material zurückgreift, warum gibt es nicht weniger Übel?⁶⁴ Griffins Antwort auf die Theodizeefrage sei, dass Gott aufgrund seiner fehlenden Eingriffsmöglichkeiten das Übel nicht verhindern könne. Krause rechnet hingegen mit dem Übel als Möglichkeit, da es Teil des Absoluten sei.⁶⁵ Müller sieht die panentheistische Problematik der Theodizee darin, dass alles Existierende seine „ontologische Substanz“ mit Gott teilt und damit gerechtfertigt oder erlöst sein müsste. Die Theodizeefrage bleibt also auch im Panentheismus weitestgehend ungelöst. Sie stellt sich sogar aufgrund der Verbundenheit von Gott und Welt in verschärfter Weise.

Grundsätzlich fragt Göcke, ob die *creatio ex nihilo* überhaupt ein intelligibler Begriff sei, und verknüpft hiermit die schon genannten Probleme der Theodizee: Wenn die Schöpfung dem Wesen Gottes gemäß ist, hat die Welt teil an der göttlichen Vernunft und entspricht ihr damit in ihrer Struktur, d. h. sie kann nicht anders sein, als sie ist, was die Theodizeefrage aufwirft. Wenn die Schöpfung aber nicht dem Wesen Gottes, sondern nur dem Willen Gottes entspricht, besteht kein intrinsischer Zusammenhang zwischen der Struktur der Welt und dem Wesen Gottes, womit die Verlässlichkeit wissenschaftlicher Welterkenntnis und die Vernünftigkeit des geschöpflichen Handelns in Frage gestellt sind.⁶⁶

Für panentheistische Ansätze stellen sich die Fragen, die mit dem Konzept einer *creatio ex nihilo* verbunden sind, nicht in gleicher Weise. Sowohl der expressive

zwischen Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft durch den „gradualistischen Panpsychismus erfüllt, der die Aktualität des göttlichen Geistes, die Potentialität des Mentalen vom Beginn der Schöpfung an und die aktuelle Emergenz von Mentalem im Laufe der Evolution annimmt.“
P. Clayton, Spielarten des Panpsychismus, in: Göcke/Müller/Schiefen (Hg.), 1–15: 15.

63 Vgl. hierzu Müller (s. Anm. 8), 17: „Der Strom dieses Denkens versteht sich ausdrücklich als eine philosophisch-theologische GUT.“

64 Vgl. Göcke (s. Anm. 13), 119f.

65 Vgl. a. a. O., 133.

66 Vgl. a. a. O., 118f.

Panentheismus nach Krause als auch der dipolare Panentheismus nach Griffin rechnen nicht mit einer zeitlichen Begrenzung der Welt. Bei Griffin ist als Ausgangspunkt ein Chaos von rudimentären Ereignissen vorhanden, aus denen der Kosmos entsteht.⁶⁷

Die trinitarische Rede von Gott ist also nicht mit einem Theismus gleichzusetzen. Das trinitarische Gottesbild setzt das theistische Gott-Welt-Verhältnis voraus, nimmt darauf Bezug und reflektiert es, indem es in Jesus Christus eine Verbindung von Gott und Welt schafft. Die trinitarische Gottesstruktur legt zudem einen relationalen Personenbegriff nahe. Die Trinität beschreibend, kommt von Stosch zu dem Schluss, dass „[s]chon diese Einsicht [klar] [macht], warum christliche Theologie Theismus und Monismus nicht als sich ausschließende Gegensätze verstehen darf.“⁶⁸ Der trinitarische Glaube nehme nach von Stosch Intuitionen des Panentheismus auf, ohne dabei auf das Personsein und das Gegenübersein zu verzichten.⁶⁹

Umgekehrt gehen die drei genannten Grobrichtungen einer panentheistischen Denkweise in Bezug auf das Personsein Gottes und das Gegenübersein von Gott und Welt unterschiedliche Wege. Während der dipolare Panentheismus von einer vollkommenen Wechselwirkung von Gott und Welt ausgeht, sodass sie gleichsam als die beiden Seiten einer Medaille erscheinen, und der expressive Panentheismus die Welt als das Material versteht, in dem sich Gott selbst verwirklicht und verwirklichen muss, besteht das Gegenüber von Gott und Welt im eschatologischen Panentheismus durchaus. Es besteht ein Gegenüber, eine Gegensätzlichkeit, ja eine Unvereinbarkeit zwischen Gott und der von ihm in Freiheit erschaffenen Welt, die erst eschatologisch in ein perichoretisches Verhältnis überführt werden wird. Auch ein relationaler Personenbegriff, wie er sich trinitarisch nahelegt, ist mit einem eschatologischen Panentheismus vereinbar. Beim dipolaren Panentheismus ist eine solche Selbstdifferenzierung Gottes, verstanden als ein Pol der Wirklichkeit, schwer denkbar. Die expressive Variante bietet hier Anknüpfungspunkte, ist aber aufgrund des Entfaltungszwangs Gottes und seiner fundamentalen Abhängigkeit zwecks der Erkenntnis seiner selbst nicht mit einem christlichen Gottesbild vereinbar.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der eschatologische Panentheismus die Freiheit Gottes wahrt, die Welt zu erschaffen, das Gegenübersein von Gott und Welt nicht negiert und ein personales Gottesbild als Denkmöglichkeit zulässt. Damit ist er als einziger mit dem trinitarischen Gottesbild zu vereinbaren. Unter Umständen kann er sogar durch seine Akzentsetzung zu einem vertieften oder erweiterten Verständnis des trinitarischen Gottesbildes beitragen.

⁶⁷ Vgl. a. a. O., 133.

⁶⁸ K. v. Stosch, Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus, in: Nitsche/Stosch/Tatari (Hg.), Gott 2017, 189–212: 195.

⁶⁹ Vgl. a. a. O., 197.

Festzuhalten ist aber auch, dass der Panentheismus als „Philosophie unserer Zeit“, wie Göcke konstatiert, der Präzisierung und Ausarbeitung bedarf.⁷⁰ Als theologisches Modell kann er nicht losgelöst sein vom christlichen Gottesbild, das maßgeblich als Liebe bestimmt ist.

⁷⁰ Göcke (s. Anm. 13), 135.

3. Bestimmungen des Tieres in neueren panentheistischen Ansätzen

In diesem Kapitel werden drei Entwürfe behandelt, die aufgrund ihrer panentheistischen Perspektive eine dogmatische (Neu-)Bestimmung des Tieres ermöglichen. Namentlich sind dies Albert Schweitzer mit seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, Jürgen Moltmann mit seiner prozessualen und eschatologisch orientierten Schöpfungslehre und Rainer Hagecord mit seinem Entwurf einer theologischen Zoologie.

Zu Beginn jedes Unterkapitels werden die Entwürfe durch biographische Notizen zu den Autoren und eine knappe werkgeschichtliche Einordnung vorgestellt. Es folgt eine Darstellung der zentralen Gedanken des jeweiligen theologischen Entwurfs.

Anschließend gilt es nachzuweisen, dass dem Entwurf ein panentheistisches Denkmodell zugrunde liegt. Dies ist notwendig, da nicht alle der in der vorliegenden Untersuchung beleuchteten Ansätze explizit von sich behaupten, eine panentheistische Position zu vertreten (und dies auch nicht hinreichend wäre). Als Instrument der Analyse helfen die in Kapitel 2.3 erläuterten Motive nach Brierley. Zur Unterstützung einer differenzierteren Beschreibung der Ausprägung des Panentheismus wird die Dreiteilung nach Gregersen herangezogen.

Es folgt eine Auswertung der Entwürfe im Hinblick auf die Ermöglichung tierdogmatischer Aussagen aufgrund der panentheistischen Ausrichtung. Nach einer kritischen Würdigung, die auch grundsätzliche Kritik am jeweiligen Entwurf aufnimmt, schließt jedes Unterkapitel mit einem Zwischenfazit.

3.1 Albert Schweitzer – Ehrfurcht vor dem Leben

3.1.1 Einführende Bemerkungen

Trotz der großen Bekanntheit Schweitzers seien dem Kapitel wenige biographische Anmerkungen vorangestellt. Schweitzer wird 1875 als „Elsässer Pfarrerssohn“ geboren.¹ Schon in seiner frühen Jugend fühlt Schweitzer eine tiefe Verbundenheit mit Tieren. In zahlreichen Erinnerungen schildert er Erlebnisse mit ihnen, die ihn

¹ N.O. Oermann, Albert Schweitzer. 1875 – 1965; eine Biographie (Beck'sche Reihe 6089), München 2013, 13.

nachhaltig geprägt haben.² Nach dem Abitur in Mülhausen 1893 nimmt er das Studium der Theologie und Philosophie an der Universität Straßburg auf, während dessen Verlauf er folgenden Entschluss fasst:³

An einem strahlenden Sommermorgen, als ich – es war im Jahre 1896 – in Pfingstferien zu Günsbach erwachte, überfiel mich der Gedanke, daß ich dieses Glück nicht als etwas Selbstverständliches hinnehmen dürfe, sondern etwas dafür geben müsse. Indem ich mich mit ihm auseinandersetzte, in ruhigem Überlegen, wurde ich, während draußen die Vögel sangen, mit mir selber dahin eins, daß ich mich bis zu meinem dreißigsten Lebensjahre für berechtigt halten wollte, der Wissenschaft und der Kunst zu leben, um mich von da an einem unmittelbaren menschlichen Dienen zu weihen. Gar viel hatte mich beschäftigt, welche Bedeutung die Worte Jesu, ‚Wer sein Leben will behalten, der wird es verlieren, und wer sein Leben verliert, wird es behalten,‘ für mich zukomme. Jetzt war sie gefunden.⁴

Er beschließt also bereits vor dem Ersten Theologischen Examen 1898, sein Leben dem „Dienen“ im Geiste Jesu zu widmen. Nach seiner Promotion in Philosophie und der Promotion und Habilitation in Theologie beginnt er 1905 das Medizinstudium an der Universität Straßburg. Im gleichen Jahr wird auch seine *Bach-Biographie*⁵ veröffentlicht. Nach der Promotion in Medizin und einer tropenmedizinischen Zusatzausbildung reist er 1913 gemeinsam mit seiner Frau Helene – die Ehe wird 1912 geschlossen – zum ersten Mal nach Lambarene, wo er das bis heute bestehende Hospital gründet.⁶ Bis zu seinem Tod 1965 in Lambarene reist er vierzehnmal dorthin und bleibt jeweils für mehrere Jahre in Gabun. Albert Schweitzer wird auf vielfache Weise ausgezeichnet, unter anderem mit dem Friedensnobelpreis, den er 1954 entgegennimmt.⁷

Insgesamt kann man sich dem Eindruck der großen Persönlichkeit nicht entziehen. Nicht nur durch seine theoretische Arbeit als Philosoph, Theologe und Musikwissenschaftler, sondern vor allem auch durch seine praktische Arbeit im

2 Vgl. A. Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, hg. von H.W. Bähr, München ¹¹2020, 69–81. Und auch später bleibt diese Verbundenheit bestehen, wie Schweitzers Umgang mit den Tieren in Lambarene zeigt. Vgl. hierzu Oermann (s. Anm. 1), 173–178.

3 Vgl. Oermann (s. Anm. 1), 13–20 und 30–34.

4 A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken. Mit einem abschließenden Kapitel „Die weiteren Jahre“* (1931–1965), Frankfurt am Main 1995, 78f. Das Pathos der Schilderung und auch das nachträgliche Herstellen der Kohärenz der Ereignisse mag hier kritisiert werden. Vgl. zu dieser Sicht auf autobiographische Schilderungen Albert Schweitzers Moll (s. Kap. 2, Anm. 40).

5 A. Schweitzer/C.-M. Widor, *Johann Sebastian Bach*, Wiesbaden ¹³2016.

6 Vgl. <https://albert-schweitzer-heute.de/lambarene/lambarene-spital-heute> (zuletzt aufgerufen am 28.10.2021).

7 Vgl. Oermann (s. Anm. 1), 235–252.

Spital in Lambarene ist der „Urwaldarzt“ zum Beispiel gelebter Humanität und Nächstenliebe avanciert. Gräßer beschreibt das Kommen des Reiches Gottes als Zentrum und damit als verbindendes Element des Denkens und Tuns des gebürtigen Elsässers. Mit Leib und Leben verschreibt sich Schweitzer der Arbeit am Reich Gottes, die gleichzusetzen ist mit der tätigen Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, dem grundlegenden Konzept Schweitzers. Die von Albert Schweitzer angestrebte Nachfolge Jesu ist für ihn leitend in seiner praktischen Tätigkeit, er stellt sie aber auch in den Mittelpunkt seiner wissenschaftlichen Arbeit in den unterschiedlichen Disziplinen. Ein Beispiel für dieses leitende Interesse an der Person Jesu ist das Thema seiner medizinischen Doktorarbeit 1912/1913 zur psychiatrischen Beurteilung Jesu.⁸

Schweitzer ist zeitlebens Angehöriger der Protestantischen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses von Elsass und Lothringen.⁹ Als Schüler der liberalen Theologie prägt ihn sein Glaube an die „historische Wahrheit“¹⁰.

Aussagen zum Tier finden sich im gesamten philosophischen und theologischen Werk Albert Schweitzers mehr oder weniger dezidiert. Konkrete Begegnungen mit Tieren verzeichnet Albert Schweitzer in seiner Autobiographie *Aus meinem Leben und Denken*¹¹, oft als Schlüsselerlebnisse auf seinem Weg der Entwicklung der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Als Gegenstände der konkreten Anwendung derselben sind sie in Predigten und Briefen zu finden. Ganz grundsätzlich sind sie überall dort einbezogen, wo vom Geltungsbereich der Ehrfurcht vor dem Leben gesprochen wird.

Zunächst soll in Kapitel 3.1.2.1 die Schweitzers Überlegungen zugrundeliegende Annahme des Niedergangs der Kultur erläutert werden. Eine Bestätigung dieser Annahme, die sich auf die westeuropäische Kultur bezieht, findet Schweitzer in der Brutalität der Kriegsgeschehnisse des Ersten Weltkrieges bestätigt. Diesem Niedergang der Kultur, der Unmenschlichkeit entgegenzuwirken, ist die Motivation Schweitzers für seine *Kulturphilosophie*, die ursprünglich in vier Teilen angelegt war. Fertiggestellt wurden nur die ersten beiden, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur* und *Kultur und Ethik* (1923). Der dritte Teil *Die Weltanschauung der Ehrfurcht vor dem Leben* ist als Werk aus dem Nachlass erschienen, zum vierten kam es nicht mehr.¹²

8 Vgl. Moll (s. Kap. 2, Anm. 40), 100–107.

9 W. Zager, Entwicklungslinien im liberalen Protestantismus. Von Kant über Strauß, Schweitzer und Bultmann bis zur Gegenwart, Leipzig ¹2017, 141.

10 E. Gräßer, Albert Schweitzer als Theologe (Beiträge zur historischen Theologie 60), Tübingen 1979, 243.

11 Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken* (s. Anm. 4).

12 Den Grund hierfür sieht Zager darin, dass Schweitzer am Programm einer geschlossenen Weltanschauung (in *Kulturphilosophie III*) festhält, was er aber letztlich nicht einlösen kann. Vgl. Zager

Im Weiteren wird Schweitzers Antwort auf den Niedergang der Kultur (Kapitel 3.1.2.2), nämlich die Ehrfurcht vor dem Leben, dargelegt. Wobei hier vorrangig auf den zweiten Teil der Kulturphilosophie rekurriert wird, in dem Schweitzer die im ersten Teil angedeutete Möglichkeit einer Kulturerneuerung konkretisiert. Aber auch Vorlesungen, Vorträge und autobiographische Texte werden an verschiedenen Stellen einbezogen. Das Verständnis der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben und ihr Verhältnis zur Ethik Jesu wird naheliegender Weise aus den mehr theologisch orientierten Schriften Schweitzers begründet.

In Kapitel 3.1.2.3 wird auf das Verhältnis Schweitzers zum Christentum Bezug genommen. Da die vorliegende Arbeit theologisch perspektiviert ist, ist die Frage nach der Beziehung von theologischen und philosophischen Aussagen, nach Schweitzers Haltung gegenüber Theologie und Kirche und damit verbunden die Frage nach der theologischen Verwertbarkeit von Aussagen Schweitzers, die in genuin philosophischem Kontext stehen, bzw. der Gefahr einer theologischen Vereinnahmung oder Umdeutung nicht unerheblich.

Kapitel 3.1.3 widmet sich der Frage nach der Verortung des Tieres in Schweitzers Entwurf und dem Rahmen, in dem die Aussagen zum Tier bei Schweitzer stehen. Anschließend wird das Mensch-Tier-Verhältnis beleuchtet, wie es bei Schweitzer gezeichnet wird, und zuletzt das Verhältnis Jesu zur Frage nach dem Tier.

Ob und inwiefern es sich um einen panentheistischen Ansatz handelt, wird in Kapitel 3.1.4 erörtert. Nach einer kritischen Würdigung des Ansatzes Schweitzers (Kapitel 3.1.5) schließt das Kapitel mit einem Zwischenfazit.

3.1.2 Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben – Darstellung zentraler Gedanken

Im Folgenden werden die zentralen Gedanken der Ehrfurcht dargestellt. Sie gliedern sich in Schweitzers Überlegungen zum Niedergang der Kultur, der eine Erneuerung der Ethik in seinen Augen notwendig macht, die Formulierung der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben als Antwort auf die Kulturkrise und die Einordnung seines Entwurfs in den Zusammenhang von Theologie und Philosophie.

(s. Anm. 9), 92. Folgende Aussage Schweitzers stützt diese Annahme: „Die Ehrfurcht vor dem Leben enthält in sich Resignation, Welt- und Lebensbejahung und Ethik, die drei Grundelemente einer Weltanschauung, als untereinander zusammenhängende Ergebnisse des Denkens.“ Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (s. Anm. 2), 156. Groos hingegen hält sachliche Schwierigkeiten für unwahrscheinlich und macht rein äußerliche Umstände verantwortlich. Vgl. *H. Groos/A. Schweitzer, Albert Schweitzer. Größe und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers*, München 1974, 503.

3.1.2.1 Das Problem – Der Niedergang der Kultur

Der Ausgangspunkt der Überlegungen Schweitzers ist die Überzeugung vom Niedergang der Kultur und der Mitschuld der Philosophie an demselben, die darin versagt hat, ihr kulturerneuerndes Potential zu entfalten.¹³ Kultur definiert Schweitzer als „materielle[n] und geistige[n] Fortschritt der Einzelnen wie der Kollektivitäten“¹⁴. „Kulturträger“ ist der Einzelne und dieser ist nach Schweitzers Analyse hierfür nicht mehr geeignet. Obwohl Schweitzer zunächst auch das gesellschaftliche Kollektiv in seine Überlegungen einbezieht, geht es letztlich nur um den individuellen Träger der Kultur. Systemische Zusammenhänge werden dabei weniger beachtet. Dem Individuum kommt die alleinige Verantwortlichkeit für die Entstehung und Erhaltung von Kultur zu. Um Kulturträger zu sein, muss der Mensch zugleich „denkend“ und „frei“ sein. Beides ist nach Schweitzers zeitkritischer Analyse nicht gegeben. Unfrei ist der Mensch durch die Arbeits- und Besitzverhältnisse, die den Menschen durch immer weitere Spezialisierung eines ganzheitlichen Menschseins berauben und seinen Wert ausschließlich in Bezug auf seine Arbeitskraft bemessen. Das Individuum geht in Organisationen und im Kollektiv unter. Manche Menschen werden gar zu „Menschenmaterial und Menschendinge[n]“¹⁵ degradiert. Hier nimmt Schweitzer Bezug auf den Umgang mit deportierten Afrikanern aus den europäischen Kolonien.¹⁶

Voraussetzung für die Entfaltung der Vernunft, das „Denkendwerdende“ des Einzelnen, ist die Sicherung der Lebensverhältnisse. Aus der Überbeschäftigung des Einzelnen im wirtschaftlichen Getriebe folgt dessen Geisteshaltung, die das Denken geradezu verhindert: „Absolute Untätigkeit, Ablenkung von sich selbst und Vergessen sind ein physisches Bedürfnis für ihn.“¹⁷ Das Denken des Einzelnen wird ersetzt durch Meinungen der Masse: „Die Demoralisation des Einzelnen durch die Gesamtheit ist in vollem Gange.“¹⁸

13 Historisch sind die Anfänge der Überlegungen Schweitzers in der Zeit der Vorwehen des Ersten Weltkrieges zu verorten. Durch seinen Lehrer Wilhelm Windelband und auch die Besuche der Vorlesungen von Georg Simmel wird Schweitzer „vom kulturphilosophischen Zeitgeist ganz selbstverständlich ergriffen“. Auch Oswald Spenglers Werk *Der Untergang des Abendlandes* ist Schweitzer wohl bekannt und bestärkt ihn, als Gegenreaktion „die Leitidee der Humanität in neuer Weise zu begründen.“ Vgl. A. Schweitzer/C. Günzler, *Kulturphilosophie. Verfall und Wiederaufbau der Kultur; Kultur und Ethik*, München⁸³ 2007, 346–347 (Nachwort).

14 A. a. O., 33.

15 A. a. O., 27.

16 A. a. O., 28.

17 A. a. O., 24.

18 A. a. O., 32.

Dabei geht Schweitzer auf den erstarkenden Nationalismus ein, der für ihn bloße „Barbarei“¹⁹ ist:

Über geistige Rassenunterschiede wird mit solcher Hartnäckigkeit dogmatisiert und spintisiert, daß das Gerede als Obsession wirkt und die behauptete Eigenart wie eine eingebildete Krankheit auftritt.²⁰

Die „Unsinnigkeit“ der aktuellen Lage erklärt sich Schweitzer dadurch, „daß wir mit einer Kultur ohne Ethik auskommen wollten.“²¹

Obgleich Schweitzer für den Niedergang der Kultur die Philosophie zur Verantwortung zieht, sieht er in ihr auch die Möglichkeit zur Erneuerung. Die Dringlichkeit und die Herausforderung einer solchen Erneuerung stehen Schweitzer klar vor Augen:

Wenn sie [die Geschichte, C.H.] erweist, daß nie dieselben Völker Niedergang der Kultur und wieder Erneuerung der Kultur erlebt haben, so wissen wir zugleich, daß das, was noch nie war, sich bei uns ereignen muß.²²

Schweitzer geht also davon aus, dass die Kultur – vor Augen hat er immer die westeuropäische Kultur, auch wenn er allgemein von Kultur spricht – vor ihrem Ende steht. Laut seiner Analyse wäre es im Fall einer gelingenden Erneuerung der abendländischen Kultur das erste Mal, dass ein Volk nicht mit seiner Kultur ein Ende findet. Die Voraussetzungen einer solchen Erneuerung stehen für ihn fest. Die der Kultur zugrundeliegende Philosophie muss die Verbindung spezifischer Elemente leisten:

Die Zukunft der Kultur hängt also davon ab, ob es dem Denken möglich ist, zu einer Weltanschauung zu gelangen, die den Optimismus, das heißt die Welt- und Lebensbejahung, und die Ethik sicherer und elementarer besitzt als die bisherigen.²³

Gewiss ist für Schweitzer, dass die Erneuerung der Kultur beim Individuum ansetzen muss, beim einzelnen Kulturträger, sie kann keine Massenbewegung sein.

19 A. a. O., 44.

20 Ebd.

21 A. a. O., 48.

22 A. a. O., 51.

23 A. a. O., 68.

Die Einzelnen, wieder frei und denkend geworden, vereinen sich im Ideal einer Kulturmenschheit. Der Weg der Erneuerung ist damit der des denkenden Geistes.²⁴

Er sieht sich selbst als denjenigen, der, und dieses Bild verwendet er selbst, am schadhafte Fundament der Kathedrale der Kultur arbeitet, während auf ihm der Bau der Philosophiegeschichte lastet.²⁵

Schweitzer zeichnet in *Kultur und Ethik* die Philosophiegeschichte des Abendlandes, mit kurzen Exkursen zur asiatischen Philosophie, nach. Dabei überprüft er jede Strömung, jeden von ihm angeführten Entwurf auf folgende Kriterien hin: Können sie Welt- und Lebensbejahung begründen? Sind sie elementar, beschäftigen sich also mit den innersten Fragen des Einzelnen? Begründen sie eine tragfähige Ethik?

In Schweitzers Abriss der Philosophiegeschichte wird deutlich, dass nie alle der Kriterien erfüllt sind. Immer bleibt die Philosophie an der einen oder anderen Stelle mangelhaft. Zum Beispiel sei bei Spinoza die Begründung einer tätigen Ethik nicht gesichert, da nicht sicher sei, inwiefern ethisches Verhalten als das Verhältnis des Individuums zum Universum auch als Wirken verstanden werden könne.²⁶ Da für Schweitzer eine tätige Ethik, theologisch gesprochen die praktische Arbeit am Reich Gottes, entscheidend ist, ist diese Unsicherheit des Zusammenhangs für ihn ein deutlicher Mangel. Schleiermacher gebe die Naturphilosophie Spinozas als christliche Religion aus und handle sich die gleichen Probleme ein.²⁷ Hegel vertrete, wie die Brahmanen, eine überethische Mystik, da es lediglich um ein geistiges Einswerden mit der Welt und nicht um ein ethisches Einswerden gehe.²⁸

Spinoza, Fichte und Hegel – und dies ist die Schwäche ihrer Weltanschauung – können nicht recht begreiflich machen, inwiefern dieses Erleben im Endlichen für das Absolute wirklich eine Bedeutung haben soll. Bei Schopenhauer aber hat es eine solche. Im Menschen fängt der universelle Wille zum Leben an, sich vom Wege der Unruhe und des Leidens zu dem des Friedens zu wenden.²⁹

An Schopenhauer schätzt Schweitzer die Ethik des Mitleids, welches aber letztlich aus einer Welt- und Lebensverneinung gespeist ist, die die Ethik aufgrund des

24 Vgl. a. a. O., 55–58.

25 Vgl. a. a. O., 55.

26 Vgl. a. a. O., 195.

27 Vgl. a. a. O., 211.

28 Vgl. a. a. O., 215 und 218.

29 A. a. O., 238.

Ideals der „Tatenlosigkeit“ in einen Bereich jenseits von Ethik überführt.³⁰ Zudem wirft er Schopenhauer mangelnde Authentizität vor, da er selbst nicht gemäß seiner Philosophie gelebt und sich weltlichen Genüssen hingeeben habe.³¹

Anfänglich hegt Schweitzer wohl eine gewisse Begeisterung für Nietzsche, mit dem ihn die Lebensbejahung verbindet.³² Später betont Schweitzer jedoch die Distanz zu ihm, da er völlig andere Konsequenzen aus dieser Anschauung zieht. Während Nietzsche zu einer überethischen Sicht gelangt, bei der gut und böse irrelevante Kategorien werden, kommt Schweitzer zu klar definierten „sittlichen Grundprinzipien“ (s. u.).³³

Schopenhauer stellt Schweitzer als den einen Pol, den Vertreter einer Lebensverneinung, und Nietzsche als den anderen Pol, als Vertreter einer Lebensbejahung, hin. Stellvertretend für die ganze Philosophiegeschichte werde an ihnen deutlich, dass kein Extrem, konsequent zu Ende gedacht, zu einer tragfähigen Ethik führt.³⁴

Lobend erkennt Schweitzer den Rationalismus des 18. Jahrhunderts an als „größte und wertvollste Allgemeinerscheinung im Geistesleben der Menschheit“³⁵, weil in dieser Zeit der Glaube an Denken und Wahrheit bei den Menschen verbreitet gewesen sei.³⁶ Das Prinzip, dass das Denken die Grundlage einer Weltanschauung sein muss, hält Schweitzer für unbedingt wahr.³⁷ Auch die Religion Jesu schätzt Schweitzer hoch ein, da sie trotz einer pessimistischen Weltanschauung tätige Ethik der Hingabe als Voraussetzung für die Aufnahme ins Gottesreich begründen kann.³⁸

Am Ende seines Durchgangs durch die Philosophiegeschichte ist, wenn man Schweitzer folgt, deutlich, dass er in Zugzwang steht, eine tragfähige Philosophie zu entwickeln, um den Niedergang der abendländischen Kultur, wenn nicht gar den völligen Niedergang der menschlichen Kultur überhaupt, zu verhindern. Mit einem gewissen Pathos nimmt er die schwerwiegende Aufgabe auf sich und entwickelt als Antwort und Lösung die „Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben“. Anregungen zu

30 Zager sieht die Welt- und Lebensverneinung als unterscheidend an. Genauer muss jedoch die Lebensverneinung als unterscheidendes Element gesehen werden, die Weltverneinung teilt Schweitzer weitgehend. Vgl. Zager (s. Anm. 9), 95.

31 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 242f.

32 Und konzeptionell die Vorrangstellung der Individualethik vor der Sozialethik. Vgl. Zager (s. Anm. 9), 96.

33 Vgl. Oermann (s. Anm. 1), 168.

34 Vgl. Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 249. Die Behauptung einer Synthese zwischen Schopenhauer und Nietzsche, die sich damit für Schweitzers Programm ablesen lässt, hält Moll für unhaltbar. Sie gelinge Schweitzer nicht. Moll (s. Kap. 2, Anm. 40), 180.

35 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 63.

36 Vgl. ebd.

37 Vgl. ebd.

38 Vgl. a. a. O., 147f.

diesem für sein Werk so entscheidenden Gedanken erhält er wahrscheinlich aus der Tierrechtsbewegung und der Lebensphilosophie, sowie aus der Dialektik von Optimismus und Pessimismus.³⁹

3.1.2.2 Die Lösung – Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben

Als Ergebnis seines Durchgangs durch die Philosophiegeschichte hält Schweitzer als Ursache für das Versagen der Philosophie angesichts der Kulturkrise die mangelnde Verbindung der Elemente „Hingebung“ und „Selbstvervollkommnung“ fest. Ersteres entspringt einer Welt- und Lebensbejahung, da sie die Grundlage einer Hingabe des eigenen Seins an die Welt, die Zuwendung des Selbst zur Welt ist. Letzteres beruht auf einer Welt- und Lebensverneinung, da das Individuum nur an sich selbst in Abgrenzung zur Weltwirklichkeit arbeiten kann.⁴⁰ In seiner eigenen Ethik unternimmt er nun eben die Kombination dieser Elemente, die aus verschiedenen Welt- und Lebensanschauungen hervorgehen, und versteht sich damit selbstbewusst als Entwickler einer Ethik mit kulturenerneuernder Kraft. Diese Ethik Schweitzers konkretisiert sich in seiner „Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben.“⁴¹

Ansatzpunkt für Schweitzers Ethik ist das Erleben des lebendigen menschlichen Subjektes, seine Wahrnehmung von sich selbst: „Ich bin Leben, das leben will.“⁴² Gleichzeitig erlebt der individuelle Wille zum Leben, dass auch das Leben, das ihn umgibt, wie er Wille zum Leben ist: „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“⁴³

Dieses Axiom bezeichnet Schweitzer als „umfassendste[] Tatsache des Bewußtseins“, von der alle „wahre Philosophie“ auszugehen habe.⁴⁴ Ethik ergibt sich bei Schweitzer aus einer inneren Nötigung heraus: „Ethik besteht also darin, daß ich die Nötigung erlebe, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen wie dem eigenen.“⁴⁵ Hieraus ergibt sich für Schweitzer wieder das „denknotwendige“ Grundprinzip des Sittlichen: „Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern; böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.“⁴⁶

39 Vgl. Moll (s. Kap. 2, Anm. 40), 127–184.

40 Vgl. Zager (s. Anm. 9), 91.

41 Nach Moll verwendet Magnus Swantje den Begriff „Ehrfurcht vor dem Leben“ bereits 1905, vgl. Moll (s. Kap. 2, Anm. 40), 157. Nach Oermann verwendet Schweitzer den Terminus im Wintersemester 1911/12, also vor seinen Studien zur Kulturphilosophie, vgl. Oermann (s. Anm. 1), 165.

42 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 308.

43 Ebd.

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Ebd.

Der Bereich, der damit von der Ethik umfasst wird, ist entgrenzt. Unabhängig von jedem denkbaren Kriterium, wie Empfindungsfähigkeit, ist demjenigen, der von der Ehrfurcht vor dem Leben erfasst ist, „[d]as Leben als solches [...] heilig.“⁴⁷

Den Begriff der Ehrfurcht wählt⁴⁸ Schweitzer für seine Ethik statt der Begriffe Mitleid oder Liebe. Der erste erscheint ihm als zu eng, weil positives Miterleben ausgeschlossen ist. Der zweite kann nach Schweitzer nur gleichnishaft verstanden werden, weil er eigentlich das Verhältnis zwischen sich geschlechtlich ergänzenden Partnern und deren Nachkommen meint.⁴⁹

Dass diese „absolute“ – weil universelle und entgrenzte – Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben dazu führt, dass der Mensch ständig Schuld auf sich nimmt und es keine Vorgaben oder Hilfestellungen für ein „richtiges“ Verhalten geben kann, sieht Schweitzer ganz deutlich:

Die Philosophie fürchtet – und mit Recht –, daß diese Erweiterung unseres Verantwortungsbereichs der Ethik nicht die mindeste Hoffnung ließe, moralische Anweisungen mit annähernd rational befriedigender Begründung formulieren zu können.⁵⁰

Eine Ethik der Hingebung kann nach Schweitzer keinen Gesetzescharakter haben, da vom Einzelnen stets das Äußerste verlangt werde, Altruismus bis an die Grenzen der Selbstaufgabe.⁵¹ Der Einzelne muss sich in jeder konkreten Situation subjektiv entscheiden, wie viel Gutes er tun kann und wie viel Böses er vermeiden kann oder tun muss. Jede dieser Einzelentscheidungen bleibt dem unumstößlichen Grundprinzip des Sittlichen unterworfen: Leben schädigen und Leben vernichten bleibt böse, auch wenn es unter dem Zwang der Notwendigkeit geschieht. Der Mensch entscheidet im Einzelfall, bleibt in jedem Einzelfall verantwortlich und wird dabei oft schuldig. Wie weit und konsequent Schweitzer diese Überlegungen durchführt, soll an folgendem Beispiel deutlich werden:

Ich freue mich über die neuen Schlafkrankheitsmittel, die mir erlauben, Leben zu erhalten, wo ich früher qualvollem Siechtum zusehen musste. Jedes Mal aber, wenn ich unter dem Mikroskop die Erreger der Schlafkrankheit vor mir habe, kann ich doch nicht anders, als mir Gedanken darüber zu machen, dass ich dieses Leben vernichten muss, um anderes zu retten.⁵²

47 A. a. O., 309.

48 Schweitzer selbst schildert die Begriffsfindung als Offenbarungserlebnis. Vgl. Anm. 34 und Kapitel 4.1.

49 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 310.

50 Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (s. Anm. 2), 108.

51 Vgl. A. a. O., 107.

52 A. a. O., 26.

Das Empfinden, dass man, wenn man die Idee der Ehrfurcht vor dem Leben teilt, nahezu immer schuldig wird, da Leben grundsätzlich auf der Zerstörung anderen Lebens aufbaut oder dies mit sich bringt (man denke schlicht an die Nahrungsaufnahme oder Fortbewegung), mildert Schweitzer in keiner Weise ab. Vielmehr wird das Empfinden des Schuldigwerdens am Leben demjenigen zur Gewissheit, der die Ehrfurcht vor dem Leben verinnerlicht:

Das wahre Wissen besteht darin, von dem Geheimnis, daß alles um uns herum Wille zum Leben ist, ergriffen zu sein und einzusehen, wie schuldig wir fort und fort an Leben werden.⁵³

In der Welt erlebt derjenige, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, fortwährend die „Selbstentzweiung des Willens zum Leben“.⁵⁴ Er erlebt, wie ein Individualwille dem anderen gegenübersteht und einer auf Kosten des anderen lebt, obwohl doch beide im universellen Willen zum Leben verbunden sind, in ihm eine Einheit bilden. Wie es zu dieser Selbstentzweiung des Willens kommt, warum Leben auf Kosten von Leben existiert, bleibt für Schweitzer rätselhaft. Er sucht an dieser Stelle auch nicht nach Erklärungen oder Deutungen dieser Beobachtung. Die, theologisch gesprochen, Theodizeefrage wird ausgehalten und nicht beantwortet. Schweitzer bietet keine geschlossene Weltanschauung an.⁵⁵ Das für ihn Entscheidende ist, dass in ihm, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, diese Selbstentzweiung in seinen Einzelentscheidungen partiell aufgehoben sein kann und so die Möglichkeit zur Einigkeit gegeben ist:

In meinem Willen zum Leben erlebt sich der universale Wille zum Leben anders als in den andern Erscheinungen. [...] Wo in irgendeiner Weise mein Leben sich an Leben hingibt, erlebt mein endlicher Wille zum Leben das Einswerden mit dem unendlichen, in dem alles Leben eins ist.⁵⁶

Eine Ableitung dieses Lebenssinns des Einzelnen, nämlich das Streben nach Einheit mit dem unendlichen Willen zum Leben, aus einer abstrakten Weltanschauung ist unmöglich. Er kann nur aus der individuellen Lebensanschauung, dem Erleben

53 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 324.

54 A. a. O., 311. Eine mit der Wahrnehmung der „Selbstentzweiung“ verbundene negative Weltsicht diagnostiziert Moll bei Schweitzer erst ab 1919. Erinnerungen an Schweitzers Kinder- und Jugendalter, in der diese bereits anklingt, wertet Moll als „Stilisierungen“, historische Skepsis sei hier angebracht. Vgl. Moll (s. Kap. 2, Anm. 40), 183f.

55 Zager (s. Anm. 9), 84f.

56 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 311f.

des Willens zum Leben, generiert werden. Damit ist die betonte Unterscheidung von Weltanschauung und Lebensanschauung in Schweitzers Entwurf zu erklären.⁵⁷

Was Schweitzer im ersten Teil der Kulturphilosophie als Möglichkeit formuliert, tritt letztlich – durch die auf der Lebensanschauung basierende Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben – auch ein: Über den Sinn der Welt können keine Aussagen getroffen werden:

Es kann sein, daß wir uns darein schicken müssen, den Sinn der Welt dahingestellt sein zu lassen und unserm Leben aus dem Willen zum Leben, wie er in uns ist, einen Sinn zu geben.⁵⁸

Da der Einzelne jedoch in seinem Sein verbunden ist mit dem universalen Willen zum Leben und er Einigkeit anstrebt, führt das pessimistische Urteil über die Welt ihr gegenüber nicht zur Resignation, sondern zur tätigen Ethik:

Als tätiges Wesen kommt er in ein geistiges Verhältnis zur Welt dadurch, daß er sein Leben nicht für sich lebt, sondern sich mit allem Leben, das in seinen Bereich kommt, eins weiß.⁵⁹

Die Suche nach einem Sinn setzt also beim Denkenden selbst an und nicht bei der Welt um ihn herum. Entsprechend schätzt Schweitzer die Haltung und Gesinnung des Einzelnen höher als tatsächliche Veränderungen ein.⁶⁰

Schweitzer erfüllt mit seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben nach eigener Einschätzung alle Kriterien, die er in seinem Abriss der Philosophiegeschichte bei seinen Vorgängern nur in mangelhafter Weise erfüllt sieht. Die Lebensbejahung ergibt sich schlicht daraus, dass er sich selbst als Willen zum Leben erlebt.⁶¹ Sein Wille bejaht das Leben. Ausgangspunkt der Ethik ist das Individuum, das sich denkend auf den Weg macht und zu der mystischen Einsicht gelangt, dass es, wie alles Leben um sich herum, Wille zum Leben ist. Die Weltanschauung ergibt sich also aus der innenperspektivischen Lebensanschauung. Das Urteil über die Welt ist das der Selbstentzweiung des Willens zum Leben. Die Motive Hingabe und Selbstvervollkommenung erwachsen nun aus einer Kombination von Lebensbejahung und einer wenigstens partiellen Weltverneinung. Der in der Selbstentzweiung des Willens zum Leben erkannte und verneinte Mangel führt aufgrund der im

57 Vgl. Zager (s. Anm. 9), 92.

58 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 72.

59 Schweitzer, Die Ehrfurcht vor dem Leben (s. Anm. 2), 155.

60 Vgl. Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 325.

61 Vgl. a. a. O., 277f und Schweitzer, Die Ehrfurcht vor dem Leben (s. Anm. 2), 111.

Individualwillen erlebten Ehrfurcht vor dem Leben zum Streben nach Selbstvervollkommenung und darin zu einer Weltbejahung. Die Selbstvervollkommenung ereignet sich in der Hingabe an die Welt durch das Streben nach Einheit mit dem unendlichen Willen zum Leben.

3.1.2.3 Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben – Zwischen Theologie und Philosophie

Albert Schweitzers Werke können den einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen klar zugeordnet werden. Er schreibt jeweils eindeutig als Theologe oder als Philosoph (als Mediziner oder als Musikwissenschaftler). Da die für die Fragestellung der Arbeit relevanten Aussagen Albert Schweitzers sich zu einem Großteil in seinen philosophischen Werken befinden und das Kernstück – die Ehrfurchtsethik – im Kontext seiner Kulturphilosophie steht, muss sich eine theologische Arbeit über die Verwendung dieser Texte Rechenschaft ablegen. Die Gefahr, gegen die Texte zu arbeiten und ihnen theologische Aussagen zu entlocken, die sie nicht beinhalten, scheint groß.

Eine Zusammenschau philosophischer und theologischer Aussagen im Falle Albert Schweitzers ist aber legitim und sogar erforderlich, da er selbst den inhärenten Zusammenhang zwischen seiner Ehrfurchtsethik und der Ethik Jesu benennt:

Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ist die ins Universelle erweiterte Ethik der Liebe. Sie ist die als denknotwendig erkannte Ethik Jesu.⁶²

Die Konzeption der Ehrfurchtsethik als „säkulares und universalisierbares Äquivalent der Liebesethik Jesu“ ist auch schon in seinem Buch zur Leben-Jesu-Forschung⁶³ die Zielvorgabe.⁶⁴ Damit kann der Feststellung Bähns im Vorwort zur Textsammlung „Die Ehrfurcht vor dem Leben“ zugestimmt werden: „Theologisches Fundament und ethisch-philosophische Folgerungen sind hier nicht zu trennen.“⁶⁵

Erschwerend für die Extraktion der theologischen Aussagen zum Tier ist der Versuch Schweitzers, entgegen diesem von ihm selbst bestätigten engsten Zusammenhang mit der Ethik Jesu, seine Ehrfurchtsethik unter Verzicht auf theologische Prämissen als „denknotwendig“ zu erweisen. Schweitzers Ziel ist es, zwischen Denken und Religion zu vermitteln:⁶⁶

62 Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (s. Anm. 2), 156.

63 *Ders.*, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Stuttgart 9 2009.

64 Oermann (s. Anm. 1), 170.

65 Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (s. Anm. 2), 9.

66 Zager spricht von einer „Übersetzung“ des religiösen Liebesgebotes in philosophische Sprache. Vgl. Zager (s. Anm. 9), 84.

Daß das Aufkommen des elementaren, zur ethisch-religiösen Idee der Ehrfurcht vor dem Leben gelangenden Denkens dazu beitrage, das Christentum und das Denken einander näherzubringen, ist meine Hoffnung.⁶⁷

Im Sinne einer solchen Vermittlung und im Wunsch nach größerer Allgemeinverständlichkeit vermeidet er in philosophischen Schriften den Begriff Gott und gebraucht stattdessen „universeller Wille zum Leben“.⁶⁸ Oermann leitet daraus ab, dass „Gott in seinem philosophischen Sinne [...] in Schweitzers Kulturphilosophie einen Platz [hatte], aber er [...] für sein Prinzip der Ehrfurcht vor dem Leben weder den außerstandenen Christus noch Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist [brauchte]“.⁶⁹

Dem ist nicht zuzustimmen, wie sich bei der Rolle Jesu (Christi) für die Ehrfurchtsethik zeigt, da Jesus nicht „nur“ als ethisches Ideal dient, sondern ihm in Bezug auf sein Verhältnis zum Individualwillen eine besondere Funktion in Schweitzers Argumentation zukommt.

Zunächst sei jedoch darauf hingewiesen, dass Schweitzer seiner Ehrfurchtsethik religiöse Qualität zuspricht, und zwar jenseits einer bestimmten religiösen oder konfessionellen Prägung.⁷⁰ Dies entspricht seiner Zielsetzung, eine Ethik als Grundlage der Kulturerneuerung zu entwickeln, die denkbare, was auch eine Unabhängigkeit von bestimmten religiösen Kontexten einschließt. Seine Beschreibungen der religiösen Dimension der Ehrfurchtsethik gipfeln in den folgenden Sätzen:

Und diese tiefe, universale Ethik hat die Bedeutung einer Religion. Sie *ist* Religion.⁷¹

Dieser „Religion“ spricht Schweitzer eine Wesensverwandtschaft mit dem Christentum zu. Eine Gleichsetzung mit dem Christentum erfolgt nicht.⁷² Die „Wesensverwandtschaft“ ergibt sich aus der Differenzierung von Christentum und der Religion Jesu auf der einen und einer Identifikation der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben mit der Religion Jesu (in erweiterter Form) auf der anderen Seite. Sie besteht also in der Relation zur Ethik Jesu, welche in die christliche Lehre eingegangen ist und die

67 Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (s. Anm. 2), 162.

68 Oermann (s. Anm. 1), 169.

69 Ebd.

70 Vgl. Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 282: „Alle lebendige Frömmigkeit fließt aus der Ehrfurcht vor dem Leben und der in ihr gegebenen Nötigung zu Idealen.“ und Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (s. Anm. 2), 112: „Durch die Ehrfurcht vor dem Leben werden wir auf eine elementare, tiefe und lebendige Weise fromm.“

71 A. Schweitzer/E. Gräßer (Hg.), *Ehrfurcht vor den Tieren*, München 2011, 91.

72 Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (s. Anm. 2), 160.

Grundlage der Ehrfurchtsethik Schweitzers bildet. Da die Ethik Jesu trotz Weltverneinung Aktivität und Hingabe für den Menschen fordert, „[behält] die Ethik des Christentums [...] eine Verwandtschaft mit der Weltbejahung.“⁷³ Die Ethik Jesu ist zugleich der Ausgangspunkt wie auch in ihrer erweiterten Form der Zielpunkt von Schweitzers Bemühungen um eine aus dem Denken begründete Ethik.

Warum eine Erweiterung der Ethik Jesu für Schweitzer notwendig und gerechtfertigt erscheint, wird nachvollziehbar, wenn man sein Jesusbild vor Augen hat. Für Schweitzer stand, wie für seine Zeitgenossen, der historische Jesus im Fokus des Interesses. Ihn unterscheidet er vom Christus und gibt der Person Jesu den Vorzug:⁷⁴

Ergreifend am historischen Jesus ist seine Unterordnung unter Gott. In dieser steht er größer da als die um der griechischen Metaphysik willen allwissend und irrtumslos gedachte Christuspersönlichkeit des Dogmas.⁷⁵

Für die Ethik Jesu entscheidend ist nach Schweitzer seine apokalyptische Weltanschauung. Das Bevorstehen des Weltendes und die damit verbundene Ablösung der natürlich-irdischen Welt durch das übernatürliche Gottesreich sind Jesus gewiss. Sich selbst versteht Jesus nicht als aktuellen Messias, sondern als zukünftigen Messias im Gottesreich. Freiwillig entschließt sich Jesus zur Kreuzigung, um die messianische Drangsal, die dem Gottesreich vorausgehen soll, von den Seinen abzuwenden. Eine Anregung zu diesem Vorgehen erhält er wohl durch die Gottesknechtspassagen bei Jesaja.⁷⁶

Der unter dem Eindruck der Naherwartung stehende Jesus äußert sich nach Schweitzer nur deshalb nicht konkret zum Umgang mit der nicht-menschlichen Kreatur, weil er dazu im Angesicht des Weltendes keinen Anlass sieht.⁷⁷

73 A. a. O., 102.

74 Jesus ist für Schweitzer keine „dogmatische Größe“. Neuenschwander beschreibt das Verhältnis Schweitzers zu Jesus als das der Jüngerschaft. Dieser Sicht schließt sich die vorliegende Arbeit nicht vollumfänglich an. Denn Schweitzer steht bei allem Vorbehalt gegenüber einer „Dogmatisierung“ Jesu mit seiner Theologie in der nachösterlichen Tradition und weiß auch darum und kann daher nicht aus der Jüngerperspektive in ein Verhältnis zu Jesus treten. Vgl. U. Neuenschwander (Hg.), *Christologie – verantwortet vor den Fragen der Moderne*. Mit Beiträgen zu Person und Werk Albert Schweitzers (Albert-Schweitzer-Studien / Koordination 5), Bern 1997, 275.

Bultmanns Programm einer „Entmythologisierung“ versteht Schweitzer als „Entdogmatisierung“. An Karl Barth kritisiert er die „einseitige Dogmatisierung“ Jesu. Barth wirft ihm im Gegenzug vor, Jesus zum moralischen Vorbild zu degradieren und die Ehrfurcht vor dem Leben an Stelle des Wortes Gottes zu setzen. Vgl. Oermann (s. Anm. 1), 171f.

75 Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken* (s. Anm. 4), 57.

76 Vgl. a. a. O., 37–41.

77 Vgl. Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 85.

In seiner Ethik der Liebe und der Barmherzigkeit sind aber im Prinzip schon alle Kreaturen eingeschlossen:

Liebe lässt sich nicht reglementieren. Sie gebietet in absoluter Weise. Jeder von uns muss in subjektiver Weise den Entscheid treffen, wie weit er in der Ausführung der grenzenlosen Gebote der Liebe gehen kann, ohne sein eigenes Dasein aufzugeben, und was er von seinem Leben und seinem Glück für das Leben und Glück anderer hingeben muss. Dass die Ethik durch die Anerkennung des Prinzips der Liebe aufhört, reglementierbar zu sein, darüber kann man sich hinwegzutäuschen versuchen, solange man sie nur in Liebe zu den Menschen bestehen lässt. Gibt man aber zu, dass das Prinzip der Liebe auf alle Kreatur auszudehnen sei, so erkennt man damit an, dass das Gebiet der Ethik grenzenlos ist.⁷⁸

Die Erweiterung der Ethik Jesu besteht also in einem konsequenten Weiterdenken angesichts des ausgebliebenen Weltendes. Das Hoffen auf das Reich Gottes hat sich damit für Schweitzer jedoch nicht erübrigt, sondern vielmehr ins Innere des Menschen verlagert:

Wir halten dafür, daß es allein durch die Kraft des Geistes Jesu in unseren Herzen und in der Welt entsteht.⁷⁹

Hierbei handelt es sich um eine Übersetzungsleistung in die aktuelle Weltanschauung, die Schweitzer für eine zentrale Aufgabe der Theologie hält.⁸⁰ Mit dem Glauben an eine veränderte Gestalt des Gottesreiches soll derselbe jedoch keineswegs geschwächt werden. An der Verwirklichung dieses Gottesreiches soll mit der gleichen Intensität festgehalten werde, wie die Urchristen das Eintreffen des übernatürlichen Reiches erwarteten.⁸¹ Ebenso soll sich keine neue Werkgerechtigkeit Bahn brechen dürfen, denn die Verwirklichung hänge weiterhin allein vom „Mächtigwerden des Geistes Gottes“⁸² ab.

Dieses Wirken des Gottesgeistes vollzieht sich nach Schweitzer in demjenigen, der in Gemeinschaft mit Gott lebt. Diese Gemeinschaft ist die Essenz der Verkündigung Jesu:

78 A. a. O., 87.

79 Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken* (s. Anm. 4), 54.

80 Ders., *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (s. Anm. 2), 82.

81 Vgl. a. a. O., 85.

82 A. a. O., 90.

Das Wesentliche des Christentums, wie es von Jesus verkündet ist und wie es vom Denken begriffen wird, ist dies, daß wir durch die Liebe allein in Gemeinschaft mit Gott gelangen können. Alle lebendige Erkenntnis Gottes geht darauf zurück, daß wir ihn als Wille der Liebe in unseren Herzen erleben.⁸³

Die Gemeinschaft mit Gott ist die Gemeinschaft mit Christus, das Einswerden mit dem Willen Jesu. Über die Weltanschauung hinweg, die Jesus und die heute lebenden Menschen trennt, gibt es die Möglichkeit des direkten Verständnisses von Wille zu Wille:

Das wahre Verstehen Jesu ist das von Wille zu Wille. Das wahre Verhältnis zu ihm ist das des Ergriffenseins von ihm.⁸⁴

Die Wendung des Ergriffenseins verwendet Schweitzer häufig ebenfalls für das Verhältnis des Menschen zur Ehrfurcht vor dem Leben, und in der Tat ist genau derselbe Vorgang damit beschrieben. Der Wille Jesu entspricht der Haltung der Ehrfurcht vor dem Leben. Sehr deutlich macht Schweitzer, warum es sich bei der Willenseinheit nicht generell um ein Einswerden mit Gott handelt. Der göttliche Wille bleibt für den Menschen unergründlich, ein Verschmelzen mit Gott hätte Auflösung zur Folge, ein Aufgehen und Untergehen in Gott:

Gottesmystik als unmittelbares Einswerden mit dem unendlichen Schöpferwillen Gottes ist unvollziehbar.⁸⁵

Der Mensch allein kann keinen direkten Zugang zum göttlichen Willen finden und ihm in Willenseinheit dienen:

Es ist uns nicht beschieden, dem unendlichen und unergründlichen Schöpferwillen, auf dem alles Sein beruht, im klaren Wissen um sein Wesen und seine Absichten zu dienen.⁸⁶

Was aber sehr wohl möglich ist, ist die Einheit mit dem Willen Jesu. Damit folgt Schweitzer nach eigenen Angaben dem Weg des Paulus, der eben keine allgemeine Gottesmystik propagiert, sondern Christusbmystik:

83 Ders., *Aus meinem Leben und Denken* (s. Anm. 4), 204.

84 A. a. O., 56.

85 Ders., *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (s. Anm. 2), 83.

86 A. a. O., 112.

In Jesu Christo wird Gott als Wille der Liebe offenbar. In der Gemeinschaft mit Christo verwirklicht sich also die Gemeinschaft mit Gott, wie sie uns bestimmt ist.⁸⁷

In Christus hat der Mensch die Möglichkeit, den „Gott der Liebe“ im „unendlich rätselhaften Schöpfergott“⁸⁸ zu erkennen. Und so hat der Mensch durch das Einswerden seines Willens mit dem Willen Jesu die Möglichkeit, in die Gemeinschaft mit Gott zu kommen.

Dies kommt zustande, indem der von der Ehrfurcht vor dem Leben Ergriffene für sich folgende Problematik zu lösen imstande ist:

Wie bringen wir Gott, die Naturkraft, in eins mit Gott, dem sittlichen Willen, dem Gott der Liebe, wie wir ihn uns vorstellen müssen, wenn wir uns zu höherem Wissen vom Leben, zur Ehrfurcht vor dem Leben, zum Miterleben und Mitleiden erhoben haben?⁸⁹

Die Lösung besteht in der Überwindung des Dualismus von Erkennen und Wollen, also der Diskrepanz zwischen dem, was der Mensch in der Welt wahrnimmt, und dem, was er selbst will. In der Weltanschauung Jesu findet Schweitzer eben dies umgesetzt. Aus dem unverständlichen Schöpferwillen tritt der Wille der Liebe dem von der Ehrfurcht ergriffenen Menschen entgegen und es gelingt ihm, beide zu identifizieren:

Die messianisch-eschatologische Weltanschauung ist die in unbefangenen, kraftvollem Denken erfolgende Überwindung des Dualismus durch das sieghafte Auftreten des Glaubens an den Gott der Liebe in dem an den unendlich rätselhaften Schöpfergott.⁹⁰

Der denkend gewordene Mensch kann den Sinn der Welt und den Willen Gottes nach wie vor nicht verstehen, aber er erlebt in sich selbst den Willen zur Liebe, die Ehrfurcht vor dem Leben in so intensiver Weise, dass er für ihn handlungsleitend wird:

Aus innerer Nötigung, ohne den Sinn der Welt zu verstehen, wirke ich Werte schaffend und Ethik übend in der Welt und auf die Welt ein. Denn in Welt- und Lebensbejahung und in Ethik erfülle ich den Willen des universellen Willens zum Leben, der sich in mir offenbart.

⁸⁷ A. a. O., 84.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ A. a. O., 34.

⁹⁰ A. a. O., 84.

Ich lebe mein Leben in Gott, in der geheimnisvollen ethischen Gottespersönlichkeit, die ich so in der Welt nicht erkenne, sondern nur als geheimnisvollen Willen in mir erlebe.⁹¹

Dieser innerlich erlebte Wille zur Liebe ist der Wille Jesu und das Einswerden mit ihm ist für den Menschen der Weg zur Gemeinschaft mit Gott:

Nur eine umfassende Ethik, die uns auferlegt, unsere tätige Aufmerksamkeit allen Lebewesen zuzuwenden, setzt uns wahrhaft in ein inneres Verhältnis zum Universum und dem Willen, der sich in ihm manifestiert.⁹²

Durch die Gemeinschaft mit Christus ist der Mensch erlöst in das Reich Gottes.⁹³ Er ist fähig zur Ethik im Angesicht der Selbstentzweiung des Willens zum Leben in der Welt. Dass der Mensch selbst erlöst ist ins Reich Gottes, ist für Schweitzer die Voraussetzung für seine Arbeit und sein Mitwirken am Reich Gottes.⁹⁴ Weil er als Erlöster anders sein kann als der Wille zum Leben in der Welt, ist er zur Teilhabe am Frieden befähigt.⁹⁵

Damit ist die Sonderstellung des Menschen, bzw. des Menschen, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, bei Schweitzer beschrieben. Der Mensch erlebt in der Welt den Willen zum Leben im Widerspruch, in ihm aber entdeckt der Wille zum Leben sich und will zum Frieden mit sich selbst kommen. „Andern Wesens zu sein als die Welt, ist unsere geistige Bestimmung.“⁹⁶ Der Mensch ist das einzige Lebewesen, dass das Potential dazu hat, den Egoismus durch Denken zu überwinden:

Alle müssen im Dunkel leben, nur eines darf hinaus, das Licht schauen: Das höchste, der Mensch.⁹⁷

Schweitzers Optimismus in Bezug auf den Menschen ist enorm. Er geht davon aus, dass der Mensch in der Lage dazu ist, vorausgesetzt, er ist von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen worden, das Ruder herumzureißen und eine kulturelle Kehrtwende hin zu einer Gesinnung der universellen Humanität zu vollführen. Der Mensch hat sein Schicksal bis zu einem gewissen Grad selbst in der Hand.⁹⁸

91 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 83. Vgl. auch Kapitel 3.1.4.2.

92 Schweitzer, Die Ehrfurcht vor dem Leben (s. Anm. 2), 112.

93 Vgl. a. a. O., 86.

94 Vgl. a. a. O., 89.

95 Vgl. ders., Aus meinem Leben und Denken (s. Anm. 4), 56.

96 Ders., Die Ehrfurcht vor dem Leben (s. Anm. 2), 112.

97 A. a. O., 33.

98 Vgl. a. a. O., 163.

Schweitzer erkennt durchaus die Schwierigkeiten, die mit einem solchen Unterfangen verbunden sind.⁹⁹ Dennoch hält er das Ziel des „wahren Menschentums“¹⁰⁰ für absolut erstrebenswert und das Leben gemäß der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, trotz aller Widrigkeiten, für erfüllend:

Nicht das Glückliche verlangt die geheimnisvolle Stimme in uns, – ihr zu gehorchen ist das einzige, was befriedigen kann.¹⁰¹

Das Wirken des von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffenen Menschen in der Welt bringt Erlösung:

Wo du bist, soll, so viel an dir ist, Erlösung sein, Erlösung von dem Elend, das der in sich selbst entzweite Wille zum Leben in die Welt gebracht hat, Erlösung, wie sie nur der wissende Mensch bringen kann.¹⁰²

Bei dieser Erlösung handelt es sich um eine partielle Erlösung, die gebunden ist an die Momente, in denen die Überwindung der Selbstentzweiung durch gutes Handeln möglich ist. Voraussetzung für das erlösende Handeln des Menschen ist also die Möglichkeit, dem Schuldzusammenhang, in dem der Mensch steht, zumindest kurzfristig zu entinnen.

3.1.3 Der Panentheismus Albert Schweitzers

Nach der Überprüfung des Vorkommens der acht Motive nach Brierley wird eine Einordnung des Panentheismus Schweitzers als expressiv mit eschatologischer Akzentuierung vorgenommen.

3.1.3.1 Acht Motive nach Brierley

(1) *Kosmos als Leib Gottes*

Der Wille zum Leben nimmt in der Welt Gestalt an. Er manifestiert sich in unendlichen Formen. Alles, was ist, ist Ausdruck des Willens zum Leben. Die Metapher vom Kosmos als Leib findet bei Schweitzer keine Verwendung. Das Verhältnis von Gott und Welt bei Schweitzer könnte aber in dieser Richtung gedeutet werden.

⁹⁹ Vgl. Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 60f.

¹⁰⁰ A. a. O., 61.

¹⁰¹ Schweitzer, Die Ehrfurcht vor dem Leben (s. Anm. 2), 37.

¹⁰² A. a. O., 36.

Denn es gibt für Schweitzer kein Absolutes, nur den unendlichen Willen zum Leben, der sich in unendlichen Formen ausdrückt.¹⁰³ Gott verleibt sich sozusagen in der Welt.

Wenn der Kosmos selbst als Leib Gottes oder die Seinsformen als Willensmanifestationen verstanden werden, stellt sich unweigerlich die Frage nach der Existenz des Bösen. Schweitzer nimmt sie auf, indem er von der Selbstentzweiung des Willens zum Leben spricht. Sie bleibt rätselhaft und unergründlich, wie der Schöpferwille selbst, der sich in ihr zeigt. Das heißt, die Theodizeeproblematik bleibt ungelöst. Für den zur Ehrfurcht vor dem Leben Gekommenen verschärft sich die Frage sogar noch, weil er in sich selbst im Schöpferwillen den Willen zur Liebe erlebt, der im Widerspruch zu seiner Weltwahrnehmung steht.

(2) *Rede von „in und durch“*

Der Wille zum Leben existiert in der Welt, er drückt sich in ihr aus, strebt in und durch sie nach Vervollkommenung. Der Schöpferwille entfaltet sich in den Geschöpfen, den Willensmanifestationen. In ihnen ist er der Selbstentzweiung unterworfen. Im Menschen erlangt er das Bewusstsein seiner selbst und strebt durch den Menschen, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, nach der Erlösung, nach Einheit mit sich selbst.

(3) *Kosmos als Sakrament*

Das Leben an sich und in all seinen Formen hat in der Ethik Schweitzers sakramentalen Charakter, da sich Gott, der universelle Wille zum Leben, selbst in der Welt manifestiert. Der Kosmos ist in dem Sinne sakramental, dass er ein sichtbares Zeichen der unsichtbaren Wirklichkeit Gottes darstellt. Aufgrund dessen gebührt allen Willensmanifestationen die Ehrfurcht vor dem Leben: „Das Leben als solches ist ihm heilig.“¹⁰⁴ Und an anderer Stelle „Darum muss uns jedes Sein heilig sein“¹⁰⁵.

(4) *Unentwirrbare Verflechtung zwischen Gott und Welt*

Der Wille zum Leben und das Leben in seinen Erscheinungsformen sind bei Schweitzer nicht zu trennen. Der universelle Wille zum Leben, Gott, existiert nicht unabhängig von der Welt oder außerhalb von ihr. An einem Punkt jedoch transzendiert der Wille zum Leben die Willensmanifestationen – nämlich im Willen zur Liebe. Zur Verwirklichung des Willens zur Liebe, der sich im Menschen offenbart, ist Gott auf den Menschen angewiesen. Er ist das Medium seiner Selbstbewusstwer-

103 Vgl. Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 304.

104 A. a. O., 309.

105 Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 64.

derung. Andererseits ist dem Handeln in Willenseinheit mit dem Willen zur Liebe, dem Willen Jesu, die Offenbarung eben dieses Willens in ihm vorgeordnet.

(5) *Gottes Abhängigkeit vom Kosmos*

Eine Abhängigkeit des universalen Willens zum Leben vom Kosmos besteht insofern, als der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffene Mensch das Medium ist, in dem dieser Wille sich seiner selbst bewusst wird und seine Selbstentzweiung überwinden kann. „In mir aber ist der Wille zum Leben wissend von anderem Willen zum Leben geworden. Sehnen, zur Einheit mit sich selbst einzugehen, universal zu werden, ist in ihm.“¹⁰⁶

(6) *Intrinsischer, positiver Wert des Kosmos*

Schweitzers Sicht auf die Welt ist eine im Grunde zutiefst pessimistische. Die Welt erlebt er als die Selbstentzweiung des Willens zum Leben. Leben existiert nur auf der Grundlage der Zerstörung anderen Lebens. In sich selbst erfährt der Mensch, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, den als Willen zur Liebe qualifizierten Willen zum Leben. Erst durch die Identifikation des Willens zur Liebe mit dem universalen Willen zum Leben, der in der Welt in seiner Selbstentzweiung wahrgenommen wird, erhält der Kosmos eine positive Zuschreibung.

(7) *Leidensfähigkeit (Gottes)*

Der Wille zum Leben *erleidet* durch den Menschen, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, seine Selbstentzweiung in der Welt. Er leidet an der Tatsache, dass Leben auf Kosten von Leben lebt. Dieses Leiden ist integraler Bestandteil der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Erst die empathische Wahrnehmung der Selbstentzweiung, des Schuldzusammenhangs, ermöglicht ein ethisches Handeln, in dem die Selbstentzweiung wenigstens partiell aufgehoben wird und so Erlösung geschehen kann.¹⁰⁷

(8) *Graduelle Christologie*

Das Motiv der graduellen Christologie ist bei Schweitzer in Bezug auf die Offenbarung des Willens zur Liebe im Menschen vorhanden. Im Menschen, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, strebt der Wille zum Leben nach der Überwindung seiner Selbstentzweiung. Durch die Willenseinheit mit Jesus kommt der Mensch, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, in das gleiche Gottesverhältnis wie Jesus (Christus) selbst. In Jesus ist die Selbstentzweiung des

¹⁰⁶ Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 311.

¹⁰⁷ Dazu, dass das keine Selbsterlösung meint, vgl. Kapitel 3.1.3.2.

Willens zum Leben überwunden. Damit offenbart sich dem Menschen in ihm der Weg der Erlösung in die Willenseinheit.

3.1.3.2 Eschatologisch akzentuierter expressiver Panentheismus

Schweitzers theologischer Ansatz ist deutlich als panentheistisch zu klassifizieren. Er selbst nimmt zu den Modellen des Pantheismus und Theismus wie folgt Stellung und verteidigt damit zugleich seinen Ansatz gegenüber Pantheismusvorwürfen, die bis in die Gegenwart an ihn herangetragen werden:¹⁰⁸

Die Befürchtung, daß das Christentum, das auf die aus dem Denken kommende Frömmigkeit eingeht, dem Pantheismus ver falle, ist gegenstandslos. Pantheistisch ist jedes lebendige Christentum insoweit, als es alles, was ist, als in dem Urgrund des Seins seiend ansehen muss. Zugleich steht jede ethische Frömmigkeit über aller pantheistischen Mystik dadurch, daß sie den Gott der Liebe nicht in der Natur findet, sondern von ihm nur dadurch weiß, daß er sich als Wille der Liebe in uns kundgibt. Der Urgrund des Seins, wie er in der Natur in Erscheinung tritt, ist uns immer etwas Unpersönliches. Zum Urgrund des Seins aber, der als Wille zur Liebe in uns offenbar wird, verhalten wir uns als zu einer ethischen Persönlichkeit. Der Theismus steht nicht in Gegensatz zum Pantheismus, sondern erhebt sich aus ihm als das ethisch Bestimmte aus dem naturhaft Unbestimmten.¹⁰⁹

Damit positioniert Schweitzer seinen eigenen Ansatz als eine Mischform zwischen Theismus und Pantheismus, wobei der Theismus die Aufgabe hat, das pantheistische Erleben zu interpretieren. Pantheistisch kann der universelle Wille zum Leben, Gott, in allem erlebt werden, was lebt. Das Leben selbst wird in den Rang des Heiligen erhoben. Gleichzeitig differenziert Schweitzer zwischen dem Schöpferwillen, der in allen Erscheinungen der Natur diffus wahrgenommen werden kann, und dem Willen zur Liebe, den der Mensch in Willenseinheit mit Jesus als die Ehrfurcht vor dem Leben erleben kann. Letzterer offenbart sich „theistisch“ in seiner Unterschiedenheit von der Welt oder genauer in der Unterschiedenheit zur

108 Vgl. W. Härle: „Ehrfurcht vor dem Leben“ Darstellung, Analyse und Kritik eines ethischen Programms, in: MJTh 9 (1997), 76. Gegen die Einordnung des Entwurfs Schweitzer als Pantheismus vgl. Groos/Schweitzer (s. Anm. 12), 441f. Er fragt kritisch: „Entspricht der Begriff des Theismus dem Schweitzerschen Denken besser als der Pantheismus oder ebensowenig, vielleicht sogar noch weniger?“ A.a.O., 442.

109 Schweitzer, Die Ehrfurcht vor dem Leben (s. Anm. 2), 160f.

Selbstentzweiung des Willens zum Leben im Menschen. Beide Perspektiven in der Zusammenschau ergeben ein panentheistisches Gottesbild.¹¹⁰

Der universelle Wille zum Leben manifestiert sich selbst in den Lebensformen und kann daher in diesen, in seiner Selbstentzweiung, erlebt werden. Der als Wille zur Liebe qualifizierte Wille zum Leben lässt sich nicht in der Welt entdecken, sogar das Gegenteil ist der Fall. Und dennoch ist es gerade dieser Wille, der sich im von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffenen Menschen offenbart, der für Schweitzers Ethik tragend ist:

Aus innerer Nötigung, ohne den Sinn der Welt zu verstehen, wirke ich Werte schaffend und Ethik übend in der Welt und auf die Welt ein. Denn in Welt- und Lebensbejahung und in Ethik erfülle ich den Willen des universellen Willens zum Leben, der sich in mir offenbart. Ich lebe mein Leben in Gott, in der geheimnisvollen ethischen Gottespersönlichkeit, die ich so in der Welt nicht erkenne, sondern nur als geheimnisvollen Willen in mir erlebe.¹¹¹

Das Ziel des universellen Willens zum Leben, der sich im Menschen seiner selbst bewusst wird, ist das Einswerden mit sich selbst, die Überwindung der Selbstentzweiung des Willens, wie er sich in der Welt zeigt. Das bedeutet, dass nicht nur der Mensch nach Erlösung strebt, der sich in einem existentiellen Schuldzusammenhang erlebt, sondern dass der universelle Wille zum Leben, Gott selbst, es ist, der Erlösung sucht. Die Vorstellung ist also jene, dass Gott zu sich selbst kommt, eins mit sich wird, indem der Mensch entsprechend der Ehrfurcht vor dem Leben lebt. Die Ehrfurcht vor dem Leben ist also nicht nur ein ethisches Modell, sondern beantwortet in grundlegender Weise die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Welt.¹¹²

Der Mensch, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, setzt sich in ein geistiges Verhältnis zum Unendlichen durch den Willen der Liebe, den er in sich selbst erlebt. Dies ist der einzige Weg, in Gemeinschaft mit Gott zu kommen.¹¹³ Dieser Weg umfasst zwei auf den ersten Blick gegenläufige Bewegungen.

110 Groos hält Schweitzers Verbindung von Pantheismus und Theismus für unmöglich. Sie entspreche dem christlichen Gottesbild nicht, da ihm zufolge „immer ein diesem [dem Menschen, C.H.] gegenüberstehendes Anderes“ bleiben müsse. Groos/Schweitzer (s. Anm. 12), 454. Schweitzer führe eine theistische Perspektive nur aus ethischem Interesse ein, eine ontologische Grundlage fehle jedoch. Gott sei der Welt zu sehr immanent. Ein weiterer Kritikpunkt Groos' bezieht sich auf die angebliche Selbsterlösung des Menschen. Vgl. a. a. O., 444–457. Vgl. zur Perspektive der vorliegenden Arbeit Kapitel 3.1.4.2. Groos resümiert: „Der Gott des Schweitzerschen Denkens ist nicht der christliche Gott.“ A. a. O., 464.

111 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 83.

112 Vgl. Schweitzer, Die Ehrfurcht vor dem Leben (s. Anm. 2), 154.

113 A. a. O., 160.

Zunächst erlebt sich der Individualwille selbst und schließt dann darauf, dass auch außerhalb seiner selbst Wille zum Leben ist. Es kommt zu einer „Aufhebung des Fremdseins zwischen uns und den andern Wesen.“¹¹⁴ In allem, was ist, wird der eigene Wille zum Leben wiederentdeckt, auch im Käfer und der Schneeflocke, um Schweitzers Beispiele aufzugreifen. Die tiefgreifende Erkenntnis ist: „Überall wo du Leben siehst ... das bist du!“¹¹⁵ Die erste Bewegung ist also die einer mystischen Einheitserfahrung mit allem, was ist. Es ist derselbe Wille zum Leben, derselbe Gott, der sich im erlebenden Subjekt und der Welt um es herum ausdrückt. Diese Harmonie wird nun aber fundamental beeinträchtigt durch das Erleben der Selbstentzweiung eben jenes Willens zum Leben. Und hier setzt die zweite Bewegung an. Der zur Ehrfurcht vor dem Leben gelangte Mensch unterwirft sich nämlich nicht einfach der Selbstentzweiung des Willens zum Leben, sondern erleidet sie aktiv und sucht ihr, kraft des ihm innewohnenden Willens zur Liebe, entgegenzuarbeiten. Er überwindet das widersprüchliche Erleben des Willens zum Leben, indem er das „natürliche“ Verhältnis zur Welt in ein „geistiges“ überführt.¹¹⁶

Durch ethisches Verhalten zu aller Kreatur gelangen wir in ein geistiges Verhältnis zum Universum. In der Welt ist der Wille zum Leben in Konflikt mit sich selber. In uns will er in Frieden mit sich selbst sein. In der Welt tut er sich kund, in uns offenbart er sich. Der Geist gebietet uns, anders zu sein als die Welt. Durch die Ehrfurcht vor dem Leben werden wir in elementarer, tiefer und lebendiger Weise fromm.¹¹⁷

Der Ort der Offenbarung Gottes oder der Selbstbewusstwerdung Gottes ist in den Willen des Menschen verlagert, wodurch der Mensch einerseits mit der Welt, in der sich der Schöpferwille manifestiert, verbunden ist, sich andererseits von ihr abhebt, indem sich der Schöpferwille in ihm als Wille zur Liebe erlebt. Im Menschen, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, erlebt sich der universelle Wille zum Leben also anders als im restlichen Sein. In ihm kann die Selbstentzweiung des Willens zum Leben, die Grundlage der Sünde ist, die Zerstörung von Leben zwingend macht, überwunden werden.

Wo in irgendeiner Weise mein Leben sich an Leben hingibt, erlebt mein endlicher Wille zum Leben das Einswerden mit dem unendlichen, in dem alles Leben eins ist.¹¹⁸

114 Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 58.

115 Ebd.

116 Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (s. Anm. 2), 154.

117 Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 82.

118 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 311f.

Im ethischen Handeln kommt es zur Verwirklichung der Willenseinheit, die Schweitzer mit Erlösung gleichsetzt. Das heißt, im ethischen Handeln, das das Ergriffensein von der Ehrfurcht vor dem Leben voraussetzt, findet Erlösung vom sündhaften Zustand der Selbstentzweiung des Willens zum Leben statt. Der universelle Wille zum Leben erlöst sich also im partikularen Willen zum Leben selbst. Mit anderen Worten erlöst sich Gott selbst im Menschen. Das ethische Handeln ist dabei das Medium der Erlösung. Der Mensch ist nicht selbst der Erlöser, denn dafür, dass er erlösend tätig sein kann, muss er von der Ehrfurcht vor dem Leben überhaupt erst ergriffen sein, und genau dies ist für ihn unverfügbar. Die Offenbarung des Willens zur Liebe im Menschen bleibt von Gott gewirkt. Aber es gibt eine Art Rückkopplung dadurch, dass der erlösend tätige Mensch die Selbstentzweiung des Willens zum Leben (wenn auch nur partiell)¹¹⁹ aufhebt. Damit hat das ethische Handeln des Menschen für den universellen Willen zum Leben selbst Relevanz. Der Mensch wird an Manifestationen des universellen Willens zum Leben tätig, wodurch quasi Gott selbst in den Bereich der Ethik rückt. Das ist es, was Schweitzers Rede von ethischer Mystik im Grunde meint.¹²⁰

Mit Bewußtsein und Wollen gebe ich mich dem Sein hin. Den Idealen, die es in mir denkt, werde ich dienstbar, werde vorstellende Kraft wie die, die rätselhaft in der Natur wirkt. Damit setze ich meinem Dasein einen Sinn von innen heraus.¹²¹

Insgesamt kann Schweitzers Panentheismus nach der Einteilung von Gregersen zwischen einem expressiven und einem eschatologischen Panentheismus eingeordnet werden. Expressiv ist er insofern, als dass sich der universelle Wille zum Leben in den Lebensformen ausdrückt und im Menschen zu Selbstbewusstsein gelangt. In der Welt existiert der Wille zum Leben in seiner Selbstentzweiung; im Menschen, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, kann er zur Einheit mit sich selbst finden. Diese Erlösung aus der Selbstentzweiung, die sich im Moment der Willenseinheit vollzieht, eröffnet eine eschatologische Perspektive bei Schweitzer. Hier ist das Reich Gottes partiell verwirklicht. Eine Erlösung des universellen Willens zum Leben in seiner Gesamtheit bleibt bei Schweitzer unausgesprochen. Sein Schwerpunkt liegt auf der Arbeit am Gottesreich durch den Einzelnen, die ihm nur durch das Streben nach der Willenseinheit mit Jesus möglich ist, und dem Erleben der partiellen Willenseinheit mit dem universellen Willen zum Leben im Willen zur Liebe.

119 Zu dieser Einschränkung vgl. Kapitel 3.1.5.

120 Vgl. Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (s. Anm. 2), 159.

121 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 282.

Bei Schweitzer ist bereits in der Welt, die dem Schuldzusammenhang, dass Leben nur auf Kosten von Leben existiert, unterworfen ist, „alles in Gott“. Dies ist aber nur in der Weise der Selbstentzweiung der Fall. Eschatologisch ist „alles in Gott“ in der Weise der Willenseinheit. Insofern ändert sich das Gott-Welt-Verhältnis unter eschatologischer Perspektive.

3.1.4 Ehrfurcht vor dem Tier – Das Tier bei Albert Schweitzer

Wie die Hausfrau, die die Stube gescheuert hat, Sorge trägt, daß die Türe zu ist, damit ja der Hund nicht hereinkomme und das getane Werk durch die Spuren seiner Pfoten entstelle, also wachen die europäischen Denker darüber, daß ihnen keine Tiere in der Ethik herumlaufen. Was sie sich an Torheiten leisten, um die überlieferte Engherzigkeit aufrechtzuerhalten und auf ein Prinzip zu bringen, grenzt ans Unglaubliche. Entweder lassen sie das Mitgefühl gegen Tiere ganz weg, oder sie sorgen dafür, daß es zu einem nichtssagenden Rest zusammenschrumpft. Lassen sie etwas mehr davon bestehen, so glauben sie dafür weithergeholte Rechtfertigungen, wenn nicht gar Entschuldigungen vorbringen zu müssen.¹²²

3.1.4.1 Schweitzers Ehrfurchtsethik – eine biozentrische Ethik? Argumente für eine „Panentheozentrik“

In der Forschungsliteratur wird Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben als „biozentrisch“ bezeichnet.¹²³ Wenn es um die Näherbestimmung einer Ethik durch ein Attribut x-zentrisch geht, benennt der erste Wortteil das Merkmal, über das ein Gegenstand verfügen muss, um für die jeweilige Ethik von Relevanz zu sein. Jede biozentrische Ethik nimmt demnach das Tier mit auf, weil ihm das Merkmal des Lebendigseins (*bios*) zugeschrieben werden kann. Die Etikettierung der Ethik Schweitzers als „biozentrisch“ sagt also aus, dass das notwendige und hinreichende Kriterium zur Aufnahme eines Gegenstandes in den Bereich der Ethik das seiner Zugehörigkeit zum Bereich des Lebendigen ist.

Beim Vergleich mit einer „pathozentrischen“ Ethik, die das Tier im Gegensatz zu einer „anthropozentrischen“¹²⁴ Ethik ebenfalls berücksichtigt, wird deutlich, dass die Anforderungen an den Gegenstand bei einer biozentrischen Ethik relativ

122 A. a. O., 295.

123 So auch im Vorwort zu „Ehrfurcht vor den Tieren“, vgl. Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 13 und bei E.-M. Heinze, Schönheit des Alltäglichen. Zur Ethik des täglichen Umgangs bei Albert Schweitzer, Martin Buber und Adalbert Stifter, Freiburg im Breisgau 1 2017, 39 sowie Baranzke, Würde der Kreatur? (s. Einführung, Anm. 4), 307.

124 Die Beschreibung „anthropozentrisch“ bezieht sich hier nicht auf die Ebene der Epistemologie, sondern auf das Menschsein als Kriterium ethischer Relevanz.

niederschwellig sind. So erlangen bei jener Lebewesen erst dann den Status der ethischen Relevanz, wenn sie zusätzlich zum Merkmal des Lebendigseins auch noch über das Merkmal der Leidens- oder neutralen Empfindungsfähigkeit verfügen. Der Kreis der Gegenstände, die ethisch relevant sind, ist damit wesentlich begrenzter. Das Tier ist, insofern es empfindungsfähig ist, in einer pathozentrischen Ethik von Relevanz nur aufgrund seiner Empfindungsfähigkeit.

Das Ergebnis, nämlich dass das Tier Gegenstand der Ethik ist, ist in beiden Fällen grundsätzlich gleich.¹²⁵ Was aber differiert, ist die Begründung dieser Entscheidung.¹²⁶ Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Beschreibung von Schweitzers Ethik als „biozentrisch“ eigentlich nicht zutrifft, da sein Begründungszusammenhang ein viel weiterer ist bzw. auf einer anderen Ebene liegt.

Schweitzer sucht nach einem Begriff für seine Ethik, der möglichst weit gefasst ist. Bei dieser Suche setzt er sich auch mit dem Begriff des Mitleids auseinander, der einer pathozentrischen Ethik zuzuordnen ist, da er die Empfindungsfähigkeit der Lebewesen, mit denen Mitleid empfunden wird, voraussetzt. Schweitzer verwirft den Begriff des Mitleids, da der Kreis der Lebewesen, der so umschlossen würde, zu eng ist, und entscheidet sich für den Begriff der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben (s. o.).¹²⁷ Auf den ersten und vielleicht auch zweiten Blick scheint die Beschreibung als „biozentrisch“ durchaus angemessen, da der Begriff „Leben“ schon in seinem Axiom „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will“ in mehrfacher Weise verwendet wird.

Es gibt aber verschiedene Passagen, die darauf hindeuten, dass Schweitzer mehr meint als das, was mit *bios* beschrieben ist. Im Manuskript „Wir Epigonen“ schreibt Schweitzer:

125 Der Kreis der Tiere, die in einer pathozentrischen Ethik unberücksichtigt bleiben, verkleinert sich zunehmend. Vgl. hierzu P. Singer, If Fish Could Scream, in: <https://www.project-syndicate.org/commentary/if-fish-could-scream-2010-09>, letzter Zugriff: 2.11.2021 und aus anderer Perspektive T. Potthast, Insekten als Lebens- und Futtermittel – Ethische Aspekte einschließlich Tierschutz., in: Bundesamt für Risikobewertung (Hg.), Symposium „Insekten als Lebens- und Futtermittel“, Berlin 2016.

126 Einen solchen Ansatz, wie er auch beim Utilitaristen Jeremy Bentham (und in der Nachfolge auch bei Peter Singer) vorliegt, verwirft Schweitzer als zu eng. Vgl. Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 310.

127 Auch sieht Schweitzer die Abgrenzungsschwierigkeiten einer solchen Ethik: „Wie weit hinab reicht die Grenze des bewussten, fühlenden Lebens? Niemand kann es sagen. Wo hört das Tier auf, wo beginnt die Pflanze?“, Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 63 und „Ist nicht jeder Lebensvorgang, bis herab zur chemischen Verbindung zweier Elemente, mit etwas wie Fühlen und Empfinden verbunden? Darum muss uns jedes Sein heilig sein“, a. a. O., 64.

Das sinnlose Zerschlagen eines Kristalls, den wir antreffen, und das gedankenlose Brechen einer Blume sind Taten der Unsittlichkeit, die darum nicht minder unsittlich sind, weil kein Bewusstsein ihres Charakters vorhanden ist.¹²⁸

In abgeänderter Form findet dieses Zitat Aufnahme in die Kulturphilosophie:

Das Wesen des Willens zum Leben ist, daß er sich ausleben will. Er trägt den Drang in sich, sich in höchstmöglicher Vollkommenheit zu verwirklichen. Im blühenden Baum, in den Wunderformen der Qualle, im Grashalm, im Kristall: überall strebt er danach, Vollkommenheit, die in ihm angelegt ist, zu erreichen. In allem, was ist, ist durch Ideale bestimmte, vorstellende Kraft am Werke.¹²⁹

Während Heinze die Stringenz von Schweitzers Argumentation in Frage stellt unter dem Hinweis darauf, dass er wohl zeitweise auch an die Aufnahme anorganischen „Lebens“ in seine Ethik gedacht habe und in der überarbeiteten Version eine Abschwächung der Argumentation Schweitzers sieht, da nicht direkt von der Möglichkeit eines moralisch verwerflichen Verhaltens gegenüber dem Kristall die Rede ist, kann hier wohl eher eine Explikation der Begründung der Aufnahme anorganischen „Lebens“ wahrgenommen werden.¹³⁰ Der entscheidende Punkt der Argumentation Schweitzers liegt darin, dass sich auch im Kristall¹³¹ der universelle Wille zum Leben manifestiert. Die Wahrnehmung des Vorhandenseins des Willens zum Leben gibt also den Ausschlag dafür, dass ein Gegenstand in den Bereich der Ethik fällt. Denn: „Der denkend gewordene Mensch erlebt die Nötigung, allem Willen zum Leben die gleiche Ehrfurcht vor dem Leben entgegenzubringen, wie dem seinen.“¹³²

Das Kriterium, das erfüllt sein muss, damit ein Gegenstand ethisch relevant wird, ist also nicht seine Zugehörigkeit zum Kreis des „Lebendigen“, sondern dass er eine Manifestation des „Willens zum Leben“ ist.

Damit führt Schweitzers Lebensbegriff über den biologischen Lebensbegriff, wie er für eine biozentrische Ethik vorausgesetzt ist, weit hinaus bzw. beschreibt „Leben“

128 Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 71.

129 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 281.

130 Vgl. Heinze (s. Anm. 123), 81 und a. a. O., 87: „Das (gleichsam ungelöste) Rätsel des Kristalls dokumentiert, dass er sich *auf dem richtigen Weg befand, das Problem formulierte, ohne aber zu dessen konkreter Ausführung fort zu schreiten*.“ Heinze versteht unter dem richtigen Weg wohl die Aufnahme der ästhetischen Dimension in die Ethik. Vgl. a. a. O., 83. Damit ist der Kern von Schweitzers Ethik aber nicht getroffen.

131 An anderer Stelle kommt in einer Predigt Schweitzers das Beispiel der Schneeflocke vor. Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 58.

132 Schweitzer, Die Ehrfurcht vor dem Leben (s. Anm. 2), 21.

auf einer völlig anderen Ebene. Leben meint bei Schweitzer Willen zum Leben. Dieser umfasst erstens den Individualwillen, zweitens den Willen zum Leben, der sich in der Welt in seiner Selbstentzweiung zeigt, und drittens den als Willen zur Liebe qualifizierten Willen zum Leben. Im Individualwillen des Menschen, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, offenbart sich der Schöpferwille als Wille zur Liebe. Es sind nicht drei unterschiedliche Willen zum Leben, sondern es ist der eine unendliche Wille zum Leben, der sich dem Menschen in unterschiedlicher Weise zeigt.

Um dem, was Schweitzer meint, wenn er „Leben“ sagt, auf die Spur zu kommen, seien folgende Aussagen nebeneinandergestellt:

„Das Leben als solches ist ihm heilig.“¹³³

„Darum muss uns jedes Sein heilig sein.“¹³⁴

Der erste Satz ist der Kulturphilosophie Schweitzers entnommen, der zweite einer Straßburger Predigt. Schweitzer scheint die Begriffe Sein und Leben synonym zu verwenden. Könnte man also den Satz „Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was lebt“¹³⁵ umschreiben in „Ethik ist ins Grenzenlose erweiterte Verantwortung gegen alles, was ist“? Nicht ganz, denn die Argumentation der Ethik würde dann so lauten, dass alles in den Bereich der Ethik fällt, weil es *ist*. Das heißt, das Kriterium wäre dasjenige der bloßen Existenz. Schweitzers Ethik wäre dann am ehesten als holistische Ethik zu beschreiben.¹³⁶

Das trifft aber Schweitzers Argumentation nicht. Denn das Kriterium ist eben nicht einfach das der Existenz, sondern dies, *dass etwas Manifestation des universalen Willens zu Leben ist*. Im philosophischen Kontext verwendet er daher den Begriff Leben. Im Kontext der Predigt kann Schweitzer den Begriff Sein synonym verwenden, da es dort bereits qualifiziert ist als das von Gott geschaffene Sein. Damit meinen Leben und Sein qualifiziert als Manifestation des Willens zum Leben bzw. von Gott geschaffenes Sein dasselbe.

In einem einleitenden Text zu den Predigten schreibt Gräßer: „Kurz: Ehrfurcht vor dem Leben ist Ehrfurcht vor Gott und seiner Schöpfung!“¹³⁷ Diese knappe

133 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 309.

134 Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 64.

135 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 309.

136 Auf dieser Spur befindet sich Gorke, der Schweitzer als Wegbereiter des Holismus sieht. M. Gorke, Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben als Wegbereiterin einer holistischen Umweltethik, in: M. Hauskeller (Hg.), Ethik des Lebens. Albert Schweitzer als Philosoph (Die graue Reihe 46), Zug/Schweiz 2006, 259–278.

137 Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 45.

Gleichsetzung trifft genau den Punkt und macht deutlich, warum der Begriff „biozentrisch“¹³⁸, den übrigens auch Gräßer verwendet, zu kurz greift. Außerdem weist sie auf ein Spezifikum des Ansatzes Schweitzers hin. Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben bezieht sich nicht „nur“ auf die Schöpfung, sondern aufgrund der Verwobenheit von Schöpfung und Schöpfer auch auf letzteren selbst.

Es geht in Schweitzers Ansatz um den universellen Willen zum Leben, um Gott selbst¹³⁹, der sich in unendlichen Formen manifestiert, und damit umfasst Ethik nicht nur das Nachdenken des Menschen über ein sittliches Verhältnis zu allen Lebewesen bzw. Geschöpfen (was ja schon eine enorme Weite bedeuten würde), sondern sie hat den Anspruch, „daß der Mensch in das wahre Verhältnis zum Sein, das in ihm und außer ihm ist, komme“¹⁴⁰. Der Weg, der in das „wahre Verhältnis zum Sein“¹⁴¹ führt, ist nicht der der Kontemplation, sondern der der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Letztere ist zwingenderweise eine tätige Ethik, es gibt sozusagen keine theoretische Haltung der Ehrfurcht vor dem Leben. Sie ist, sobald man von ihr ergriffen ist, tätige Ethik. Der Mensch wird ethisch tätig gegenüber den unendlichen Erscheinungen des Seins, inklusive sich selbst, und kommt dadurch in das „wahre“ Gottesverhältnis.

Damit ist die Grundlage eines Verhältnisses zu den Tieren, um die Spur für die Fragestellung dieser Arbeit aufzuzeigen, deutlich anders gelagert als in einer biozentrischen (oder auch holistischen) Ethik:

Ich sagte euch schon, dass ich etwas viel Allgemeineres verlange, als Mitleid gegen die Tiere: Es muss dieses auf dem Boden einer allgemeinen Ehrfurcht vor allem, was Leben ist, erwachsen. Sonst ist es unvollständig und unbeständig¹⁴².

Die Tiere haben ganz selbstverständlich ihren Platz in der Ethik Schweitzers. Sie haben keine Sonderstellung inne, sondern sind genauso zu berücksichtigen wie alles andere Sein auch, da sie wie der Kristall, der Grashalm und der Mensch Manifestationen des Schöpferwillens sind.¹⁴³

Daher lehnt Schweitzer auch eine explizite „Tierethik“ ab:

138 A. a. O., 13.

139 Zur Legitimation der Gleichsetzung s. o.

140 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 298.

141 A. a. O., 304.

142 Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 61.

143 Tiere sind in der Ethik Schweitzers, wie Oermann treffend feststellt, „kein Nebenschauplatz“, sondern vielmehr ein „Testfall“ seiner Ethik. Vgl. Oermann (s. Anm. 1), 173.

Mir macht es nichts aus, dass die Tiere in der Ethik herumlaufen. Es gibt nicht zwei Arten von Ethik, sondern nur eine. Die Tiere sind unsere Brüder, die großen wie die kleinen.¹⁴⁴

Jegliche Grenzziehungen innerhalb der Ethik lehnt Schweitzer ab mit der Begründung: „Alles Leben ist Geheimnis; alles Leben ist Wert.“¹⁴⁵

Um einen Vorschlag in Bezug auf die Beschreibung von Schweitzers Ethik zu machen, wäre der Begriff „theo-zentrisch“ zu diskutieren, da die Letztbegründung der ethischen Relevanz eines Gegenstandes die der Zugehörigkeit zum Bereich der göttlichen Willensmanifestationen ist. Noch genauer trifft es vielleicht „panentheozentrisch“.

3.1.4.2 Das Verhältnis des Menschen zum Tier

Das Verhältnis des Menschen zum Tier ist geprägt durch die Notwendigkeit, Leben zu töten oder zu schädigen, um anderes Leben zu erhalten (sei es fremdes Leben oder das eigene). Schweitzer ist hier Realist und sieht klar, dass der Mensch keine Möglichkeit hat, dem Zwang der Notwendigkeit zu entgehen.¹⁴⁶ So äußert er sich zum Thema des Vegetarismus kritisch. Eine vegetarische Ernährung dürfe nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch durch sie Leben genommen wird:

In der Frage vegetarisch oder nicht-vegetarisch kann es sich also nur darum handeln, dass wir vom Vernichten von Leben, das dem unsrigen näher verwandt ist, Abstand nehmen wollen.¹⁴⁷

Schweitzer geht davon aus, dass sich die Menschheit zunehmend vegetarisch ernähren wird, sieht hierin aber nicht die Lösung des Grundkonflikts, dass Leben auf Kosten anderen Lebens existiert.¹⁴⁸ Gegen das Töten von Tieren zum Vergnügen äußert sich Schweitzer deutlich. Er verurteilt die Jagd, wenn sie nicht der Nahrungsbeschaffung oder Erhaltung anderen Lebens dient. In diesem Fall wird nämlich ohne den Druck der Notwendigkeit Leben genommen.¹⁴⁹ Dies stellt er

144 Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 116.

145 A. a. O., 119.

146 Für das gesellschaftliche Phänomen der Tierentfremdung macht Schweitzer u. a. die räumliche Distanz zum Tier in den Städten verantwortlich. Schweitzer berücksichtigt in seinen Überlegungen auch ökonomische Zwänge, die Menschen dazu bringen, schlecht mit Tieren umzugehen. Vgl. a. a. O., 50f.

147 A. a. O., 97.

148 Vgl. ebd.

149 Vgl. a. a. O., 66.

auch in einem Leserbrief zur Falkenjagd heraus. Jagd könne in den Bereich des Notwendigen fallen, wo sie aber darüber hinausgeht, ist sie abzulehnen.¹⁵⁰

Das Töten von Tieren ist für Schweitzer also im Rahmen des Notwendigen vertretbar.¹⁵¹ Was aber nicht bedeutet, dass es dadurch gut würde. Schweitzer räumt lediglich ein, dass der Grundkonflikt, dass Leben auf Kosten anderen Lebens existiert, die Tiertötung durch den Menschen notwendig machen kann.

Da der Mensch diesem Konflikt nicht entgehen kann, muss er unter dem Zwang der Notwendigkeit Entscheidungen treffen. Kriterien oder Wertmaßstäbe kann es in der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben nicht geben. Denn Wertunterschiede zwischen unterschiedlichen Manifestationen des Willens zum Leben können nicht ausgemacht werden. Und zwar weil uns nach Schweitzer die Bedeutung der Lebewesen „im Weltganzen“¹⁵², was auch ihr Verhältnis zum universellen Willen zum Leben impliziert, nicht klar sein kann. In einer Straßburger Predigt bemerkt Schweitzer kritisch zum Umgang des institutionellen Christentums mit den Tieren, dass die Menschen aufgefordert werden zu der Haltung: „Du hast eine unsterbliche Seele, das Tier aber hat keine, eine unüberbrückbare Kluft liegt zwischen uns ...“ und kommentiert: „als ob wir darüber etwas wissen“.¹⁵³ Der Kommentar Schweitzers bezüglich der Grenzen der menschlichen Erkenntnis zielt interessanterweise auf den Unterschied zwischen Tier und Mensch ab, das Gemeinsame hingegen ist für Schweitzer als Wille zum Leben erlebbar.

Wenn der Mensch „allgemeingültige Wertunterschiede“ festlegt, wird er dies nach Schweitzer immer von der Ferne oder Nähe der Verwandtschaft abhängig machen, was in der Konsequenz, so die Befürchtung Schweitzers, das dem Menschen nach seiner Auffassung am fernsten stehende Leben als „wertloses Leben“ klassifiziert.¹⁵⁴

Unter wertlosem Leben werden dann, je nach den Umständen, Arten von Insekten oder primitive Völker verstanden.¹⁵⁵

Schweitzer wehrt sich hierbei vor allem gegen die Allgemeingültigkeit der Wertunterschiede. Dies tut er vermutlich, weil dies eine Relativierung seines sittlichen Grundprinzips bedeuten würde. Das Töten eines dem Menschen ferner stehenden Lebewesens wäre dann weniger böse, das Töten wertlosen Lebens vielleicht gar nicht mehr verwerflich. Damit würde der Grundkonflikt der „Selbstentzweiung des

150 Vgl. a. a. O., 110.

151 Vgl. a. a. O., 48.

152 Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken* (s. Anm. 4), 200.

153 Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 61.

154 Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken* (s. Anm. 4), 200.

155 Ebd.

Willens zum Leben“ deutlich an Schärfe verlieren. Im Gegensatz zu einer Ethik, die sich auf Ferne und Nähe der Verwandtschaft mit dem Menschen bezieht, betrachtet die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben den Menschen als mit allen „Geschöpfen durch Wesensverwandtschaft verbunden“¹⁵⁶.

Schweitzer ist sich darüber im Klaren, dass der Mensch, um irgendwie handlungsfähig zu bleiben, in der Praxis Entscheidungen treffen muss und seinen Entscheidungen auch eine Art von Werteskala zugrunde legen wird. Schweitzer spricht selbst von einem notwendigen Opfer und zwar wird „niederes Leben dem höheren“¹⁵⁷ geopfert.¹⁵⁸ Eine Entscheidung, die das Töten oder Schädigen von Leben zur Folge hat, ist nicht gut, aber sie ist im Kontext des Notwendigen gerechtfertigt. Denn schon allein durch das Nachdenken und das bewusste Entscheiden an sich ist etwas gewonnen:

Die Entscheide können so oder so ausfallen, wenn du nur nach Verantwortung und Gewissen handelst – und nicht nach Gedankenlosigkeit –, bist du im Recht.¹⁵⁹

Das „Im-Recht“-Sein darf nun nicht verwechselt werden mit einer Schuldlosigkeit. Der Mensch bleibt im Schuldzusammenhang gefangen: „Leben zerstören ist Sünde, von der Schuld, die wir mit bereiteter oder angesehener Qual auf uns laden, nicht zu reden.“¹⁶⁰ Und auch an anderer Stelle verwendet Schweitzer für diesen Schuldzusammenhang den theologischen Begriff der Sünde.¹⁶¹

Sünde ist für Schweitzer mit der Selbstentzweiung des Willens zum Leben gleichzusetzen. Damit kann über das Verhältnis des Menschen zum Tier ausgesagt werden, dass es sündhaft ist. Dass mit dem Begriff Sünde, der theologisch zunächst das gebrochene Gottesverhältnis des Menschen meint, hier das Verhältnis des Menschen auch zum Tier beschrieben wird, ist nur folgerichtig. Wenn sich der universale Schöpferwille in allen Lebensformen manifestiert, findet sich im Verhältnis des Menschen zu diesen Formen das Verhältnis zu Gott wieder. Und zwar nicht in der Art, dass es nur auf das Verhältnis des Menschen zu Gott verweisen würde, sondern es handelt sich um das gleiche Verhältnis. Es gibt kein Verhältnis des Menschen zum göttlichen Willen, das etwas anderes wäre als das Verhältnis zu seinen Manifestationen.

156 Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 93.

157 A. a. O., 72.

158 Schweitzer entscheidet, für einen Fischadler, den er aufzieht, Fische zu töten. Er vernichtet Erreger der Schlafkrankheit. Vgl. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken* (s. Anm. 4), 200f.

159 Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 67.

160 A. a. O., 71.

161 Vgl. a. a. O., 48.

Dass nun der Mensch diesem Schuldzusammenhang nicht aus eigener Kraft entfliehen kann, indem er sich nur immer richtig verhält, deckt sich mit der christlichen Auffassung, dass der Mensch erlösungsbedürftig ist. Der Schuldzusammenhang, in dem der Mensch bei Schweitzer steht, übersteigt den Einflussbereich des Menschen. Diese Schuld oder Erlösungsbedürftigkeit zu empfinden und zu durchleiden, ist Bestandteil der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben:

Nie dürfen wir abgestumpft werden. In der Wahrheit sind wir, wenn wir die Konflikte immer tiefer erleben. Das gute Gewissen ist eine Erfindung des Teufels.¹⁶²

Dieser von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffene Mensch, der niemals ein gutes Gewissen haben kann, ist gegenüber allen Manifestationen des Willens zum Leben, also auch den Tieren, im Rahmen seiner Möglichkeiten zu verantwortlichem Handeln aufgerufen. Mit den Worten Schweitzers:

Er reißt kein Blatt vom Baume ab, bricht keine Blume und hat acht, daß er kein Insekt zertritt [...] Kommt er an einem Insekt vorbei, das in einen Tümpel gefallen ist, so nimmt er sich die Zeit, ihm ein Blatt oder einen Halm zur Rettung hinzuhalten.¹⁶³

Mit diesem Verhalten leistet der Mensch „Sühne“ für die Schuld, die er gegenüber dem Tier trägt.¹⁶⁴

3.1.4.3 Jesus und die Tiere

Liebe zu Gott hat sich also, der natürlichen Logik der Gedanken Jesu zufolge, nicht nur in der Liebe zu den Menschen, sondern auch in der zu den Geschöpfen zu erweisen.¹⁶⁵

Wie bereits erläutert, geht Schweitzer davon aus, dass sich Jesus nur aufgrund der Naherwartung des Gottesreiches nicht explizit zum Verhalten gegenüber den Tieren geäußert hat. Unter dem Eindruck des baldigen Weltendes, sozusagen unter Zeitdruck, formuliert Jesus das Liebesgebot in Bezug auf Tiere nicht aus.

162 A. a. O., 77. Selbst ein Blumenstrauß wird zum „Bild des Todes“, da der Wille zum Leben der Blumen ausgelöscht wurde. Vgl. a. a. O., 65.

163 Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 309.

164 Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 81. Im Kontext des Sühnegedankens stehen auch Schweitzers Überlegungen zur Frage der Tierversuche. Der Mensch steht in tiefer Schuld bei den Tieren. Vgl. a. a. O., 53 und 72–73.

165 Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 144.

So erklärt sich, dass das christliche Gebot der Liebe das Mitleid gegen die Tiere nicht ausdrücklich verlangt, obwohl es eigentlich darin enthalten ist.¹⁶⁶

In der alttestamentlichen Gesetzgebung sei eine Hinwendung zum Tier bereits angelegt, sodass eine Weiterführung durch Jesus eigentlich zu erwarten gewesen wäre. Schweitzer sieht sich nun durch Nach- und Weiterdenken veranlasst, das Tier in die jesuanischen Grundgedanken der Nächstenliebe und der Barmherzigkeit selbstverständlich einzubeziehen.

Und die Vernunft entdeckt das Mittelstück zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zu den Menschen ... die Liebe zur Kreatur, die Ehrfurcht vor allem Sein, das Miterleben allen Lebens, mag es dem unseren äußerlich noch so unähnlich sein.¹⁶⁷

Die Liebe zur Schöpfung ist für ihn also im Doppelgebot der Liebe, in dem die Liebe zu Gott und die Liebe zum Nächsten untrennbar miteinander verbunden sind, eingeschlossen. In der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben wird das Tier zum Nächsten, womit das Gebot der Liebe auch ihm gilt. In diesem Sinne inkludiert Schweitzer bei seiner Auslegung neutestamentlicher Aussagen die Tiere. Das Verhalten des Menschen soll gegenüber den Tieren demnach ebenso von Barmherzigkeit gekennzeichnet sein wie gegenüber den Menschen. Die Seligpreisung der Barmherzigen in der Bergpredigt beispielsweise meint auch die Barmherzigkeit gegenüber den Tieren.¹⁶⁸ Auch das Gleichnis vom barmherzigen Samariter aus dem Lukasevangelium mahnt dazu, am Leid der Tiere nicht vorüberzugehen wie der Levit.¹⁶⁹

„Was ihr getan habt einem dieser Geringsten, das habt ihr mir getan“ [Mt. 25,40] ... dies Wort Jesu gilt uns für alles, was wir an der geringsten Kreatur tun.¹⁷⁰

Durch eine für Schweitzer zwingende Erweiterung des Verantwortungsbereiches der Liebesethik Jesu zur grenzenlosen Verantwortung der Ehrfurcht vor dem Leben wird das Tier also zum „Nächsten“¹⁷¹ des Menschen oder, in der Variante des Franziskus, auf den sich Schweitzer gerne bezieht, der Mensch zum Bruder der Geschöpfe.¹⁷²

166 A. a. O., 85.

167 A. a. O., 59.

168 Vgl. a. a. O., 46.

169 Vgl. a. a. O., 55.

170 A. a. O., 69.

171 A. a. O., 12.

172 Vgl. a. a. O., 89.

Schweitzers These, dass Jesu Liebesgebot auch die Tiere meint, stützt sich neben dem Argument der Naherwartung Jesu auf die Auslegung des Barmherzigkeitsbegriffs. Dieser umfasst nach Schweitzer bereits die Barmherzigkeit gegenüber Tieren, sodass Jesus diese nicht explizieren musste. Die Angst, den Unterschied zwischen Mensch und Tier durch die Barmherzigkeit gegenüber den Tieren zu nivellieren, sei im Christentum zu groß gewesen.¹⁷³ Dabei sieht Schweitzer Barmherzigkeit als integralen Bestandteil des Humanen, sie ist das „Göttlichste[] an der menschlichen Seele“.¹⁷⁴ Er weitet das Humanitätsideal aus, indem er humanes Handeln auch gegenüber allen nicht-menschlichen Lebewesen fordert.¹⁷⁵

Immer wieder wehrt sich Schweitzer gegen den Vorwurf der Sentimentalität in Bezug auf die Barmherzigkeit gegenüber Tieren und bezieht auch gegen eine sentimentale Werbung um Barmherzigkeit Stellung:

In den Schriften, die darüber [über den Tierschutz, C.H.] verbreitet werden, erzählt man etwas allzu viel gefühlvolle Geschichten vom lieben Hundelein und vom lieben Kätzlein, statt die Menschen zu zwingen, zu erkennen, dass die Barmherzigkeit gegen die Kreatur etwas ist, das zum wirklichen Menschsein gehört, und sie von dem Gedanken erschüttern zu lassen, dass, was sie an Qual der Kreatur mit ansehen und mit geschehen lassen, eine Schuld ist, die sie mit auf sich nehmen.¹⁷⁶

Barmherzigkeit, gelebte Nächstenliebe gegenüber Tieren ist also etwas, das im Doppelgebot der Liebe und damit in der Botschaft Jesu bereits angelegt ist. Sie ist keine Erweiterung der Ethik in dem Sinne, dass etwas hinzukäme, vielmehr ist sie eine Explikation von bereits Vorhandenem.

3.1.4.4 Tiere im Reich Gottes

In seiner Predigt zum achten Kapitel des Römerbriefs geht Schweitzer auf die Sonderstellung des Menschen ein: Er ist fähig zur Wahrnehmung und Bekämpfung von Leid. Das bedeutet, der Mensch nimmt den Schuldzusammenhang, in dem er steht, die Selbstentzweiung des Willens zum Leben wahr und kann ihn, sofern er selbst in der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben steht, teilweise auflösen.¹⁷⁷ Diese Auflösung der Selbstentzweiung, indem der Mensch partiell nach Schweitzers

173 Vgl. a. a. O., 49.

174 A. a. O., 53.

175 Vgl. Schweitzer, *Die Ehrfurcht vor dem Leben* (s. Anm. 2), 131. Im Gegensatz dazu wird „Grausamkeit gegen die Tiere“ als Merkmal des „Heidentum[s]“ herausgestellt. Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 55.

176 Schweitzer/Gräßer (s. Anm. 71), 54.

177 Vgl. a. a. O., 52f.

Grundprinzipien der Sittlichkeit gut handeln kann und handelt, meint „im Auftrage und in der Machvollkommenheit Gottes“¹⁷⁸ zu handeln. Die gesamte Schöpfung, inklusive der Tiere und Pflanzen, wartet auf Erlösung und der Mensch ist in der Lage dazu, erlösend tätig zu sein. Er kann in der „Gesinnung der Liebe“¹⁷⁹ am Reich Gottes mitwirken:

So ist der wissende Mensch ein Erlöser der Kreatur; so weit seine Macht und Kraft reicht, kann er die Qual von der Kreatur nehmen.¹⁸⁰

Die Erlösung herbeizuführen ist Aufgabe des Menschen, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist: „In der furchtbaren Entzweiung des Seins als Wissender Erlösung zu schaffen, so weit seine Macht reicht, ist der Beruf des Menschen.“¹⁸¹ Damit kommt der Mensch durch sein ehrfurchtsethisches Handeln über „das Rätsel der Sinnlosigkeit des Universums“ hinaus.¹⁸²

Handeln, das der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben entspricht, indem es die Selbstentzweiung des Willens zum Leben überwindet, findet sich in Ansätzen bereits bei den Tieren. Sie sorgen sich um ihre Nachkommenschaft, aber auch darüber hinaus beobachtet Schweitzer „Mitempfinden“.¹⁸³ Diese Anlage bei den Tieren kommentiert Schweitzer folgendermaßen:

Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben wagt sich einzugestehen, wie natürlich sie ist. Sie trägt ihren Adel in sich selbst.¹⁸⁴

Bereits beim Verhalten der Tiere scheint das Gottesreich im Sinne der Überwindung der Selbstentzweiung des Willens zum Leben auf. Eine *bewusste* Mitarbeit am Reich Gottes ist aber nur dem Menschen gegeben, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist.

3.1.5 Kritische Würdigung

Im Folgenden werden zwei Punkte der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben kritisch beleuchtet. Dies ist zum einen der Zusammenhang von Ethik und Mystik und zum anderen die Gleichwertigkeit allen Lebens.

178 A. a. O., 68.

179 A. a. O., 144f. Schweitzer bezieht sich auf das Seufzen der Kreatur in Römer 8.

180 A. a. O., 53.

181 A. a. O., 72.

182 Ebd.

183 A. a. O., 94.

184 Ebd.

3.1.5.1 Ethische Mystik

Schweitzer begreift seine Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben als „ethische Mystik“, weil der Einzelne durch ethisches Verhalten in ein geistiges Verhältnis zum Universum kommt. Dies ist aber auf verschiedenen Ebenen problematisch. Beginnend mit einer Kritik des Begriffs soll in die inhaltlichen Schwierigkeiten vorgedrungen werden.

Helmut Groos, der eine der umfassendsten Schweitzerkritiken verfasst hat, moniert, dass das, was der Begriff Mystik meinen kann, einerseits eine zu große Bandbreite hat, um ihn einheitlich zu verwenden, andererseits sei der kleinste gemeinsame Nenner das Ziel der Ichauflösung und das Einswerden mit dem Absoluten. Dies aber lehnt Schweitzer, wie Groos zutreffend bemerkt, ab.¹⁸⁵ Gegen Groos' Kritik an der mangelnden begrifflichen Präzision wendet Werner ein, dass Schweitzers Definition von Mystik nicht unklarer sei als andere auch.¹⁸⁶ Vielleicht kann Schweitzer gegen Groos aber auch anders als durch den Verweis auf die Unzulänglichkeit anderer Definitionen verteidigt werden. Groos hat bei seiner Kritik die Zielbeschreibung von Schweitzers Ehrfurchtsethik im Blick und hier grenzt sich Schweitzer tatsächlich von einem Auflösen und Untergehen im Absoluten ab. Das angestrebte Verhältnis zum Universum, zum Sein (weitere Synonyme finden sich bei Schweitzer) ist das der Ethik, des Handelns, des aktiven Sich-Verhaltens, nicht das der Auflösung.

Groos fragt, wie der Mensch durch Ethik zur Einheit mit dem „Weltgeist“, wo die Ethik doch gerade der erlebbaren Selbstentzweiung desselben widerspricht, kommen soll.¹⁸⁷ Die Verbindung von rationalem Denken und „sittlichem Tun“ könne wohl nicht Mystik genannt werden. Der Begriff sei „eine unsachgemäße Bezeichnung für ein unmögliches Unternehmen.“ Es führe kein Weg von der Mystik zur Ethik oder andersherum.¹⁸⁸

Die Kritik bezieht sich aber auf ein Verständnis von Mystik, das Schweitzer so nicht intendiert. Mystik ist bei Schweitzer nicht das undifferenzierte Einswerden mit dem Absoluten, sondern das Einigwerden des universellen Willens zum Leben im Menschen. Schweitzer scheitert an diesem Punkt in seinem Vorhaben, christliche Grundideen in den philosophischen und damit vermeintlich allgemeinverständlichen Kontext zu übersetzen, weil er verbirgt, welche theologischen Konzepte hinter

185 Vgl. Groos/Schweitzer (s. Anm. 12), 433–437.

186 Vgl. H.-J. Werner, *Eins mit der Natur. Mensch u. Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer u. Pierre Teilhard de Chardin* (Beck'sche schwarze Reihe Bd. 309), München 1986, 94.

187 Vgl. Groos/Schweitzer (s. Anm. 12), 437f.

188 Vgl. a. a. O., 439.

seinem Ansatz stehen.¹⁸⁹ Der Differenzierung zwischen dem Willen zum Leben, der sich der Welt zeigt, und dem Willen zum Leben im Menschen, dem die Ehrfurcht vor dem Leben entspringt, liegt ein Denken zugrunde, das quasi zwischen dem *Deus absconditus* und dem *Deus revelatus* unterscheidet. Der universelle Wille, wie er sich in der Welt zeigt, bleibt zunächst unverständlich. Im Menschen aber offenbart sich ein Wille zur Liebe. Das mystische Einswerden betrifft daher nur mittelbar den *Deus absconditus*. Unmittelbar geht es um das Einswerden mit dem Willen Jesu, in dem sich Gott als der Gott der Liebe (*deus revelatus*) offenbart, der für Schweitzer das Vorbild in Bezug auf das angestrebte Verhältnis zum Sein darstellt. Damit ist auch klar, wie Schweitzer von Mystik sprechen kann, ohne das Aufgehen des Individualwillens im universellen Willen zu postulieren. Genauso wenig, wie der Sohn im Vater aufgeht, geht der Wille dessen, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist und ihr entsprechend lebt, im universellen Willen zum Leben auf.

Die Kritik von Groos trifft also im Grunde nicht Schweitzers Idee, sondern die Ausformulierung in einer Sprache, die theologische Bezüge unbedingt zu vermeiden sucht. Ohne die Wahrnehmung der theologischen Vorannahmen bleibt es aber unverständlich, wie der Wille zum Leben im Menschen und der Wille zum Leben in der Welt als letztlich ein und derselbe gedacht werden können. Es ist das Bekenntnis zum Gott der Liebe angesichts der Schrecken der Welt. Und dass dieser Gott der Liebe der Schöpfer eben jener Welt ist, kann nur geglaubt werden – nicht bewiesen.

Groos gibt zu bedenken, dass sich der Mensch nicht aus dem „Naturganzen“, in dem Leben nur auf Kosten von Leben existiert, herauszunehmen vermag. Die Forderung der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben an den Einzelnen, sich aus dem Kontext zu lösen und sich entgegen der ihn umgebenden Welt zu verhalten, sei unerfüllbar.¹⁹⁰ Dem ist wohl zuzustimmen und doch trifft die Kritik nicht den Kern des Problems. Die Forderung an den Glaubenden, anders zu sein als die Welt, ist im theologischen Kontext trotz ihrer Unerfüllbarkeit nachvollziehbar und legitim. Schweitzers Ethik hat aber das Problem, dass sie diese Forderung stellt und ihr zugleich den Boden entzieht um des Anliegens einer philosophischen Begründung seiner Ethik willen, sie soll ja ohne Prämissen allgemein nachvollziehbar, in Schweitzers Worten „denknotwendig sein“. Das Anderssein als die Welt setzt ja entweder ein Woher dieses Gedankens voraus, ein Anderes, das den Menschen adressiert und ihn zum Handeln nach den Maßstäben dieses Wohers aufruft, oder die Perspektive eines Wohin. Dann wäre mit dem Anderssein des Menschen in der Welt die Hoffnung auf eine Veränderung der Welt aufgrund seines Andersseins

189 Vgl. dagegen Baranzke, die Schweitzers Ethik bescheinigt, „weltanschauungsneutral rekonstruierbar“ zu sein. Baranzke, *Würde der Kreatur?* (s. Einführung, Anm. 4), 307.

190 Vgl. Groos/Schweitzer (s. Anm. 12), 520–524.

verbunden. Schweitzer beschneidet aber beide Möglichkeiten enorm. Das Woher des Gedankens ist ganz verinnerlicht, denn die Ehrfurcht vor dem Leben ergreift den Menschen von innen heraus, zwar im Anblick der Welt, aber nicht aufgrund des Anblicks. Die Offenbarung ist eine vollkommen innerliche Angelegenheit. Das Wohin der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben beschränkt sich auf die partielle Selbsterlösung des Willens zum Leben im Menschen, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen worden ist.

Nimmt man die theologische Perspektive hinzu, die Schweitzer zugunsten der postulierten „Denknotwendigkeit“ seines Ansatzes ausklammert, ergibt sich ein anderes, ein kohärentes Bild. Im Menschen selbst kommt das Andere zu Wort, in ihm offenbart sich der universelle Wille zum Leben als Wille zur Liebe. Es ist der Wille Jesu, den der Mensch als Anspruch an seinen eigenen Willen zum Leben vernimmt. Damit ist das Woher umrissen. Das Wohin ist das Reich Gottes, das dann sichtbar wird, wenn der Wille zum Leben der Selbstentzweiung entkommt. Ob es eine eschatologische Perspektive gibt, die darüber hinausgeht, und der Wille zum Leben auch in der nicht-menschlichen Schöpfung und nicht zu vergessen im Menschen, der nicht von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, seine Selbstentzweiung überwinden kann, bleibt bei Schweitzer offen.

Problematisch bleibt der Überschnitt vom Wollen zum Sollen, vom mystischen Erleben des Willens zum Leben zur tätigen Ethik, weil Schweitzer selbst diese als „denknotwendig“ ausgibt. An diesem Anspruch reibt sich nicht nur die Kritik Groos, sondern auch die Oermanns, und auch die sonst wohlwollende Kritik Werners hält diesen Punkt für neuralgisch. Groos hält die Idee einer Denknotwendigkeit überhaupt für „seltsam“, ebenso die Entgegensetzung von Denknotwendigkeit und völliger Gedankenlosigkeit.¹⁹¹ Auch für Oermann ist der Schritt vom Erleben des eigenen Willens zum Leben, der Analogieschluss auf anderen Willen zum Leben und die Identifikation beider mit dem universellen Willen zum Leben alles andere als „denknotwendig“.¹⁹² Nach Werner bekennt sich Schweitzer zum „Dualismus“ von pessimistischer Welterkenntnis und einem dem Wollen zugrundeliegenden Optimismus. Damit fehle der Ethik Schweitzers ein Fundament.¹⁹³ Werner ist zustimmen, dass Schweitzers Ethik weder erkenntnistheoretisch noch ontologisch auf festem Boden steht.¹⁹⁴ Dafür beruht sie auf dem Glauben an Jesus Christus. Das macht die Ethik Schweitzers unter der Voraussetzung des Glaubens nachvollziehbar, aber nicht „denknotwendig“ im Sinne einer Nachvollziehbarkeit unabhängig von theologischen Vorannahmen.

191 Vgl. a. a. O., 518f.

192 Oermann (s. Anm. 1), 170.

193 Vgl. Werner (s. Anm. 186), 85.

194 Vgl. ebd.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Problem einer scheinbaren argumentativen Lücke in Schweitzers Ausführungen zur Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben darin liegt, dass Schweitzer das theologische Fundament seiner Ehrfurchtsethik mit dem Ziel der Allgemeinverständlichkeit nicht expliziert. Erst in der Zusammenschau seines philosophischen Ansatzes mit seinen theologischen Prämissen schließt sich diese Lücke.¹⁹⁵ Mit Neuenschwander gesprochen heißt dies:

Als Aufhebung der tragischen Selbstentzweiung des Willens zum Leben ist es Versöhnung und Vereinigung des Lebenswillens und damit geheimnisvolle Vereinigung mit dem unendlichen Lebenswillen, mit Gott selbst. Das meint er, wenn er von ethischer Mystik spricht.¹⁹⁶

Diese *unio mystica* wird erreicht durch die Nachfolge Jesu, die Willenseinheit mit Jesus, in der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, die nach Schweitzer eine Erweiterung oder vielmehr Explikation der Liebesethik Jesu ist.

3.1.5.2 Alles Leben ist heilig. Praktische Probleme der Rangfolge

Die Gleichwertigkeit allen Lebens, die in der Betrachtung allen Seins/Lebens als Willen zum Leben begründet liegt, stellt in der Praxis vor große Herausforderungen. Es ist nicht möglich, den Anforderungen der Ehrfurchtsethik tatsächlich gerecht zu werden. Immer bleibt der Mensch in einem Schuldzusammenhang, der in der Selbstentzweiung des Willens zum Leben begründet ist, gefangen. Dies nimmt Schweitzer selbst wahr und führt daher die Kategorie des Notwendigen ein. Es gibt sozusagen ein notwendiges Maß an Verfehlung und ein darüber hinausgehendes und damit vermeidbares Maß an Verfehlung. Die Entscheidung, inwieweit der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben entsprochen wird, bleibt dem Einzelnen überlassen.

Dass dies Kritik auf den Plan ruft, ist zu erwarten. Groos führt bezüglich der Durchführbarkeit der Ethik Schweitzers diverse Beispiele an und urteilt: „Das ist grotesk und absurd.“¹⁹⁷ Schweitzers Ethik bestehe in einem ständigen Kompromiss und sei alles andere als „absolut“, genüge damit Schweitzers eigenem Anspruch nicht.¹⁹⁸

Gegen Groos kann man mit Werner einwenden, dass es immer eine gewisse Diskrepanz zwischen ethischem Prinzip und tatsächlichem Handeln gibt.¹⁹⁹ Diese ist

¹⁹⁵ Vgl. Kapitel 3.1.2.3.

¹⁹⁶ Neuenschwander (s. Anm. 74), 310f.

¹⁹⁷ Groos/Schweitzer (s. Anm. 12), 535.

¹⁹⁸ Vgl. a. a. O., 527.

¹⁹⁹ Vgl. Werner (s. Anm. 186), 85.

allgemeiner Natur und lässt sich beispielsweise auch in Bezug auf den kategorischen Imperativ feststellen.²⁰⁰

Auch die Kategorie des Notwendigen sieht Groos nicht als hilfreich an, da die Schuld weiterbestehe. Eine notwendige Handlung könne jedoch keine Schuld mit sich führen.²⁰¹

In letzter Konsequenz führe eine Erfüllung von Schweitzers Ethik zum Tod, weil alle Handlungen eingestellt werden müssten.²⁰² Das ist so natürlich falsch, weil auch der eigene Wille zum Leben nicht getötet werden darf. Also wäre auch ein Einstellen sämtlicher Handlungen, was in der Konsequenz zum Tod führt, falsch. Groos bezweifelt auch die Richtigkeit der sittlichen Grundprinzipien Schweitzers. Töten ist für den Kritiker nicht grundsätzlich böse. Dass Karl Barth in seiner Auseinandersetzung mit der Ehrfurchtsethik das Töten von Tieren in die Nähe der Menschentötung rückt, geht ihm zu weit.²⁰³ Das Töten von Tieren sei nicht grundsätzlich böse, vielmehr sei die Art des Tötens entscheidend.²⁰⁴

Durch die von Schweitzer implizierte Aufhebung einer Rangfolge unter den Geschöpfen sieht Groos die Sonderstellung des Menschen in Gefahr.²⁰⁵ Werner hält diesem Einwand entgegen, dass es zwar theoretisch keine Vorrangstellung des Menschen in Schweitzers Ethik gibt, er aber in seiner praktischen Arbeit anders handelt und den Menschen immer bevorzugt behandelt.²⁰⁶

Groos geht davon aus, dass Wertmaßstäbe an der Organisation des Lebens selbst abgelesen werden können.²⁰⁷ Insgesamt bezweifelt er die Tragfähigkeit des Ehrfurchtsprinzips für die Ethik überhaupt.²⁰⁸ Mit einer Beschränkung der ethischen Pflichten des Menschen gegenüber Tieren auf die höheren Tiere wäre die Ethik für ihn schlüssiger. Da er bei niederen Tieren nämlich davon ausgeht, dass sie keinen Schmerz empfinden, ist die Forderung danach, auch ihnen Leiden zu ersparen, unsinnig.²⁰⁹

Groos unterstreicht, dass es Misshandlungen von Tieren durch den Menschen gibt, die vermieden werden müssten. Zu diesem Zweck habe sich der Tierschutz oft auf den Namen Schweitzers berufen, ohne sich seine Grundgedanken zu eigen zu

200 Vgl. a. a. O., 86.

201 Vgl. Groos/Schweitzer (s. Anm. 12), 538.

202 Vgl. a. a. O., 528.

203 Vgl. a. a. O., 525.

204 Vgl. a. a. O., 526.

205 Vgl. a. a. O., 532.

206 Vgl. Werner (s. Anm. 186), 87.

207 Vgl. Groos/Schweitzer (s. Anm. 12), 538f.

208 Vgl. a. a. O., 541.

209 Vgl. a. a. O., 581.

machen.²¹⁰ Die von Groos benannte Vereinnahmung Schweitzers durch Tierschutz- oder Tierrechtsorganisationen lässt sich auch gegenwärtig immer wieder beobachten.²¹¹

3.1.6 Zwischenfazit

Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben definiert das Tier wie alle übrigen Lebewesen oder genauer alles Sein als Manifestation des universellen Willens zum Leben respektive Gottes, was eine prinzipielle Gleichwertigkeit allen Lebens impliziert. Dies kann vom Menschen erlebt und erkannt werden durch die wesenhafte Verbundenheit des Menschen mit dem Tier, da beide Willen zum Leben sind.

Das Tier ist der Selbstentzweiung des Willens zum Leben unterworfen, dennoch erkennt Schweitzer bereits bei ihm in Ansätzen eine Ethik, beispielsweise in Form von Fürsorge für die Nachkommenschaft. Der Mensch kann, wenn er von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, partiell die Selbstentzweiung des Willens zum Lebens überwinden bzw. überwindet der universelle Wille zum Leben seine Selbstentzweiung im Menschen und kommt in ihm zur Einheit mit sich selbst. Die Möglichkeit dazu eröffnet sich durch die Willenseinheit mit Jesus. Ob und wie dies ebenfalls für das Tier denkbar ist, lässt Schweitzer offen.

Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben bezieht das Tier in den Verantwortungsbereich des Menschen ein, sie versteht sich als Erweiterung oder vielmehr Explikation der Liebesethik Jesu. In dieser Verantwortung, nicht in seinem Sein, liegt die Sonderstellung des Menschen. Er ist dem Tier gegenüber aufgrund der postulierten Gleichwertigkeit allen Lebens und der damit verbundenen Gottesbeziehung in Nächstenliebe verpflichtet. Eschatologisch hat das Tier Anteil am Reich Gottes, da es in die Hoffnung auf die Einigkeit des Willens zum Leben einbezogen ist und Teilhaber an den Momenten sein kann, in denen es zur partiellen Überwindung der Selbstentzweiung des Willens zum Leben kommt.

Die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben konfrontiert den von ihr ergriffenen Menschen mit absoluten Ansprüchen guten Handelns, denen er nicht gerecht werden kann. Sie löst den Widerspruch zwischen der Wahrnehmung des Willens zum

²¹⁰ Vgl. a. a. O., 582–587.

²¹¹ Ein prominentes Beispiel hierfür sind die Kampagnen der Tierrechtsorganisation PETA. Sie beziehen sich immer wieder auf die vegetarische Lebensweise Albert Schweitzers, ohne den philosophisch-theologischen Hintergrund zu berücksichtigen und die Relativierung der Auswirkungen des Vegetarismus durch Schweitzer selbst ernst zu nehmen oder überhaupt zu benennen. Stattdessen wird der von PETA geforderte Veganismus als universeller Problemlöser in Bezug auf das Mensch-Tier-Verhältnis präsentiert. <https://www.peta.org/blog/famous-vegetarian-makes-appearance-dublin/>, letzter Zugriff: 10.11.2022.

Leben in der Welt und des Willens zum Leben in sich selbst, der nach Willenseinheit in Liebe strebt, nicht auf. Sie verstärkt ihn vielmehr und macht damit die Empfindung der Theodizee zum Teil des ethischen Programms. Die eschatologische Zielperspektive beschränkt sich auf die Momente, in denen das Gottesreich aufscheint und eine Willenseinheit kurzfristig möglich ist.

Durch die Perspektive eines expressiven Pantheismus wird die Gleichwertigkeit allen Lebens begründet und gleichzeitig eine Gottesbeziehung aller Geschöpfe angenommen, wobei sich Schweitzer mit Aussagen über deren Näherbestimmung zurückhält. Die eschatologische Akzentuierung des expressiven Pantheismus führt zur Einbeziehung allen Lebens in die Hoffnung auf die Verwirklichung des Gottesreiches im Hier und Jetzt durch den nach Willenseinheit mit Jesus strebenden erlösend handelnden Menschen.

Problematisch ist die Stringenz der Argumentation durch die Notwendigkeit theologischer Prämissen, die Schweitzer in seinem Ansatz aber bewusst der allgemeinen Nachvollziehbarkeit opfert. Seine Ethik soll unabhängig und allgemein dem Denken zugänglich sein. Dies ist nicht der Fall, da Jesus Christus als der Mittler zwischen dem Schöpferwillen und dem individuellen Willen zum Leben eine entscheidende Rolle spielt. Damit genügt Schweitzers Ansatz zwar nicht seinem eigenen Anspruch der „Denknotwendigkeit“, ist aber als christlich-pantheistischer Entwurf für die Frage nach dem Tier umso tragfähiger.

Offen bleibt die Frage nach einer übergeordneten eschatologischen Perspektive, die über eine partielle Selbsterlösung des Willens zum Leben im Menschen hinausgeht. Für die praktische Umsetzung und das Streben, dem absoluten Anspruch von Schweitzers Ethik zu genügen, wäre dies eine kraftspendende Hoffnung.

Außerdem stellt sich die Frage nach den praktischen Konsequenzen der Gleichwertigkeit allen Lebens. Wie kann die Würde des Menschen garantiert werden und braucht es nicht im Rahmen der „Notwendigkeit“, also für das Handeln im Schuldzusammenhang überindividuelle Kriterien, um willkürlichen Entscheidungen des Einzelnen vorzubeugen und ihn damit gleichzeitig zu entlasten?

3.2 Jürgen Moltmann – Theologie der Hoffnung

3.2.1 Einführende Bemerkungen

Jürgen Moltmann wird am 8. April 1926 in Hamburg geboren. Seine Kindheit und Jugend sind geprägt vom Nationalsozialismus. Im Alter von sechzehn Jahren ist Moltmann als Flakhelfer vom „Feuersturm“ von Hamburg 1943 betroffen. Er verliert bei dem Luftangriff der Royal Airforce seinen besten Freund, der direkt neben

ihm stirbt.²¹² Er selbst überlebt. Diese „traumatische Erfahrung von Todesnähe und Verschonung“²¹³ lässt Moltmann die Frage nach Gott stellen. In britischer Kriegsgefangenschaft, während der Moltmann zum ersten Mal bewusst mit der Bibel in Berührung kommt, kann er seine eigene Gottesfrage mit der Frage Jesu am Kreuz identifizieren.²¹⁴ Die Aufklärung durch die Briten über die Schrecken des Naziregimes in Verbindung mit der Reflexion der eigenen Erfahrung führen Moltmann zu der „beklemmende[n] Erkenntnis, nicht nur ein um die Jugend gebrachter, politisch-ideologisch verführter Mensch gewesen zu sein, sondern auch dem Volk der Kriegstreiber und Nazischergen zugerechnet zu werden“²¹⁵. Die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus haben starke Auswirkungen auf Moltmanns weiteren Weg: „Auschwitz‘ bleibt seither ein fundamentaler Orientierungspunkt für sein theologisches Denken und (kirchen)politisches Engagement“.²¹⁶ Moltmann geht in seinen theologischen Überlegungen unter anderem der Frage nach der Befähigung zu „Widerstand und Aufbruch“ durch und in „Gottes Offenbarung und Gottes Wirken“ nach. Moltmann entdeckt dabei die „Eschatologie als Medium des christlichen Glaubens“ und weitet sie auf alle theologischen Topoi aus.²¹⁷

Auch eine andere Erfahrung der frühen Jahre Moltmanns ist für sein Denken und Wirken prägend – nämlich die der Ökumene. In der Kriegsgefangenschaft kommt Moltmann in Kontakt mit holländischen Studenten. Außerdem erhält er im „North Camp“ Einblicke in Theologien unterschiedlicher Provenienz, was seine spätere Offenheit im Umgang mit ihnen erklärt.²¹⁸ Noch in Gefangenschaft beginnt Moltmann mit dem Theologiestudium, das er an der Universität Göttingen fortsetzt.²¹⁹ Dort lernt Moltmann Elisabeth Wendel kennen, seine spätere Frau und feministische Theologin. Moltmann promoviert bei Otto Weber und kommt durch ihn und über Kontakte zur Bekennenden Kirche mit der Theologie Karl Barths in Berührung, auf die er sich in seinem Denken immer wieder kritisch bezieht.²²⁰ Moltmann lehrt unter anderem an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, der Universität Bonn und später in Tübingen bis zu seiner Emeritierung 1994.

212 Vgl. G. Müller-Fahrenholz, Jürgen Moltmann. In der Befreiungsgeschichte Gottes, in: C. Barwasser (Hg.), Theologien der Gegenwart. Eine Einführung Feministische Theologie, Prozesstheologie, Darmstadt 2006, 159–178: 159.

213 Ebd.

214 Vgl. a. a. O., 160.

215 M. Welker, Theologische Profile. Schleiermacher, Barth, Bonhoeffer, Moltmann (Edition Chrismon), Frankfurt, M. 2009, 261.

216 Müller-Fahrenholz (s. Anm. 212), 160.

217 Vgl. Welker (s. Anm. 215), 264.

218 Vgl. Müller-Fahrenholz (s. Anm. 212), 160.

219 Vgl. a. a. O., 160f.

220 Vgl. a. a. O., 161.

Das Tier gehört zwar nicht zu den dezidierten Forschungs- und Interessenschwerpunkten Moltmanns, dennoch wird es aufgrund seines ganzheitlichen Ansatzes an zentralen Stellen seines theologischen Entwurfs miteinbezogen. Wenn auch das Tier nur selten von ihm explizit erwähnt wird, ist es doch im Ganzen der Schöpfung relevant. Denn Moltmanns Theologie der Hoffnung, der Titel seines bahnbrechenden Werkes und gleichzeitig Programm seines theologischen Schaffens, bezieht sich auf die ganze Schöpfung. Ihr geht es um die Hoffnung auf die eschatologische Neugestaltung der Schöpfung in allen Dimensionen. Der Ausgangspunkt der *Theologie der Hoffnung*²²¹ von 1964 waren politisch-soziale Fragen. Diese Perspektive weitete sich aber zunehmend, sodass, spätestens mit *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*²²², auch ökologische Fragestellungen hinzukamen:

Erst ab 1972 drang die ökologische Krise der Erde in mein Bewußtsein und ich versuchte, in Vorlesungen und Seminaren aus der ‚Theologie der Hoffnung‘ eine neue Schöpfungs-theologie zu entwickeln. Diese aber gelang mir erst, nachdem ich für mich die Trinitäts- lehre und das weithin unbekannte Gebiet der Lehre vom Heiligen Geist entdeckte. In meinen Gifford-Lectures 1985 und dem Buch „Gott in der Schöpfung“ 1985 habe ich die Theologie der Hoffnung auf die Erde, den Leib und die sinnliche Welt ausdehnen können. Dafür habe ich von der ökologischen Diskussion und von der feministischen Theologie am meisten gelernt.²²³

Als ein wichtiges Ereignis beschreibt Müller-Fahrenholz die konfliktreiche Auseinandersetzung mit Vertreter:innen der Befreiungstheologie in Mexiko-Stadt.²²⁴ Moltmann hofft auf den Schulterschluss mit Befreiungstheolog:innen, feministischen Theolog:innen und schwarzen Theolog:innen. Stattdessen gerät seine Theologie unter anderem aufgrund seiner eigenen Person in die Kritik: „Er war nicht arm, nicht schwarz, nicht Frau, sondern ein weißer, wohl situierter, männlicher Professor.“²²⁵

221 J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (Moltmann, Jürgen: Werke 1), Gütersloh 2016.

222 Ders., *Gott in der Schöpfung* (Moltmann, Jürgen: Werke 5), 2016.

223 Ders., *Theologie der Hoffnung* (s. Anm. 221), Vorwort 1997.

224 Müller-Fahrenholz (s. Anm. 212), 170. Auch Moltmann selbst widmet dieser Begebenheit einige Seiten seiner Biographie, markiert sie aber als weniger einschneidend als Müller-Fahrenholz. Vgl. J. Moltmann, *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, Gütersloh 12006, 219–223.

225 Müller-Fahrenholz (s. Anm. 212), 170. Zur Verbindung Moltmanns zur feministischen Theologie vgl. C. Keller, *Pneumatische Anstöße. Die Theologie Jürgen Moltmanns, der Feminismus und die Zukunft*, in: C. Krieg (Hg.), *Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag*, Gütersloh 1996, 163–179.

In der Folge beschäftigt er sich intensiver mit der Systematisierung seiner theologischen Gedanken, wobei Unterdrückungsmechanismen wie Sexismus, Rassismus, aber auch der Kapitalismus, gegen den Moltmann in Auseinandersetzung mit kommunistischen Entwürfen erhebliche Bedenken äußert, im Blick bleiben.²²⁶ Seine Überlegungen zielen nicht in Richtung einer Umkehrung der bestehenden Machtverhältnisse, sondern der Aufhebung der Machtstrukturen an sich und der Befreiung aller Beteiligten zur Gemeinschaft.²²⁷ Dieses Anliegen spiegelt sich auch in der Gestaltung seiner Gotteslehre wider. Müller-Fahrenholz deutet an, dass die Konsequenzen für eine ökologisch orientierte Ethik „immens“ seien, führt dies aber nicht weiter aus.

Das vorliegende Kapitel geht der Frage nach, welchen Beitrag die Theologie Moltmanns zu einer dogmatischen Näherbestimmung des Tieres leisten kann. Dazu werden zunächst in Kapitel 3.2.2 die zentralen Konzepte der eschatologisch ausgerichteten Theologie Moltmanns beleuchtet. Grundlegend sind hierfür *Trinität und Reich Gottes*²²⁸, *Gott in der Schöpfung*²²⁹, *Der Weg Jesu Christi*²³⁰, *Der Geist des Lebens*²³¹ und *Das Kommen Gottes*²³², also seine *Beiträge zur Systematischen Theologie*. In Kapitel 3.2.2.1 geht es um die anfängliche Schöpfung und die Vorstellung von der Schechinah Gottes in der gegenwärtigen Welt. Kapitel 3.2.2.2 nimmt die Trinitätskonzeption Moltmanns in den Blick, die Voraussetzung für das Verständnis der Idee vom „Kosmischen Christus“ (Kapitel 3.2.2.3) ist. Abschließend wird die grundsätzlich eschatologische Ausrichtung von Moltmanns Ansatz dargestellt.

Kapitel 3.2.3 ist der Frage nach dem Vorkommen der panentheistischen Motive nach Brierley und der genaueren Einordnung des Ansatzes Moltmanns als panentheistisch gewidmet.

Im darauffolgenden Kapitel 3.2.4 wird der Beitrag des Entwurfs zur dogmatischen Näherbestimmung des Tieres expliziert, bevor ein Zwischenfazit das Kapitel zu Moltmann schließt.

226 Zu Strukturanalogien zwischen Rassismus, Sexismus und Speziesismus in Bezug auf die Grundlegung dualistischer Denkstrukturen vgl. die Beiträge in A. e. Maaroufi/S.A. Strube/D. Williger (Hg.), *Jenseits der Grenzen. Dualistische Denkmuster überwinden* (Jahrbuch Theologische Zoologie Band 3), Berlin/Münster 2020.

227 Vgl. S. Park, *Politische Theologie bei Karl Barth, Helmut Gollwitzer und Jürgen Moltmann*, Dissertation, Springer Gabler/Springer-Verlag GmbH, 2019, 200–203.

228 J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (Moltmann, Jürgen: Werke 4), Gütersloh 2016.

229 Ders., *Gott* 2016 (s. Anm. 222).

230 Ders., *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen* (Moltmann, Jürgen: Werke 6), Gütersloh 2016.

231 Ders., *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie* (Moltmann, Jürgen: Werke 7), Gütersloh 2016.

232 Ders., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie* (Moltmann, Jürgen: Werke 8), Gütersloh 2016.

3.2.2 Eschatologische Schöpfungslehre – Darstellung zentraler Gedanken

Im Folgenden werden die für Moltmann zentralen Konzepte der anfänglichen Schöpfung, der Trinität als weltoffenes System, des kosmischen Christus dargestellt.²³³ Am Ende erfolgt eine Beleuchtung der insgesamt eschatologischen Perspektivierung aller Konzepte.

3.2.2.1 Schöpfung im Anfang und Schechinah

Bei seinem Schöpfungskonzept positioniert sich Moltmann auf der einen Seite gegen die Vorstellung einer Emanation Gottes, einer Selbstentfaltung, bei der der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf verwischt wird (so sein Eindruck bei Tillich),²³⁴ und gegen eine „Schöpfung“²³⁵ aus dem Chaos (so sein Eindruck bei Whitehead und der Prozesstheologie)²³⁶. Auf der anderen Seite grenzt er sich von Barths „Dekretenlehre“ ab, nach der Gott sich frei dazu entschließt, Schöpfer zu sein, und es im Umkehrschluss auch hätte unterlassen können.²³⁷ Bei der Darstellung verschiedener Begründungsmodelle des Schöpfungsaktes attestiert Moltmann dem christlichen Theismus, dass er um jeden Preis die Freiheit Gottes wahren möchte, indem er die Schöpfung als Werk freien Willens darstellt, für das es keine Notwendigkeit gibt.²³⁸ Die Kehrseite der Medaille sei, dass der Eindruck einer willkürlichen Entscheidung entstehe. Moltmanns Darstellung eines christlichen

233 Die Vielzahl der direkten Moltmannzitate dient dabei der Illustration der komplexen Konzepte.

234 Moltmann ist nicht zuzustimmen, dass Tillich den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf aufhebt. Vgl. Kapitel 1.

235 Es handelt sich in diesem Fall nicht mehr um Schöpfung, sondern Ordnung oder Erhaltung. Moltmann, Gott 2016 (s. Anm. 222), 91.

236 Vgl. bestätigend Kapitel 2.5.

237 Vgl. Moltmann, Gott 2016 (s. Anm. 222), 94f.

238 Ders., Trinität 2016 (s. Anm. 228), 120f. In der Abgrenzung von Karl Barth werden die Gräben zwischen den Fronten von Moltmann an dieser Stelle jedoch als tiefer beschrieben, als sie es in dieser Frage sind. Barth legt den Fokus auf die Freiheit der göttlichen Entscheidung und Moltmann auf die Liebe. Beide Aspekte sind jedoch in beiden Entwürfen vorhanden, wenn auch anders akzentuiert. Nach Barth entschließt sich Gott frei dazu, die Schöpfung ins Leben zu rufen. Der innere Grund dafür ist der Bund mit dem Menschen in Jesus Christus. Vgl. Barth, KD III/1 (s. Kap. 1, Anm. 1), 104f. Damit ist nach der Wendung Barths die Schöpfung der äußere Grund des Bundes und der Bund der innere Grund der Schöpfung. Hier zeigen sich die eigentlichen Differenzen. Während bei Barth der Bund das Ziel darstellt, ist es bei Moltmann die eschatologische Vollendung der gesamten Schöpfung in perichoretischer Gemeinschaft mit ihr. Moltmann formuliert dies deutlich unter Bezugnahme auf die Formulierung Barths: „Erst im Reich der Herrlichkeit wird die Schöpfung vollendet sein, denn nicht der Bund, sondern die Herrlichkeit ist der innere Grund der Schöpfung.“ Moltmann, Trinität 2016 (s. Anm. 228), 227.

Panentheismus erfolgt hingegen völlig kritiklos.²³⁹ In „Gott in der Schöpfung“ stellt Moltmann sein eigenes Verständnis von Schöpfung folgendermaßen dar:

Es ist angemessener, das ewige göttliche Leben als Leben der ewigen, unendlichen Liebe anzusehen, die im schöpferischen Prozeß aus ihrer trinitarischen Vollkommenheit überschwenglich heraustritt und in der ewigen Sabbatruhe zu sich selbst kommt.²⁴⁰

Dieses Heraustreten der Liebe unterscheidet sich von der oben genannten Emanation, da die göttliche Liebe etwas schafft, das von ihr verschieden ist. Die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf bleibt im Gegensatz zur Emanation erhalten:

Seine [Gottes, C.H.] Liebe ist im wörtlichen Sinn *ekstatische Liebe*: Sie führt ihn dazu, aus sich selbst herauszugehen und etwas zu schaffen, das anders ist als er selbst und ihm dennoch entspricht.²⁴¹

Er entfaltet also stattdessen den Gedanken, dass sich Gott, der dem Wesen nach Liebe ist, frei dazu entschließt, das zu tun, was seinem Wesen entspricht. Die Schöpfung ist damit weder willkürlich noch notwendig:

Indem Gott sich *ent-schließt*, *er-schließt* er sich. Nur wenn man beide Seiten sieht, ist Gottes Selbstbestimmung keine Willkür und das Überströmen seiner Güte kein Naturereignis.²⁴²

Die innertrinitarische Voraussetzung der Schöpfung ist das Verhältnis zwischen Vater und Sohn. Denn schon innertrinitarisch steht der Vater dem Sohn liebend gegenüber, der die Liebe des Vaters erwidert. Der Liebe des Vaters zum Sohn, die zum Wesen Gottes fundamental gehört, entspricht die Schöpfung. Der Sohn fungiert in diesem Sinne als Schöpfungsmittler: „In seinem ewigen Sohn sieht er [der Vater, C.H.] die Welt.“²⁴³ Dadurch wird die Geschichte der Schöpfung und auch die der Erlösung mit hineingenommen in die innertrinitarische Beziehung zwischen Vater und Sohn:

239 Vgl. Moltmann, Trinität 2016 (s. Anm. 228), 120f.

240 Ders., Gott 2016 (s. Anm. 222), 97.

241 A. a. O., 89.

242 Ders., Trinität 2016 (s. Anm. 228), 70.

243 A. a. O., 127.

Die Schöpfung ist ein Teil der ewigen Liebesgeschichte zwischen dem Vater und dem Sohn. Sie wird aus der Liebe des Vaters zum Sohn geschaffen und durch die erwidrende Liebe des Sohnes zum Vater erlöst.²⁴⁴

Den Heiligen Geist sieht Moltmann dabei als Verbindungselement zwischen Schöpfer und Geschöpf, womit er Wahrheitsmomente der Emanationslehre wie der Lehre vom Schöpfungswerk, also der Schöpfung einer vom Schöpfer getrennten Schöpfung, aufgenommen weiß.²⁴⁵

Moltmann nimmt das Konzept einer *creatio ex nihilo* auf und modifiziert es folgendermaßen: Das „Nichts“, in dem die Schöpfung entsteht, ist ein Raum, den Gott durch seine Selbstbeschränkung eröffnet – für diese Selbstbeschränkung verwendet Moltmann den Begriff *Zimzum*.²⁴⁶ Erst indem sich Gott zurückzieht, ist die Schöpfung eines von Gott Unterschiedenen möglich. Erst durch die Kontraktion Gottes entsteht ein „Außen“, in dem Gott *ad extra* handeln kann.

Geschieht aber Schöpfung *ad extra* in dem von Gott selbst freigemachten Raum, dann bleibt die Wirklichkeit *außerhalb Gottes* gleichwohl in dieser Hinsicht *in Gott*, der jenes Außen in sich selbst eingeräumt hat. Die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf, ohne die Schöpfung nicht zu denken ist, bleibt umgriffen von der größeren Wahrheit, auf die die Schöpfungsgeschichte hinausläuft, weil sie von ihr herkommt: *daß Gott alles in allem ist*. Sie bedeutet keine pantheistische Auflösung der Schöpfung in Gott, sondern die endgültige Gestalt, die die Schöpfung in Gott finden soll.²⁴⁷

Das „Außerhalb“ Gottes ist nur relativ, denn der Raum der Schöpfung existiert in dem Raum, den Gott von seiner Allgegenwart freigemacht hat.²⁴⁸ Mit dem Gedanken einer anfänglichen Selbstbeschränkung/Selbstverschränkung ist bei

244 A. a. O., 75.

245 Vgl. a. a. O., 128.

246 Er entleiht den Begriff *Zimzum* von Isaak Luria, der die Lehre von der Konzentration der Präsenz Gottes auf den Tempel auf die Schöpfung überträgt. So versucht Moltmann, die Welt in Gott zu denken, ohne in einen Pantheismus zu verfallen. Durch das Konzept der Selbstbeschränkung Gottes kann er menschliche Freiheit denken. Vgl. ders., Gott 2016 (s. Anm. 222), 99 und ders., Trinität 2016 (s. Anm. 228), 124f.

247 Moltmann, Gott 2016 (s. Anm. 222), 101. Hervorhebung im Original.

248 Ders., Trinität 2016 (s. Anm. 228), 124. Vgl. zum Begriff „Raum der Schöpfung“ die Erläuterung von Wüthrich: „Der Raum der Schöpfung ist der durch die Selbstkontraktion Gottes im absoluten Raum entstehende, eingeräumte Raum, in den hinein Gott seine Schöpfung schafft.“ *M.D. Wüthrich*, Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Band 143), Göttingen ¹2015, 334.

Moltmann auch die Hoffnung auf eine „eschatologische Selbstentschränkung“²⁴⁹ Gottes verbunden.

Analog zum Raumverständnis ist Moltmanns Zeitverständnis zu sehen.²⁵⁰ Gott beschränkt seine Ewigkeit und macht damit die Zeit der Schöpfung möglich: „Gott schuf die Zeit mit *ihrer* Zeit – in *seiner* Zeit.“²⁵¹ So wie Gott in seiner Allgegenwart der Schöpfung Raum einräumt, gesteht er ihr in seiner Ewigkeit Zeit zu. Er zieht sich sozusagen im *Zimzum* raum-zeitlich zusammen.

Wie der Raum umgeben bleibt von der Allgegenwart, so ist die Zeit aufgehoben in Gottes Ewigkeit: „Gott nimmt sich zurück, um aus sich herauszugehen. Die Ewigkeit atmet sich ein, um den Geist des Lebens auszuhauchen.“²⁵²

Auch die Freiheit der Geschöpfe ist analog zu denken. Gott nimmt sich selbst zurück, um die Freiheit der Geschöpfe zu ermöglichen, umgibt sie aber weiter in seiner Liebe. Da sich Gott, die Liebe, selbst um der Freiheit eines Gegenübers willen zurücknimmt, beginnt mit der Schöpfung auch die Selbsterniedrigung Gottes.²⁵³ In seiner Liebe lässt sich Gott auf die Schöpfung ein und die Passion beginnt. Mit dem Liebesverhältnis Gottes zur Welt ist sein Leiden an seiner Liebe für diese Welt untrennbar verbunden. Moltmann betont, dass die Leidensfähigkeit Gottes nicht in einem „Mangel an Sein“ begründet ist, sondern ganz im Gegenteil im Überfluss des Seins, nämlich seiner Liebe selbst.²⁵⁴

Für die Einwohnung Gottes, mittels der sich Gott auf die Welt einlässt, verwendet Moltmann den Begriff „Schechinah“. Damit greift er auf ein rabbinisches Konzept zurück, das die Gegenwart Gottes in der Welt (bzw. in Israel) ausdrückt. Es handelt sich um die irdische, zeitliche und räumliche Gegenwart Gottes, die mit ihm identisch und dennoch von ihm unterschieden ist.²⁵⁵ Mit der Unterscheidung zwischen Gott und dem einwohnendem Gottesgeist sieht Moltmann in der rabbinischen Epoche eine „Zwei-Personalität in Gott“ ausgedrückt, die Anknüpfungspunkte für die christliche Trinitätsvorstellung bietet.²⁵⁶ In *Der Geist des Lebens* weist Moltmann in einer Fußnote darauf hin, dass Rosenzweig in seinen Ausführungen zur Schechinah zwar auf Hegels Begriff der Selbstunterscheidung Gottes zurückgreift,

249 Moltmann, Gott 2016 (s. Anm. 222), 101.

250 Hierzu Wüthrich: „Erstaunlicherweise verweist er [Moltmann, C.H.] im letzteren [Kapitel *Die Zeit der Schöpfung* in *Gott in der Schöpfung*, C.H.] gar nie auf die Raumthematik, obwohl gewisse Strukturähnlichkeiten mit Händen zu greifen sind.“ Wüthrich (s. Anm. 248), 327.

251 Moltmann, Gott 2016 (s. Anm. 222), 128.

252 Ders., Trinität 2016 (s. Anm. 228), 126.

253 Vgl. a. a. O., 45.

254 Vgl. a. a. O., 39.

255 Vgl. ders., Geist (s. Anm. 231), 61.

256 Vgl. ders., Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie (Moltmann, Jürgen: Werke 2), Gütersloh 2016, 263.

damit aber keine Zustimmung zur christlichen Trinitätslehre verbunden sei.²⁵⁷ Die Schechinah ist eine Lehre von der Passion des sich auf die Welt einlassenden Gottes.²⁵⁸ Da diese Passion für Moltmann ihren Grund in der Liebe Gottes hat, kann Moltmann sagen:

Die Theologie der Liebe ist eine Theologie der Schechinah.²⁵⁹

Liebe, Schöpfung und Leiden gehören bei Moltmann mithin aufs Engste zusammen. Der Sabbat als die heimatlose Schechinah Gottes in der Schöpfung verbindet alte und neue Schöpfung dadurch, dass er als zeitliche Einwohnung Gottes (neben dem Tempel als räumliche Einwohnung) auf die eschatologische Neuwerdung der Schöpfung drängt und als eine Realverheißung der eschatologischen Schechinah (s. u.) zu verstehen ist.²⁶⁰ Die Menucha (göttliche Ruhe) verbindet Sabbat und Schechinah.²⁶¹

3.2.2.2 Trinität als weltoffenes System

Moltmann denkt die göttliche Trinität als weltoffenes System, was bedeutet, dass sich die Trinität für die Welt öffnet und die Welt, so die eschatologische Hoffnung, in die Trinität aufgenommen werden wird:

Die Lehre von der immanenten Trinität gehört, sofern sie Inbegriff der Doxologie ist, in die Eschatologie. Die ökonomische Trinität vollendet sich dann zur immanenten Trinität, wenn Geschichte und Erfahrung des Heils vollendet werden. Wenn alles ‚in Gott‘ und ‚Gott alles in allem‘ ist, dann ist die ökonomische Trinität in die immanente Trinität aufgehoben. Was bleibt, ist der ewige Lobgesang des dreieinigen Gottes in seiner Herrlichkeit.²⁶²

Die „Stelle“, an der sich die Trinität öffnet, ist die Beziehung zwischen Gott Vater und Sohn: „Im Blick auf den Geist der Kindschaft zeigt die Sendung des Sohnes nichts Geringeres als die Öffnung der Gemeinschaft des Vaters zu seinem eigenen Sohn und des Sohnes zu seinem Vater für die Welt.“²⁶³

Daher muss auch die eschatologische Beziehung zwischen Gott und Welt in der gleichen Weise perichoretisch gedacht werden wie zwischen Vater und Sohn. Nicht

257 Vgl. ders., Geist (s. Anm. 231), 63.

258 Vgl. ders., Trinität 2016 (s. Anm. 228), 40.

259 A. a. O., 73.

260 Vgl. ders., Kommen 2016 (s. Anm. 232), 292f.

261 Vgl. a. a. O., 293f.

262 Ders., Trinität 2016 (s. Anm. 228), 178.

263 A. a. O., 89.

die Auflösung der Welt in Gott ist das Ziel, sondern die Einigkeit von Welt und Gott.²⁶⁴

Mit dem Sohn oder im Sohn lässt sich Gott auf die Welt ein und das mit kaum vorstellbarer Intensität. Das Kreuzesgeschehen lässt Gott daher nicht unberührt, Moltmann spricht gar vom Zerschneiden der „Lebensbeziehungen der Trinität“²⁶⁵. Im Kreuzesgeschehen ist Gott gottverlassen und gerade dadurch, dass Gott Sohn von Gott Vater verlassen ist, ist Gott für alle Zeit auch in der Gottverlassenheit präsent:

Mit der Hingabe des Sohnes schenkt er ‚alles‘ und ‚nichts‘ kann uns von ihm scheiden. Damit beginnt die Sprache des Reiches Gottes, in welchem ‚Gott alles in allem‘ sein wird. Wer Gottes Gegenwart und Liebe in der Gottverlassenheit des gekreuzigten Sohnes erkennt, der sieht Gott dann in allen Dingen, so wie ein Mensch nach einer Todeserfahrung die Lebendigkeit aller Dinge auf zuvor ungeahnte Weise spürt.²⁶⁶

Das Opfer des Sohnes ist von Ewigkeit her Bestandteil der Trinität: „Ehe die Welt war, war das Opfer in Gott. Es ist keine Trinität denkbar ohne das Lamm, ohne das Opfer der Liebe, ohne den gekreuzigten Sohn.“²⁶⁷ Damit verschiebt sich das Kreuzesgeschehen vom Mittel zur Wiederherstellung, Heilung oder Erneuerung der aufgrund der Sünde gebrochenen Beziehung zwischen Gott und Mensch hin zu einem bereits innergöttlich angelegten Ereignis. Das Kreuz ist in die innertrinitarischen Beziehungen integriert. Das Kreuzesgeschehen ist damit Teil des ewigen Schöpfungsplans und ermöglicht erst die Aufnahme der Schöpfung in die göttliche Herrlichkeit und damit ihre Vollendung. Das liebende Leiden Gottes ist ursächlich für das Hineingenommenwerden in das trinitarische Leben Gottes:

Die Weltgeschichte ist Gottes Passion, nicht der Prozeß seiner Selbstverwirklichung. Erst in der Gemeinschaft mit dem Erstgeborenen der Schöpfung wird die Welt und erst in der Gemeinschaft mit dem erstgeborenen Bruder werden Menschen in das trinitarische Leben Gottes hineingenommen.²⁶⁸

Die Passion wird also nicht verstanden als zeitlich begrenztes Leiden Gottes in und an der Welt, sondern als das generelle Weltverhältnis Gottes. Dieses Weltverhält-

264 Diese Vorstellung setzt ein Verständnis der Trinität voraus, das sich sowohl von einem Tritheismus als auch von einem Modalismus abgrenzt. Moltmann spricht hier Johannes Damascenus aufgreifend von der ewigen Perichorese der göttlichen Personen. Vgl. a. a. O., 191.

265 A. a. O., 96.

266 A. a. O., 98.

267 A. a. O., 99.

268 A. a. O., 183.

nis hat Rückwirkungen auf das Selbstverhältnis Gottes, der Schmerz des Kreuzes bestimmt Gott demnach von Ewigkeit her.²⁶⁹

Beendet werden kann dieses Leiden erst durch eine Heilung des Wechselverhältnisses von Gott und Welt, wenn die Liebe in perichoretischer Einigkeit Erfüllung finden wird. Und genau darin besteht die eschatologische Hoffnung. Voraussetzung hierfür ist, dass die Trinität offen ist, und zwar „weltoffen[], menschenoffen[] und zukunfts offen[]“²⁷⁰, offen „für die Vereinigung mit den Glaubenden, mit der Menschheit, mit der ganzen Schöpfung“²⁷¹. Es geht nicht nur um die Versöhnung mit dem sündigen Menschen, nein, das neue Weltverhältnis Gottes (und das Gottesverhältnis der Welt) ist viel weiter, umfassender gedacht. Anhand der Gemeinschaft der Jünger Jesu beschreibt Moltmann diese Vision:

Es ist eine *Gemeinschaft mit Gott* und darüber hinaus eine *Gemeinschaft in Gott*. Das setzt aber voraus, daß die Dreieinigkeit so weit offen ist, daß die ganze Schöpfung mit ihr vereinigt und in ihr einig werden kann. Die Einigkeit der göttlichen Trinität ist für die Vereinigung der ganzen Schöpfung mit ihr und in ihr offen. Die Einheit der Dreieinigkeit ist also nicht nur ein theologischer, sondern im Kern zugleich auch ein soteriologischer Begriff.²⁷²

Die menschliche Gemeinschaft mit und in Gott ist also nur in diesem größeren Kontext denkbar. Die Erneuerung des Verhältnisses Gottes zur nicht-menschlichen Welt ist also kein bloßes Beiwerk zum eigentlich relevanten Verhältnis von Gott und Mensch, sondern es ist immer die ganze Schöpfung im Blick. Das Ziel der Schöpfung ist also nicht der Bund zwischen Mensch und Gott in Jesus Christus, sondern ihre eigene Verherrlichung.²⁷³ Damit ist das Ziel der Schöpfung nicht personal, sondern überpersonal bestimmt. Es geht um alles. Alle Beziehungen Gottes zu seinen Geschöpfen und deren Beziehungen untereinander sind hier miteinbezogen. Für alle besteht die Hoffnung auf die heilende und erneuernde Einwohnung des göttlichen Geistes:

Die Hoffnung, die sich an der Erfahrung des einwohnenden Geistes entzündet, erfaßt darum die Zukunft mit pantheistischen Visionen. Alles endet damit, „daß Gott ist alles in allem“ (1. Kor. 15,28). *Gott in der Welt* und die *Welt in Gott*, das ist mit der Verklärung der Welt durch den Geist gemeint.²⁷⁴

269 Vgl. a. a. O., 177.

270 A. a. O., 106.

271 Ebd.

272 A. a. O., 111.

273 Vgl. a. a. O., 227.

274 A. a. O., 119.

Eschatologisch fallen immanente und ökonomische Trinität in eins, da die Welt, „Menschen und Dinge“²⁷⁵, in die göttliche Trinität aufgenommen werden und teilnehmen am „innertrinitarischen Leben Gottes“²⁷⁶.

Der Offenheit Gottes gegenüber der Welt entspricht die Offenheit der Welt für die Zukunft und das Reich Gottes.²⁷⁷ Diese Offenheit der Welt für Gott ist durch die duale Konzeption der Schöpfung als Himmel und Erde gedacht. Der Himmel ist dabei das „Reich der Möglichkeiten Gottes“.²⁷⁸ Er ist die „*gottoffene Seite der Schöpfung*“²⁷⁹. Die Taufe ist hierfür ein Zeichen, der Mensch weiß sich in die Geschichte des Reiches Gottes aufgenommen.²⁸⁰

3.2.2.3 Kosmischer Christus

Für Moltmann entsteht die panentheistische Hoffnung darauf, dass Gott am Ende der Zeit alles in allem ist, unter dem Kreuz. Mit dem Kreuz gibt es kein die Schöpfung bedrohendes Nichts mehr.²⁸¹ Gott erfüllt durch die Hingabe des Sohnes den Ort, an dem Gott nicht ist, und wird selbst in der Gottverlassenheit präsent.

Die Bedeutung des Kreuzestodes wird bei Moltmann nicht auf die Erlösung von den Sünden und die Wiederherstellung des gott-menschlichen Verhältnisses (man möchte aus dieser Perspektive sagen) reduziert, sondern auf das grundsätzliche Verhältnis zwischen Gott und Welt ausgedehnt. Grundlegend hierfür ist Moltmanns Einsicht, dass alle Geschöpfe der Sterblichkeit unterworfen sind und der Tod, den sie sterben müssen, etwas Widernatürliches ist.²⁸²

Er [Christus, C.H.] starb aber auch in Solidarität mit allen Lebewesen, die sterben müssen, obwohl sie leben wollen. Er starb nicht nur den gewaltsamen Tod der menschlichen Geschichte, sondern auch den tragischen Tod der Natur.²⁸³

Der Tod ist das Einzige, das durch den Kreuzestod Christi nicht in die neue Schöpfung integriert wird. Vielmehr *überwindet* Christus den Tod, eine Koexistenz von

275 A. a. O., 141.

276 A. a. O., 143.

277 A. a. O., 226.

278 Vgl. Wüthrich (s. Anm. 248), 343. Durch die Konzeption der Schöpfung als „Dual von Himmel und Erde“ überwinde Moltmann die neuzeitliche Kritik am Himmel.

279 Moltmann, Gott 2016 (s. Anm. 222), 172.

280 Vgl. ders., Trinität 2016 (s. Anm. 228), 111.

281 Vgl. ders., Geist (s. Anm. 231), 226f.

282 Ders., Weg 2016 (s. Anm. 230), 275.

283 A. a. O., 276.

Christus und Tod ist mit Moltmann nicht denkbar.²⁸⁴ Die Überwindung des Todes der Geschöpfe ist notwendig für die Neuschöpfung.²⁸⁵ Dies bedeutet, dass das Kreuz ein notwendiger oder vielmehr der entscheidende Schritt ist auf dem Weg zur Neuschöpfung. Diese Kreuzesdeutung Moltmanns ist wichtig, denn mit ihr erhält die Sünde eine viel schwächere Gewichtung in der Frage nach dem Warum des Kreuzes und damit auch der Mensch, der nicht mehr Dreh- und Angelpunkt der Geschichte ist, sondern nur noch ein Aspekt im großen Ganzen.²⁸⁶

Diese Vollendung der zeitlichen in der ewigen Schöpfung schließt die Erlösung von Sünde, Tod und Vernichtung ein, geht aber nicht in ihr auf. Auch ohne die Sünde wäre die Schöpfung vollendet worden.²⁸⁷

Für den Menschen hat die Befreiung von der Sünde den Effekt, dass er selbst wieder ein Ort der göttlichen Einwohnung werden kann.²⁸⁸ In der Inkarnation Christi findet die Schöpfung des Menschen ihre Vollendung, ihm soll der Mensch im Reich Gottes ebenbildlich sein.²⁸⁹ Aber nicht nur der Mensch ist erlösungsbedürftig, sondern auch die nicht-menschliche Welt. Weil Christus ihr Grund ist – sie existiert durch ihn, in ihm und zu ihm hin –, ist sie nicht nur erlösungsbedürftig, sondern auch erlösungsfähig.²⁹⁰

Durch die Inklusion der nicht-menschlichen Schöpfung ins Christusgeschehen kommt Moltmann zu folgender ethischer Schlussfolgerung:

Ist Christus nicht nur zur Versöhnung von Menschen, sondern auch zur Versöhnung aller anderen Geschöpfe gestorben, dann hat jedes Geschöpf unendlichen Wert vor Gott und eigenes Recht zum Leben, nicht nur die Menschen. Wird die unantastbare Würde der Menschen christlich damit begründet, dass ‚Christus für sie gestorben ist‘, dann gilt

284 Vgl. a. a. O., 309.

285 Vgl. a. a. O., 275.

286 Außerdem ist das Kreuzesgeschehen, durch welches nach Moltmann das Gottesverhältnis der *Kindschaft* möglich wird, nicht der Zielpunkt der Beziehung. Das Verhältnis zwischen Gott und Mensch beschreibt Moltmann im Reich des Geistes als das der *Freundschaft*. Dieses Verhältnis entwickelt sich nicht, sondern entsteht durch das Entdecken der Immanenz des Gottesgeistes. Vgl. ders., Trinität 2016 (s. Anm. 228), 237.

287 Ders., Kommen 2016 (s. Anm. 232), 291.

288 Vgl. a. a. O., 294.

289 Ders., Trinität 2016 (s. Anm. 228), 133. An dieser Stelle sei auch Moltmanns Auslegung der Zwei-Naturen-Lehre angesprochen: Die zwei Naturen Jesu Christi bestehen aus „seine[r] exklusive[n] Ursprungsbeziehung zum Vater und [der] inklusive[n] Gemeinschaftsbeziehung zu seinen vielen Brüdern und Schwestern.“ A.a.O., 135.

290 Vgl. Moltmann, Weg 2016 (s. Anm. 230), 299; 311.

dies auch für die Begründung der Würde aller anderen Lebewesen und damit für die Begründung der umfassenden ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘.²⁹¹

Von der Auferstehung Jesu Christi ist alles ergriffen, Moltmann nennt explizit auch Tiere, Pflanzen und Steine, sie überwindet den Tod alles Lebendigen.²⁹² Das sterbliche Leben wird durch sie qualitativ verwandelt. In Bezug auf das ewige Leben hält Moltmann das sterbliche Leben für analogiefähig, sodass eine Verbindung von Ostern und der Auferstehung der Natur im Frühling gerechtfertigt scheint.²⁹³

Für Moltmann ist die Auferstehung weniger interessant als geschichtliches Ereignis als vielmehr in Bezug auf die Bedeutung der Leiblichkeit. Dem Paradigma der Geschichte steht Moltmann überhaupt sehr kritisch gegenüber, da er mit ihm immer einen menschlichen Herrschaftsanspruch verbunden sieht, der den größeren Kontext menschlicher Geschichte, nämlich die Natur, vergisst.²⁹⁴ Er bemängelt, dass „es [...] noch keine Schritte von der geschichtlich-eschatologischen Auferstehungstheologie zu einer geschichtlich-ökologischen Wiedergeburtstheologie [gibt]“.²⁹⁵

Die leibliche Verfasstheit des Menschen ist für ihn zentral. Sie ist das verbindende Element zwischen der im Glauben erfahrenen Erlösung und der Erlösung des Kosmos.²⁹⁶ Die Erfahrung des Heiligen Geistes ist eine leibliche Erfahrung, die Erfahrung der Einwohnung Gottes, und zwar im Herzen, in der Gemeinde, im Kosmos.²⁹⁷ „Sein [Christi, C.H.] weltimmanenter Geist ist der Puls des Universums.“²⁹⁸ Und an anderer Stelle: „Der Geist Christi ist unsere immanente Lebenskraft, der Geist Gottes ist unser transzendenter Lebensraum.“²⁹⁹

In der Taufe wird die Wiedergeburt durch den göttlichen Geist gefeiert, sie ist ein „personales Geschehen mit kosmischer Relevanz“, da die Hoffnung, die sie ausdrückt, nicht exklusiv, sondern inklusiv ist. Es geht nicht um die Erlösung von der Welt, sondern um die Berufung zu ihrer Befreiung.³⁰⁰

Mit dem Konzept des *Christus semper major* versteht Moltmann Christus als Erstgeborenen unter Brüdern, darüber hinaus als Erstgeborenen der Menschheit

291 A. a. O., 279.

292 Vgl. a. a. O., 281.

293 Vgl. a. a. O., 273.

294 Vgl. a. a. O., 269.

295 A. a. O., 270.

296 Vgl. a. a. O., 306.

297 Vgl. ders., Trinität 2016 (s. Anm. 228), 140.

298 Ders., Weg 2016 (s. Anm. 230), 313.

299 Ders., Geist (s. Anm. 231), 193.

300 Ders., Weg 2016 (s. Anm. 230), 287.

und schließlich als Erstgeborenen der Schöpfung. Er ist Messias Israels, Menschensohn der Völker und Haupt des versöhnten Kosmos. Wie in konzentrischen Kreisen weitet sich die Bedeutung Christi und auch seine Präsenz bis ins Unendliche aus. Sein Leib ist der Leib Jesu, die Gemeinde und letztlich der gesamte Kosmos.³⁰¹ Damit ist einer Anthropozentrik, die nach Moltmann entsteht, wenn das Christentum ausschließlich als „personale Religion“, als „Geschichtsreligion“ verstanden wird, in dem Sinne, dass sie sich nur auf den Menschen und seine Geschichte bezieht, Einhalt geboten, da Christozentrik und Theozentrik den ganzen Kosmos einschließen.³⁰²

Christus ist nicht nur Haupt der Gemeinde, sondern Haupt der ganzen Schöpfungsgemeinschaft, die durch ihn versöhnt ist. Die Schechinah Christi geht in die Schöpfung über, wodurch der ganze Kosmos zu seinem Leib wird.³⁰³

Auch ekklesiologisch hat das Konsequenzen: „Als ‚Leib Christi‘ ist die Kirche immer schon die Kirche der ganzen Schöpfung. Sie weist von sich selbst weg auf die Herrlichkeit Gottes, die Himmel und Erde erfüllt“³⁰⁴. Die Liebe zu und die Hoffnung auf Christus schließt die Liebe und die Hoffnung für die Erde immer schon mit ein.³⁰⁵

3.2.2.4 Eschatologie

Im Interview mit Eckart Löhr stellt Moltmann den Zusammenhang von Schöpfung und Eschatologie in folgender Weise dar:

Und wenn wir das zusammennehmen, was in Genesis 1 und Offenbarung 21 steht, dann kommen wir zu einem Prozess, und die Schöpfung im Anfang ist nur ein erster Akt. Es ist ein ganzer Prozess, in dem sich der Kosmos und die Evolution bewegen, und die christliche Hoffnung sieht die Zukunft des Kosmos in Gott, der einen neuen Himmel und eine neue Erde schafft. Und warum soll es nicht einen Endknall geben, wie es einen Urknall gab?³⁰⁶

Folgen wir den Aussagen Moltmanns, ist Schöpfung ein Prozess, der mit der *creatio originalis* beginnt und erst mit der umfassenden Erlösung endet. Damit ist Erlösung

301 A. a. O., 298.

302 Vgl. a. a. O., 298f.

303 Vgl. a. a. O., 278. An dieser Stelle weist Moltmann auf die Vorstellung der Vergöttlichung des Kosmos in der orthodoxen Theologie hin.

304 A. a. O., 308.

305 Vgl. ders., *Kommen* 2016 (s. Anm. 232), 307.

306 J. Moltmann/E. Löhr, *Hoffnung für eine unfertige Welt*. Jürgen Moltmann im Gespräch mit Eckart Löhr, Ostfildern 2016, 62.

nicht die Rückkehr zu einem paradiesischen Urzustand durch die Restitution der gefallenen Welt, sondern ist selbst Teil der Schöpfung und vollendet diese erst.³⁰⁷

Das anfängliche göttliche Urteil „sehr gut“ in Bezug auf die Schöpfung deutet Moltmann nicht als Bescheinigung der Vollkommenheit, sondern der Entsprechung zum Schöpferwillen.³⁰⁸ Die Welt als *creatio originalis* entspricht als solche dem Schöpferwillen, ist aber eben noch keine *creatio nova*. Der Sabbat weist dabei über die Schöpfung im Anfang hinaus auf die endzeitliche Einwohnung Gottes: „Der Schöpfer bleibt seiner Schöpfung nicht gegenüber, sondern wohnt in ihr ein und findet in ihr seine Ruhe. Dadurch wird die neue Schöpfung zu einer sakramentalen Welt.“³⁰⁹

Der Prozess, in dem sich alles auf diese Einwohnung Gottes, auf das „Gott wird sein alles in allem“ zubewegt, umfasst sowohl die menschliche Geschichte als auch die Naturgeschichte. Moltmanns komplexer Zeitbegriff, der Zeit als Netz denkt, versucht lineare Zeitvorstellungen, die am Menschen orientiert sind, und zyklische Zeitvorstellungen, die an der Natur orientiert sind, zu integrieren. Die menschliche Geschichte wird damit in den Rahmen der umfassenderen Naturgeschichte eingeordnet.

Die eschatologische Zeit ist nicht wie beispielsweise in der Prozesstheologie als Zukunft aufzufassen, die aus der Fortsetzung der Geschichte entsteht und damit lediglich eine zukünftige Gegenwart ist. Sie meint im Gegenteil den radikalen Ab- bzw. Umbruch der geschichtlichen Zeit:³¹⁰

Diese, alle erinnerten, erfahrenen und noch zu erfahrenden Gegenwarten transzendierende Zukunft nennen wir die *eschatologische Zukunft*. Sie ist nicht als *zukünftige Geschichte*, sondern als die *Zukunft der Geschichte* aufzufassen.³¹¹

Dieser spezifische Zeitbegriff ist deswegen so relevant, weil die eschatologische Zukunft die geschichtliche Kategorie selbst aufhebt. Das Reich Gottes ist nicht in geschichtliche Dimensionen zu integrieren, womit auch ein Bezug nur auf die menschliche Geschichte hinfällig wird. Die Differenz zwischen einer Zukunft, die eine reine Fortsetzung wäre, und der eschatologischen Zukunft verdeutlicht Moltmann mit den Begriffen des Werdens (*futurum*) und des Kommens (*adventus*):

307 Moltmann, *Kommen* 2016 (s. Anm. 232), 288.

308 A. a. O., 290.

309 A. a. O., 325.

310 Moltmann grenzt sich eindeutig ab von einer prozessualen Inkarnation Gottes als Christus evolutor wie bei Teilhard de Chardin. Der Evolution selbst kommt keine erlösende Wirkung zu, vielmehr muss Christus der Erlöser der Evolution werden. Ders., *Weg* 2016 (s. Anm. 230), 317–321.

311 Ders., *Gott* 2016 (s. Anm. 222), 140.

Gottes Sein ist *im Kommen*, nicht im Werden, darum vergeht es nicht, wenn es ankommt. Werden *Gott* und *Zukunft* auf diese Weise theologisch verbunden, dann ist das Sein Gottes eschatologisch zu denken, und dann ist die *Zukunft* theologisch zu verstehen. [...] Vergangenheit und Zukunft können dann freilich nicht mehr auf eine lineare Zeitlinie gebracht werden, sie stehen dann in einer qualitativen Differenz zueinander. Es ist die Differenz zwischen ‚alt‘ und ‚neu‘.³¹²

Die Zeitlichkeit selbst ist dabei eine Realverheißung der Ewigkeit, wie die alte Schöpfung eine Realverheißung der neuen Schöpfung ist.³¹³ Der Zusammenhang zwischen dem Alten und dem Neuen liegt also im Schöpferwillen selbst begründet:

Es gibt nicht zwei Götter, einen Schöpfer- und einen Erlösergott, sondern einen Gott. Um seinetwillen muß die Einheit von Erlösung und Schöpfung gedacht werden.³¹⁴

Selbstredend ist damit auch die Vorstellung der Allversöhnung verbunden. Moltmann sieht in jeder anderen Vorstellung, die nicht alle Geschöpfe inkludiert, einen Selbstwiderspruch Gottes und stützt sich dafür auf die schon mehrfach erwähnte Stelle 1 Kor 15,28, Gott wird „alles in allem sein“.³¹⁵ Eine partielle Erlösung, sei es der menschlichen Seele und nicht des ganzen Menschen, sei es des Menschen und nicht des ganzen Kosmos, ist für ihn undenkbar. Erlösung ist ein ganzheitliches Geschehen.³¹⁶

Für das Denkmodell der Erlösung als Allversöhnung ist bei Moltmann der Begriff der Perichorese entscheidend. Der ursprünglichen Selbstverschränkung steht die eschatologische Selbstentschränkung Gottes gegenüber.³¹⁷ Mit dieser Einwohnung Gottes in seiner Schöpfung enden „Urzeit“ und „Urraum“ derselben, da alle Geschöpfe an der Ewigkeit und der Allgegenwart des Schöpfers partizipieren.³¹⁸ Dabei stehen Schöpfer und Geschöpf perichoretisch zueinander in Beziehung.³¹⁹ Das metaphorische Sprechen vom göttlichen Licht bringt genau dies zum Ausdruck:

312 A. a. O., 144. Mit dieser Vorstellung grenzt sich Moltmann dezidiert von Eberhard Jüngels Entwurf ab. Vgl. E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen ⁴1986.

313 Vgl. Moltmann, Kommen 2016 (s. Anm. 232), 291.

314 A. a. O., 285.

315 Ebd.

316 Vgl. a. a. O., 286.

317 Vgl. zur Verwendung des Begriffs Perichorese Wüthrich (s. Anm. 248), 336. Wüthrich beschreibt die Perichorese insgesamt als „zentrale Denkform“ Moltmanns.

318 Moltmann, Kommen 2016 (s. Anm. 232), 323.

319 A. a. O., 325.

„Das durchscheinende Licht ist ein sichtbares Zeichen für die alles durchdringende Gegenwart Gottes und für die Perichorese, die die Geschöpfe nicht zerstört, sondern erfüllt.“³²⁰

Die Welt löst sich eschatologisch nicht in Gott auf, sodass es zu einem eschatologischen Pantheismus käme. Vielmehr wohnen sich Welt und Gott gegenseitig ein³²¹ – ebenso wie sich in Christus Mensch und Gott gegenseitig einwohnen:³²²

Gott bleibt Gott und die Welt bleibt Schöpfung. Durch ihre wechselseitigen Einwohnungen bleiben sie unvermischt und ungetrennt, denn Gott wohnt der Schöpfung auf göttliche Art und die Welt wohnt Gott auf weltliche Art ein.³²³

3.2.3 Der Panentheismus Jürgen Moltmanns

Zunächst ist Moltmanns eigene Einschätzung seines theologischen Entwurfs zu berücksichtigen. Werkgeschichtlich lässt sich eine Tendenz zu einer immer klareren Positionierung hinsichtlich eines Panentheismus erkennen. Gegenüber dem Begriff „Panentheismus“ bleibt Moltmann allerdings skeptisch, wohl weil er seine theologische Position eher als konsequent trinitarisch denn als panentheistisch beschreiben würde. In *Gott in der Schöpfung* schreibt Moltmann, dass eine wirkliche Verbindung der göttlichen Transzendenz gegenüber der Welt mit der Immanenz Gottes in der Welt nur von der „trinitarischen Lehre von der Schöpfung im Geist“³²⁴ geleistet werden könne.

Diese trinitarische Schöpfungslehre führt Moltmann in Form eines eschatologischen Panentheismus aus. Umgekehrt formuliert er, dass ein Panentheismus nur trinitarisch gedacht werden kann:

Im trinitarischen Schöpfungsbegriff werden die Wahrheitsmomente des Monotheismus und des Pantheismus integriert. Der Panentheismus, nach dem Gott, der die Welt geschaffen hat, zugleich der Welt einwohnt, und umgekehrt die Welt, die er geschaffen hat, zugleich in ihm existiert, lässt sich in Wahrheit nur trinitarisch denken und darstellen.³²⁵

320 A. a. O., 348.

321 Diese Einwohnung kann nach Wüthrich als „Analogon der wechselseitigen Einwohnung der drei göttlichen Personen“ verstanden werden. Wüthrich (s. Anm. 248), 335.

322 Diese Wechselseitigkeit sieht Moltmann als den besonderen christlichen Beitrag zur jüdischen Schechinah-Vorstellung. Vgl. Moltmann, *Kommen* 2016 (s. Anm. 232), 335f.

323 A. a. O., 337.

324 Ders., *Gott* 2016 (s. Anm. 222), 115.

325 A. a. O., 109.

Dieser Einschätzung ist in ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit nicht zuzustimmen. Denn es gibt durchaus Ausprägungen des Panentheismus, die nicht trinitarisch gedacht werden (vgl. Kapitel 2.4). Moltmann ist aber darin zuzustimmen, dass ein christlicher Panentheismus trinitarisch gedacht werden muss, da der Trinitätsgedanke grundlegender Bestandteil des christlichen Gottesbildes ist. Und auch der umgekehrte Schluss, dass die Trinitätslehre pantheistisch verstanden werden kann oder sogar muss, ist nachvollziehbar.

Im Interview mit Löhr stellt Moltmann dezidiert eine Verbindung zum Namensschöpfer des „Panentheismus“ Krause her:

Gott ist durch seinen Geist in der Schöpfung. Darum habe ich mein Buch ‚Gott in der Schöpfung‘ genannt und nicht ‚Gott und Schöpfung‘. Das geht auf Friedrich Krause zurück, der in Spanien den Panentheismus erfunden hat. Das ist ein schreckliches Wort. Alles in Gott und Gott in allen Dingen. Diese Einwohnung Gottes in allen Dingen wird jüdisch Schechina genannt; Krause als Hegelianer hat umgekehrt alles in Gott gedacht. Aber das ist ein Wechselverhältnis, das man ganz leicht erfahren kann. Wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. Es ist eine wechselseitige Einwohnung. Wenn wir vom Heiligen Geist sprechen, dann denken wir an Heiligtümer, an Sonaten von Bach oder an sein Weihnachtsoratorium. Aber wenn wir Geist des Lebens sagen, dann spüren wir ihn, wenn wir morgens aufstehen.³²⁶

Kang erläutert in seiner Dissertation die Funktion des jüdischen Konzeptes der Schechinah im Hinblick auf Moltmanns Positionierung gegen einen Pantheismus:

Obwohl Moltmann von der Gegenwart Gottes in allen Geschöpfen und Dingen ausgeht, will er dem Pantheismus mithilfe der Schechina-Vorstellung entgehen. Moltmann versteht die Schechina als die spezielle, gewollte Anwesenheit Gottes in der Schöpfung im Unterschied zu seiner Ewigkeit und seiner wesentlichen Allgegenwart. Daher kann er von der Gegenwart Gottes in allen Geschöpfen reden, ohne in die Gefahr des Pantheismus zu geraten.³²⁷

Kang erkennt bei Moltmann eine „deutliche Tendenz zum Panentheismus“³²⁸ und fordert eine Darstellung der Unterschiede zum selbigen.³²⁹ Diese Distanzierung

326 Moltmann/Löhr (s. Anm. 306), 89.

327 T.-Y. Kang, *Geist und Schöpfung. Eine Untersuchung zu Jürgen Moltmanns pneumatologischer Schöpfungslehre*, 2003, 58f.

328 A. a. O., 50.

329 Vgl. a. a. O., 60.

kann hier jedoch nicht erfolgen, da aus der Sicht dieser Darstellung alles dafür spricht, dass Moltmanns Position dem Panentheismus zugerechnet werden kann.

3.2.3.1 Acht Motive nach Brierley

Im Folgenden wird Moltmanns Ansatz auf das Vorhandensein der acht Motive, die nach Brierley (vgl. Kapitel 2.3) ein panentheistisches Konzept nahelegen, überprüft.³³⁰

(1) *Kosmos als Leib Gottes*

Das Motiv des Kosmos als Leib Gottes ist deutlich vorhanden. Nach der Denkfigur des *Christus semper major* wird letztlich der erlöste Kosmos als Leib Christi gedacht:

Leib Christi ist der gekreuzigte und auferweckte Leib Jesu – Leib Christi ist die Kirche – Leib Christi ist der ganze Kosmos.³³¹

Mit der Spezifikation als Leib Christi, nicht als Leib Gottes und den Bezug auf den erlösten Kosmos, d. h. auf den durch die Erlösung als gute Schöpfung qualifizierten Kosmos, entgeht Moltmann gleich beiden Anfragen an dieses Motiv. Wenn erst der erlöste Kosmos Leib Christi ist, ist die Frage danach, ob auch das Böse Teil Gottes sei, überflüssig. Das Böse, das Unvollkommene, das Abgeschlossene hat seinen Raum im Urraum der Schöpfung, der durch Gott freigegeben ist. Wird dieser jedoch eschatologisch von Gott durchdrungen, wird das Böse selbst erlöst und in Gott aufgehoben.

Die zweite Anfrage betrifft die Tragfähigkeit der Metapher in Bezug auf die Behauptung einer Transzendenz Gottes gegenüber dem Kosmos als Leib Gottes. Moltmann denkt hier eindeutig trinitarisch und kann mit dem „kosmischen Christus“ vom Leib Christi sprechen, dem Gott Vater transzendent bleibt. Die eschatologische Perichorese zwischen Gott und Welt umfasst natürlich den ganzen dreieinigen Gott; da durch sie die Unterscheidung zwischen Gott und Welt aber nicht nivelliert wird, bleibt auch hier Gott der Welt transzendent (bei gleichzeitiger Immanenz).³³²

330 Einer besseren Lesbarkeit geschuldet werden bei den Belegen einige Zitate aus dem vorangehenden Kapitel aufgegriffen.

331 Moltmann, Weg 2016 (s. Anm. 230), 298.

332 Vgl. ders., Kommen 2016 (s. Anm. 232), 337.

(2) *Rede von „in und durch“*

Das mit „in und durch“ ausgedrückte Verhältnis von Gott und Welt kommt in Moltmanns Ansatz auf vielfältige Weise zum Tragen. Einige Aspekte seien hier genannt. Zum einen befindet sich die Welt, wie sie jetzt ist, in Gott, insofern als Gott das relative Außen dieser Welt darstellt. Die Welt findet sich im Urraum der Schöpfung vor, den Gott für sie frei gemacht hat.³³³ Ebenso verhält es sich wie beschrieben mit der Zeit in Bezug auf die Ewigkeit und die Freiheit der Geschöpfe in Bezug auf die Liebe Gottes. Die Welt ist in Gott geborgen und er ist ihre „Umgebung“.³³⁴

Zum anderen existiert die Welt durch den weltimmanenten göttlichen Geist, der alles durchdringt und am Leben hält: „Der Geist Christi ist unsere immanente Lebenskraft, der Geist Gottes ist unser transzendenter Lebensraum.“³³⁵

Eschatologisch besteht die Hoffnung auf eine neue Qualität des „in und durch“, wenn sich in perichoretischer Gemeinschaft die wechselseitige Einwohnung von Gott und Welt ereignet. Dann ist kraft der Einwohnung Gott „in“ der Welt und die Welt „in“ Gott. Alles endet damit, „daß Gott ist alles in allem“ (1. Kor. 15,28). *Gott in der Welt* und die *Welt in Gott*, das ist mit der Verklärung der Welt *durch* den Geist gemeint.³³⁶

(3) *Kosmos als Sakrament*

Den Kosmos in seinem jetzigen Zustand betrachtet Moltmann nicht als sakramental, wohl aber die *creatio nova*:

Der Schöpfer bleibt seiner Schöpfung nicht gegenüber, sondern wohnt in ihr ein und findet in ihr seine Ruhe. Dadurch wird die neue Schöpfung zu einer sakramentalen Welt. Sie wird durchdrungen von göttlicher Gegenwart und nimmt an der unerschöpflichen Lebensfülle Gottes teil.³³⁷

Die neugeschaffene Welt ist sakramental aufgrund der wechselseitigen Einwohnung von Gott und Welt. Es kommt zu einer „Perichorese der göttlichen und der kosmischen Eigenschaften“³³⁸.

333 Vgl. ders., *Gott* 2016 (s. Anm. 222), 101.

334 Dieses Verhältnis zwischen dem absoluten Raum Gottes und dem in ihm geborgenen geschöpflichen Raum bezeichnet Wüthrich als „Containermodell“. Wüthrich (s. Anm. 248), 334. Der Raumbegriff entwickle sich bei Moltmann werksgeschichtlich betrachtet von einem Containermodell zu einem relationalen Raumbegriff und später zu einem metaphorischen, sodass das Raummodell für Moltmanns Werk in der Gesamtschau schwer zu definieren sei. Vgl. a. a. O., 348.

335 Moltmann, *Geist* (s. Anm. 231), 193.

336 Ders., *Trinität* 2016 (s. Anm. 228), 119.

337 Ders., *Kommen* 2016 (s. Anm. 232), 325.

338 Ebd.

Im Sakrament der Taufe drückt sich die Hoffnung aus, dass letztendlich die ganze Schöpfung in ihrer Vollendung sakramentalen Charakter erhält:

In dieser geistlichen Wiedergeburt eines Menschen wird nichts Geringeres als die Wiedergeburt des ganzen Kosmos vorweggenommen.³³⁹

Die Schöpfung als Sakrament oder als sakramental zu betrachten, meint, dass die Perichorese zwischen Schöpfer und Geschöpf, die in den Sakramenten i. e.S. auf unterschiedliche Weise symbolisiert wird, eschatologisch für die ganze Schöpfung erhofft wird.

(4) *Unentwirrbare Verflechtung zwischen Gott und Welt*

Die eschatologische Hoffnung besteht bei Moltmann darin, dass sich das perichoretische Verhältnis der immanenten Trinität auf das Verhältnis zwischen Gott und Welt ausdehnt und damit immanente und ökonomische Trinität in eins fallen. Analog zum Verhältnis der göttlichen „Personen“ untereinander ist dann auch das Verhältnis zwischen Gott und Welt zu denken: eine untrennbare Einheit im Sinne einer Einigkeit, wechselseitige Einwohnung und Durchdringung, ohne dass sich das eine im anderen auflösen würde:

Aus den wechselseitigen Einwohnungen entsteht dann eine kosmische *communicatio idiomatum*, die wechselseitige Teilnahme an den Eigenschaften des anderen. Die Geschöpfe nehmen teil an den göttlichen Eigenschaften der Ewigkeit und der Allgegenwart, wie der einwohnende Gott an ihrer befristeten Zeit und ihrem begrenzten Raum teilgenommen und sie auf sich genommen hat.³⁴⁰

Indem Moltmann den Beschluss von Chalcedon auf das eschatologische Verhältnis von Gott und Welt überträgt, kann er eine Beziehung beschreiben, die enger nicht sein könnte und dennoch Gott und Welt bestehen lässt, sowie nach Chalcedon auch die menschliche und die göttliche Natur sich nicht ineinander auflösen:

Durch ihre wechselseitigen Einwohnungen bleiben sie unvermischt und ungetrennt.³⁴¹

(5) *Gottes Abhängigkeit vom Kosmos*

Dieses Motiv geht von der inneren Notwendigkeit der Schöpfung aus. Diese besteht bei Moltmann in dieser Weise nicht. Gott muss sich nicht materialiter entfalten

339 Ders., Weg 2016 (s. Anm. 230), 287.

340 Ders., Kommen 2016 (s. Anm. 232), 337.

341 Ebd.

und verwirklichen. Vielmehr entspricht es zutiefst seinem Wesen, der Liebe, einem anderen, der Welt, Raum zu geben.³⁴² Das Motiv ist also nicht das der Selbstentfaltung, sondern zunächst das der Selbstverschränkung mit der eschatologischen Aussicht auf Selbstentschränkung, die jedoch das andere nicht zerstört, sondern durchdringt.

(6) *Intrinsischer, positiver Wert des Kosmos*

Das Böse wird bei Moltmann als Mangel an Gutem verstanden, es entsteht in dem von Gott gegebenen Freiraum. Eschatologisch existiert das Böse nicht mehr, nicht weil es eliminiert würde, sondern weil es wie alles andere erlöst und verwandelt wird. Auch das Böse wird in die Allerversöhnung inkludiert:

Die Erlösung vom Bösen bedeutet darum auch die Wiederherstellung des Guten in den irdischen Lebensmöglichkeiten *und* in den himmlischen Potenzen, die solche Möglichkeiten ermöglichen. Die ins Destruktive verkehrten Kräfte selbst werden erlöst, denn ihre Kraft ist geschaffene Kraft und als solche gut. Ihre zerstörende Macht nur war böse.³⁴³

Der eschatologisch positive Wert entsteht also dadurch, dass sich Gott perichoretisch zu ihm in Beziehung setzt.

(7) *Leidensfähigkeit (Gottes)*

Die Leidensfähigkeit Gottes ist bei Moltmann dem Wesen Gottes geschuldet: Er ist Liebe. Gottes Liebe zur Welt ist von Anfang an leidende Liebe. Das grundsätzliche Verhältnis zur Welt ist die Passion, die bereits im innertrinitarischen Verhältnis zwischen Vater und Sohn angelegt ist. Die Leidensfähigkeit und -bereitschaft Gottes ermöglicht allererst den Bestand der Welt und die Perspektive auf eine perichoretische Gemeinschaft von Schöpfer und Geschöpf.

(8) *Graduelle Christologie*

Ein kategorialer Unterschied zwischen der Präsenz Gottes in Christus und der Präsenz Gottes in der Welt besteht bei Moltmann nur für diese Welt. Christus als „Puls des Universums“³⁴⁴ hält alles am Leben. In Christus wohnen Gott und Mensch einander bereits auf eine Weise ein, wie sie eschatologisch für das Verhältnis zwischen Gott und Welt erhofft wird. Der Unterschied besteht demnach eigentlich nicht zwischen der Präsenz Gottes in Christus und im restlichen Kosmos, sondern zwischen dieser Welt und dem Reich Gottes. In Christus ist das eschatologische

342 Vgl. ders., Gott 2016 (s. Anm. 222), 89.

343 A. a. O., 177.

344 Ders., Weg 2016 (s. Anm. 230), 313.

Verhältnis zwischen Gott und Welt vorweggenommen. Das Gottesverhältnis Christi ist demnach nicht exklusiv, sondern durch die Konzeption der offenen Trinität eines, das eschatologisch die ganze Schöpfung umfasst.

3.2.3.2 Eschatologischer Panentheismus

Moltmanns Entwurf kann deutlich als panentheistisch beschrieben werden. Alle acht Motive konnten nachgewiesen werden. Auch die Zuordnung zu einer der Varianten nach Gregersen ist möglich: Moltmanns Ansatz ist ein eschatologischer bzw. soteriologischer Panentheismus. Diese Einordnung verwundert aufgrund der insgesamt eschatologisch ausgerichteten Theologie Moltmanns (vgl. Theologie der *Hoffnung*) nicht.

Das den Panentheismus auszeichnende Verhältnis von Gott und Welt ist bei Moltmann erst eschatologisch voll gegeben. Perspektivisch dehnt sich die inner-trinitarische Perichorese in der *creatio nova* auf das Gott-Welt-Verhältnis aus. Dies geschieht nicht als schleichender Prozess der „Selbstentfaltung“, sondern in einem Umbruch, mit einem, wie Moltmann in einem Interview plakativ sagt: „Endknall“³⁴⁵. Diese eschatologische Selbstentfaltung steht der anfänglichen Selbstbeschränkung Gottes gegenüber und ist Teil des Schöpfungsprozesses. Für die Welt hat das Zusammenfallen von immanenter und ökonomischer Trinität erlösenden, soteriologischen Charakter.

3.2.4 Hoffnung für das Tier – Das Tier bei Jürgen Moltmann

In diesem Unterkapitel wird Moltmanns Entwurf im Hinblick auf tierdogmatische Aussagen untersucht, die Moltmann aufgrund seines eschatologisch-panentheistischen Ansatzes treffen kann. Bei vielen Aussagen ist ein Blick auf anthropologische Konzepte und damit auf bereits Dargestelltes unvermeidbar und aufgrund von Moltmanns Argumentationsstruktur, in der Tier und Mensch oft gemeinsam als Teil der umfassenden göttlichen Schöpfung gedacht werden, auch geboten.

3.2.4.1 Das Tier als Teil der Schöpfungsgemeinschaft

Bei der Exegese der biblischen Schöpfungserzählungen kommt Moltmann grundsätzlich zu den gleichen Ergebnissen wie Barth. Tiere und Menschen sind beide „lebendige Seelen“, zweigeschlechtlich, fruchtbar und sollen sich (im Urzustand)

345 Moltmann/Löhr (s. Anm. 306), 62.

vegetarisch ernähren.³⁴⁶ Beide sind durch den Schöpfer gesegnet. Im Unterschied zu den Tieren erhält der Mensch den Auftrag, sich die Erde untertan zu machen und die Tiere sprachlich zu benennen. Der alttestamentliche Herrscherauftrag humanisiere, demokratisiere und sozialisiere dabei den altorientalischen Herrschaftsbegriff, da er allen Menschen gemeinsam zukomme und nicht nur *einem* gottgleichen König.³⁴⁷

In Bezug auf den Herrschaftsauftrag sieht Moltmann diesen im Sinne einer Beherrschung von Krankheiten und Naturkatastrophen noch nicht als erfüllt an. Solange Menschen über andere Menschen herrschen und es keine soziale Gerechtigkeit gebe, sei der Auftrag an den Menschen – der oben genannten Humanisierung, Sozialisierung, Demokratisierung des Herrscherbegriffs zufolge – ebenfalls nicht erfüllt.³⁴⁸

Nicht der Mensch ist die Krone der Schöpfung, sondern der Sabbat (zur Deutung des Sabbats s. u. Eschatologie).³⁴⁹ Auffällig ist bei Moltmann die Beschreibung des Menschen als *imago mundi* und *imago dei*.³⁵⁰ Er betont die Einbettung des Menschen in die Schöpfung und seine Gemeinsamkeiten mit den nicht-menschlichen Geschöpfen weit mehr als seine herausragende Position und deutet die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Schöpfungsgemeinschaft. Der Mensch ist in Gemeinschaft mit der restlichen Schöpfung und mit ihr eng verbunden und existentiell auf sie angewiesen. Diese Angewiesenheit besteht nur einseitig. In einem kurzen Aufsatz zur kosmischen Anthropologie bezieht sich Moltmann auf diese einseitige Abhängigkeit des Menschen von der restlichen Schöpfung:

Verlässt die Menschheit ihre geschöpfliche Rolle in der Schöpfungsgemeinschaft, dann wird sie von der Erde verschwinden. Menschen sind besonders gefährdete und gefährliche Geschöpfe, das ist ihre vielgerühmte ‚Sonderstellung‘.³⁵¹

Die Gottebenbildlichkeit beschreibt Moltmann in Form der Spiegelmetapher. Die Gottebenbildlichkeit denkt Moltmann zuerst vom „*Menschenverhältnis Gottes*“ aus. Erst in der Folge geht es auch um das „*Gottesverhältnis des Menschen*“.³⁵² Gott will sich im Menschen erkennen wie in einem Spiegel. Dabei betont Moltmann, dass Gott sich im ganzen Menschen spiegelt. Damit sind die Eigenschaften, die

346 Moltmann, Gott 2016 (s. Anm. 222), 195.

347 Ders., Was ist der Mensch? Von der anthropozentrischen zur kosmischen Anthropologie, in: International journal of Orthodox theology 2, 2011, 21–51: 23f.

348 A. a. O., 24f.

349 Vgl. ders., Gott 2016 (s. Anm. 222), 195.

350 Vgl. a. a. O., 194.

351 Ders., Was 2011 (s. Anm. 347), 38.

352 Ders., Gott 2016 (s. Anm. 222), 226.

Mensch und Tier teilen, inkludiert! Die Gottebenbildlichkeit bezieht sich also nicht auf die Differenzen, sondern auf den Menschen in seiner Ganzheit.³⁵³ Zu seiner Ganzheit gehören auch die ganze leibliche Natur des Menschen, die menschliche Gemeinschaft und die Gemeinschaft der Geschlechter.³⁵⁴ Der Mensch ist nur als Geschöpf gottebenbildlich. Die Gottebenbildlichkeit ist in diesem Sinne nichts, was den Menschen aus der Schöpfungsgemeinschaft heraustreten lässt, indem sich der Mensch über sie erhebt, sie verbindet ihn im Gegenteil mit ihr.³⁵⁵ Und nur als Bild Gottes ist der Mensch auch zur Herrschaft über die anderen Geschöpfe eingesetzt.³⁵⁶

Entscheidend für das Verständnis der Gottebenbildlichkeit bei Moltmann ist auch hier die eschatologische Perspektive. In der Zielperspektive ist der Mensch zur *imago Christi* berufen, denn erst in Christus erfüllt sich die Gottebenbildlichkeit in ihrem vollen Sinne.³⁵⁷ In *Der Weg Jesu Christi* verlagert Moltmann die Zuschreibung der Gottebenbildlichkeit überhaupt in die Erlösung, sodass im Umkehrschluss der Mensch in seiner aktuellen Verfasstheit nicht gottebenbildlich ist: „Erst die *Erlösung der Menschen* macht diese wieder zum Bild Gottes und zum Segen für die Natur.“³⁵⁸

Moltmann beschreibt den Menschen als eucharistisches Lebewesen, das die Schöpfungsgemeinschaft bewusst empfängt und vor Gott im Gebet stellvertretend darstellt und dankt, wobei diese Stellvertretung als priesterliche Dimension verstanden wird. Als eucharistische Lebewesen versteht Moltmann jedoch nicht nur die Menschen, sondern alle Kreaturen, da sie Gaben Gottes sind und mit ihrem Dasein Gott loben. Unter explizitem Hinweis darauf, dass hier kein Anthropozentrismus vorliegt, stellt Moltmann heraus, dass die Schöpfung Gott auch ohne den Menschen lobt und dies auch stellvertretend für den Menschen tut.³⁵⁹

Aus der Anerkennung der Schöpfungsgemeinschaft und der Relevanz auch der nicht-menschlichen Geschöpfe für Gott leitet Moltmann auch eine ethisch-rechtliche Dimension ab. Schöpfungsgemeinschaft wird bei ihm in der Konsequenz als Rechtsgemeinschaft gedacht, in der die Rechte der Tiere, der Pflanzen und der Erde mit der Schöpfungswürde begründet werden:

353 Vgl. a. a. O., 196.

354 Vgl. a. a. O., 227ff.

355 Gegen Descartes verwirft Moltmann die Möglichkeit der Gotteserkenntnis aus der Selbsterkenntnis im Sinne einer Seelerkenntnis. Die Leiblichkeit des Menschen gehört zu ihm, er ist Teil der Schöpfungsgemeinschaft, eine Reduktion auf die Seele ist unredlich. Vgl. ders., *Geist* (s. Anm. 231), 50.

356 Vgl. ders., *Gott* 2016 (s. Anm. 222), 230.

357 A. a. O., 231.

358 Ders., *Weg* 2016 (s. Anm. 230), 295 (Hervorhebung im Original).

359 Vgl. ders., *Gott* 2016 (s. Anm. 222), 84.

Aus der Anerkennung der Würde der Geschöpfe auf Grund der Liebe Gottes zu ihnen, der Hingabe Christi für sie und der Einwohnung des Geistes *in* ihnen folgt die Wahrnehmung der *Rechte* jedes einzelnen Geschöpfes in der umfassenden *Rechtsgemeinschaft der Schöpfung*.³⁶⁰

Menschenwürde versteht Moltmann als „die menschliche Form der allgemeinen geschöpflichen Würde“.³⁶¹ Anhaltspunkte für die Auffassung der Schöpfungsgemeinschaft als Rechtsgemeinschaft sieht er beispielsweise in der Sabbatgesetzgebung und im neutestamentlich allerdings nur angedeuteten Verhältnis Jesu zu den Tieren.³⁶² Zur tatsächlichen Durchsetzung einer solchen Rechtsgemeinschaft aller Geschöpfe hält es Moltmann für erforderlich, analog zur „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ eine entsprechende Erklärung in Bezug auf die Rechte der Erde, der Pflanzen und Tiere zu verfassen:

Kommt es nicht zur Kodifizierung der Schöpfungsgemeinschaft als einer Rechtsgemeinschaft im Schöpfungsbund Gottes und zu ihrer Durchsetzung, dann bleiben alle ökologischen Anstrengungen Poesie und Ideologie.³⁶³

Ähnlich wie Hagencord zeichnet Moltmann in einem Abriss der Geschichte der Anthropologie die Entwicklung eines Anthropozentrismus nach und macht dafür das Verständnis der, in theologischer Perspektive, Schöpfung als abgeschlossenes System verantwortlich:

Im Rückblick auf diesen kurzen Durchgang durch die christliche, westliche und moderne philosophische Anthropologie fällt auf, dass sowohl die idealistische wie die romantische Anthropologie von einer Natur im fertigen Zustand ausgehen: Die Herrschaftsanthropologie reduziert die Natur auf den fertigen Mechanismus in einem geschlossenen System. Die romantische Anthropologie idealisiert die Natur zu einer vollkommenen Harmonie, die der Mensch durch kulturellen Ersatz für seine natürlichen Mängel erreichen soll. Natur aber ist kein geschichtsloser Zustand, sondern eine Wirklichkeit von eigener Dynamik. Die Geschichte der Natur ist so zukunfts offen und alles Möglichen voll wie die Geschichte der Menschen. Beide Anthropologien stützen und rechtfertigen den ‚modernen Menschen‘.³⁶⁴

360 Vgl. ders., Weg 2016 (s. Anm. 230), 332.

361 Ebd.

362 Vgl. a. a. O., 333.

363 A. a. O., 332.

364 Ders., Was 2011 (s. Anm. 347), 32.

Als einen Lösungsansatz von theologischer Seite sieht er das Heranziehen anderer biblischer Texte als Gen 1 (besonders Gen 1,26) im schöpfungstheologischen Diskurs. In der Auswahl möglicher Texte schließt sich Moltmann Richard Bauckham an, indem er Hiob (Hiob 38–40) und Schöpfungspsalmen wie Psalm 104 vorschlägt.³⁶⁵ In diesen biblischen Schöpfungstexten werde der Mensch als Teil der Schöpfungsgemeinschaft dargestellt und Demut als einzunehmende Haltung gegenüber der Schöpfung. Demgegenüber kritisiert Moltmann auch den viel diskutierten Begriff der Verantwortung als dem Menschen angemessene Haltung gegenüber der Schöpfung, da sich hinter diesem in vielen Fällen ein latenter Machtanspruch verberge.³⁶⁶

3.2.4.2 Immanenz des Geistes

Da Moltmann die Welt als gottoffenes System und andersherum Gott als weltoffen denkt, ist Gott sowohl die Umgebung der Welt als auch in der Welt präsent. Dies betrifft nicht nur die Welt als Ganzes, sondern auch ihre Teilsysteme. Da auch das Tier ein Teilsystem³⁶⁷ ist, lässt sich die Aussage Moltmanns, Gott sei „jedem einzelnen System immanent“³⁶⁸, auf dasselbe beziehen. Der Geist Gottes ist demnach in allem präsent, was ist. Der Mensch ist dadurch herausgehoben, dass der Geist in ihm zum Bewusstsein kommt.³⁶⁹ Der Mensch ist zwar ebenso wie das Tier umweltbezogen, gleichzeitig aber weltoffen. Die Umwelt wird dem Menschen zur Welt:³⁷⁰ „Weil der Mensch Geschöpf und Ebenbild Gottes zugleich ist, darum ist er auch umweltbezogen und weltoffen zugleich.“³⁷¹

Die Gottebenbildlichkeit, die den Menschen als Geschöpf auszeichnet, definiert Moltmann wie bereits angesprochen dezidiert nicht über eine Differenz zum Tier. Jede Definition der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die an Merkmalen orientiert ist, die Tier und Mensch unterscheiden, lehnt er ab:

Sie alle setzen bei Merkmalen an, die den Menschen vom Tier unterscheiden, und deuten das spezifisch Menschliche religiös als seine Gottebenbildlichkeit. Die Gottebenbildlich-

365 Vgl. a. a. O., 35f.

366 A. a. O., 36.

367 Als Teilsysteme denkt Moltmann sowohl einzelne Geschöpfe als auch die Geschöpfe in ihren Beziehungsgeflechten.

368 Moltmann, Gott 2016 (s. Anm. 222), 213.

369 A. a. O., 219. Vgl. Schweitzers Wendung bezüglich des Selbstbewusstwerdens des göttlichen Geistes im Menschen. Schweitzer/Günzler (s. Anm. 13), 311.

370 A. a. O., 161.

371 A. a. O., 162.

keit bezeichnet dann das allgemeine Gottesverhältnis des Menschen, das ihn vom Tier unterscheidet.³⁷²

Zudem ist die Gottebenbildlichkeit prozesshaft zu verstehen. Die Gottebenbildlichkeit ist in der ursprünglichen Schöpfung angelegt, vollendet wird sie jedoch erst eschatologisch:

Die Gottebenbildlichkeit erscheint im messianischen Licht des Evangeliums als ein geschichtlicher Prozeß mit eschatologischem Ausgang, nicht als ein Zustand. Menschsein ist Menschwerden in diesem Prozeß.³⁷³

Diese eschatologische Vollendung der Gottebenbildlichkeit besteht im Gottgleichsein des Menschen. Der Grad der Gottebenbildlichkeit ist gleichsam ein Anzeiger für die Präsenz Gottes in der Welt:

Das eschatologische Gott-gleich-werden der Menschen ist im Begriff des Schauens angelegt, denn das Schauen von Angesicht und das Sehen, wie er ist, verwandelt den Schauenden in den Angeschauten und gibt ihm teil an dessen Leben und Schönheit. Teilhabe an der göttlichen Natur und die zur vollen *Ähnlichkeit* entfaltete *Entsprechung* zu Gott kennzeichnen die verheißene Verherrlichung der Menschen. Aus der *Gottebenbildlichkeit* in der anfänglichen Schöpfung wird die *Gotteskindschaft* in der messianischen Gemeinschaft mit dem Sohn, und aus beiden wird die *Gottgleichheit der Menschen* in der Herrlichkeit der neuen Schöpfung. Das *Bild* Gottes entspricht stets genau der *Präsenz Gottes* in der Welt, denn es repräsentiert diese Präsenz. Darum steht es nicht ein für alle Mal fest, sondern wandelt sich entsprechend der Geschichte der Präsenz Gottes in der Welt. Was der Mensch ist, liegt nicht fest, sondern wird erst aus dieser Geschichte Gottes erkannt.³⁷⁴

Da der Geist Gottes nicht nur im Menschen präsent ist, sondern auch im Tier – nicht nur in der Kirche, sondern in der ganzen Schöpfung –, kommt jedem Geschöpf Würde zu.³⁷⁵ Mit der Rede von der Welt als Schöpfung, der der Geist Gottes immanent ist, ist die Anerkennung des Eigenwerts und der Würde aller Geschöpfe verbunden. Gott liebt auch die nicht-menschliche Schöpfung und lebt

372 A. a. O., 226.

373 A. a. O., 233.

374 A. a. O., 234f.

375 Vgl. ders., Geist (s. Anm. 231), 23.

unabhängig vom Menschen in Beziehung zu ihr.³⁷⁶ „Nicht nur den Menschen, sondern allen Geschöpfen hat er Seele eingehaucht.“³⁷⁷

Wenn Gottes Geist als Quelle des Lebens also allen Geschöpfen immanent ist, haben Menschen die Möglichkeit, in der Begegnung mit Tieren und anderen Geschöpfen den Geist zu erfahren.³⁷⁸

Wir nehmen die Welterfahrungen hinein in die Gotteserfahrung. Die ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘ wird in die Gottesfurcht aufgenommen und die Verehrung der Natur wird zu einem Teil der Gottesverehrung. Wir spüren, daß Gott in allen Dingen auf uns wartet.³⁷⁹

Moltmann plädiert damit gegen eine Subjektbezogenheit und für eine „Horizontbezogenheit“. Dabei sieht er die Whiteheadsche Metaphysik als Möglichkeit zur Überwindung des neuzeitlichen Subjektivismus, indem durch die weltimmanente Transzendenz in jeder Erfahrung Transzendenz liegt und nicht nur in der Selbsterfahrung.³⁸⁰

Die Haltung, mit der der Mensch den Tieren begegnet, ist also die gleiche Haltung, mit der er anderen Menschen begegnet:

Wir begegnen jedem anderen Geschöpf mit der Erwartung, Gott zu begegnen. Denn wir haben es erfahren, daß Gott in den anderen Menschen und in den anderen Geschöpfen auf unsere Liebe und die Heimkehr seiner schechina wartet: ‚Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüdern getan habt, habt ihr mir getan.‘ (Mt 25).³⁸¹

Wenn man also von der Immanenz des göttlichen Geistes in allen Geschöpfen ausgeht, drückt sich die Ehrfurcht vor dem Schöpfer dieser Geschöpfe in der Ehrfurcht vor dem Leben aus: „Darum muss man Ehrfurcht vor jedem Lebewesen und der Erde haben.“³⁸²

3.2.4.3 Jesus Christus

Durch die Erweiterung der Christologie zu einer kosmischen Christologie sind auch die Tiere in das Kreuzesgeschehen hineingenommen. Über die Bedeutung des Kreuzes für die Tiere und die ganze Schöpfung kann Moltmann im Gegensatz

376 Vgl. a. a. O., 48f.

377 Moltmann/Löhr (s. Anm. 306), 88.

378 Vgl. Moltmann, Geist (s. Anm. 231), 48f.

379 A. a. O., 50.

380 Vgl. a. a. O., 47.

381 A. a. O., 64.

382 Moltmann/Löhr (s. Anm. 306), 89.

zu Barth, für den die Bedeutung des Bundes für die nicht-menschliche Schöpfung im Dunkeln bleibt, Aussagen treffen:

Er starb aber auch in Solidarität mit allen Lebewesen, die sterben müssen, obwohl sie leben wollen. Er starb nicht nur den gewaltsamen Tod der menschlichen Geschichte, sondern auch den tragischen Tod der Natur.³⁸³

Der Fokus verschiebt sich von der Rechtfertigung der Sünder durch das Kreuz auf das Kreuz als eschatologisches Ereignis, mit dem die Veränderung der gesamten Schöpfung zum Gottes Reich beginnt:

Gewiß nehmen Menschen diese Veränderungen an Himmel und Erde durch die Menschwerdung und die Auferstehung Christi im Glauben zunächst an sich selbst und ihrem eigenen Lebenskreis wahr. Das bedeutet aber nicht, daß diese Veränderungen auf sie selbst beschränkt sind. Der Wirklichkeit der durch die Bewegung Gottes in Christus veränderten und frei gewordenen Welt des Himmels und der Erde sind keine Grenzen gesetzt.³⁸⁴

Die Geschichte Christi über Menschwerdung, Kreuzestod und Auferstehung hat bei Moltmann durchweg kosmologische und nicht nur anthropologische Dimensionen.³⁸⁵ Der Frieden, den Christus stiftet, umfasst nicht nur den Frieden zwischen Gott und dem sündigen Menschen, sondern auch den Frieden mit der Natur, der Erde, letztlich auch die Vereinigung zwischen Himmelsraum und Erdreich.³⁸⁶

Die Passion Christi geschieht also nicht um des Menschen willen, sondern um der ganzen Schöpfung willen. Das Geschehen am Kreuz bzw. die Geschichte Christi insgesamt ist also kein exklusiver Vorgang zwischen Gott und Mensch, der eschatologisch dann auch Auswirkungen auf den restlichen Kosmos hat, sondern ein inklusives Geschehen. Christus betrifft nicht nur den Menschen. Als eschatologisches Geschehen nimmt das Kreuz den ganzen Kosmos mit hinein. Mit anderen Worten: Es wird am Kreuz nicht nur die Liebe Gottes zu den Menschen, sondern die Liebe Gottes zu all seinen Geschöpfen im Einzelnen und in ihrer Gesamtheit sichtbar:

Wird nicht die *ganze Schöpfung* versöhnt, dann kann Christus nicht der *Christus Gottes* und nicht der Grund aller Dinge sein. Ist er dies aber, dann können Christen anderen

383 Moltmann, Weg 2016 (s. Anm. 230), 276.

384 Ders., Gott 2016 (s. Anm. 222), 180.

385 Vgl. a. a. O., 178f.

386 Vgl. a. a. O., 179.

Geschöpfen nicht anders begegnen als den anderen Menschen: Jedes Geschöpf ist ein Wesen, für das Christus am Kreuz gestorben ist, um es in die Weltversöhnung hineinzunehmen.³⁸⁷

Diese Perspektive hat natürlich Konsequenzen für die Wahrnehmung der nicht-menschlichen Geschöpfe:

Ist Christus nicht nur zur Versöhnung von Menschen, sondern auch zur Versöhnung aller anderen Geschöpfe gestorben, dann hat jedes Geschöpf unendlichen Wert vor Gott und eigenes Recht zum Leben, nicht nur die Menschen. Wird die unantastbare Würde der Menschen christlich damit begründet, dass ‚Christus für sie gestorben ist‘, dann gilt dies auch für die Begründung der Würde aller anderen Lebewesen und damit für die Begründung der umfassenden ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘.³⁸⁸

Christus ist selbst in den „schwächsten Geschöpfen der Natur“ präsent.³⁸⁹

3.2.4.4 Eschatologie

In Moltmanns Ausführungen zur Eschatologie wird die Aufwertung des Tieres aufgrund des panentheistischen Ansatzes besonders deutlich. Dies nimmt nicht wunder, da es sich eben um einen eschatologischen Panentheismus handelt.

Mensch und Tier verbindet der Gottesgeist, der in ihnen und mit ihnen leidet und hofft. Ausgedrückt wird dies im Seufzen der Kreatur, wobei sich Moltmann hier auf Römer 8 bezieht.³⁹⁰ Fragwürdig erscheint ihm, inwieweit man beim nicht-menschlichen Teil der Schöpfung von einer „gefallen[en]“³⁹¹ Schöpfung sprechen kann – endlich vergänglich sind jedenfalls alle Kreaturen.

Eschatologisch wird die Einwohnung Gottes in seiner Schöpfung, inklusive der Tiere, erwartet. Dies bedeutet, dass das Tier ebenso wie der Mensch zum Tempel für den Geist Gottes wird, zu seiner Wohnung. Erwartet wird also die „kosmische Schechina, wenn Gott sein wird ‚alles in allen‘ (1 Kor 15,28)“³⁹² :

Himmel *und Erde* werden zur Wohnung, zur Umgebung und zur Umwelt Gottes. Das bedeutet für die Geschöpfe, daß sie alle gemeinsam und jedes Geschöpf auf seine Weise

387 Ders., Weg 2016 (s. Anm. 230), 331.

388 A. a. O., 279. Wird hier zur Veranschaulichung erneut zitiert. S. Anm. 284.

389 A. a. O., 330.

390 Vgl. ders., Gott 2016 (s. Anm. 222), 81f.

391 A. a. O., 81.

392 Ders., Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie (Moltmann, Jürgen: Werke 9), Gütersloh 2016, 282.

an dem ewigen Leben und der ewigen Seligkeit des gegenwärtigen Gottes teilnehmen. Es bedeutet für sie auch, daß sie untereinander in eine ungehinderte und allseitige Kommunikation treten, die seit alters her als ‚Sympathie aller Dinge‘ bezeichnet wird.³⁹³

Wie für Moltmann typisch, betont er auch hier besonders den Gemeinschaftsaspekt. Die Schöpfungsgemeinschaft löst sich eschatologisch betrachtet nicht in Gott auf, sondern wird vielmehr durch die Einwohnung Gottes geheilt und vollendet. Jedes Geschöpf ist für diese Gemeinschaft der neuen Schöpfung relevant.

Tier und Mensch verbindet das Leiden an dieser Welt und die gemeinsame Hoffnung auf das Reich Gottes:

Mensch und Natur haben auf ihren verschiedenen Ebenen ihr eigenes Geschick, im Blick auf Knechtschaft und Freiheit aber stehen sie in einer gemeinsamen Geschichte.³⁹⁴

Tier und Mensch sind erlösungsbedürftig und auch erlösungsfähig: „Paulus beschreibt in seinem Auferstehungskapitel, 1.Korinther 15, dass auch die Tiere an der Auferstehung teilhaben.“³⁹⁵

Weil für Moltmann die eschatologische Schöpfung weder in einfacher Kontinuität zum Anfang steht noch eine völlige Neuschöpfung ist, durch die die ursprüngliche Schöpfung irrelevant und überholt würde, kommt der Schöpfung, wie sie jetzt ist, der Status einer Realverheißung des kommenden Gottesreiches zu. Er modifiziert dabei die Vorstellung der *vestigia dei*, Spuren Gottes. Den Geschöpfen kommt deutlich mehr zu als ein reiner Gleichnischarakter, sie sind Realverheißungen des Gottesreiches.³⁹⁶

Wir werden darum die Welt der Natur als Spur des dreieinigen Gottes und als Realverheißung des kommenden Reiches deuten können.³⁹⁷

3.2.5 Kritische Würdigung

Betrachtet man grundlegende Topoi der Dogmatik in Moltmanns Entwurf, wird deutlich, wie stark deren durchgängig eschatologische Ausrichtung ist. In der Theologie der Hoffnung ist diese Orientierung grundgelegt. Anders, als man vielleicht

393 Ders., Gott 2016 (s. Anm. 222), 191.

394 A. a. O., 82. Der Begriff „Geschichte“ umfasst hier sowohl die menschliche Geschichte als auch die Naturgeschichte.

395 Moltmann/Löhr (s. Anm. 306), 61.

396 Vgl. Moltmann, Gott 2016 (s. Anm. 222), 76f.

397 A. a. O., 77.

meinen möchte, entsteht daraus aber keine Weltverdrossenheit oder tatenloses frommes Hoffen auf das, was da kommen wird, sondern im Gegenteil. Eine tiefe Verbundenheit mit unserer Erde und die Hoffnung werden zur Kraftquelle für ein aktives Gestalten dieser Welt. Im Pendant zur Theologie der Hoffnung, nämlich der „Ethik der Hoffnung“³⁹⁸, wird dieses Zusammenspiel deutlich.

Ein progressiver Umgang mit dogmatischen Traditionen und ein starker Gerechtigkeitsimpetus zeichnen Moltmanns Entwurf aus. Offenheit, Ganzheitlichkeit und die konsequente Ablehnung hierarchischer Strukturen jeglicher Art sind seinem Denken eigen.

3.2.5.1 Alte und neue Schöpfung

Ein Kritikpunkt an Moltmanns eschatologischer Orientierung ist nach Nadine Hamilton, dass der Zusammenhang von alter und neuer Schöpfung unklar sei. Es gelinge ihm nicht, eine Kontinuität zwischen der Schöpfung im Anfang und der sie vollendenden Schöpfung darzustellen.³⁹⁹ Durch die Unterscheidung von *futurum* und *adventus* bleibe Gott als kommender Gott immer im Entgegenkommen begriffen.⁴⁰⁰ Er bleibe der Welt transzendent und seine Gegenwart sei lediglich als „Unruhemoment“ und „Dauerirritation“ zu beschreiben.⁴⁰¹ Eine darüber hinausgehende Verbindung mit der Schöpfung gehe er nicht ein. Die Betonung des Unterschieds zwischen menschlicher und göttlicher Zeit führe zu einem „substitutionstheologische[n] Grundzug“ in Moltmanns Eschatologie, die an eine *annihilatio mundi* erinnern.⁴⁰² Nach Hamiltons Argumentation kommt es bei Moltmann zu einem Bruch mit der alten Schöpfung, für sie ist die „Neuschöpfung als Endpunkt

398 Ders., Ethik der Hoffnung, Gütersloh¹ 2010.

399 Vgl. N. Hamilton, Von der Schöpfungsmittlerschaft Christi. Terrainerkundung einer noch wartenden Metapher, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 58, 2016, 285–308: 295f.

400 Vgl. a. a. O., 296.

401 Ebd. Randall Otto geht in seiner Kritik der Vorstellung vom Kommen Gottes als zum Wesen Gottes gehörig noch weiter, indem er Kritik an der ontologischen Relevanz der Zukunft übt: „However, is not speaking of ‘the possible’ as having ‘being’ of any actual kind irrational?“ R. Otto, Moltmann and the Anti-Monothism Movement, in: International Journal of Systematic Theology Volume 3, 2001, 293–308: 303. Dagegen Michael Welker: „Die Hoffnung ist also nicht wesentlich unruhig und unzufrieden. Wohl ist Hoffnung im Kern Differenzerfahrung; sie bringt aber die elementare Differenz in ein bestimmtes Verhältnis zu ihrer möglichen Aufhebung. Sie legt sich also nicht nur im Blick auf die Differenz des noch unerfüllten Bedürfnisses, sondern auch hinsichtlich der Befriedigung fest. Insofern ist die Hoffnung im präzisen Sinne dialektisch.“ Welker (s. Anm. 215), 248.

402 Hamilton (s. Anm. 399), 296f.

des Weges Gottes mit der anfänglichen Schöpfung⁴⁰³ zu verstehen. Ein weiterer Kritikpunkt betrifft Moltmanns christologisches Verständnis:

Mit dem Blick nur auf den Jesus anstatt auf den Christus verwickeln sich Moltmann wie auch Pannenberg damit in eine Temporalisierung der gesamten Schöpfungsthematik und können nicht darlegen, wie Gottes Treue zu seiner vorfindlichen Schöpfung zu denken ist.⁴⁰⁴

Sie unterstellt der modernen Theologie ein „linear-chronologische[s] Zeitverständnis“ und hält einen „erkenntnistheoretische[n] Perspektivenwechsel hinsichtlich der Christologie [für] notwendig“.⁴⁰⁵ Eine Möglichkeit dazu sieht sie im Rückgriff auf die „alte Lehre der Schöpfungsmittlerschaft“.⁴⁰⁶

Dieser Kritik Hamiltons ist Folgendes entgegenzuhalten: Gerade durch die Unterscheidung von *adventus* und *futurum* bricht Moltmann ein lineares Zeitverständnis auf. In einem Kapitel von *Gott in der Schöpfung* beschäftigt er sich dezidiert mit dem Zeitverständnis und ist weit entfernt von einem einfachen linearen Zeitbegriff, sondern plädiert für einen komplexen vernetzten Zeitbegriff.⁴⁰⁷

Der Zusammenhang zwischen der alten und der neuen Schöpfung ist der von Verheißung und Erfüllung. Alle Geschöpfe sind „Realverheißungen“ des Gottesreiches. Die Vollendung erfüllt sich eschatologisch an ihnen und mit ihnen. Die neue Schöpfung ist nicht von der alten losgelöst, sondern transzendiert die alte Schöpfung. Sie wird in ihrer Gesamtheit mit hineingenommen in die Neuschöpfung. Das, was Hamilton als Bruch oder Abbruch darstellt, beschreibt die Macht, mit der das Gottesreich hereinbricht. Es ist kein Prozess in dem Sinne, dass sich die alte Schöpfung in einem geschichtlichen Prozess transformiert, vielmehr wird die geschichtliche Dimension an sich gesprengt:

Diese, alle erinnerten, erfahrenen und noch zu erfahrenden Gegenwart transzendierende Zukunft nennen wir die eschatologische Zukunft. Sie ist nicht als zukünftige Geschichte, sondern als die Zukunft der Geschichte aufzufassen.⁴⁰⁸

Dass die Verbindung zwischen der Schöpfung im Anfang und der Neuschöpfung erhalten bleibt, ist durch die duale Konzeption der Schöpfung als Himmel und Erde

403 A. a. O., 296.

404 A. a. O., 297.

Der erste Teil der Kritik mag Pannenberg treffen, der zweite trifft auch ihn nicht.

405 A. a. O., 299.

406 Ebd.

407 Vgl. Moltmann, *Gott* 2016 (s. Anm. 222), 116–152.

408 A. a. O., 140. Vgl. Kapitel 3.2.2.4.

gewährleistet. Die göttlichen Möglichkeiten für die Welt, die Zukunftsoffenheit, sind durch den Himmel als die *gottoffene Seite* der Schöpfung bereits in die anfängliche Schöpfung integriert.⁴⁰⁹

Auch dem christologischen Kritikpunkt Hamiltons ist nicht zuzustimmen. Moltmann bezieht sich nicht nur auf Jesus, sondern sehr deutlich auch auf Christus.⁴¹⁰ Zudem ist durch das Konzept einer offenen Trinität gerade bei der Person des Sohnes die Verbindung zwischen Gott und Schöpfung zu suchen.⁴¹¹

Als Anfrage an Moltmanns Entwurf bleibt jedoch bestehen, wie die zunehmende Präsenz Gottes in seiner Schöpfung, die zunehmende Durchdringung der Schöpfung mit der göttlichen Gegenwart, in Verbindung zu bringen ist mit dem eben beschriebenen eschatologischen Umbruch, dem Kommen Gottes. Klingt in der prozessualen Vorstellung des Durchdringens nicht doch ein lineares Zeitverständnis an? Oder anders gefragt, was passiert, zeitlich linear gedacht, mit der Welt zwischen der Schöpfung im Anfang und der Neuschöpfung? Nimmt man die Rede vom Kommen Gottes als eschatologischem Ereignis ernst, das sich eben nicht in der Kategorie zeitlich linearen Denkens fassen lässt, lautet die Antwort: nichts. Denn der Prozess bezieht sich dann auf jeden einzelnen Augenblick, er besteht in der Hoffnung auf das Transzendieren dieses Augenblicks in die göttliche Ewigkeit hinein oder anders formuliert in der Hoffnung auf das Immanentwerden der göttlichen Ewigkeit in diesem Augenblick.

3.2.5.2 Leidender Gott

Nach Friedrich Hermann löst sich Moltmann von der Annahme der Allmacht Gottes zugunsten eines mit der Schöpfung leidenden Gottes.⁴¹² Dabei grenze er sich auch von der Rede vom Tod Gottes am Kreuz ab und setze sich für eine differenzierte Sicht auf den Tod in Gott ein.⁴¹³ Panentheistisch sei alles Leiden in Gott aufgehoben, wobei die Kreuzestheologie schöpfungstheologisch fortgeführt werde.⁴¹⁴

409 Vgl. Wüthrich (s. Anm. 248), 341. Nach Wüthrich wirkt die duale Struktur der Schöpfung explizit einer *annihilatio mundi* entgegen. Eschatologisch verliert die Schöpfung ihren Raum nur als den „Raum der zurückgenommenen Allgegenwart, der Verhüllung und Verborgenheit Gottes, als Raum des (durch die Sünde noch potenzierten) Abstandes.“ A.a.O., 348. Sie gewinnt aber durch die Perichorese den Raum Gottes.

410 Vgl. die Ausführungen zum kosmischen Christus in Kapitel 3.2.2.3.

411 Vgl. Kapitel 3.2.2.2.

412 Vgl. F. Hermann, Abschied vom Theismus? Die Theodizeeuntauglichkeit der Rede vom leidenden Gott, in: P. Koslowski (Hg.), *Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik*, München 2001, 151–176: 156.

413 Vgl. a. a. O., 157f.

414 Vgl. a. a. O., 159ff.

Mit dem Verzicht auf die Allmacht Gottes entziehe er atheistischen Argumenten den Boden.⁴¹⁵ Die Konsequenz dieses Verzichts sei aber auch ein „humanistisches Programm der Selbst-, ja Gotterlösung“⁴¹⁶. Damit habe Moltmanns leidender Gott keine Relevanz für das Theodizeeproblem.⁴¹⁷

Hermanni betont in seiner Kritik zu einseitig das Leiden Gottes. Denn Gott ist nicht *nur* der leidende Gott, sondern auch der Gott, in dem alles Leiden geborgen ist, und er ist v. a. der Gott, „der kommt“ und mit dem sich die eschatologische Hoffnung nicht nur auf die Erlösung *von* allem Leid und Übel, sondern die Erlösung der destruktiven Energien selbst verbindet.⁴¹⁸

3.2.5.3 Zusammenhang zwischen Gottesbild und politischer Realität

Nach Randall Otto macht Moltmann einen strikten Monotheismus mitverantwortlich für eine Legitimation von „socio-political domination“⁴¹⁹. Diese Vorherrschaft umfasst den Imperialismus genauso wie die Unterdrückung der Frau durch den Mann.⁴²⁰ Ergänzen lässt sich, dass es um jede Form der Unterdrückung und Ausbeutung geht, auch die der Schöpfung durch den Menschen. Durch sein panentheistisch angelegtes trinitarisches Gottesbild wird bei Moltmann solchen Unterdrückungs- und Machtstrukturen die Grundlage entzogen.

Otto kritisiert nun den Zusammenhang, den Moltmann zwischen dem Gottesbild und der politischen Realität herstellt: „Moltmann’s alleged connection between cosmology and politics is, however, biblically unjustified. There is no inherent relation between monotheism and monarchy.“⁴²¹ Erweitert auch auf kirchliche Strukturen heißt das: „There is no inherent correlation between the conceptualization of divine rule and human political or ecclesiastical rule.“⁴²² Um diese These zu stützen, führt er unter anderem Beispiele aus der Geschichte des Alten Israel an.⁴²³

Die Konsequenzen von Moltmanns Weg sieht Otto in der Leugnung der Verankerung des christlichen Gottesbildes im Judentum und der trinitarischen Beziehungen

415 Vgl. a. a. O., 160.

416 A. a. O., 162. Hermanni zitiert in diesem Zusammenhang Dorothee Sölle: „Gott hat keine anderen Hände als die unseren.“ A. a. O., 163.

417 Vgl. Hermanni (s. Anm. 412), 164.

418 Vgl. Kapitel 3.2.3.1 und Moltmann, Gott 2016 (s. Anm. 222), 114.

419 Otto (s. Anm. 401), 293.

420 Vgl. a. a. O., 294.

421 A. a. O., 296.

422 A. a. O., 307.

423 Vgl. a. a. O., 296f. Beispielsweise sei die Einsetzung Sauls als Imitation der paganen Umwelt interpretiert worden und habe sich nicht aus dem Monotheismus abgeleitet.

Gottes als „actually existent being“, um zweifelhafte politische Auswirkungen zu bekämpfen.⁴²⁴

Der Umgang mit der Königsmetapher des Alten Testaments ist zu hinterfragen. Moltmann knüpft aber an jüdische Konzepte an, wie *Zimzum* und *Schechinah*. Die Frage nach der Kontinuität zwischen alttestamentlichem respektive jüdischem Gottesbild und dem neutestamentlichen stellt sich nicht erst mit Moltmann, sondern ist eine grundsätzliche Frage christlicher Theologie. Bezogen auf das Verhältnis der „Kirche Christi“ und „Israel“, wie es Moltmann beschreibt, sei folgender Passus zitiert:

Werden im Kommen Christi alle Gottesverheißungen bestätigt, dann werden in Christus die prophetischen Verheißungen Israels universal in Kraft gesetzt. Sie weisen über das Kommen Christi hinaus in das Reich der Herrlichkeit, um dessen Willen Christus in die Welt geschickt worden ist. Damit steht die Kirche Christi nicht über, sondern neben Israel. Eine Hoffnung verbindet beide Gemeinschaften.⁴²⁵

Moltmanns Position ist also als inklusivistisch zu beschreiben. Er spricht zwar davon, dass die Kirche Christi neben Israel steht, und die Intention dieser Aussage, nämlich die Gleichberechtigung und das partnerschaftliche Verhältnis der beiden Religionsgemeinschaften, entspricht auch dem grundsätzlichen Anliegen Moltmanns, hierarchische Strukturen zu vermeiden. Es lässt sich jedoch kritisch anmerken, dass die Sichtweise, auch die Hoffnungen Israels würden in Christus erfüllt, eine gewisse Vereinnahmung der jüdischen Hoffnung durch die Christushoffnung voraussetzt. Die Formulierung „neben Israel“, die eine Nähe zum Pluralismus suggeriert, wird so nicht ganz eingelöst.

3.2.6 Zwischenfazit

Moltmann entwirft mit seiner „ökologischen Schöpfungslehre“ einen eschatologischen Pantheismus. Gott nimmt sich in der anfänglichen Schöpfung selbst zurück (*Zimzum*) und gibt der Schöpfung in sich Raum und Freiheit. Sie ist und bleibt aber in Gott geborgen und von ihm umgeben. Mit seiner Schöpfung ist Gott nach Moltmann noch nicht am Ende, denn eschatologisch wird ein perichoretisches Gott-Welt-Verhältnis erhofft, welches die Schöpfung in das offene Trinitätskonzept integriert. Die Grundlage dieser Möglichkeit ist Jesus Christus, in dem sich Gott auf die Welt einlässt und der bereits innertrinitarisch ein Gegenübersein in Gott selbst

424 A. a. O., 308.

425 Moltmann, *Ethik* 2010 (s. Anm. 398), 57.

denkbar macht. Das Kreuzesgeschehen konstituiert Gott und ist damit fundamentaler Bestandteil der Trinität selbst. Das Kreuzesgeschehen hat über die Bedeutung für den Menschen hinaus Relevanz für die ganze Schöpfung, da es ein notwendiger Schritt zur Erlösung und damit zur eigentlichen Vollendung der Schöpfung ist.

Auch in der Vollendung der Schöpfung bleibt die Schöpfung von Gott unterschieden, ist aber analog zu der innertrinitarischen Beziehung Gottes mit ihm verbunden. Möglich ist die Vollendung der Schöpfung durch den Dual von Himmel und Erde, wobei durch den Himmel die göttlichen Potenzen, die Zukunftsmöglichkeiten, in der Schöpfung verortet werden.

Schon vor der eschatologischen Perichorese ist der Geist Gottes der Schöpfung immanent. Er leidet mit der Schöpfung und hofft gemeinsam mit der Schöpfung auf die Erlösung. Durch die Immanenz des Geistes kann die Begegnung mit den Geschöpfen zu einer Gottesbegegnung werden.

Das Tier ist bei Moltmann in alle zentralen theologischen Überlegungen integriert. Es ist Teil der anfänglichen Schöpfung und damit wie alle anderen Geschöpfe Realverheißung des kommenden Gottesreiches. In eschatologischer Hoffnung wird es mit der ganzen Schöpfung in ein perichoretisches Verhältnis zu Gott kommen. Und auch die christologischen Überlegungen beziehen sich, da es immer um die Gesamtheit der Schöpfung geht, auf das Tier. Pointiert lässt sich sagen, Christus stirbt auch für die Tiere und sie werden eschatologisch Glieder des kosmischen Leibes Christi sein.

Wie dem Tier ist auch dem Menschen der Geist immanent. Ähnlich wie Schweitzer spricht Moltmann von einem Bewusstwerden. Der Mensch kann sich also über sein Gottesverhältnis bewusst werden. Er ist in eschatologischer Perspektive dazu berufen, *imago dei* respektive *imago Christi* zu sein bzw. zu werden. Bewegt von der eschatologischen Hoffnung für die ganze Welt ist er zur Mitarbeit am Gottesreich aufgerufen und befähigt.

3.3 Rainer Hagencord – Diesseits von Eden

3.3.1 Einführende Bemerkungen

Der 1961 in Westfalen geborene Rainer Hagencord widmet sich nach dem Theologiestudium und der Priesterweihe dem Studium der Philosophie und der Biologie, wobei der Schwerpunkt auf der Verhaltensbiologie liegt. 2004 wird er dann promoviert im Fachbereich Katholische Theologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Der Titel der Dissertation lautet „Das Tier: Eine Herausforderung für die christliche Anthropologie. Theologische und verhaltensbiologische Argumente für einen Perspektivenwechsel“, welche unter dem Titel *Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der*

*Tiere*⁴²⁶ als Buch vorliegt. Damit eng verbunden ist die Gründung des Instituts für Theologische Zoologie (ITZ) 2009, mit Anton Rotzetter und unter der Schirmherrschaft von Jane Goodall, mit dem Ziel:

[...] das Verhältnis des Menschen zum Tier als Brennpunkt der Theologie und als Vollzug einer schöpfungsgemäßen Spiritualität zu erarbeiten und ins kirchliche und öffentliche Bewusstsein zu transportieren.⁴²⁷

Zur Eigendefinition der theologischen Zoologie sei auszugsweise ein Artikel aus einem aktuellen Handbuch zur Tierethik zitiert:

Der Begriff der theologischen Zoologie wurde analog zur theologischen Anthropologie gebildet. Er soll die theologische Reflexion über den Menschen um eine exegetisch und systematisch begründete Verhältnisbestimmung zum Tier ergänzen. Zudem wird das Tier in seinem Eigenwert und der Wertschätzung betrachtet, die es von seinem Schöpfer erfährt, und die in den biblischen Texten zum Ausdruck kommt.⁴²⁸

Damit ist die doppelte Zielrichtung der theologischen Zoologie umrissen. Es geht zum einen um eine Vertiefung und Erweiterung der theologischen Anthropologie, zum anderen um eine theologische Würdigung des Tieres. Letzteres soll unter anderem durch die Herausarbeitung der Nähe zwischen Tier und Mensch geschehen.⁴²⁹

Und auch im zweiten Jahrbuch Theologische Zoologie heißt es:

Dass uns kein Graben von anderen Geschöpfen trennt, wir mit allen verwandt sind und nicht vom Himmel gefallen, das wussten (auch) die Autoren der Bibel. Dieses Wissen gilt es stark zu machen angesichts der Tatsache, dass täglich ca. zehn Tier- und Pflanzenarten ausgerottet werden und: Millionen und Abermillionen von Puten, Hühnern und Schweinen in immer größeren Tierfabriken und Schlachthöfen verschwinden.⁴³⁰

426 R. Hagencord/J. Goodall, Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere, Regensburg 2009.

427 R. Hagencord, www.theologische-zoologie.de, letzter Zugriff: 20.12.2018.

428 Hagencord/Vries (s. Kap. 1, Anm. 150), 322.

429 Aber nicht nur dadurch: Gerade die Alterität des Tieres wird bei Hagencord nicht nivelliert, sondern theologisch fruchtbar gemacht.

430 R. Hagencord, Perspektiven einer neuen Verhältnisbestimmung, in: R. Hagencord/H. Kretschmar (Hg.), Das Tier in Religion, Kultur und Ethik. Neue Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität (Jahrbuch Theologische Zoologie Band 2), Berlin/Münster 2017, 9–18: 9.

Hagencord ist also angesichts drängender ethischer Herausforderungen an einer Aufwertung des Tieres gelegen. Ziel seiner Arbeit – sowohl der Dissertation als auch später der Arbeit am ITZ – ist die Neubestimmung und Würdigung des Tieres. Seine Forschung ist also nicht ergebnisoffen, sondern intendiert klar eine Aufwertung des Tieres, die mit Hilfe theologischer und verhaltensbiologischer Argumente vollzogen werden soll. „Verschüttete und neue Ansätze für ihre Verortung aufzuzeigen, ist das Projekt dieser Arbeit.“⁴³¹

Im Vorwort zur 4. Auflage stellt Hagencord noch einmal heraus, dass er sich vom Anthropozentrismus distanzieren und dafür die Verwandtschaft von Mensch und Tier in den Vordergrund rücken möchte, und zwar mit Blick auf ethische Fragen, Schöpfungsspiritualität und Religionspädagogik.⁴³²

Neben der Beschäftigung mit Hagencords Dissertation, welche Grundlage dieses Kapitels ist, da in ihr das Konzept der theologischen Zoologie entwickelt wird, werden auch neuere und neuste Veröffentlichungen herangezogen. Diese sind zum Teil Veröffentlichungen des Instituts für Theologische Zoologie. Da Hagencord selbst zum Thema Tier weiterforscht, sind die Ergebnisse dieses Kapitels als vorläufig anzusehen. Am Ende des Kapitels werden Hinweise auf sich andeutende Verschiebungen des Schwerpunktes bzw. der Perspektive gegeben.

3.3.2 Theologische Zoologie – Darstellung zentraler Gedanken

Bei der Lektüre von *Diesseits von Eden* fällt schon rein formal auf, dass neben dem Text immer wieder Bilder des Künstlers Patrick Schoden zu finden sind.⁴³³ Diese sind deutlich mehr als eine „Bebilderung“ des Textes von Hagencord. Sie stellen einen eigenen Zugriff auf das Thema dar. Auch Gedichte von Rilke u. a. sind eingebettet. Mit Guardini beschreibt Hagencord das Tier als „Ausbruchsstelle des Daseins“ und in der Interpretation Rilkes durch Guardini als „reine Existenz“. Mit diversen Verweisen auf Kunst und Literatur sucht Hagencord zu belegen, dass eben hier der Relevanz des Tieres für die Frage nach dem Wesen des Menschen nachgespürt werde. Das Tier als Thema wird damit als eines präsentiert, das den Menschen in allen seinen kulturellen Äußerungen beschäftigt.

Inhaltlich geht Hagencord multiperspektivisch vor. Neben Seitenblicken auf Kunst und Literatur liegen seine Schwerpunkte auf der biblischen Perspektive, der modernen Verhaltensbiologie und der Theologie des Nikolaus von Kues. Kaleidoskopartig entsteht so ein Bild des Tieres.

⁴³¹ Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 11.

⁴³² Vgl. a. a. O., 13f.

⁴³³ Anmerkungen des Künstlers finden sich bei a. a. O., 15f.

3.3.2.1 Bestandsaufnahme

Hagencord beschreibt den Menschen als *homo interplanetaris praedator* und meint damit das Herausgelöstsein des Menschen aus dem Naturganzen, die „Entgegensetzung von Natur und Kultur“⁴³⁴. Der Mensch verstehe sich selbst nicht mehr als Teil der Natur, sondern begreife sie als etwas ihm Gegenüberstehendes. Er gehe mit ihr wie ein „interplanetarischer Eroberer“ um, der keine Verbindung zur Erde und ihren nicht-menschlichen Bewohnern hat. Bezeichnend hierfür sei beispielsweise die Bildplatte der Voyagermission von 1977, die allein den Menschen als potentiellen Gesprächspartner für extraterrestrisches Leben darstellt, die restliche Welt hingegen nur als Kulisse. Dies bezeuge allein aufgrund der Zahlen, es gebe 5 bis 30 Millionen Arten auf unserer Welt, die Ignoranz des Menschen gegenüber der nicht-menschlichen Welt.⁴³⁵ Dass der Umgang des Menschen mit der Natur einmal anders gewesen sei und der Mensch sich zugehörig fühlte, zeigen unter anderem Tierzeichnungen und Höhlenmalereien der frühen Menschen.⁴³⁶

In den biblischen Texten markiert der Sündenfall den Punkt, an dem der Mensch aus dem Naturganzen heraustritt. Ihn deutet Hagencord gleichwohl als Emanzipationsprozess, womit eine Rückkehr in paradiesische Zustände nicht das Ziel des von Hagencord angestrebten Naturverhältnisses sein kann:

Von Natur aus ist der Mensch damit in das Drama der Unterscheidung von Gut und Böse gestellt – der Sündenfall somit nicht selber eine Sünde, sondern der Übergang in eine Lebensweise, in der es Sünde gibt.⁴³⁷

Das Herausgelöstsein des Menschen aus der Natur zeichnet sich nach Hagencord, Klaus Michael Meyer-Abich folgend, auf verschiedenen Ebenen ab.⁴³⁸ Bezogen auf die *Sprache* sei festzuhalten, dass „Natur“ nur den nicht-menschlichen Teil der Natur meine, wohingegen ein Begriff des Ganzen fehle. Der ursprünglich pluralistisch gebrauchte Begriff „Umwelt“ werde verengt und deklariere den gesamten Kosmos als Lebensraum des Menschen.

434 A. a. O., 46. Die Diagnose des Menschen als interplanetarischer Eroberer übernimmt Hagencord bereits in seiner Dissertation von Klaus Michael Meyer-Abich, Physiker und Naturphilosoph, und greift sie auch in späteren Veröffentlichungen immer wieder auf. So z. B. R. Hagencord, Unsere Mitgeschöpfe, in: Herder Korrespondenz 64, 2010, 316–319: 317. Sie benennt das gestörte Verhältnis des Menschen zu seiner Mitwelt, seine Naturentfremdung.

435 R. Hagencord, Unsere Mitgeschöpfe, in: Herder Korrespondenz 64, 2010, 316–319: 317.

436 Ebd.

437 Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 48.

438 Vgl. a. a. O., 49–52.

Bei der *Struktur der Wissenschaft* zeige sich eine Dichotomie von Natur-/Ingenieurwissenschaften und Geistes-/Sozialwissenschaften. Die besonderen Eigenschaften des Menschen werden als das betrachtet, was ihn von der Natur unterscheidet. Meyer-Abich zustimmend merkt Hagencord an, dass es der Charakter aller Naturwesen sei, spezifische Eigenschaften zu besitzen.

Unter *Philosophische Beschönigungen* wird festgehalten, dass eine Anthropozentrik zwar vermeidbar sei, die grundsätzliche Anthropomorphie menschlichen Erkennens jedoch nicht.

Beim Schlagwort *Feindlichkeit der Natur* zitiert Hagencord Meyer-Abich: „Die Natur ist so wenig idyllisch, wie Gott lieb ist.“⁴³⁹ In der Sicht auf die Natur stellt er eine Ambivalenz fest, wobei sich der Mensch einerseits selbst über seine Unzulänglichkeit hinwegtröste, indem er diese seiner eigenen Natur zuschreibt. Andererseits sehe der Mensch aber gerade in dieser Abwertung des natürlichen Anteils in ihm die Legitimation von Eingriffen in die Natur insgesamt.

In einem geschichtlichen Abriss stellt Hagencord die Entwicklung des Mensch-Tier-Verhältnisses als eine Geschichte der Entfremdung dar. Die wichtigsten Stationen werden im Folgenden referiert.

Als Konsequenz der kopernikanischen Wende suche der Mensch nach einer Neuverortung seiner selbst. Die Künstler der Renaissance suchten diesen Ort in der Natur, bestimmend seien aber Naturwissenschaftler und Philosophen gewesen, die die Natur so beschrieben, wie der Mensch sie gemacht hätte, und so kommt eben jener zu quasi göttlichen Einsichten.⁴⁴⁰ Damit verbunden ist der Grund für die Apotheose der Industriegesellschaft: „Die Assimilation des modernen Menschen an das Gottesbild der Verbindung von Allmacht und Allwissenheit im weltverändernden Willen.“⁴⁴¹ Zeugen dieser Apotheose seien nach Meyer-Abich Descartes und Leibniz. Die Ideale der modernen Industriegesellschaft avancierten zu Eigenschaften Gottes, der Mensch zum „petit dieu“.⁴⁴² Der Mensch habe also sein eigenes Streben nach „Unabhängigkeit“, „Macht“, „Unbegrenztheit“ und „Einsicht“ auf Gott projiziert.⁴⁴³ Damit stürzt dieser Gott in eine Beziehungslosigkeit, der der Mensch nacheifert. Die Tiere werden von Descartes zu „seelenlosen Automaten“ degradiert, die rein mechanistisch zu erklären sind. Durch diese Sichtweise grenzt dieser sich von neuplatonischen Vorstellungen eines beseelten Kosmos ab.⁴⁴⁴ Allein

439 Zitiert nach a. a. O., 52.

440 Vgl. a. a. O., 54.

441 A. a. O., 55f.

442 A. a. O., 56f.

443 Vgl. R. Hagencord, Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen. Über einen vergessenen und wiederzuentdeckenden Traum, in: Jahrbuch für biblische Theologie, 2019, 275–298: 280.

444 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 60.

der Mensch sei mit Vernunft und Sprache ausgestattet. Nur der Mensch habe außer seinem Leib auch eine Seele.

Dieser Leib-Seele-Dualismus erhält nach Hagencord spätestens 1996 lehramtliche Festlegung durch den Papst.⁴⁴⁵ Hierzu stellt Hagencord die folgende rhetorische Frage, die das alleinige Beseeltsein des Menschen im Gegensatz zu einer seelenlosen Schöpfung aus evolutionärer Perspektive ad absurdum führt: „Welchen Menschen soll Gott denn mit der Geistseele ausgestattet haben – schon den Australopithecus afarensis oder erst den Homo erectus?“⁴⁴⁶ Mit der Etablierung des Leib-Seele-Dualismus ist eine Aufwertung der Seele und eine Abwertung des Leibes verbunden. Hagencord konstatiert, dass nicht nur das Tier, sondern auch das Animalische im Menschen selbst unterdrückt worden sei.⁴⁴⁷ Dies liegt an der Zuordnung des Tieres ausschließlich zum Bereich des Leiblichen. Damit trifft die Abwertung den Leib des Menschen in gleicher Weise wie das Tier. Relevant sind nur noch die Seele und das Seelenheil. Der Mensch wird „entleiblicht“ und seiner tierischen Verwandtschaft entfremdet.⁴⁴⁸

Auf der gleichen Linie liegen auch Hagencords Gedanken zur Herabwürdigung von Erotik und Sexualität. Sie werden demnach nicht als „ein Ort der Gotteserfahrung“ geschätzt. Zusammenfassend liegt das Dilemma in der Gleichsetzung von „Weltferne und Gottesnähe“⁴⁴⁹. Damit wird in der Konsequenz auch Gott selbst in immer größeren Abstand zur Welt und zum Bereich des Leiblichen gerückt.

Die Abwendung vom Tier und vom Animalischen im Menschen wertet Hagencord wie folgt: „Wenn der Mensch das Tier in sich verleugnet, wird er nicht zum Menschen.“⁴⁵⁰ Stattdessen propagiert er: „[D]er Mensch wird Mensch im Blick auf das Tier“⁴⁵¹. Hagencord attestiert dem neuzeitlichen Menschen einen Transzendenzverlust, wobei er Transzendenz nach eigener Aussage auf der Linie Heideggers und Gadamers als „In-der-Welt-Sein“ versteht.⁴⁵² Dieser Mensch sei auf sich allein gestellt und nicht mehr Teil des Ganzen. Die Religion durchdringe

445 Vgl. a. a. O., 59.

446 Ebd.

447 Vgl. Hagencord, *Unsere Mitgeschöpfe* (s. Anm. 435), 317.

448 Hagencord problematisiert auch ganz grundsätzlich den Begriff der Seele. In einer neueren Veröffentlichung mit Simone Horstmann versteht Hagencord „Seele“ als einen relationalen Begriff und grenzt sich damit von substanzzontologischen Definitionen ab. In biblischer Perspektive hat der Mensch keine Seele, sondern wird, ebenso wie die Tiere, beseelt. R. Hagencord/S. Horstmann, *Vermessung der Tierseele. Zur theo-topographischen Logik des Animalen*, in: C. Wustmans/N. Peuckmann (Hg.), *Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en). Öffentliche Theologie im interdisziplinären Gespräch* (Öffentliche Theologie 38), Leipzig 2020, 107–120: 114–115, 118.

449 Hagencord, *Unsere Mitgeschöpfe* (s. Anm. 435), 316.

450 A. a. O., 317.

451 Ebd.

452 Vgl. ders., *Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen* (s. Anm. 443), 283.

nicht mehr alles, sondern sei zu einem separaten Bereich geworden – so wie alle Lebensbereiche sich verselbstständigt haben –, wodurch die ursprünglich verbindende Kraft der Religion verlorengeht.⁴⁵³ Sie wird zur Theorie, entfernt sich vom Leben, das sich außerhalb der theologischen Disziplin abspielt.⁴⁵⁴ Der Mensch sei aufgerufen, seine gesamte Umwelt selbst und rein vernunftmäßig zu gestalten.⁴⁵⁵ Die Rolle der Reformation sieht Hagencord darin, dass durch Luther einerseits die Hinfälligkeit des Menschen und seiner Vernunft betont worden und damit eine Abgrenzung vom Humanismus einhergegangen sei, aber andererseits religiöse Erfahrungen zunehmend subjektiviert und verinnerlicht worden seien.⁴⁵⁶

Für den Menschen kann das Leben des Tieres zwar durch sein Leben im Augenblick, in Bezug auf das Gottesverhältnis, Vorbildcharakter haben, er darf sich aber auch nicht der spezifisch menschlichen Verantwortung entziehen. Der „Interplanetarier“, der das Leben im „Hier und Jetzt“ im Sinne einer Verantwortungslosigkeit versteht, lebt eben nicht wie das Tier im Garten Eden.⁴⁵⁷

3.3.2.2 Biblische Perspektive

Hagencord sieht das Schweigen des theologischen Diskurses über die Tiere in einem Gegensatz zu ihrem Vorkommen in den biblischen Texten.⁴⁵⁸ Diese nehmen das Tier sehr wohl in den Blick und lassen es an entscheidenden Stellen eine Rolle spielen.⁴⁵⁹ In den biblischen Texten sei der Mensch mit dem Tier eng verbunden und es gäbe Raum für die Idee der Evolution, sodass das Tier auch in biblischer Perspektive als Teil der Menschwerdung verstanden werden könne.⁴⁶⁰ Beispielsweise liest Hagencord, wie bereits erwähnt, den Sündenfall als Emanzipationsprozess, bei dem das Tier, vertreten durch die Schlange, den Menschen zu freiem Denken und Handeln führt. Aber auch die Geschlechtlichkeit, die den Menschen mit

453 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 62ff.

454 Vgl. Hagencord, Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen (s. Anm. 443), 294.

455 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 63.

456 Ebd.

457 Vgl. a. a. O., 66.

458 Hagencord, Unsere Mitgeschöpfe (s. Anm. 435), 316. Dass diese Beobachtung dabei ist, sich zu überholen und die Tiere wieder Gegenstand des theologischen Diskurses werden, ist sicher auch ein Verdienst von Hagencord selbst.

459 „Eine wichtige Zielsetzung der exegetischen Bemühungen der theologischen Zoologie besteht darin, die Tiere ausgehend von der Zentralität der Schöpfungserzählungen als Bündnispartner Gottes und Gefährten des Menschen herauszustellen, und aufzuzeigen, dass Tiere in den großen Themen ‚Schöpfung‘, ‚Bund‘, ‚Erlösung‘, ‚Theodizee‘ und ‚Eschatologie‘ (vgl. z. B. Gen 1. 2; 9,1–17; Num 22,21–35; Ijob 38. 39; Jes 11,1–11; Mk 1,13; 16,15) ihren Platz haben.“ Hagencord/Vries (s. Anm. Kap. 1, 150), 322.

460 Vgl. Hagencord, Unsere Mitgeschöpfe (s. Anm. 435), 318.

dem Animalischen verbindet, und der Baum der Erkenntnis, als Vertreter der Pflanzenwelt, spielen in der Erzählung für die Menschwerdung eine entscheidende Rolle.⁴⁶¹ Das Ignorieren des Vorkommens der Tiere in biblischen Texten führt nach Hagencord zu einer ungerechtfertigten Verengung der Perspektive.⁴⁶² Darüber hinaus ist der Blick auf seine Mitgeschöpfe auch für das Selbstverständnis des Menschen unabdingbar.⁴⁶³ Die mit einer solch veränderten Perspektive einhergehende Aufwertung der Schöpfung sei im Sinne der biblischen Texte zwar nicht als eine „Resakralisierung oder Divinisierung der Schöpfung“ denkbar, eine Denkweise, die die Schöpfung nicht als ihrem Schöpfer „Gott-los“ gegenüberstehend wahrnimmt, sei aber möglich.⁴⁶⁴

Die Hauptgründe für die Vernachlässigung der nicht-menschlichen Schöpfung sieht Hagencord in einem vorherrschenden Anthropozentrismus und darin, dass der Schöpfungstheologie „kein theologisches Eigengewicht“⁴⁶⁵ zukomme. Wobei sich diese beiden Punkte sicher gegenseitig bedingen. Um der Schöpfung im Ganzen und damit der Schöpfungstheologie ihr angemessenes „Eigengewicht“ zu geben, schlägt Hagencord mit Othmar Keel den Begriff der „Numinosität“ der Schöpfung vor.⁴⁶⁶ Dieser Begriff entspreche in etwa dem hebräischen Wortfeld „barak“ und sei keinesfalls gleichzusetzen mit einer Divinisierung der Schöpfung, von der sich Hagencord wie bereits genannt klar abgrenzt:

Vielmehr ist es Zeit, der Schöpfung ihre Seele, ihre Würde, zurückzugeben, sie aus ihrer Demütigung zu befreien, in die sie als gänzlich Gott-loses Gegenüber des Schöpfers, als reines Produkt eines überbetont souveränen und transzendenten Gottes und als Objekt menschlicher Wissenschaft und Ausbeutung geraten ist.⁴⁶⁷

Diese von Hagencord angestrebte neue Verhältnisbestimmung von Gott und Schöpfung, bei der die Tiere eine entscheidende Rolle spielen, ist in der Bildsprache des

461 Vgl. ders., Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen (s. Anm. 443), 277. In dieser Lesart stellt der Sündenfall eigentlich gar keinen Sündenfall dar, sondern nur den Übergang in eine Lebensweise, in der es die Sünde gibt. Ebd. Demnach wäre die Frage nach der Sündenfähigkeit der Tiere eindeutig mit nein zu beantworten.

462 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 71.

463 A. a. O., 72. Ebenso Hagencord, Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen (s. Anm. 443), 285.

464 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 73. Hagencord setzt sich an dieser Stelle zustimmend mit O. Keel/S. Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen/Freiburg (Schweiz) 2002 auseinander.

465 Hagencord, Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen (s. Anm. 443), 286.

466 A. a. O., 287.

467 A. a. O., 287f.

Titels „Diesseits von Eden“ ausgedrückt. Bezüglich des grundsätzlichen Gottesverhältnisses der Tiere vertritt Hagencord nämlich folgende These: Aus dem Schweigen des jahwistischen Schöpfungsberichts über das Verbleiben der Tiere nach dem Sündenfall des Menschen lasse sich ableiten, dass diese sich immer noch „Diesseits von Eden“⁴⁶⁸ befinden. Dabei meint das Verbleiben im Paradies nicht das Leben der Tiere in paradiesischen Verhältnissen, sondern das Fortbestehen des ursprünglichen heilen Gottesverhältnisses. Dieses Gott-Tier-Verhältnis beschreibt Hagencord mit dem Begriff der Gottunmittelbarkeit.⁴⁶⁹

Den Begriff der Gottunmittelbarkeit⁴⁷⁰ entfaltet Hagencord in drei weiteren Begriffen: 1. *Leben in der Gegenwart*, damit meint er, das Tier lebe „unhistorisch“, und verweist dabei auf Nietzsche. 2. *Leben in der Wahrnehmung*, wobei er beim Menschen mit der evolutionär bedingten Fähigkeit zur Abstraktion und Kategorisierung die Gefahr der Entfremdung von den Mitgeschöpfen und sich selbst verbunden sieht, das Tier hingegen in der Wahrnehmung lebe. 3. *Beheimatet-Sein*, was gleichzusetzen ist mit dem Eingebundensein in einen größeren Sinnzusammenhang, der auch das Verhältnis zu Gott umfasst. An dieser Stelle verweist Hagencord auf Ochs und Esel bei Jesaja, die im Gegensatz zu Israel ihren Herrn kennen.⁴⁷¹

Um einen Einblick in die Fülle der biblischen Texte, die das Tier thematisieren, zu geben, greift Hagencord einige exemplarische Texte heraus und gibt Hinweise zur Exegese derselben. Dem stellt er grundsätzliche Überlegungen in Bezug auf die Auslegung voran: Zum einen stellen die Schöpfungserzählungen zu Beginn des Alten Testaments den „Wahrnehmungshorizont des Folgenden“ dar, die Erinnerung als „Konstitutivum jüdisch-christlicher Theologie“ garantiere die Gegenwart der Gottesbeziehung und zum anderen ist die Bibel allein für den Menschen geschrieben. Die nicht-menschlichen Geschöpfe würden aber in den biblischen Texten in den „existentiellen Fragehorizont“ des Menschen einbezogen.⁴⁷² Die Bedeutung der biblischen Texte sieht Hagencord vor allem in ihrem Erinnerungspotential. Statt der „Entgegensetzung von Kultur und Natur“⁴⁷³, die er für eine wesentliche Ursache der ökologischen Krise hält, bieten die biblischen Texte eine andere Perspektive, die den Menschen in der Natur verorten. Diese Perspektive ist auch

468 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 32 und den Titel der Publikation der Dissertation Hagencords.

469 Vgl. a. a. O., 32f. Hagencord verweist bezüglich der Begriffsherkunft auf J. Bernhart, Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier, hg. von G. Schwaiger, Weissenhorn² 1987.

470 Der Begriff „Gottunmittelbarkeit“ findet auch bei Barth in Bezug auf die Tiere Verwendung. Allerdings kann Hagencord ihn aufgrund seines panentheistischen Ansatzes weiter entfalten. Vgl. zu Karl Barth Kapitel 1.1.

471 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 34ff.

472 Vgl. a. a. O., 70.

473 Hagencord, Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen (s. Anm. 443), 276.

anderen nicht-biblischen mythologischen Erzählungen zu eigen.⁴⁷⁴ In Bezug auf den Umgang der Texte mit dem Tier macht Hagencord exegetische Stränge aus: Mensch und Tier sind aufeinander bezogen / Mensch und Tier haben ihre je eigene Beziehung zum Schöpfer.⁴⁷⁵

Im Folgenden werden nun die angeführten Textbeispiele mit den jeweiligen exegetischen Ansätzen zur Illustration überblicksweise dargestellt:

In der *Bileam-Erzählung* (Num 22,21–34) zeige sich das Tier als Träger göttlicher Willensäußerung, indem die Eselin Zugang zu einer Dimension der Wirklichkeit hat und ein Wissen über die Welt, die Bileam verborgen bleiben und nur durch das Tier vermittelt werden.⁴⁷⁶ Verbunden damit ist durch das Schlagen der Eselin auch ein ethischer Horizont.⁴⁷⁷ An diese Erzählung erinnere *Jesu Einzug in Jerusalem*. Durch das Reiten Jesu auf der Eselin wird eine Mensch-Tier-Beziehung dargestellt, die als christologische Rezeption des Tierfriedens bei Jesaja durch das Markusevangelium gelesen werden kann.⁴⁷⁸ Mit Gräßer verbindet Hagencord auch an anderer Stelle die *Tierfriedensvision bei Jesaja* mit dem Markusevangelium, in dem Jesus zeitweise mit den Tieren und den Engeln zusammenlebt. Es zeigt sich hier beispielhaft das Eingebundensein in die Schöpfungsordnung. Die Position des Menschen zwischen Tier und Engel werde nach rabbinischer Tradition im Buch *Tobit* bildhaft dargestellt durch die Gemeinschaft von Tobias, seinem Hund und dem Engel Rafael.⁴⁷⁹

Den ursprünglichen Frieden zwischen Tier und Mensch habe nach Gräßer Adam zerstört und Christus werde ihn als Gegenfigur zu Adam wieder herstellen.⁴⁸⁰ Diese Vorstellung stammt aus apokryphen Schriften wie dem *Esrabuch* und der *Moseapokalypse*, Römer 8 stehe in dieser Tradition.⁴⁸¹

In der neutestamentlichen Briefliteratur sieht Hagencord Christus als den Mittler und Erlöser der Schöpfung beschrieben. Unter dieser Voraussetzung schlussfolgert er:

474 Vgl. ebd.

475 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 74.

476 Vgl. a. a. O., 75. Ebenso Hagencord, Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen (s. Anm. 443), 289.

477 Vgl. Hagencord, Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen (s. Anm. 443), 289.

478 Vgl. ebd. Ebenso Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 75.

479 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 79. Auch Karl Barth halte die Option einer Gottesbeziehung der Tiere aufgrund der Idee der konzentrischen Kreise um Jesus Christus für möglich. Hagencord bezieht sich hier auf KD III/318–319. Er liest Barth hier aber zu optimistisch, was den Gehalt der Aussage in Bezug auf eine Gott-Tier-Beziehung angeht. Barth schreckt unter Berufung auf einen epistemischen Anthropozentrismus nämlich vor eben solchen Aussagen zurück und hält nur die *Möglichkeit* der Existenz einer Gott-Tier-Beziehung offen.

480 Vgl. ebd.

481 Vgl. Hagencord, Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen (s. Anm. 443), 292f.

Wenn Jesus Christus somit die Zusammenfassung und das Ziel aller Wirklichkeit ist, dann empfängt die Welt und somit jedes Geschöpf von ihm her und auf ihn hin seinen eigentlichen Platz und seinen endgültigen Sinn.⁴⁸²

Das Aufgreifen des Motivs der Schöpfungsmittlerschaft Christi im *Galaterbrief* hat laut Hagencord folgende Funktion:

Die Aussagen von der Schöpfungsmittlerschaft Jesu Christi sollen den endgültigen und universalen Charakter von Person und Werk Jesu Christi als der Fülle der Zeit (Gal 4,4) zur Geltung bringen und die christliche Freiheit und Verantwortung in der Welt herausstellen.⁴⁸³

Für das Tier bedeutet die Schöpfungs- und Erlösungsmittlerschaft Christi, dass es wie der Mensch sein Ziel und seinen Sinn in Christus hat. Für den Menschen, genauer gesagt den christlichen Menschen, ist damit eine Verantwortung verbunden.

Als „naepes“ (*nephesch chajjah*) verbinde Mensch und Tier die Lebensfreude.⁴⁸⁴ Außerdem würden nach der *Sintflut* sowohl Mensch als auch Tier zu Bündnispartnern Gottes; nach den *weisheitlichen Texten* teilten Mensch und Tier das Schicksal von Leben und Tod; in der *Jonaerzählung* zerstöre Gott aus Mitleid mit Mensch und Tier Ninive nicht.⁴⁸⁵

Bezüglich der Unterschiedenheit von Mensch und Tier betont Hagencord, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht biologisch, sondern aus einem Willensakt Gottes begründet sei.⁴⁸⁶ Außerdem unterstützt Hagencord die Lesart der Ebenbildlichkeit als „Statue“: „Eine solche hat die Funktion zu erinnern, zu evolvieren.“⁴⁸⁷ Nur insofern der Mensch Verantwortung übernimmt, ist er Gottes Ebenbild. Damit ist die Gottebenbildlichkeit „Gabe und Aufgabe zugleich“⁴⁸⁸. Die Deutung der Gottebenbildlichkeit als Legitimationsgrundlage einer menschlichen Verfügungsgewalt über die Natur sei eine nachträgliche Legitimierung einer mechanistischen Weltsicht aus dem 17. Jahrhundert.⁴⁸⁹

Der Behauptung, der biblische anthropozentrische Schöpfungsglaube sei die Ursache für die ausbeuterische Grundeinstellung gegenüber der Natur, hält Hagencord Folgendes entgegen: Das „einseitige und instrumentelle Naturverhältnis“ habe

482 Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 79.

483 Hagencord, *Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen* (s. Anm. 443), 291.

484 A. a. O., 290.

485 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 70–77.

486 Vgl. a. a. O., 80.

487 Hagencord, *Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen* (s. Anm. 443), 294.

488 Ebd.

489 Vgl. ebd.

sich nur im Westchristentum in dieser Weise entwickelt. Die Entwicklung im östlichen Christentum sei anders verlaufen, womit ein einfacher Kausalzusammenhang ausgeschlossen sei.⁴⁹⁰ Die Benennung der Tiere durch den Menschen nach der Schöpfungserzählung enthalte neben dem Herrschaftsmoment auch den Verweis auf die wesenhafte Zusammengehörigkeit von Mensch und Tier und könne auch als Akt des Vertrautmachens gedeutet werden.⁴⁹¹

Einen Schwerpunkt legt Hagencord in seiner eigenen Analyse auf Hiob:⁴⁹² Das Thema des Buches sei Chaos/Kosmos in der Schöpfung. Es gehe also nicht nur um das persönliche Leid Hiobs, sondern auch um das Problem der Chaotisierung der Schöpfung überhaupt. Hiob nehme die Durchsetzung der Welt vom Chaos wahr und laste in seiner Rede alles Chaotische dem allmächtigen Schöpfergott an. Durch die Verwendung des Gottesnamens JHWH im Vergleich zu *El* oder *Schaddai* (vorher) werde in der Antwort Gottes die Begegnungsebene der Erfahrung und Einsicht. Die Welt werde verstanden als „dynamischer Lebensorganismus“. Es gebe Bereiche des Chaos, von Gott gewollt, und Platz für wilde „nutzlose“ Tiere. Gott lasse sich auf den Prozess von Chaotisierung und Strukturierung ein, erlebe und erleide ihn mit. Bei Hiob werde ein nicht-anthropozentrisches Schöpfungskonzept gezeichnet, bei dem die Schöpfungsordnung nicht auf menschliche Bedürfnisse ausgerichtet sei:

Vielmehr wirbt das Ijob-Buch in seinen literarisch-fiktiven Gottesreden um eine Spiritualität, in der es neben Gott und den Menschen noch Raum für eine eigenständige Natur und ihre Repräsentanten, die Tiere, gibt.⁴⁹³

Die tröstliche Antwort auf Hiobs Leiderfahrung sei die Herausführung aus dem durch Angst verengten Blick des Leides in die Weite der Schöpfung, deren Dreh- und Angelpunkt nicht der Mensch sein. Hierzu Hagencord an anderer Stelle:

Die Beobachtung der Sorge Gottes für die Schöpfung soll HIOB Mut und Zuversicht geben. Nicht mehr an einen Gott glauben, den man, wie es am Ende des Buches heißt: ‚vom Hörensagen hört‘, sondern Wach-Werden für das sich liebend in allem Lebendigen entfaltende Geheimnis. Dies erhält und trägt alles.⁴⁹⁴

490 Vgl. a. a. O., 293.

491 Vgl. a. a. O., 290. Hagencord bezieht sich hier auf M.-L. Henry.

492 Vgl. für den folgenden Absatz Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 83–86.

493 Hagencord, Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen (s. Anm. 443), 296.

494 Ders., „Doch frag nur die Tiere, sie lehren es dich...“ (Hiob 12,7). Von einer neuen Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität, in: R. Hagencord/A. Rotzetter (Hg.), Neue Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität (Jahrbuch Theologische Zoologie 1), Münster 2014, 23–32: 26.

Aus der rabbinischen Tradition gebe es die Überlegung, dass die Offenbarung der Tora nicht notwendig gewesen sei, da der Mensch nur die Tiere beobachten müsse. In dieser Richtung liest Hagencord auch die Aussagen Jesu, die den Menschen an die Fürsorge Gottes für alle seine Geschöpfe erinnert, und damit die Welt der Tiere als eine Ordnung beschreiben, die „alternative gesellschaftliche Maximen“ zeichnet, als eine Welt nämlich, die „nicht arbeitet, produziert und leistet“.⁴⁹⁵

Das Tier werde in der Bibel daher als Wesen „eigener Würde, eigenen Rechtes und eigener Gottesbeziehung“⁴⁹⁶ dargestellt, was sich im Sabbatgebot und der weisheitlichen Aussage, eine gerechte Gesellschaft kenne auch Bedürfnisse der Nutztiere, ausdrücke. Das Tier sei sogar unter Bezugnahme auf Jeremia 8,7 als „religiöses Leitbild“⁴⁹⁷ zu verstehen, insofern es seinen Ort in der Schöpfungsordnung kennt und diesen einnimmt.⁴⁹⁸

3.3.2.3 Verhaltensbiologie

Die Forderung nach Transdisziplinarität und die Berücksichtigung evolutions- und verhaltensbiologischer Erkenntnisse sind genuine Bestandteile der theologischen Zoologie.⁴⁹⁹ Anhaltspunkte für die Bejahung der Auseinandersetzung mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen durch die Theologie sieht Hagencord auch in der *Enzyklika Laudato si'*.⁵⁰⁰ Eine Funktion der Beschäftigung mit dem Tierwissen anderer, außertheologischer, Disziplinen ist die Wiederentdeckung verloren gegangenen „eigenen“ Wissens:

Ob heutige Verhaltensbiologinnen und Evolutionsforscher nicht ein Wissen um die Zusammenhänge des Lebendigen wieder zu Tage fördern, das in der Lebenswelt des Alten Israel selbstverständlich war?⁵⁰¹

Um dem Anspruch der Transdisziplinarität zu genügen, widmet Hagencord ein umfangreiches Kapitel seiner Dissertation dem Tierbild in der Verhaltensbiologie und

495 Ders., Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen (s. Anm. 443), 298.

496 Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 82.

497 Hagencord übernimmt den Begriff von M.-L. Henry, Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen, in: Janowski (Hg.) (s. Kap. 1, Anm. 153).

498 Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 83.

499 Hagencord, Unsere Mitgeschöpfe (s. Anm. 435), 316.

500 Vgl. ders., Laudato si' als lehramtliche Stärkung einer Theologischen Zoologie, in: T. Dienberg/S. Winter (Hg.), Mit Sorge – in Hoffnung. Zu Impulsen aus der Enzyklika Laudato si' für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter, Regensburg 2020, 133–138: 135.

501 Ders., Perspektiven 2017 (s. Anm. 430), 10.

liefert damit die zweite Quelle für die im Titel seiner Dissertation angekündigten Argumente für einen Perspektivwechsel.

Hagencord stellt im Rahmen eines Kapitels von *Diesseits von Eden* in vier Unterkapiteln Erkenntnisse der modernen Verhaltensbiologie zu den Themen Denken, Emotionen, Motivation und Bewusstsein zusammen. In einem fünften Kapitel werden die Erträge für seine Fragestellung gesammelt.

Auch wenn die vorliegende Arbeit dogmatisch-theologische Perspektiven auf das Tier sucht, ist es, um Hagencords Argumentation nachzuzeichnen, wichtig, den biologischen Teil seiner Dissertation zu berücksichtigen. Dazu seien im Folgenden die Ergebnisse im Überblick dargestellt:

Denken: Tiere können lernen, sich erinnern, abstrahieren, generalisieren, planen und einsichtig handeln.⁵⁰² Eine Intelligenzdefinition sei schwierig, es werden jedoch zwei mögliche Wege benannt, damit umzugehen: Einmal der Verzicht auf Intelligenzdefinitionen überhaupt oder aber die Erweiterung der Definitionen als z. B. Anpassungsfähigkeit, Planungskompetenz, Kommunikationsverhalten.⁵⁰³ Der Ursprung der Intelligenz wird im Sozialen vermutet, da das Wissen um die soziale Struktur der Gruppe und die Verfassung anderer Gruppenmitglieder Vorteile biete. Die generalisierte Intelligenz der Säugetiere könne aus älteren, kontextgebundenen Spezialisierungen hervorgegangen sein.⁵⁰⁴ Eine weitere Fähigkeit von Tieren sei es, sich in andere „hineinversetzen“ zu können (*theory of mind*).⁵⁰⁵

Emotionen: Alle höher entwickelten Lebewesen verfügten nach Damasio über ein Kernbewusstsein, das die gemeinsame Grundlage von Emotionen und Bewusstsein sei (Menschen mit Hirnschädigungen verlören beides).⁵⁰⁶ Der vermeintliche Gegensatz von Emotionen und Vernunft werde nicht mehr fraglos hingenommen.⁵⁰⁷ Gefühle hätten einen hohen evolutionären Anpassungswert und es bestehe ein Zusammenhang von Gefühl und Motivation.⁵⁰⁸

Beweggründe tierlichen Verhaltens: Grundsätzlich stelle sich die Frage nach dem Verhältnis von Natur und Kultur. Ist dieses als Übergang oder als Bruch zu betrachten?⁵⁰⁹ Für das tierliche Verhalten seien verschiedene Beweggründe auszumachen: genetische und entwicklungsbiologische Mechanismen; sensorische und motorische Mechanismen; evolutionsgeschichtliche Grundlagen; Wirkungen der

502 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 95.

503 Vgl. a. a. O., 98.

504 Vgl. a. a. O., 104.

505 Vgl. a. a. O., 104ff.

506 Vgl. a. a. O., 109.

507 Vgl. a. a. O., 111.

508 Vgl. a. a. O., 113f.

509 Vgl. a. a. O., 126.

natürlichen Selektion in der Vergangenheit auf die Ausformung des gegenwärtigen Verhaltens. Hagencord beschäftigt sich mit letzterem.⁵¹⁰ Menschliche Sprache könne als einzige eine unzuverlässige Kommunikation herstellen, daher stelle Kommunikation eigentlich ein „Handicap“ dar, vielleicht das Bewusstsein insgesamt.⁵¹¹ Die Frage nach dem Ursprung der Moral und Kultur und ob es sich um ein/das Proprium des Menschen handle, werde unterschiedlich beantwortet.⁵¹² Für Tomasello sei nur der Mensch zu einer kumulativen kulturellen Evolution in der Lage (Wagenhebereffekt), nach Frans de Waal dagegen könne auch tierliches Verhalten der Endpunkt einer Perfektionierung sein.⁵¹³ Hagencord schließt sich hier, wie zu erwarten, Frans de Waal an. Ausgangspunkt der Überlegungen müsse die eigentümliche Schönheit und Würde der Tiere sein und nicht die Postulierung prinzipieller Gleichheit.⁵¹⁴

Bewusstsein: Emotionen und Gefühle seien die Grundvoraussetzung für die Entwicklung eines Bewusstseins.⁵¹⁵ Bewusstseinszustände wiederum seien an die Innenperspektive eines erlebenden Subjektes geknüpft.⁵¹⁶ Dieses sei unhintergebar und „Ausgangs- und Konstruktionspunkt seiner Welt“⁵¹⁷. Ein Bewusstseinsfeld müsse beim Tier vorhanden sein, eine Abgrenzung des Subjektes ereigne sich im sozialen Kontakt. Bei Menschenaffen sei dieses erweitert, beim Menschen werde das reflexive Moment durch das an Sprache gebundene Denken voll erschöpft.⁵¹⁸ Bei Damasio werde Bewusstsein verknüpft mit Aufrechterhaltung und Regulierung von Leben, also als Reaktion auf homöostatische, soziale und ökologische Parameter gedeutet. Die Reduktion auf neurologische Prozesse werde damit überwunden.

Als Erträge für seine angestrebte neue Perspektive auf das Tier hält Hagencord Folgendes fest: Der Unterschied zwischen Tier und Mensch wird bejaht, ein schrankenloses Sich-Hineinversetzen ins Tier sei nicht möglich, es bleibe fremd. Hagencord betont aber immer das Kontinuum der evolutionären Entwicklung und den Eigenwert bestimmter tierischer Fähigkeiten und eine gewisse Nicht-Vergleichbarkeit.⁵¹⁹ Der Mensch sei „nicht vom Himmel gefallen“, sondern mit seiner tierischen Mitwelt auf vielfache Weise verbunden.

510 Vgl. a. a. O., 128.

511 Vgl. a. a. O., 131f.

512 Vgl. a. a. O., 135.

513 Vgl. a. a. O., 136ff.

514 Vgl. a. a. O., 144.

515 Vgl. a. a. O., 145.

516 Vgl. a. a. O., 147.

517 A. a. O., 150.

518 Vgl. a. a. O., 152f.

519 Vgl. a. a. O., 154f.

3.3.2.4 Die Mystik des Nikolaus von Kues

Neben der verhaltensbiologischen Perspektive steht bei Hagencord die theologische Perspektive auf der Grundlage der Mystik des Nikolaus von Kues.

Mit Nikolaus von Kues sucht Hagencord alternative Antwortmöglichkeiten auf die drei Kränkungen des Menschen, die er mit Freud als die folgenden benennt: das heliozentrische Weltbild, Darwins Evolutionstheorie und Freuds eigene Sicht des menschlichen Geistes. Inzwischen seien die evolutionäre Erkenntnistheorie, KI, Robotertechnik etc. dazugekommen, die die Sonderrolle des Menschen erneut in Frage stellen.⁵²⁰ Eine Antwort auf diese Kränkungen ist das bereits beschriebene Interplanetarität des Menschen. In Nikolaus von Kues findet Hagencord seinen theologischen Paten und hofft bei der Beschäftigung mit dem Cusaner auf „vernünftige Alternativen zur Logik und Praxis der ‚Interplanetarier‘“⁵²¹, wobei er den Fokus bei seiner Suche auf die Schöpfungstheologie und Anthropologie legt.

Hagencord führt Nikolaus' Entwurf als „Prozeß-Pantheismus“⁵²² ein. Gegen die Ressentiments der Theologie gegenüber pantheistischen Konzepten unternimmt Hagencord mit Nikolaus' Hilfe den Versuch, das Verhältnis von Gott und Welt neu zu bestimmen, was notwendig sei.⁵²³ Hagencord fasst die Grundgedanken der Schöpfungslehre wie folgt zusammen:

1. Alle Dinge verdanken ihr (So-)Sein dem göttlichen Blick;
2. Gott verwirklicht sich in seiner Schöpfung.⁵²⁴

Es bestehe ein grundsätzlicher Kontrast zwischen Descartes' „Cogito, ergo sum“ und Nikolaus' „Ego sum, quia tu me respicis“.⁵²⁵ Das Gegenstück zum göttlichen Blick ist die Schau Gottes, der Blick des Menschen auf seinen Schöpfer. Die Spiegelmetapher beschreibt bei Nikolaus von Kues eben diese Gotteserfahrung: Der Mensch könne Gott nur menschlich erkennen, so wie jedes Lebewesen in Gott nur das erkennen könne, was es selbst ist.⁵²⁶ Damit ist eine Gotteserfahrung möglich und zugleich begrenzt oder besser gesagt perspektiviert – und zwar für Tier und Mensch.

Das Verhältnis von Gott und Welt in der Theologie des Nikolaus sei in Kurzform folgendermaßen zu beschreiben: „Gott ist die Einfaltung [complicatio, C.H.] von

520 Vgl. a. a. O., 160.

521 A. a. O., 161.

522 A. a. O., 166. Hagencord schließt sich hier der Interpretation Meyer-Abichs an.

523 Bei der Beobachtung von Ressentiments stützt sich Hagencord sowohl auf Meyer-Abich als auch auf Heike Baranzke, a. a. O., 163.

524 Ebd.

525 A. a. O., 164.

526 Vgl. a. a. O., 164f.

allem insofern, als alles in ihm ist; er ist die Ausfaltung [explicatio, C.H.] von allem insofern, als er in allem ist.⁵²⁷

Nikolaus übernehme platonische Ideen, wobei er die Weltseele Platons mit dem Schöpfergott identifiziere. Die Seele der Welt sei also Gott, ohne dass er in ihr aufgehe.⁵²⁸ Da die Weltseele Ideen und Urbilder in sich trage und dann entfalte, führe die Selbstannahme des Menschen letztlich zur Annahme Gottes.⁵²⁹ Hagencord sieht darin einen Gegensatz zur Selbsteinschränkung, die oft mit dem Religionsbegriff verbunden sei. Durch die Annahme Gottes vollziehe sich hier kein Freiheitsverlust, vielmehr sei Freiheit notwendig, um zur Selbst- und Gottesannahme zu gelangen. Die Freiheit des Menschen bestehe in der Möglichkeit, die Aufnahmefähigkeit der Gnade Gottes zu vergrößern/verringern.⁵³⁰

Der schöpfungstheologische Kerngedanke sei dabei, dass Gott sich in seinen Geschöpfen entfalte, im Gegensatz zu einem göttlichen Wesen, das sich in unüberwindlicher Distanz zur Welt verhalte.⁵³¹ Alles Sein sei nach der Bewegungslehre des Cusaners als *actus*, als Prozess des Gebildetwerdens und Hervorgehens zu verstehen.⁵³² Jedes Geschöpf sei damit ein Teil der universellen Entfaltung Gottes in der Welt und strebe nach der Vervollkommenung seines je eigenen Wesens.⁵³³ Die Annäherung des Menschen an Gott geschehe im Zuge des Strebens nach Vervollkommenung nicht aktionistisch, sondern durch „Schau“. In der Schöpfungskunst fielen Kunst und Künstler zusammen, wobei auch der Mensch ein lebendiges Bild der unendlichen Kunst sei.⁵³⁴

Durch den engen Zusammenhang zwischen Schöpfer und Geschöpf – der Gott entfaltet sich in seinen Geschöpfen – erfolgt die Annäherung an Gott über die Wahrnehmung der Vielheit der Abbilder, d. h. die Vielgestaltigkeit der Schöpfung.⁵³⁵ Der Mensch ist als eines dieser Abbilder des Urbildes gedacht, das vollständige Abbild des göttlichen Urbildes ergibt sich aber erst im Ansehen der Gesamtheit der Schöpfung. *Jedes* der geschöpflichen Abbilder ist fundamental auf das göttliche Urbild bezogen:

527 A. a. O., 165.

528 Vgl. a. a. O., 166. Die Betonung des Nicht-Aufgehens in der Welt spricht gegen die Bezeichnung als Pantheismus und weist in Richtung eines Panentheismus.

529 Vgl. a. a. O., 167.

530 Vgl. a. a. O., 171.

531 Vgl. a. a. O., 170.

532 Vgl. a. a. O., 169.

533 Vgl. a. a. O., 168.

534 Vgl. a. a. O., 171.

535 Vgl. a. a. O., 177.

Wir werden jedem Geschöpf nur dann gerecht, wenn wir es in seiner Bezogenheit auf den Schöpfer sehen. An dieser Stelle ist jede Unterscheidung von Mensch und Tier (und Pflanze, Landschaft...) fehl am Platz.⁵³⁶

Wenn die Schöpfung insgesamt als Abbild Gottes verstanden wird, kann die göttliche Gegenwart in den Tieren, die ihren eigenen Gottesbezug haben, erlebt werden. Die Natur wird damit „zum anderen Buch der Offenbarung“⁵³⁷. Dem Menschen wird damit auch seine eigene Natur zur Quelle der Gotteserfahrung. Er kann in sich selbst Gott entdecken: „Der Weg des Menschen ist somit ein Weg der Gott-Werdung, der kontemplativ zu bestreiten ist und zugleich der der eigenen Menschwerdung.“⁵³⁸

Der Weg der Kontemplation führt den Menschen zum „Christus in uns“, was die „geistliche Geburt“ Jesu in den Herzen der Menschen“ meint.⁵³⁹ Der Mensch kann den Weg der „Gott-Werdung“ bestreiten, da HagenCORD „die Gottessohnschaft Jesu nicht *exklusiv*, sondern *exemplarisch*“⁵⁴⁰ versteht. Das Verhältnis von Mensch und Jesus sei als eines von Schüler und Meister anzusehen. Jesus zeichne in seiner Beziehung zu Gott als Sohn einen Weg vor, „dem der Mensch folgen kann und soll“, die Gottessohnschaft ist nicht das „Privileg eines einzelnen“.⁵⁴¹

Um die Aussagen zur Gottessohnschaft Jesu zu legitimieren, führt HagenCORD ein Zitat Ratzingers an, in dem jener die Gottessohnschaft als „ontologisches Faktum“ und nicht als „biologisches“ beschreibt.⁵⁴² Das Verhältnis Jesu zu Gott ist also grundsätzlich von jedem Menschen nachzuleben.

Aufgrund des von Nikolaus beschriebenen Wegs der Gotteserkenntnis fügt HagenCORD vorsichtig an, dass der Gedanke Platz hätte, dass die Tiere uns an unsere verlorene Gott-Unmittelbarkeit erinnern. Das Tor des Paradieses werde vom Verstand bewacht.⁵⁴³

3.3.2.5 (Mystische) Erfahrung und Ethik

Auf der Suche nach einer ethischen Haltung gegenüber den Tieren setzt sich HagenCORD mit Immanuel Kant, Peter Singer, Jacques Derrida, Arthur Schopenhauer, Heike Baranzke und Martin Buber auseinander.

536 A. a. O., 178.

537 A. a. O., 181.

538 Ebd.

539 A. a. O., 173.

540 Ebd. (Hervorhebung im Original).

541 Ebd.

542 A. a. O., 174.

543 A. a. O., 180ff.

Kant binde den Personbegriff an die Möglichkeit der Wahrnehmung von Pflichten. Damit verbunden seien die Rechte.⁵⁴⁴ Der Umgang mit Tieren sei zwar nicht beliebig, allerdings gebe es Richtlinien nicht um ihrer selbst willen, sondern weil sie zum „Übungsobjekt für moralisches Verhalten“⁵⁴⁵ würden. Eine Begründung der Würde der Tiere könne somit nicht nach der Kantschen Argumentation erfolgen.⁵⁴⁶ In Ermangelung „terminologische[r] und konzeptionelle[r] Alternativen“ erführen die Begriffe Person und Autonomie auf das Tier angewendet dann nach Baranzke eine Erosion in Bezug auf den Menschen.⁵⁴⁷

In Auseinandersetzung mit Singer, einem prominenten Vertreter des Präferenz-Utilitarismus, der den Personbegriff vom Menschen entkoppelt und an Kriterien knüpft, die dann auch von manchen Tieren erfüllt werden können, aber nicht mehr zwangsläufig von allen Menschen erfüllt werden, kritisiert Hagencord, dass es nach seinem Entwurf keine Garantie persönlicher Grundrechte gebe. Singers Speziesismus-Argument habe außerdem nicht die Entwicklung eines adäquaten Personbegriffs zur Folge.⁵⁴⁸

Auch Derrida gelinge es nicht, einen angemessenen Personbegriff zu formulieren. Hagencord stimmt aber seiner Sicht, das Tier sei eine anthropologische Herausforderung, zu.⁵⁴⁹ Derridas Auseinandersetzung mit der Benthamischen Frage nach der Leidensfähigkeit der Tiere, seine Thesen, es sei ein Krieg um das Mitleid entbrannt und der Mensch verleugne seine Tierheit und nehme am Krieg der Arten teil, schätzt Hagencord aufgrund der Provokationskraft, wertet sie aber als „zu sehr in sprachlicher Ästhetik verhaftet“.⁵⁵⁰

Hagencord will Christoph Türckes These, der Speziesismus sei als Fürsprecher der Tiere zu betrachten, stützen.⁵⁵¹ Nach Türcke weise Ethik über sich hinaus. Singer bleibe jedoch bei ethischen Entscheidungen beim Individuum. Das Verhältnis von Leidvermeidung und Glückerzeugung sei bei Singer in Schieflage, außerdem seien das Glück des Menschen und des Tieres zu unterschiedlich, sodass eine Abwägung nicht möglich sei. Menschliches Glück habe einen utopischen Anteil, ihm gegenüber stehe das tierische Wohlbehagen, das von anderer Qualität sei.⁵⁵² Hagencord sucht „speziesistisch“, im Sinne der grundsätzlichen Nicht-Vergleichbarkeit von Mensch

544 Vgl. a. a. O., 187.

545 A. a. O., 188.

546 Vgl. a. a. O., 189. Vgl. dagegen Baranzke, Würde der Kreatur? (s. Einführung, Anm. 4).

547 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 190.

548 Vgl. a. a. O., 192.

549 Vgl. ebd.

550 A. a. O., 193.

551 Vgl. C. Türcke, Philosophiekolumne. Mensch und Tier, in: Merkur. Deutsch Zeitschrift für europäisches Denken, 2003, 616ff.

552 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 194.

und Tier, einen Weg zur Eigenwertigkeit der Tiere.⁵⁵³ Dabei setzt er sich zunächst mit Schopenhauers Mitleidsethik auseinander und verwirft für seine Zwecke die von Schopenhauer geschätzte buddhistische Weltsicht, da die Existenzform der Tiere dort eigentlich negativ bewertet werde.⁵⁵⁴

Für Hagencord führt der „für eine tragfähige Religion unerlässliche Weg über die Erfahrung“⁵⁵⁵. In Bezug auf die Tiere gelte daher nach Schopenhauer die Erfahrung des Tieres als „Ich noch ein Mal“. Diese Präsenzerfahrung parallelisiert Hagencord mit der Gotteserfahrung.⁵⁵⁶ Was dieser Weg der Erfahrung explizit meint, ist Thema eines mit Simone Horstmann verfassten Beitrags.⁵⁵⁷ Dieser untersucht menschliche Erfahrungen mit Tieren als Grundlage der Bestimmung des Mensch-Tier-Verhältnisses. Welche Erfahrungen im wissenschaftlichen Diskurs relevant seien und welche nicht, habe sich über die Zeiten hinweg stark verändert und die Auswahl bestimmter Arten von Erfahrungen bedürfe daher der Reflexion.⁵⁵⁸ Aus dem Mensch-Tier-Diskurs sei Erfahrungswissen in den Bereich des Privaten verdrängt worden:

Eine Re-Kanonisierung der menschlichen Erfahrungen mit Tieren ist daher ein zentrales Anliegen der theologischen Zoologie. Dass wir in der Lage sind, Tiere als Familienmitglieder zu erfahren, ihre eigene Handlungswirksamkeit als bereichernd für das eigene Leben zu erfahren, dass wir Freundschaften mit Tieren pflegen, all diese Erfahrungen müssen im landläufigen Diskurs als unwissenschaftlich zurückgewiesen werden – die Folgen dieser fundamentalen Ausdrucks- und Sprachunfähigkeit sind noch gar nicht abzusehen. Der Vorwurf des Anthropomorphismus, auf den später noch intensiver einzugehen sein wird, bildet die Spitze dieser grundlegenden Ausklammerung wesentlicher Erfahrungen mit Tieren: Zentrale Erfahrungen, die als persönliche Bereicherung erlebt werden, gelten heute nach wie vor als regelrecht verboten.⁵⁵⁹

Horstmann/Hagencord machen eine religiöse Dimension von Tiererfahrung aus, die verschiedene Dimensionen umfasst: Das Tier kann dem Menschen in einer Weise begegnen, die der göttlichen Gnade ähnlich ist. Aber auch eine Fremdheits-erfahrung mit dem Tier ist mit einer Gotteserfahrung zu vergleichen. Als letzter

553 Vgl. a. a. O., 197.

554 Vgl. a. a. O., 198.

555 A. a. O., 199.

556 Vgl. ebd.

557 R. Hagencord/S. Horstmann, *Malum anthropogenum. Überlegungen zu einer Epistemologie der Theologischen Zoologie im Anthropozän*, in: MThZ 70, 2019, 291–304.

558 Vgl. a. a. O., 293.

559 Ebd.

Punkt wird das Leid der Tiere angeführt, das uns an den am Kreuz leidenden Gottessohn erinnert.⁵⁶⁰ Die Parallelen zwischen Gottes- und Tiererfahrung sind also sowohl in der gnädigen Zuwendung als auch in der Fremdartigkeit des Anderen zu finden. Darüber hinaus kommt dem Leiden der Tiere eine Verweisfunktion auf das Leiden Christi zu.

Gründe dafür, dass diese religiösen Dimensionen der Tiererfahrung keine Berücksichtigung finden, sind wohl in dem religionsgeschichtlich sich entwickelnden Auseinanderfallen von Gott und Tier zu sehen. In der jüdisch-christlichen Tradition sei die Theomorphisierung des Tieres zu einer „Denk unmöglichkeit“⁵⁶¹ erklärt worden. Die Apotheose des Tieres sei, anders als die Apotheose des Menschen, vor dem Hintergrund des Jahweglaubens („Transzendenzfixierung“⁵⁶²) undenkbar geworden. Gott wurde *enttierlicht*.⁵⁶³ Neben dem Verbot der Vertierlichung Gottes steht auch das monotheistische Gebot der Vermenschlichung Gottes.⁵⁶⁴ Hagencord/Horstmann stimmen damit der These Lorraine Dastons zu, Anthropomorphismus als Vorwurf entstamme einem religiösen Kontext und sei erst dann ein „wissenschaftstheoretisches Knock-off-Kriterium“ geworden.⁵⁶⁵ Im Diskurs halten alle Seiten einen Anthropomorphismus der Tiere für „grundsätzlich illegitim“.⁵⁶⁶ Anthropomorphismus als erkenntnistheoretischer Vorwurf zielt darauf ab, dass die Perspektive eines anderen nicht übernommen werden kann, woraus ein grundsätzlicher Skeptizismus folgt.⁵⁶⁷ Zudem ist Anthropomorphismus jedoch auch politisch motiviert und grenzt eine bestimmte Form des Wissens, das Laienwissen, aus dem wissenschaftlichen Diskurs aus. Damit ist das Erfahrungswissen über Tiere verschwunden.⁵⁶⁸ Vermenschlichung von Tieren im Sinne einer verschleierte Gewaltanwendung sei eigentlich keine Vermenschlichung, sondern die Anwendung „extreme[r] Zerrbilder des Menschlichen“⁵⁶⁹. Im Anschluss an Hilal Sezgin ist von „kolonialistischen Sklavenhalterattitüden“ des Menschen gegenüber den Tieren die Rede.⁵⁷⁰

Die Art und Weise, wie Erfahrungswissen generiert wird, sei historisch bedingt.⁵⁷¹ Alternative Ansätze zu einer Tiererfahrung, die auf einer Vermensch-

560 Vgl. a. a. O., 294. Vgl. Karl Barths Überlegungen zur Erinnerungsfunktion der Tiere, Kapitel 1.1.

561 Ebd.

562 Ebd.

563 A. a. O., 295.

564 Vgl. ebd.

565 Vgl. ebd.

566 A. a. O., 296.

567 Vgl. ebd.

568 Vgl. a. a. O., 298.

569 A. a. O., 299.

570 Vgl. a. a. O., 300.

571 A. a. O., 301.

lichung beruht, sind die „Isopraxis“⁵⁷² und der „Enaktivismus“⁵⁷³. Nach beiden Herangehensweisen wird Tiererfahrung durch eine „gemeinsame[] Praxis“⁵⁷⁴ generiert, durch die „Teilnahme an einer gemeinsamen Lebenswirklichkeit“⁵⁷⁵. Beide stehen in ihrer Ausrichtung phänomenologischen Ansätzen nahe.⁵⁷⁶ Sie versuchen außerhalb von Testsituationen, Erfahrungen mit Tieren zu ermöglichen: „Es muss darum gehen, ihre eigene *Agency*, ihre Wirk- und Handlungsmächtigkeit erleb- und artikulierbar werden zu lassen.“⁵⁷⁷ Für die theologische Rede vom Tier bieten diese Ansätze große Chancen:

Gleichwohl ist die Anerkennung tierlicher *Agency* für die Theologie auch eine schmerzhaft-einsichtige, zeigt sie doch einmal mehr, welche Gewalttätigkeit und Grausamkeiten im Umgang mit (nicht-menschlichen) Tieren dadurch möglich waren, dass die Theologie die Tiere – in ihrer lehramtlichen Form bis heute nahezu ungebrochen – zu objektartigen Statisten der Heilsgeschichte degradiert hat.⁵⁷⁸

Ertragreich scheint für Hagencord auch die Anwendung von Bubers Philosophie des Ich und Du auf seine Fragestellung nach einer neuen Perspektive auf das Tier. Denn auch das Tier kann dem Menschen zum Du, zum echten Gegenüber werden, an dem der Mensch zum Ich wird, ohne das Tier dafür erst vermenschlichen zu müssen.⁵⁷⁹ Nikolaus von Kues aufgreifend spitzt Hagencord zu, dass der Irrtum über Gott darin liege, ihn als höchste Vernunft und nicht als Liebe zu verstehen. Die Beziehung Gottes zur Welt ist geprägt von dieser Liebe: „Damit erlangen alle Erfahrungen, in denen dieses Geheimnis aufleuchtet, Offenbarungscharakter.“⁵⁸⁰

Kindern und Tieren werde die Welt zum Du. Erst wenn die Beziehung erlösche, werde das Gegenüber zum „Es“. Buber zeige damit die Relevanz der Tiere für den Menschen auf. Zum einen könne das Tier dem Menschen zum Du werden, zum

572 Ebd. Den Begriff übernehmen Hagencord/Horstmann von Vinciane Despret. Isopraxis wird beschrieben als das gegenseitige Erleben und Verstehen von Mensch und Tier „durch die gemeinsame Praxis und die Gleichförmigkeit (Isomorphie) ihrer Bewegung“. Ebd.

573 A. a. O., 302. Der Ansatz des Enaktivismus betont die „Teilnahme an einer gemeinsamen Lebenswirklichkeit über ein geteiltes, weil verkörpertes Wissen“. Er steht phänomenologischen Ansätzen nahe. Ebd.

574 A. a. O., 301.

575 A. a. O., 302. Diese Ansätze wollen die Relevanz eines „Tiererfahrungswissen“, das von „den offiziellen Diskursen ausgeschlossen [zu sein] scheint“, aufzeigen. A. a. O., 303.

576 Vgl. Hagencord/Horstmann, *Malum anthropogenum* (s. Anm. 557), 302.

577 Ebd.

578 A. a. O., 303.

579 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 201.

580 A. a. O., 202.

anderen erinnere es den Menschen an die Möglichkeit einer Du-Beziehung zur Welt.⁵⁸¹

Das Kind wie das Tier erinnern an die primäre Verortung in einer Wirklichkeit, die sich den Machenschaften und Einordnungen immer entzieht.⁵⁸²

Hagencord wirbt für eine Theologie, die Erfahrung zu einer relevanten Kategorie macht und Gott nicht als Rätsel versteht, das mit dem Verstand gelöst werden kann.⁵⁸³ Nach Buber sei Gott das ewige Du und Tiere wiesen auf den ganz Anderen hin. Hagencord verortet den Menschen zusammenfassend in der Mitte zwischen Tier und Engel:

Erinnern die Mitgeschöpfe an die ursprüngliche Beheimatung im ‚Hier und Jetzt‘, konfrontieren Letztere mit der Wirkmächtigkeit und Kraft des ‚ganz Anderen‘.⁵⁸⁴

Unter dem Stichwort „Naturmystik“ schildert Hagencord ein spirituelles Erlebnis, im Sinne einer Einheitserfahrung, der bekannten Schimpansenforscherin Jane Goodall in Gombe.⁵⁸⁵ Solche Erfahrungen ermutigten dazu, die Natur als Lehrmeisterin ernst zu nehmen. Gott sei nicht nur ein dem Menschen gegenüberstehendes Du, sondern auch der Grund solcher Einheitserfahrungen.⁵⁸⁶

Eine theologische Fundierung solcher Einheitserfahrungen findet Hagencord bei Nikolaus von Kues, der Anleihen beim mittelalterlichen Theologen Meister Eckhart hat. Die Verbindung zwischen dem von ihm angeführten mystischen Denkern und dem ebenfalls herangezogenen biblischen Menschenbild stellt Hagencord wie folgt her:

So wie der biblische Mensch, nimmt innerhalb einer mystisch bestimmten Denkform der Mensch im Kontext seiner theologischen Standortbestimmung selbstverständlich die Tiere mit in den Blick; erinnern sie ihn doch an die Notwendigkeit, die sinnliche Wahrnehmung als Anfang jeden vernünftigen Denkens und Glaubens immer neu zu schulen. Ihre ‚Verwurzelung im Hier und Jetzt‘ bildet das heilsame Korrektiv zu allen vermeintlich frommen und ausgedachten Weltfluchtendenzen des Menschen, die gerade zum Verlust der Unmittelbarkeit Gottes führen.⁵⁸⁷

581 Vgl. a. a. O., 203.

582 A. a. O., 205.

583 Vgl. a. a. O., 205f.

584 A. a. O., 208.

585 Vgl. a. a. O., 209.

586 Vgl. a. a. O., 210.

587 A. a. O., 213.

Nach Meister Eckhart komme dem Menschen ein Bildcharakter zu, da sich in ihm die nicht beschreibbare Größe Gottes in der menschlichen Existenz zeige.⁵⁸⁸ Allein der Mensch mache die doppelte Erfahrung von „Nichtigkeit“ und „Seinsgnade“.⁵⁸⁹ Die „Abgeschiedenheit“ könne für den Menschen als Weg der Gotteserfahrung fungieren, welche sich auch und gerade im Leid manifestiere.⁵⁹⁰

Im Epilog von „Diesseits von Eden“ erinnert Hagencord im Rückgriff auf Thomas von Aquin abschließend daran, dass ein Irrtum über die Geschöpfe zu einem Irrtum über Gott führe. Dieser Irrtum bestehe im Einzelnen darin, dass

1. das Universum sich auf Vernunft gründet; 2. Gott ein Gott der Vernunft ist und 3. dass ausschließlich der Mensch durch die Benutzung seines Verstandes die Gesetze begreifen kann, nach denen das Universum funktioniert, Gottes leuchtendes Ebenbild ist und 4. die Tiere gleichzeitig zu seelenlosen Automaten deklassiert werden.⁵⁹¹

In der Verbindung von biblisch orientierter Theologie und Verhaltensbiologie sieht Hagencord die Chance, diesen Irrtum zu bekämpfen. Tiere könnten dem Menschen bei seiner eigenen Verortung „jenseits von Eden“ helfen.

3.3.3 Der Panentheismus Rainer Hagencords

3.3.3.1 Acht Motive nach Brierley

(1) *Kosmos als Leib Gottes*

Da Hagencord mit Nikolaus von der Schöpfung als Entfaltung Gottes spricht, liegt die Metapher vom Leib nicht fern. Er verwendet sie nicht explizit. Inhaltlich liegt aber auch die Kritik am Leib-Seele-Dualismus und der damit verbundenen Entleerung Gottes ganz auf dieser Linie.⁵⁹²

(2) *Rede von „in und durch“*

Das schöpfungstheologische Konzept der *implicatio* und *explicatio* Gottes von Nikolaus von Kues, das Hagencord sich zu eigen macht, drückt aus, dass Gott sich in der Welt entfaltet, gleichzeitig aber alles in Gott geborgen ist. Insofern ist Gott nach Hagencord in allem, zugleich ist aber alles in Gott. Dabei hat die Schöpfung im Ganzen den Charakter eines Abbildes Gottes und ist nicht mit ihm identisch.⁵⁹³

588 Vgl. a. a. O., 215.

589 A. a. O., 216.

590 Vgl. ebd.

591 A. a. O., 232.

592 Vgl. Kapitel 3.3.2.1.

593 Vgl. Kapitel 3.3.2.4.

(3) *Kosmos als Sakrament*

Auch wenn sich Hagencord von einer *Divinisierung* oder *Resakralisierung* der Schöpfung abgrenzt, macht er sich für den Begriff der *Numinosität* nach Keel stark. In seinen Ausführungen zu *Laudato si'* spricht Hagencord wörtlich von der „Sakramentalität der Schöpfung“⁵⁹⁴. Die Schöpfung selbst wird also nicht an sich für heilig gehalten, sondern ist durch ihre Verbundenheit mit dem Schöpfer als sakramental zu verstehen.

(4) *Unentwirrbare Verflechtung zwischen Gott und Welt*

Der Zusammenhang zwischen *explicatio* und *implicatio* drückt eine Verwobenheit zwischen Gott und Welt aus. Diese Verwobenheit hat Auswirkungen auf die Wege der Gotteserkenntnis durch den Menschen. Er kann aufgrund der Verwobenheit mit dem Schöpfer in der Schöpfung, zu der er selbst gehört, demselben begegnen. Dies ist auf dem Weg der Kontemplation, aber auch auf dem Weg der Erfahrung der außerhalb des Menschen liegenden Welt möglich.⁵⁹⁵

(5) *Gottes Abhängigkeit vom Kosmos*

Trotz der Verwobenheit zwischen Gott und Welt scheint das Abhängigkeitsverhältnis so gelagert zu sein, dass die Welt als Abbild des göttlichen Urbildes stärker von Gott abhängt als andersherum.⁵⁹⁶ Gott entfaltet sich zwar in der Welt, sie ist sein Medium, er ist aber nicht im selben Maße auf sie angewiesen wie sie auf ihn.

(6) *Intrinsischer, positiver Wert des Kosmos*

Die Frage nach dem Wert des Kosmos und damit auch nach dem Bösen kann für Hagencords Ansatz nicht eindeutig beantwortet werden. Leid und Übel in der Welt werden wahrgenommen und der Anblick der Schöpfung selbst, in der sich der Schöpfer entfaltet, bietet Trost und eine Möglichkeit, die Theodizeefrage auszuhalten.⁵⁹⁷ Woher aber das Übel stammt, ob es auch Teil der Entfaltung Gottes ist oder einen anderen Ursprung hat, bleibt offen. Die Idee der Sünde als die gebrochene Gottesbeziehung des Menschen ist bei Hagencord durchaus relevant und könnte eine Ursache des Übels sein, will man ihm nicht einen göttlichen Ursprung zuschreiben.⁵⁹⁸

594 Hagencord, *Laudato si'* als lehramtliche Stärkung einer Theologischen Zoologie (s. Anm. 500), 137.

595 Vgl. Kapitel 3.3.2.4.

596 Vgl. Kapitel 3.3.2.4.

597 Vgl. Kapitel 3.3.2.2.

598 Die Gottesbeziehung der Tiere ist aber nach Hagencord noch intakt, wodurch sich die Frage nach der Grundlage ihrer Erlösungsbedürftigkeit stellt. Möglicherweise ist es der menschliche Sündenfall, der die Tiere erst erlösungsbedürftig macht. Diese Interpretation deutet Hagencord in der Auseinandersetzung mit Römer 8 zumindest an. Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 80.

(7) *Leidensfähigkeit (Gottes)*

Eine Leidensfähigkeit Gottes ist nach Hagencords Ansatz denkbar, wird aber nicht explizit reflektiert. Die Entfaltung Gottes in seinen Geschöpfen legt ein Mitleiden mit diesen nahe.

(8) *Graduelle Christologie*

Dieses Motiv ist durch die Annahme einer exemplarischen Gottessohnschaft Jesu deutlich vorhanden.⁵⁹⁹ Der Mensch kann nach der Vorstellung des „Christus in uns“ Christus in sich selbst entdecken.⁶⁰⁰ Die Gottessohnschaft ist damit ein Weg, den der Mensch beschreiten soll und nicht das exklusive Gottesverhältnis Jesu. Der Unterschied zwischen den Menschen und Jesus ist ein gradueller, kein kategorialer: „Für Nikolaus steht fest, dass Jesus dem göttlichen Vorbild zwar näher kommt als alle anderen Menschen, sich von ihnen jedoch nur so unterscheidet wie der Meister von den Schülern.“⁶⁰¹ Offen bleibt bei dieser Formulierung, ob Gott so tatsächlich trinitarisch gedacht wird oder ob Christus in einer Zwischenposition zwischen Gott und Mensch verbleibt, die dann für den Menschen den Zielpunkt seiner Annäherung an Gott beschreibt. Dann wäre auch die beschriebene Gott-Werdung des Menschen als eine Einsicht in den eigenen göttlichen Ursprung zu sehen und nicht als eine Vereinigung mit Gott im Sinne einer Perichorese wie bei Jürgen Moltmann.

3.3.3.2 Expressiv-eschatologischer Panentheismus

Die Form des Panentheismus, die Hagencord vertritt, ist als Mischform zwischen expressivem und eschatologischem Panentheismus zu beschreiben. Für ersteren spricht die Betonung der Entfaltung Gottes in der Welt im Anschluss an Nikolaus von Kues – für letzteren die eschatologische Einbeziehung der ganzen Schöpfung. Die Theologie des Nikolaus, die sich Hagencord zum Vorbild nimmt, interpretiert er im Anschluss an Meyer-Abich als „Prozeß-Pantheismus“ und beschreibt die Schöpfung als Prozess der Entfaltung Gottes in der Welt.⁶⁰² Andererseits beschreibt Hagencord Gott selbst als gemeinsames Ziel des Menschen und der restlichen Schöpfung.⁶⁰³ Damit zeichnet er eine Dynamik, die davon ausgeht, dass die Verwirklichung, die Entfaltung Gottes eschatologisch eine andere Qualität erreicht als

599 Vgl. a. a. O., 173.

600 Vgl. a. a. O., 172.

601 A. a. O., 173.

602 Vgl. a. a. O., 166.

603 Vgl. Hagencord, *Laudato si'* als lehramtliche Stärkung einer Theologischen Zoologie (s. Anm. 500), 135.

im Diesseits. Gott entfaltet sich also bereits jetzt in der Schöpfung, in jedem seiner Geschöpfe, wird dies eschatologisch aber noch einmal anders tun als jetzt.

3.3.4 Gottunmittelbarkeit des Tieres – Das Tier bei Rainer Hagencord

Der Entwurf Rainer Hagencords strebt explizit eine Neubestimmung des Tieres an. Im Folgenden werden die theologisch-dogmatischen Aussagen in Bezug auf das Tier herausgestellt. Beginnend mit der Gottunmittelbarkeit, über den Eigenwert der Tiere wird der Bogen gespannt bis zum Zusammenhang zwischen Tier- und Gotteserfahrung.

3.3.4.1 Gottunmittelbarkeit

Die Gottunmittelbarkeit stellt eines der zentralen Konzepte Hagencords zur theologischen Näherbestimmung des Tieres dar. Das Tier hat, anders als der Mensch, eine ungebrochene Gottesbeziehung. Es lebt, bildlich gesprochen, immer noch im Garten Eden.⁶⁰⁴ Diese Gottunmittelbarkeit drückt sich für Hagencord in drei Dimensionen aus: Das Tier lebt in der Gegenwart, ist in der Wahrnehmung verhaftet und fühlt sich beheimatet.⁶⁰⁵ Dies alles ist dem Menschen unwiderruflich verloren gegangen. Die Gottesbeziehung der Tiere ist von einer anderen, eigenen Qualität. Sie kann für den Menschen Vorbildcharakter haben, was nicht heißt, dass der Mensch (wieder) zum Tier werden soll. Dem Menschen kommt, da Hagencord die Bestimmung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit auch als Aufgabe sieht, eine Verantwortlichkeit zu.⁶⁰⁶ Dieser Verantwortung kann sich der Mensch nicht durch einen Rückfall in tierisches Verhalten entziehen, vielmehr muss er sich ihr stellen. Der Weg des Menschen kann nicht zurück in den Garten Eden führen, vielmehr muss er sich jenseits von Eden orientieren, wobei das Tier ihm eine Hilfe sein kann.

3.3.4.2 Eigenwert der Tiere

Nach dem panentheistischen Konzept, das Hagencord im Anschluss an Nikolaus von Kues entwirft, entfaltet sich Gott in der gesamten Schöpfung. Die Schöpfung im Ganzen ist das Abbild Gottes. Das heißt, auch das Tier ist in diesem Sinne Abbild Gottes, wodurch sich sein Eigenwert generiert. Jenseits aller Nützlichkeitsabwägungen für den Menschen kommt dem Tier im Schöpfungsganzen ein Eigenwert zu,

604 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 32.

605 Vgl. a. a. O., 34ff.

606 Vgl. Hagencord, Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen (s. Anm. 443), 294.

der sich aus seiner vom Menschen unabhängigen Gottesbeziehung speist. Jedes Geschöpf ist einzigartig und strebt nach der ihm eigenen Vollkommenheit.⁶⁰⁷

Mit diesem Blick auf das Tier korrelieren die von Hagencord angeführten verhaltensbiologischen Erkenntnisse.⁶⁰⁸ Das Tier ist mit dem Menschen eng verwandt und dennoch sind Tier und Mensch voneinander zu unterscheiden. Auch das evolutionäre Kontinuum nivelliert Unterschiede zwischen Tier und Mensch nicht. Bei aller biologischen Verwandtschaft bleibt das Tier uns fremd.

Hagencord negiert also Unterschiede zwischen Tier und Mensch nicht, vielmehr wendet sich seine Argumentation gegen die Schlussfolgerung, dass die Tiere aufgrund dieser Unterschiede keinen Wert besäßen. Denn dieser Wert generiert sich aus der Gottesbeziehung und die besteht sowohl zwischen Gott und Mensch als auch zwischen Gott und Tier.

3.3.4.3 Tiererfahrung als Gotteserfahrung

Grundlage sowohl des erkenntnistheoretischen Ansatzes als auch der praktischen Arbeit des ITZ mit Tieren ist die Annahme, dass eine Tiererfahrung zur Gotteserfahrung werden kann. Aufgrund des panentheistischen Ansatzes sind Welt-/Selbst- und Gotteserfahrung in einer Weise verschränkt, die eine Begegnung mit dem Tier zu einer Begegnung mit dem Schöpfer werden lassen kann. Da das Tier als eine Entfaltungsweise Gottes verstanden wird, kann der Mensch (nicht nur, aber auch) im Tier Gott begegnen, indem er die Gegenwart des Schöpfers in seinen Geschöpfen erfährt. Diese Gottesbegegnung in der Tierbegegnung erlebt der Mensch durch die Art und Weise, wie ihm das Tier begegnet – analog zur göttlichen Gnade –, durch die Andersheit und Fremdheit des Tieres – analog zur Andersheit Gottes – und im Leid der Tiere – analog zum Leiden Christi.⁶⁰⁹

Das Tier begegnet dem Menschen in einer Weise, die sich von der zwischenmenschlichen Begegnung unterscheidet und für den Menschen heilsame Kräfte entfalten kann.⁶¹⁰ Die Offenheit, die Direktheit der Begegnung und das Annehmen des menschlichen Gegenübers ist für Hagencord analog zur göttlichen Gnade zu erfahren.

In der Begegnung bleibt das Tier widerständig, es ist dem Menschen ähnlich, aber auch unähnlich. Es ist anders als er. In dieser Fremdheit und Andersheit hat das Tier seinen Eigenwert, der unabhängig vom Menschen besteht. Auch diese

607 Vgl. Kapitel 3.3.2.4.

608 Vgl. Kapitel 3.3.2.3.

609 Vgl. Kapitel 3.3.2.5.

610 Vgl. hierzu M. Menke/G. Huck/R. Hagencord, Mensch und Tier im Team. Therapiebegleitung mit Hunden (Basiswissen Helfende Berufe), Stuttgart 2018.

Erfahrung, nämlich die der Andersheit, kann in Analogie zu einer Gotteserfahrung gesetzt werden.

Im Angesicht des Leides der Tiere wird der Mensch an die Leiden Christi erinnert. Diese Analogie ergibt sich durch die Auffassung von Christus als dem Kulminationspunkt der gesamten Schöpfung.⁶¹¹ Insofern ist in seinem Leiden auch das Leid der Tiere aufgehoben und kann das Leiden der Tiere das Leiden Christi spiegeln.

Jenseits dieser zur Gotteserfahrung analogen Tiererfahrung ist die Wahrnehmung des Gottes- und Weltverhältnisses der Tiere für die Entwicklung des Menschen und seine Selbstfindung entscheidend. In Anlehnung an Martin Buber kann nach Hagencord das Tier dem Menschen zum Du werden.⁶¹² Das Weltverhältnis des Tieres, seine Du-Beziehung zur Welt, erinnert den Menschen zudem an diese Möglichkeit.

Außerdem kann das Tier zum Offenbarungsträger werden, was Hagencord v. a. an der Bileamserzählung verdeutlicht. Bei der Theodizee kann das Gewahrwerden des Gesamtzusammenhangs, in dem Tier und Mensch stehen, dem Menschen bei der Weitung seines Blicks und damit bei der Überwindung seiner Angst helfen.

3.3.5 Kritische Würdigung

3.3.5.1 Transdisziplinarität

Ohne Frage liefert Hagencord einen fachlich fundierten Überblick über neuere Erkenntnisse der Verhaltensbiologie und zeigt die Verwandtschaft zwischen Tier und Mensch, aber auch (graduelle⁶¹³) Unterschiede zwischen ihnen auf. Ob er aber dem eigenen Anspruch der Transdisziplinarität gerecht werden kann, bleibt fraglich. Es besteht augenscheinlich eine Korrelation zwischen den verhaltensbiologischen Erkenntnissen und der theologischen Sicht auf das Verhältnis von Tier und Mensch, die Hagencord herausarbeitet. Diese beiden Perspektiven auf das Tier korrelieren zwar, bleiben aber im Grunde unverbunden nebeneinander stehen. Das Anliegen, das Tier wahrzunehmen und wertzuschätzen, wird in beiden Argumentationslinien deutlich. Ein echter Dialog der Perspektiven, der beide Seiten bereichern würde, kommt jedoch nicht zustande.

Die verhaltensbiologischen Erkenntnisse haben für die theologische Sicht auf das Tier eine Erinnerungsfunktion. Sie weisen auf die Verwandtschaft, die Verbun-

611 Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 181.

612 Vgl. hierzu beispielsweise die Ausführungen Bubers zu einem Blickwechsel mit seiner Hauskatze *M. Buber, Ich und du*, Stuttgart 1995, 92–95.

613 Ob es sich tatsächlich „nur“ um graduelle Unterschiede handelt, ist Teil des biologischen Diskurses, der im Rahmen dieser Arbeit nicht beleuchtet werden kann.

denheit, zwischen Mensch und Tier hin, die in den biblischen Texten bewahrt, in der Tradition aber vergessen oder verdrängt wurde.

Dies ist beispielsweise auch der Fall bei Hagencords/Horstmanns Ausführungen zur Tierseele. Hier wird die Sicht, dass der Mensch eine Seele besitzt, der biblischen Sicht, dass der Mensch beseelt ist, gegenübergestellt.⁶¹⁴ In Genesis 2 sei die Frage nach einer Beseelung der Tiere offengelassen, in Koh 3,19 aber bejaht.⁶¹⁵ Die Seele als Atem sei biblisch nicht als substanzontologischer, sondern als relationaler Begriff zu fassen, als der „Zwischenraum“, in dem eine Verbindung zwischen den Lebewesen entstehen kann und entsteht.⁶¹⁶

Wir werden, wer wir sind, und sind, solange wir dies werden. Aus diesem Grund kann es keine fundamentale Trennung zwischen den lebendigen Wesen geben.⁶¹⁷

Ein Blick auf die biologische Beschreibung von Säugetieren stützt diese Vorstellung der Verbundenheit und des Austauschs als Bestandteile des Seelenbegriffs bzw. stellt einen substanzontologischen Seelenbegriff mit Nachdruck in Frage. Das Mikrobiom der Säugetiere stelle demnach vor Herausforderungen: „Wo hört das Ich auf, wo fängt das Gegenüber, das Du, der Andere an?“⁶¹⁸ Die Seele sei also immer pluralisch zu denken, was auch für die Eschatologie relevant ist.⁶¹⁹

Der Argumentationsgang scheint also der zu sein, dass die biologische Perspektive mit der biblischen Perspektive gegen die Perspektive der „Tradition“ übereinstimmt oder diese zumindest stützt. Problematisch daran ist, dass die unterschiedlichen Voraussetzungen der Disziplinen nicht reflektiert werden. Die Naturwissenschaften können (und sollen) ohne Gott auskommen.

Was Hagencord in *Diesseits von Eden*, nicht nur dort, aber dort am deutlichsten, gelingt, ist eine kaleidoskopartige Darstellung des Tieres in Kunst, Literatur, Verhaltensbiologie und Theologie. Diese verschiedenen Perspektiven auf das Tier treffen beim Lesen aufeinander und lassen ein Bild entstehen, das zu einer neuen Sicht der Tiere, wie von Hagencord intendiert, drängt. Damit dem Rezipienten aber nicht die Aufgabe überlassen wird, die Eindrücke selbst zusammenzusetzen, wäre eine Einordnung hilfreich. Denn die Tierbilder der anderen Disziplinen werden ja letztlich präsentiert, um eine bestimmte, das Tier aufwertende, theologische Position zu stärken. Der Versuch, den anderen Disziplinen als Gesprächspartnern

614 Auch philosophische Konzepte der Seele als Persönlichkeitskern finden Beachtung. Vgl. Hagencord/Horstmann, Vermessung der Tierseele (s. Anm. 448), 113.

615 Vgl. a. a. O.

616 Vgl. a. a. O., 118.

617 A. a. O., 117.

618 A. a. O., 113.

619 Vgl. a. a. O., 116.

einen Eigenraum zu lassen, ist anzuerkennen und zeigt eine große Wertschätzung. Andererseits kommen die anderen Disziplinen nur insofern zum Zug, als dass sie das Anliegen Hagencords, eine neue theologische Sicht auf das Tier zu finden, stützen. Ein echter Dialog, eine Transdisziplinarität im besten Sinne, käme vielleicht eher zu Stande, wenn der theologische Part sich klar positionieren und die Ergebnisse der Disziplin des Gesprächspartners rezipieren und interpretieren würde. Der Gesprächspartner hätte dann zu Gleichem Gelegenheit.

In Bezug auf Hagencords Arbeit entsteht oberflächlich betrachtet der Eindruck, dass die Perspektive der Verhaltensbiologie (und andeutungsweise die der Kunst und Literatur) gleichberechtigt mit einer danebenstehenden theologischen zu Wort kommt. Dies wirkt, als seien die Perspektiven unverbunden, was sich auch im Untertitel der Veröffentlichung *Diesseits von Eden* widerspiegelt: *Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere*. Eigentlich geht es aber nicht um eine allgemeine neue Sicht auf die Tiere, sondern um eine dezidiert theologische Neuverortung und Bestimmung des Tieres gestützt auch durch die theologische Interpretation verhaltensbiologischer Erkenntnisse. Hagencord leistet damit also bereits einen Beitrag zum Dialog, führt ihn aber nicht selbst. Sein Standpunkt ist der der Theologie, die auf die Erkenntnisse der anderen blickt und sie durch das Nebeneinanderstellen einzuordnen versucht. Die Frage ist, ob Ähnliches auch aus der Sicht anderer Disziplinen im Blick auf theologische Aussagen denkbar ist. Hier sind Zweifel anzumelden, da die Theologie sich zwar notwendigerweise – wenigstens in Ansätzen – mit anderen Wissenschaften auseinandersetzen muss, diese aber nicht zwangsläufig mit ihr.

3.3.5.2 Standortbestimmungen

Hagencord versucht die Position der Tiere zu stärken, indem er sich unter anderem auf die biblische Tradition beruft und sich gegen die zunehmende Entfremdung des Menschen von der Natur abgrenzt. Beides ist kritisch zu betrachten.

Hagencords Auswahl der biblischen Texte erweckt den Anschein, als sei das Mensch-Tier-Verhältnis dort intakt. Mensch und Tier sind Bündnispartner, das Tier hat eine Gottesbeziehung, grundlegende anthropologische Fragen werden nur unter Einbezug des Tieres beantwortet. Demnach hätte eine Orientierung an den biblischen Texten eine Verbesserung des Mensch-Tier-Verhältnisses zur Folge. Schuld an der Entfremdung sind nach Hagencord nicht die biblischen Schriften, sondern ihre Ausleger, die unter dem Einfluss von Descartes und anderen ihr mechanistisches Weltbild in die biblischen Texte eintragen.

Der biblische Textbefund ist aber wesentlich diverser und in seiner Diversität anstößiger und problematischer, als von Hagencord dargestellt. Das *dominium*

terrae beispielsweise und die Frage, welche Art und welches Maß an Gewalt mit diesem Auftrag verbunden ist, sind Gegenstand der exegetischen Diskussion.⁶²⁰

Sicher bieten die biblischen Texte Anknüpfungspunkte für eine theologische Zoologie und die damit verbundene höhere Wertschätzung der Tiere. Dieses Potential aufzuzeigen, gelingt Hagencord und er erweitert den Textkanon, der bei der Frage nach dem Tier üblicherweise verhandelt wird, enorm. Er vernachlässigt aber die kritische Auseinandersetzung mit dem biblischen Anthropozentrismus bzw. den Hinweis darauf, dass sich nicht alle biblischen Texte in eine wertschätzende Haltung dem Tier gegenüber einordnen lassen.

Die Notwendigkeit einer wertschätzenden Haltung gegenüber den Tieren kontrastiert er mit einer Geschichte der Naturentfremdung des Menschen. Der Anthropozentrismus steigere sich in den Industriegesellschaften und die Abkehr vom Tier sei ungebrochen. Die Entwicklung der Geistesgeschichte zeichnet Hagencord insgesamt als Kontinuum des Anthropozentrismus. Dem mag in Teilen zuzustimmen sein, vor allem was die Abwesenheit oder Randständigkeit der Tiere im theologischen Diskurs angeht. Außerhalb der wissenschaftlichen Disziplinen muss aber beispielsweise die Tierschutzbewegung berücksichtigt werden.⁶²¹ Auch Phänomene wie der steigende Zuspruch zu einer veganen Lebensweise müsste bei einer allgemein anthropologischen Analyse Beachtung finden.

3.3.5.3 Theologische Zoologie

Anfangs ist das Projekt der theologischen Zoologie, so wie in *Diesseits von Eden* beschrieben, als ein Parallelprojekt zur theologischen Anthropologie angelegt. Daraus entwickelt sich aber, bereits im Schlusskapitel der Dissertation, mehr. Die Sicht auf die Tiere hat Auswirkungen auf die Anthropologie und letztlich auf theologische Grundentscheidungen, die ganze Theologie.⁶²²

In einem Aufsatz von 2020 kommt diese sich entwickelnde Interpretation der theologischen Zoologie als eine Lehre, die sich ganz im Wortsinn auf alles Lebendige erstreckt, zum Ausdruck.⁶²³ Es geht nicht nur ums Tier, es geht um die Gesamtheit des Lebens und eine Theologie, die sich ihrer annimmt.

620 Vgl. beispielsweise A. Schüle, *Die Urgeschichte* (Gen 1–11) (Zürcher Bibelkommentare. AT 1.1), Zürich 2009, 42–46.

621 Vgl. T. Jähnichen, *Evangelische Theologen als Wegbereiter der Tierschutzbewegung in Deutschland*, in: T. Jähnichen/C. Wustmans (Hg.), *Tierethik. Biblisch-historische Grundlagen – normative Perspektiven – aktuelle Herausforderungen* (Sozialethische Materialien 2), Kamen 2012, 18–30.

622 Vgl. Hagencord/Goodall (s. Anm. 426), 221–233.

623 Vgl. Hagencord/Horstmann, *Vermessung der Tierseele* (s. Anm. 448), 116.

3.3.6 Zwischenfazit

Hagencord setzt sich in *Diesseits von Eden* das Ziel, das Tier theologisch auf Grundlage biblischer, verhaltensbiologischer und mystischer Verortungen im Sinne einer *theologischen Zoologie* neu zu bestimmen. Diese Perspektive weitet sich werkgeschichtlich hin zu einer die Theologie insgesamt erneuernden Lehre des Lebendigen. Außerdem ist in den neueren Aufsätzen eine größer werdende Nähe zu den HAS festzustellen.

Theologische Grundlage der Überlegungen Hagencords ist die mystische Lehre des Nikolaus von Kues von der *implicatio* und *explicatio* Gottes, woraus sich ein expressiver Panentheismus ergibt. Dadurch dass das Tier als ein Teil der Entfaltung Gottes verstanden wird und zum Abbild des göttlichen Urbildes gehört, kann Hagencord die Begegnung mit dem Tier analog zu einer Gotteserfahrung beschreiben. In seiner Gottesbeziehung, der Gottunmittelbarkeit, ist das Tier in bestimmtem Sinne vorbildhaft für den Menschen und kann für ihn heilsam sein.

Das Tier ist in die Beziehung zwischen Gott, der die Liebe ist, und seiner Schöpfung vom Anfang bis zur Erlösung einbezogen und muss daher auch an den zentralen Stellen theologischer Reflexion Berücksichtigung finden. Es besteht eine vom Menschen unabhängige Beziehung zwischen Gott und Tier.

Das Tier hat wie der Mensch einen Eigenwert. Es ist dem Menschen nah verwandt, aber auch verschieden von ihm. Diese Perspektive stützt Hagencord durch den Einbezug verhaltensbiologischer Erkenntnisse. Was den Menschen vor dem Tier auszeichnet, ist seine Gottebenbildlichkeit. Diese ist an keinerlei biologische Grundlagen geknüpft, sie ist eine Zuschreibung durch Gott, die den Menschen in die Verantwortung nimmt. Nur insofern der Mensch dieser Verantwortung auch gerecht wird, ist er Gottes Ebenbild.

Mensch und Tier sind in der Schöpfungsgemeinschaft verbunden, die auf Erlösung wartet. Die biblischen Schriften zeichnen diesen gemeinsamen Weg von der Schöpfung im Anfang über die Sintfluterzählung bis zur eschatologischen Hoffnung.

4. Erträge und Perspektiven

Unter fünf Aspekten werden im Folgenden die Erträge des dritten Kapitels in einer Zusammenschau präsentiert und dabei Perspektiven eröffnet. Kapitel 4.1 widmet sich dem Zusammenhang zwischen Tier- und Gotteserfahrung und damit der Grundlage tierdogmatischer Aussagen. Darauf folgt eine Auseinandersetzung mit biblischen Texten als Bezugsquelle bereits reflektierter Tier- und Gotteserfahrung (Kapitel 4.2). Das Kapitel 4.3 verhandelt noch einmal zusammenfassend das Gott-Welt-Verhältnis bei Schweitzer, Moltmann und Hagencord. Im Kapitel 4.4 folgen dann ethische Implikationen einer panentheistischen Perspektive auf das Tier. Abschließend wird in Kapitel 4.5 die Frage nach der Verortung des Tieres in der Theologie gestellt.

4.1 Tiererfahrung und Gotteserfahrung

Beim Vergleich der Ansätze von Schweitzer, Moltmann und Hagencord fällt auf, dass sie der Mensch-Tier-Begegnung einen hohen Stellenwert beimessen. Wenn man dogmatisch-theologische Aussagen über das Tier machen will, muss man sich auch nach dem Woher fragen und damit hermeneutische Fragen bedenken.

Bei Schweitzer ist der Ausgangspunkt aller Überlegungen die „unmittelbare Tatsache des Bewusstseins“, dass das Ich und die Welt um es herum Wille zum Leben ist. „Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.“ Diese Erkenntnis steht am Anfang der Überlegungen Schweitzers und ist die Grundlage seiner Ehrfurchtsethik. Das Ich ist Wille zum Leben, es erkennt sich selbst so und im Analogieschluss auch alles Leben um sich herum.

Dieses *Erkennen* des eigenen Seins als Wille zum Leben hängt eng mit dem *Erleben* des eigenen Seins und des Seins anderer Lebewesen (oder Äußerungen des Willens zum Leben) zusammen. Schweitzer selbst formuliert: „Alles wahre Erkennen geht in Erleben über.“¹ Wie eng der Zusammenhang zwischen dem Erkennen und Erleben ist, veranschaulicht das viel zitierte „Nilpferderlebnis“ Schweitzers:

Ich saß auf einem der Schleppkähne. Ich hatte mir vorgenommen, auf dieser Fahrt ganz in das Problem des Aufkommens einer Kultur, die größere ethische Tiefe und Energie

1 Schweitzer/Günzler (s. Kap. 3, Anm. 13), 307.

besäße als die unsere, versunken zu bleiben. Blatt um Blatt beschrieb ich mit unzusammenhängenden Sätzen, nur um auf das Problem konzentriert zu bleiben. Müdigkeit und Ratlosigkeit lähmten mein Denken.

Am Abend des dritten Tages, als wir uns beim Sonnenuntergang in der Nähe des Dorfes Igendja befanden, mußten wir einer Insel in dem über einen Kilometer breiten Fluß entlang fahren. Auf einer Sandbank, zur linken, wanderten vier Nilpferde mit ihren Jungen in derselben Richtung wie wir. Da kam ich, in meiner großen Müdigkeit und Verzagttheit plötzlich auf das Wort ‚Ehrfurcht vor dem Leben‘, das ich, so viel ich weiß, nie gehört und nie gelesen hatte.

[...] Durch die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben gelangen wir in ein geistiges Verhältnis zum Universum. [...] Ich konnte es nicht fassen, daß mir der Weg zur tieferen und stärkeren Ethik, den ich vergebens gesucht hatte, wie im Traum offenbar geworden war.²

Im Anblick des Tieres, genauer gesagt im Anblick einer Tiergruppe, einer generationsübergreifenden Gemeinschaft von Tieren, die in dieselbe Richtung streben wie der Schleppkahn, und getragen vom Wasser des Flusses „offenbart“ sich Schweitzer der Zentralbegriff seines ethischen Entwurfs.³

Nun ergibt sich die Ehrfurcht vor dem Leben nicht unmittelbar aus dem Anblick des Tieres, also aus einer Welterfahrung heraus. Dies würde dem Entwurf Schweitzers widersprechen, der die „Offenbarung“ der Ehrfurcht vor dem Leben ins Innere des Subjekts verlegt, das sich selbst als Willen zum Leben erlebt. Dieses Offenbarungserlebnis ereignet sich jedoch seiner Schilderung zufolge nicht in der Schreibstube Schweitzers, sondern im Anblick anderer, nicht-menschlicher Manifestationen des Willens zum Leben. Im Moment des Weitens des eigenen Blicks für die Schöpfung, für die Äußerungen des universellen Willens zum Leben, scheint sich die Offenbarung zu ereignen. Das Erleben des Tieres mag nicht die direkte Ursache der Offenbarung sein, sodass es einen Kausalzusammenhang gäbe. Auffällig ist aber, in welche Nähe Schweitzer das Tiererleben und die Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben als den Weg, um „in ein geistiges Verhältnis zum Universum zu kommen“, rückt.

Bei Moltmann sind Tiere Realverheißungen des Gottesreiches. Insofern könnte in Bezug auf seinen Entwurf davon gesprochen werden, dass der Mensch in der Begegnung mit dem Tier das Gottesreich in Form der Verheißung wahrnehmen kann. Moltmann geht aber noch weiter: Die Begegnung mit dem Tier kann durch die Präsenz des göttlichen Geistes in der Schöpfung zur Gottesbegegnung werden.

2 Schweitzer, Die Ehrfurcht vor dem Leben (s. Kap. 3, Anm. 2), 20f.

3 Bezüglich der „Selbstinszenierung“ Schweitzers und der Herkunft des Begriffs „Ehrfurcht vor dem Leben“ vgl. kritisch Moll (s. Kap. 2, Anm. 40), 157. Doch gerade wenn man der Kritik Molls folgt und das Nilpferderlebnis als Inszenierung liest, werden die einzelnen Elemente der Beschreibung Schweitzers umso bedeutungsvoller.

Die „Welterfahrung“, zu der auch die Begegnung mit dem Tier gehört, wird in die „Gotteserfahrung“ hineingenommen.⁴ Bei diesen Ausführungen bezieht sich Moltmann auf die „Ehrfurcht vor dem Leben“. Die Frage ist, ob die Konzepte von Schweitzer und Moltmann tatsächlich in diesem Punkt identisch sind.

Was dagegen spricht, ist, dass Schweitzer im Gegensatz zu Moltmann den Unterschied zwischen dem Erleben des universellen Willens in seiner Selbstentzweiung und dem Erleben des universellen Willens zum Leben als Liebe in ihm selbst betont. Der Mensch erlebt nach Schweitzer zwar Gott in der Schöpfung, aber dieser kann erst im Glauben mit dem Gott Jesu Christi respektive dem Willen zur Liebe identifiziert werden. Das heißt, das, was der Mensch bei Schweitzer in der Begegnung mit dem Tier, den Geschöpfen, wahrnehmen kann, ist zunächst der Wille zum Leben in seiner Selbstentzweiung – die unerlöste Schöpfung. Eine Ausnahme davon bildet bei Schweitzer das Vorkommen der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben bei Tieren.⁵ Hier könnte auch nach Schweitzer bereits eine Gotteserfahrung, und zwar des Gottes, der sich in Jesus Christus offenbart hat, in der Tiererfahrung gemacht werden.

Bei Moltmann hingegen scheint die Gotteserfahrung in der Tiererfahrung nicht an Bedingungen geknüpft zu sein. Da Moltmann nicht von einer Erlösungsbedürftigkeit Gottes selbst ausgeht, wie es bei Schweitzer der Fall ist, begegnet der Mensch in den Geschöpfen durch die Immanenz des Geistes Gott als dem Gott der Liebe. In jeder Begegnung mit den Geschöpfen erwartet der Mensch, dem Schöpfer selbst zu begegnen.⁶

Zur Überwindung der Problematik des neuzeitlichen Erfahrungsbegriffs schlägt er den Begriff der ‚immanenten Transzendenz‘ vor, demzufolge jede wirkliche Selbsterfahrung zu einer Erfahrung des Lebensgeistes Gottes im Menschen wird. Moltmann versteht folglich die Erfahrung des Geistes Gottes als ein konstitutives Element in jeder Erfahrung, nicht nur in der Selbsterfahrung des menschlichen Subjektes, sondern auch in der Du-Erfahrung, in der Gemeinschaftserfahrung und in der Naturerfahrung. Jede Erfahrung eines Geschöpfes ist entsprechend eine Erfahrung des Geistes selbst. Dabei begreift er den Geist Gottes als die Kraft der Schöpfung und die Quelle des Lebens. Aus diesem Grund kann Moltmann ‚Gott in allen Dingen‘ und ‚alle Dinge in Gott‘ erkennen.⁷

Die Geschöpfe sind in ihrem aktuellen Sein als „Realverheißungen“ des Gottesreiches qualifiziert. Will man diesen Gedankengang auf Schweitzers Entwurf übertra-

4 Vgl. Moltmann, Geist (s. Kap. 3, Anm. 231), 50.

5 Schweitzer/Gräßer (s. Kap. 3, Anm. 71), 94.

6 Vgl. Moltmann, Geist (s. Kap. 3, Anm. 231), 64.

7 Kang (s. Kap. 3, Anm. 327), 114.

gen, hieße das, dass der Mensch auch im Tier den universellen Willen zum Leben mit dem Willen zur Liebe identifizieren kann. Grundlegend für die Tiererfahrung, wie für alle seine theologischen Aussagen, ist die eschatologische Perspektive:

Erst die ‚Auferstehung der Natur‘ vollendet den Erwartungshorizont dieser Hoffnung. Ohne die Auferstehung der Natur gibt es kein ‚Leben der zukünftigen Welt‘. Dieser Erwartungshorizont erschließt Erfahrungsräume der Natur, in welche diese weder als Material den Menschen unterworfen, noch zur Gottheit für die Menschen erhöht wird, sondern ein brüderliches und schwesterliches Verhältnis zu den Mitgeschöpfen entsteht, wie es in den mystischen Gesängen von *Franz von Assisi* zum Ausdruck kommt.⁸

Hagencord steht mit seinen Überlegungen, was die Beziehung von Gottes- und Tiererfahrung angeht, zwischen Schweitzer und Moltmann. Dadurch dass sich Gott in der Schöpfung entfaltet, kann der Mensch in der Begegnung mit den Geschöpfen Gott erfahren. Dieser Argumentationsgang ist derselbe wie bei Schweitzer: Der Mensch erlebt in den Willensmanifestationen den universellen Willen zum Leben. Die Bewertung dieser Erfahrung ist aber bei Hagencord eine andere. Diese ist nämlich ähnlich positiv besetzt wie bei Moltmann. Im Tier kann dem Menschen der Gott der Liebe begegnen, unmittelbar und mittelbar durch die Analogie von Gott- und Tiererfahrung:

Das plötzliche Angesprochenwerden, ein Blickwechsel, die unerwartete Resonanz, die ein anderes Wesen auszulösen vermag und die nicht in unserer Macht steht, sind solche Erfahrungen der Beseelung, die die Fähigkeit haben, uns sehr unerwartet und an unserer eingespielten Erwartung vorbei anzurühren. Diese Erfahrung ist die zentrale Gotteserfahrung – und zugleich etwas, das an anderen lebendigen Wesen erlebbar sein kann, eine Erfahrung, die Menschen immer wieder auch mit Tieren machen können.⁹

Der Zusammenhang zwischen Tier- und Gotteserfahrung ist bei allen drei Ansätzen sehr eng, wird aber unterschiedlich gedeutet. Für die theologische Rede vom Tier und seinem Schöpfer scheint jedenfalls die Begegnung mit dem Tier relevant zu sein, was den Anspruch an die Theologie stellt, Tiererfahrung zu reflektieren.

Der Ansatz Schweitzers nimmt die negativen Erfahrungen des Menschen mit der Tierwelt ernst. Moltmann und Hagencord betonen die Gegenseite. Alle drei weisen auf ambivalente Tiererfahrungen hin, ohne die Konsequenz der Ambivalenz hinreichend zu bedenken. Was heißt es etwa in Bezug auf Schweitzer, dass sich Tiere teilweise der Ethik der Ehrfrucht vor dem Leben entsprechend verhalten?

⁸ Moltmann, Weg 2016 (s. Kap. 3, Anm. 230), 296. Hervorhebung im Original.

⁹ Hagencord/Horstmann, Vermessung der Tierseele (s. Kap. 3, Anm. 448), 115.

Ist hier an eschatologische Momente außerhalb des Zusammenspiels mit dem Menschen gedacht? Kann sich der universelle Wille zum Leben doch auch schon im Tier erlösen und ist damit die „Sonderstellung“ des Menschen in Schweitzers Ansatz stark relativiert? Und was bedeutet es bei Hagencord, dass sich das Tier dem Menschen gegenüber auch feindselig verhalten kann und keineswegs immer Analogien zur göttlichen Gnade sichtbar werden? Sind diese Ambivalenzen in Gott selbst angelegt? Und wie verhalten sich diese ambivalenten Tiererfahrungen zu dem „Christus in uns“? In Bezug auf den Ansatz Moltmanns lässt sich fragen: Wie kann der Mensch im Tier angesichts negativer Tiererfahrungen (und Welterfahrung allgemein) nicht nur eine Ahnung der Transzendenz erfahren, sondern es als eine Realverheißung des Gottesreiches verstehen? Und dies nicht als nachträgliche Deutung, sondern in der Tiererfahrung selbst?

Ohne die gestellten Fragen abschließend zu beantworten, darf geschlossen werden, dass die Tiererfahrung der theologischen Reflexion und Interpretation bedarf, um zur Gotteserfahrung werden zu können. Biblische Texte können als literarisch überformte Gottes- und Welterfahrung und damit auch Tiererfahrung verstanden werden, sodass sie eine Sekundärbegegnung mit dem Tier ermöglichen. Die Begegnung mittels der biblischen Texte wird so nicht abgewertet. Es besteht vielmehr eine Interdependenz zwischen direkten Erfahrungen mit dem Tier und den bereits gedeuteten Begegnungen, die die Texte vermitteln. Die konkrete Begegnung ist Voraussetzung eines Verstehens der biblischen Texte, so wie seinerseits das Textverständnis Auswirkungen auf die konkrete Begegnung hat. Vermittelte Tierbegegnung und konkrete Tierbegegnung bilden also eine Art hermeneutischen Zirkel. Aus der Tiererfahrung können, und darin stimmen alle drei Ansätze überein, nicht direkt dogmatische Aussagen über das Tier abgeleitet werden. Sie ist aber auf der Suche nach einem angemessenen theologischen Tierbild dringend zu berücksichtigen, sowie insgesamt die konkrete Begegnung mit der Schöpfung nicht aus dem theologischen Diskurs ausgeklammert werden sollte.

4.2 Bibelhermeneutische Überlegungen

In neueren Dogmatiken werden, so beispielsweise bei Ulrich Körtner, neben Genesis 1 auch Genesis 9, Kohelet 3,18–21 und Römer 8 herangezogen, wenn es um das Tier geht.¹⁰ Damit sind inhaltlich die Themen der Segnung der Tiere bei der anfänglichen Schöpfung, der Herrschaftsauftrag des Menschen über sie, die Sintfluterzählung, ihre Sterblichkeit und das Seufzen der Kreatur verbunden.¹¹

10 Vgl. Körtner, Dogmatik (s. Kap. 1, Anm. 77), 297 und 358.

11 Vgl. hierzu auch die biblischen Bezugstexte der Dogmatiken in Kapitel 1.

Die Bibel hat jedoch wesentlich mehr zum Thema Tier, oder weiter gefasst: zur nicht-menschlichen Schöpfung, beizutragen als diese Texte, die gleichwohl selbstverständlich relevant sind. Wie viel das ist, versucht *The Green Bible*¹² sichtbar zu machen, indem sie alle Stellen, die sich auf unsere Umwelt (*environment*) beziehen, grün hervorhebt. Die Vielzahl der hervorgehobenen Bibelverse ist beeindruckend und regt sicher dazu an, über die Bedeutung der biblischen Texte für unser Verhältnis zu unserer Umwelt oder Mitwelt nachzudenken. Aber diese letztgenannte Differenzierung zwischen Umwelt und Mitwelt macht gleichzeitig das Dilemma des Ansatzes der Green Bible und jedes Versuchs deutlich, eine Auswahl biblischer Texte zu umgrenzen, die sich auf das Tier oder unsere Umwelt beziehen. Jede Auswahl bedeutet einen Ausschluss anderer Texte, eine Exklusion, und steht dem Anliegen einer Inklusion der Tier- (und Pflanzen-)welt in die Theologie diametral gegenüber. Wann immer man eine Unterscheidung trifft, was sich auf den Menschen und was sich auf die Mitwelt bezieht, wird der Mensch herausgelöst aus der Welt und steht ihr damit gegenüber. Die Mitwelt wird zur Umwelt.¹³ Wenn sich der Mensch hingegen, panentheistisch gedacht, (eschatologisch) als Teil der umfassenden Gotteswirklichkeit versteht, hat dieses Verständnis auch Auswirkungen auf die Betrachtung der biblischen Texte. Potentiell hat dann jeder biblische Text, der Gotteserfahrungen verarbeitet, auch etwas über die Welt und damit selbstverständlich auch etwas über das Tier zu sagen.

Dieser Annahme nicht widersprechend gibt es biblische Texte, die sich expliziter als andere auf das Tier beziehen oder in besonderer Weise den Blick für das Mensch-Tier-Gott-Verhältnis öffnen. Im Folgenden sei – das früher Erarbeitete aufgreifend – auf Texte hingewiesen, die Schweitzer, Moltmann und/oder Hagencord mit Blick auf das Tier interpretieren.

Im Buch *Hiob* wird nach Hagencord ein nicht-anthropozentrisches Schöpfungskonzept gezeichnet, mit dem auch Perspektiven auf die Theodizeeproblematik verbunden sind. Durch die Darstellung der Schöpfung in ihrer ganzen Vielfalt und Vielgestaltigkeit kann sich der Mensch mit seinem Leben und seinen Fragen aufgehoben fühlen in der Fülle der Schöpfung. Auch Moltmann sieht im Buch Hiob den Menschen als Teil der Schöpfungsgemeinschaft beschrieben, was zur Demut gegenüber der Schöpfung anleiten kann.¹⁴

12 *The Green Bible*, New York 2008.

13 Vgl. zur Diskussion der Begriffe G. Altner, Umwelt – Mitwelt – Nachwelt. Umweltethik als Voraussetzung individuellen und gesellschaftlichen Handelns (1985), in: E. Seidel/H. Strebel (Hg.), Ökonomie und Umwelt. Reader zur ökologieorientierten Betriebswirtschaftslehre, Wiesbaden 1992, 132–143.

14 Vgl. Kapitel 3.3.2.2.

In *Numeri* 22 erscheint in Gestalt der Eselin Bileams das Tier nach Hagencord als „Träger göttlicher Willensäußerung“¹⁵. Damit wird das Verhältnis von Tier und Mensch so reflektiert, dass der Mensch durch das Tier potentiell Gott wahrnehmen kann, wenn er die entsprechende Sensibilität mitbringt.

Die *Schöpfungspsalmen* wie z. B. Psalm 104 verstehen den Menschen nach Moltmann in besonders ausgeprägter Weise als Teil der Schöpfungsgemeinschaft.¹⁶

Die Tierfriedensvision bei *Jesaja* verbindet Hagencord mit einer christologischen Deutung im Markusevangelium, womit die Relevanz der Tiere in Bezug auf die Eschatologie deutlich wird. Die eschatologische Hoffnung bezieht sich zwingend auf die Gesamtheit der Schöpfungsgemeinschaft und ist in Jesus vorweggenommen.

Moltmann sieht im Seufzen der Kreatur in *Römer* 8 den Gottesgeist, der in der Kreatur seufzt und damit Mensch und Tier in ihrem Sein und Leiden verbindet.¹⁷ Schweitzer, der sich ebenfalls auf Römer 8 bezieht, sieht mit dem Seufzen der Kreatur zugleich den Anspruch an den durch die Ehrfurcht vor dem Leben hörend gewordenen Menschen verbunden, auf das Seufzen zu reagieren und die Kreatur von ihrem Leiden im Rahmen der Möglichkeiten zu befreien und zu erlösen.¹⁸ Auch Hagencord bezieht sich auf Römer 8, indem er eine Tradition von Paulus fortgeführt sieht, die die Folgen des menschlichen Sündenfalls für die Tiere reflektiert.¹⁹

Schweitzer bezieht sich von allen am deutlichsten auch auf Texte, in denen Tiere nicht explizit genannt werden. Ein Blick auf eine Straßburger Predigt Schweitzers beispielweise zeigt, was es bedeuten könnte, das Tier in den biblischen Texten „mitzulesen“. Schweitzer bezieht sich dort auf das *Gleichnis vom barmherzigen Samariter*. Derjenige, der am leidenden Tier vorübergeht, ohne zu helfen, sei wie der Levit im Gleichnis. Damit bezieht Schweitzer im Sinne der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben ganz selbstverständlich das Gleichnis auch auf unser Verhältnis gegenüber Tieren.²⁰

Eine solche Herangehensweise an biblische Texte rechtfertigt ein rezeptionsästhetischer Ansatz, der von der Mitwirkung des Lesenden, inklusive seines Kontextes und seiner Fragestellungen, an der Generierung des Textsinns ausgeht.²¹ Verwandt

15 Hagencord zitiert hier M.L. Henry. Hagencord/Goodall (s. Kap. 3, Anm. 426), 75.

16 Vgl. Kapitel 3.2.4.1.

17 Vgl. Kapitel 3.2.4.4. „Es ist der Geist Gottes, der in der geknechteten Schöpfung nach der erlösenden Freiheit schreit.“ Moltmann, Trinität 2016 (s. Kap. 3, Anm. 228), 126.

18 Vgl. Kapitel 3.1.3.4.

19 Vgl. Kapitel 3.3.3.1.

20 Vgl. Schweitzer/Gräßer (s. Kap. 3, Anm. 71), 55.

21 K. Backhaus, Aufgegeben? Historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie, in: ZThK 114, 2017, 260–288.

ist sie mit den „Gruppenhermeneutiken“²². Ein Unterschied zu diesen besteht selbstverständlich in der Autorschaft, denn Tiere als „Gruppe“ ergreifen nicht für sich selbst Partei und sind nicht selbst am theologischen Diskurs beteiligt. Es handelt sich also bei einer tierorientierten Hermeneutik mehr um eine „stellvertretende Gruppenhermeneutik“. Was aber vergleichbar ist, ist das Lesen biblischer Texte in einer bestimmten Perspektive und mit einem bestimmten Interesse: Unterdrückte Gruppen sollen zur Sprache kommen.²³ Im Falle der Tiere kommen diese nicht selbst zur Sprache, aber stellvertretend und thematisch.

Den Umgang der Gruppenhermeneutiken mit (mythischen) Texten der Bibel beschreibt Theißen wie folgt:

Postmoderne Mentalität akzeptiert Mythisches, wo es den eigenen Wertungen entspricht. Nicht akzeptiert werden dagegen kommunikationseinschränkende Traditionen: antijüdische, ideologische und patriarchale Texte.²⁴

Dieses Selektieren oder auch nur Hierarchisieren biblischer Texte birgt die Gefahr einer Eisegeese der eigenen Voreinstellungen. Auf der Grundlage biblischer Texte kann aber beispielsweise die feministische Theologie die Gleichwertigkeit der Geschlechter vor Gott begründen und patriarchale Aussagen biblischer Texte mittels historisch-kritischer Exegese als kontextuell gebunden und nachrangig im Verhältnis zu den Aussagen der Gleichwertigkeit ausweisen. Aussagen über das Geschlechterverhältnis können damit exegetisch begründet in eine Rangfolge in Bezug auf ihre Relevanz gebracht werden. Nicht alle Aussagen stehen gleichberechtigt nebeneinander.

Ähnliches wäre auch Aufgabe einer tierorientierten Hermeneutik, damit nicht Aussagen in Bezug auf das Tier gegeneinander ausgespielt werden können oder der Vorwurf einer Eisegeese begründet ist. Insgesamt wäre es ratsam, von den in manchen Punkten strukturanalogen Gruppenhermeneutiken zu lernen und auch deren Probleme wahrzunehmen, um ihnen zu entgehen.²⁵

22 Als solche bezeichnet Theißen eine israelorientierte, eine befreiungstheologische und eine feministische Verstehens- und Auslegungsperspektive auf biblische Texte. Vgl. G. Theißen, *Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik* (Beiträge zum Verstehen der Bibel Bd. 23), Berlin/Münster 2014, 123.

23 Vgl. hierzu a. a. O., 123f.

24 A. a. O., 123.

25 Lucia Scherzberg konstatiert in Bezug auf die feministische Theologie beispielsweise: „Als Hauptprobleme erwiesen sich die Funktionalisierung von Gottes- und Jesusbildern für die eigene religiöse und politische Praxis.“ L. Scherzberg, *Feministische Theologie*, in: C. Barwasser (Hg.), 67–101: 100. Dies gilt es in vergleichbarer Weise auch für einen tierorientierten Ansatz zu reflektieren.

4.3 Das Verhältnis von Gott und Schöpfung

Zur begrifflichen Differenzierung muss vorweg festgehalten werden, das bei den beiden Ansätzen, die Elemente der expressiven Variante enthalten, nämlich bei Schweitzer und Hagencord, die Begriffe Schöpfung und Welt dieselbe Extension haben. Gott entfaltet sich selbst in der Welt, die seine Schöpfung ist. Ein Einwand gegen die Gleichsetzung könnte bei Schweitzer die Differenzierung zwischen der Selbstentzweiung des Willens zum Leben und seiner Selbsterlösung im Menschen sein. Der göttliche Wille manifestiert sich aber auch schon in seiner Selbstentzweiung, auch sie gehört in den Bereich der „Schöpfung“. Eine qualitative Veränderung erfährt der Wille zum Leben in der Selbsterlösung. Bei Hagencord ist das Verhältnis von Schöpfung und Welt nicht ganz deutlich umrissen. Es scheint so, als sei der Mensch das einzige Geschöpf, das in den Bereich der Welt fällt und nach einem Weg zu einem schöpfungsgemäßen Gottesverhältnis suchen muss. Im Gegensatz zu ihm befindet sich das Tier in der Gottunmittelbarkeit. Moltmann als Vertreter eines eschatologischen Panentheismus differenziert zwischen Natur und Schöpfung und sieht das Schöpfungsein der Natur analog zur Gottebenbildlichkeit erst eschatologisch eingelöst.²⁶

Schweitzer versteht die Geschöpfe als Manifestationen des universellen, des göttlichen Willens. Dieser kann in den Geschöpfen in seiner Selbstentzweiung wahrgenommen werden. Insofern ist Gott der Welt immanent. In seinem Streben nach Selbsterlösung und in seiner bereits vollzogenen Selbsterlösung im Willen Jesu Christi, durch dessen Vereinigung mit dem von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffenen Willen des Menschen sich Selbsterlösung vollziehen kann, ist er der Welt transzendent. Transzendent ist er insofern, als er sich hier in einer Weise offenbart, die seine Seinsweise in der Welt, die Selbstentzweiung, durch die Einheit mit sich selbst, die Selbsterlösung, übersteigt. Die Selbsterlösung Gottes im und durch den Menschen ist das eschatologische Moment in Schweitzers Entwurf. Die Transzendenz Gottes, des universellen Willens zum Leben, wird bei Schweitzer also nicht zugunsten einer völligen Immanenz, die letztlich zu einer Identifikation von Gott und Welt führt, preisgegeben. Als Gott der Liebe ist Gott anders als die Welt. Er steht der Welt und, weil er auch weltimmanent und damit als der Selbstentzweiung unterworfen gedacht wird, sich selbst gegenüber.

Bei Moltmann ist Gott der Welt, der unerlösten Schöpfung, durch den göttlichen Geist immanent. Durch die „Inhabitation des Geistes“²⁷ erniedrigt sich Gott selbst. Er setzt sich, analog zur Inkarnation Christi, dem von ihm geschaffenen Freiraum aus. Damit lässt er sich auf das Leiden der Geschöpfe ein und wartet

26 Vgl. Moltmann, Weg 2016 (s. Kap. 3, Anm. 230), 295.

27 Ders., Gott 2016 (s. Kap. 3, Anm. 222), 113.

in ihnen und mit ihnen auf Erlösung. Er ist ihr aber aufgrund der anfänglichen Selbstverschränkung auch transzendent, da er der Schöpfung in sich selbst Raum und Zeit gibt. Eschatologisch wird das Verhältnis von Gott und Welt als Perichorese erhofft, sodass sich Immanenz und Transzendenz aufeinander zubewegen. Die Welt wird in die offen konzipierte trinitarische Struktur Gottes aufgenommen.

Da Moltmann seinen panentheistischen Entwurf als Auslegung des Trinitätsgedankens versteht, spielt auch der Begriff der Personalität in Bezug auf die göttlichen Personen eine Rolle. Gott selbst in seiner Ganzheit vom Kreuz her verstanden ist aber nicht „Person“, sondern vielmehr „Geschehen“.²⁸ Die liebende Beziehung zwischen Vater und Sohn, aus der der Geist entspringt, ist die Bedingung der Möglichkeit der Schöpfung und ihrer Erlösung. In Bezug auf das Kreuz Christi spielen impersonale und überpersonale Strukturen eine entscheidendere Rolle als bei einem Kreuzesverständnis, das nur den einzelnen glaubenden Menschen mit seiner Beziehung zu Gott in den Blick nimmt. Das Kreuzesgeschehen als das konstitutive Geschehen zwischen den göttlichen Personen selbst hat seinen Stellenwert in der Gesamtperspektive von Schöpfung und Erlösung und nicht vorrangig im personalen Geschehen zwischen Gott und Mensch. Christus stirbt für die ganze Schöpfung. Auch in der Vorstellung vom kosmischen Christus, bei dem das Bild von der Gemeinde als Leib Christi erweitert wird auf die gesamte Schöpfung, ist Christus der Weg für die ganze Schöpfung in ein perichoretisches Verhältnis mit Gott.

Nach Hagencords an Nikolaus von Kues orientiertem expressivem Panentheismus ist Gott seinen Geschöpfen immanent, da er sich in ihnen entfaltet, wodurch, wie oben beschrieben, Verbindungen zwischen Tier- und Gotteserfahrungen entstehen. Er ist seiner Schöpfung aber auch aufgrund der eschatologischen Hoffnung, die der ganzen Schöpfung gilt, transzendent.

In allen drei Entwürfen ist Gott der Welt sowohl immanent als auch transzendent. Wobei die eschatologische Hoffnung auf eine Perichorese zwischen Gott und Schöpfung zielt bzw. auf die Selbsterlösung des göttlichen Willens durch das Erlangen von Einigkeit mit sich selbst.

4.4 Ansätze zu einer panentheistisch fundierten Tierethik

Welche ethischen Implikationen die panentheistisch begründeten Aussagen über Tier, Mensch und Gott und ihr Verhältnis zueinander haben, wird im Folgenden in Ansätzen umrissen. Diesem Vorgehen liegt die Annahme zugrunde, dass dogmatische Aussagen ethische Implikationen haben beziehungsweise eine Ethik

²⁸ Ders., gekreuzigte 2016 (s. Kap. 3, Anm. 256), 233f.

dogmatisch fundiert sein sollte. Dabei ist nicht von einer 1:1-Entsprechung von Dogmatik und Ethik auszugehen. Eine dogmatische Aussage impliziert nicht eine bestimmte Form der Ethik, wohl aber dient sie als Orientierungspunkt, als Richtschnur bei der Formulierung ethischer Grundsätze.

4.4.1 Der Absolutheitsanspruch des Liebesgebotes

Nächstenliebe als „Zentrum christlicher Ethik“²⁹ hat einen Absolutheitsanspruch, insofern sie die Glaubenden absolut in Anspruch nimmt und keine Relativierung des Absolutheitsanspruchs in ihrer Umsetzung zulässt: „Gefordert ist der ungeteilte Gehorsam des äußeren Tuns und des inneren Strebens.“³⁰ Dieser Anspruch steht im Zeichen der Naherwartung des Gottesreiches (und auch der damit verbundenen Gerichtsvorstellungen). Was Georg Strecker in Bezug auf das Gebot der Feindesliebe formuliert, kann aufgrund seiner fundamentalen Bedeutung für das Verständnis des Liebesgebotes überhaupt für die Ethik Jesu im Ganzen beansprucht werden: „Sie ist eschatologisches Gottesrecht.“³¹ Die Ethik Jesu bezieht sich zwar als Adressaten auf den Menschen (oder den Glaubenden), inhaltlich geht sie aber von eschatologischen Bedingungen aus. Bezugspunkt ist von daher Gott selbst und sein Reich, in dem er sich verwirklicht. Mit Thomas Söding kann von einer „Theozentrik“ des Liebesgebots gesprochen werden.³² Er beschreibt pointiert den inhärenten Zusammenhang zwischen der Wesensbestimmung Gottes als Liebe und dem Liebesgebot:

Gott, der liebt, weil er die Liebe ist, fordert die Liebe.³³

Den Absolutheitsanspruch und das damit verbundene Zurückbleiben hinter den ethischen Forderungen hat in seiner ganzen Härte und Schärfe Albert Schweitzer in seiner Ehrfurchtsethik wahrgenommen und formuliert. Der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffene Mensch ist zum ethisch guten Handeln verpflichtet und berufen. Dies ist er durch die Identifikation des universellen Willens zum Leben mit dem Willen zur Liebe. Vollends gerecht werden kann er diesem Anspruch aber aufgrund der Selbstentzweiung des Willens zum Leben nicht. Was ihn dennoch

29 T. Söding, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*, Freiburg, Br./Basel u. a. 2015, 342.

30 Georg Strecker bezieht sich hier auf die Forderungen der Bergpredigt, die unter anderem das Gebot der Nächstenliebe auf die Feindesliebe ausdehnen. Vgl. G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, 182.

31 A. a. O., 184.

32 Vgl. Söding (s. Anm. 29), 354.

33 A. a. O., 353.

zum Handeln befähigt und ihn nicht resignieren lässt, ist der Wille Jesu, der sich in ihm offenbart und den von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffenen Menschen selbst in das Gottesreich stellt. Das Handeln im Sinne der Ehrfurcht vor dem Leben wird damit eschatologisches Handeln. Es kommt im Menschen zu einer (partiellen) Selbsterlösung des universalen Willens zum Leben.

Den eschatologischen Aspekt der Ethik Jesu stellt Moltmann besonders heraus. Das Handeln des Glaubenden steht unter dem Vorzeichen der eschatologischen Vollendung der Schöpfung. In Leben und Lehre Jesu ist diese Vollendung bereits vorweggenommen. Kreuz und Auferstehung sind damit eschatologische Momente. Insofern versteht Moltmann Jesu Ethik insgesamt als Reich-Gottes-Ethik:

Reich-Gottes-Ethik ist Nachfolgeethik und die Ethik der Nachfolge Jesu ist Antizipations-Ethik seiner Zukunft.³⁴

Der Glaubende wird durch die eschatologische Hoffnung befähigt, im Sinne dieser Hoffnung zu handeln.

Was tragen nun diese Überlegungen zum theologischen Nachdenken über das Tier bei? Nach Albert Schweitzers Entwurf kann und muss das Gebot der Nächstenliebe oder der Barmherzigkeit³⁵ auch auf das Tier als Manifestation des göttlichen Willens bezogen werden. Das Tier rückt also durch die wesenhafte Verbundenheit mit dem Menschen in den Blick. Die Grundprinzipien des Sittlichen, die Albert Schweitzer für die Ehrfurcht vor dem Leben statuiert, gelten auch in Bezug auf das Tier. Und diese Gültigkeit haben sie nicht in einer abgeleiteten Form für den Umgang mit Tieren, sondern sie gelten allgemein und absolut in Bezug auf alle Manifestationen des göttlichen Willens, wodurch sich ihre Gültigkeit in Bezug auf Mensch und Tier gleichermaßen begründen lässt. Im Tier tritt dem Menschen der absolute Anspruch der Liebesethik entgegen.

Auf der Linie Moltmanns lässt sich ein Gedankengang erweitern, den Söding so formuliert:

Die Nächstenliebe ist Agape, weil sie den anderen Menschen als Geschöpf Gottes ansieht, der zur endgültigen Gemeinschaft mit ihm berufen ist; ihm gilt die Liebe Gottes selbst, deren Gesicht sich in Jesus Christus gezeigt hat.³⁶

34 Moltmann, Ethik 2010 (s. Kap. 3, Anm. 398), 57.

35 Albert Schweitzer verwendet die Begriffe Nächstenliebe und Barmherzigkeit in Bezug auf das Tier synonym. Es wäre für einen tierethischen Entwurf, der sich auf ihn stützt, zu prüfen, ob die begriffliche Differenzierung für die praktische Umsetzung der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben relevant ist.

36 Söding (s. Anm. 29), 348.

Nächstenliebe auf der Grundlage der eschatologischen Gemeinschaft mit Gott bezieht das Tier, der Argumentation Moltmanns folgend, durch das Verständnis der Neuschöpfung als eigentlicher Vollendung der Schöpfung im Anfang und der Geschöpfe als Realverheißungen des Gottesreiches, mit ein. Auch das Tier ist eschatologisch mit der ganzen Schöpfung zur perichoretischen Gemeinschaft mit Gott bestimmt und hat Anteil am kosmischen Christus.

Auch bei Hagencord ist dieser eschatologische Bezugspunkt vorhanden. Darüber hinaus steht das Tier „noch“ in einem innigen Verhältnis zu Gott, da sein Gottesverhältnis durch den Sündenfall nicht oder anders betroffen ist als das des Menschen. Diese von Hagencord als Gottunmittelbarkeit beschriebene Beziehung von Gott und Tier drückt aus, dass das Tier in dieser Beziehung nicht der Versöhnung mit Gott bedarf. Genau wie der Mensch wartet es aber auf die Erlösung der ganzen Schöpfung.

Was also alle drei Ansätze vereint, ist der Gedanke, dass Gottes Liebe nicht nur dem Menschen, sondern auch dem Tier gilt. Schweitzers expressiver Panentheismus identifiziert den universellen, göttlichen Willen zum Leben, der sich auch im Tier manifestiert, mit dem Willen zur Liebe selbst. Bei Moltmann ist der trinitarische Gott in eschatologischer Perspektive offen für die Aufnahme der ganzen Schöpfung in eine perichoretische Gemeinschaft und der Geist Gottes ist schon im derzeitigen Zustand der Welt den Geschöpfen immanent. Nach Hagencord entfaltet sich Gott selbst in der Gesamtheit der Geschöpfe und die Tiere haben eine vom Menschen unabhängige Beziehung zu Gott – die Gottunmittelbarkeit.

Wenn sich panentheistisch begründen lässt, dass Gott seine ganze Schöpfung liebt und dies auch eschatologisch relevant ist, hat dies Konsequenzen für eine Tierethik, die sich auf dieses Gottesbild beruft. Diese Konsequenzen zieht Albert Schweitzer besonders eindrücklich, indem er den Gültigkeitsbereich seiner auf der Liebesethik Jesu gegründeten Ehrfurchtsethik entgrenzt. Eine panentheistisch fundierte Tierethik muss den Anspruch, den die göttliche Liebe an den Menschen stellt, zur Geltung bringen. Damit rückt sie das Tier (und alle anderen Geschöpfe) in den zentralen Bereich christlicher Ethik und weist ihm keinen Platz am Rande zu. Die Relevanz der christlich-ethischen Beschäftigung mit dem Tier legitimiert sich durch seine Gottesbeziehung.

4.4.2 Die Gleichwertigkeit aller Geschöpfe

Wenn im vorangegangenen Kapitel von der „Gleichwertigkeit“ aller Geschöpfe die Rede gewesen ist, muss nun eine Differenzierung erfolgen, um nicht den falschen Eindruck zu erwecken, Schweitzer, Moltmann und Hagencord nivellierten sämtliche Unterschiede zwischen Mensch und Tier.

Albert Schweitzer begreift den Menschen als das Medium der Selbsterlösung des universellen Willens zum Leben. Damit schreibt er ihm eine Sonderrolle zu, die zum

einen in der Selbstbewusstwerdung des Willens zum Leben in ihm besteht, zum anderen in der Befähigung durch die Willenseinheit mit Jesus, eschatologisch, also im Sinne der Verwirklichung des Gottesreiches, zu handeln. Interessant ist hierbei, dass Schweitzer nicht grundsätzlich dem Menschen diese Sonderrolle zuschreibt, sondern dem Menschen, der von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist. Sie ist also rückgebunden an die Übernahme ethischer Verantwortung, die sich aus der Gottesoffenbarung ergibt und durch diese erst ermöglicht wird.

Ganz ähnlich ist die Argumentation Hagencords, die das theologische Konzept der Gottebenbildlichkeit des Menschen an die Übernahme von Verantwortung für die anderen Geschöpfe bindet, wenn nicht gar mit dieser gleichsetzt. Der Mensch ist mythologisch gesprochen aufgrund des Sündenfalls dazu genötigt, in eine neue Form der Gottesbeziehung zu kommen. Im Gegensatz zum Tier ist seine Gottesbeziehung nicht intakt und muss neu definiert werden. Der Mensch muss seinen eigenen Platz außerhalb Edens finden.

Moltmann versteht den Menschen als eucharistisches Wesen, das im Gebet eine priesterliche Stellvertreterfunktion für die Schöpfung einnehmen kann. Die Menschenwürde beschreibt er als eine Sonderform, die menschliche Form, der allgemeinen Schöpfungswürde.

Die „Sonderrolle“ des Menschen besteht also vor allem in der Verantwortung, die sich aus der Glaubensgewissheit der liebenden Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung und der eschatologischen Gemeinschaft von Schöpfer und Geschöpf ergibt. Die Beziehung Gottes zum Menschen, der diese Verantwortung übernimmt und übernehmen kann, unterscheidet sich nicht kategorial von der Beziehung Gottes zu den anderen Geschöpfen, da auch er Geschöpf Gottes ist. Sie unterscheidet sich aber insofern, als dass der Mensch durch Gott selbst zum eschatologischen Handeln befähigt ist und damit nicht nur Teilhaber, sondern Mitarbeiter am Gottesreich wird.³⁷

Aus dieser Deutung der Sonderrolle des Menschen, der in Schweitzers Worten von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, lässt sich keine Begründung einer allgemeinen Sonderstellung des Menschen ableiten. Denn die „Grenze“ verläuft nicht zwischen Mensch und Tier oder Mensch und restlicher Schöpfung, sondern zwischen dem Menschen, der sich selbst und sein Handeln in das Licht der Gottesherrschaft gestellt weiß, und der restlichen Schöpfung. An die Zugehörigkeit zu dieser Gruppe die Menschenwürde oder in der Folge Menschenrechte zu koppeln würde dem panentheistischen Gottesbild völlig zuwiderlaufen und wäre allein des-

37 Vgl. hierzu Welker: „So ist die Hoffnung auf Gott nicht nur die gelebte Bitte um das Kommen seines Reiches, sondern auch die lebendige, sich ausbreitende, realitätsgestaltende Freude an seiner wirksamen Gegenwart.“ Welker (s. Kap. 3, Anm. 215), 259.

halb höchst bedenklich, weil sie noch nicht einmal alle *menschlichen* Individuen einschließen würde.

Dass dem Menschen keine besondere Würde zukommt, die über den Wert und die Würde aller anderen Geschöpfe hinausgeht, ruft bei vielen Theologen Unbehagen hervor. Der Unterschied zum Tier wird betont und die alleinige Unantastbarkeit der menschlichen Würde wird herausgestellt. So hält Körtner den Begriff der *Kreaturwürde* an sich für problematisch, da „außermenschliches Leben keine unantastbare Größe“ sei.³⁸ Von einer Würde, die Menschen und andere Geschöpfe grundsätzlich teilen, und einer zusätzlichen, anders definierten Würde geht Heike Baranzke aus. Sie analysiert differenzierend die unterschiedlichen Traditionen der menschlichen Würde und der Kreaturwürde und beschreibt dabei *Bonitas* und *Dignitas* als im biblisch-theologischen und griechisch-philosophischen Kontext verwendete „äquivalente Würdebegriffe“. Unter Bezug auf Kant beschreibt sie die Würde des Menschen sowohl als *bonitas*- als auch als *dignitas*-Würde, von der die *bonitas*-Würde des Tieres abhängt.³⁹

Woher rühren dieses Unbehagen und die Skepsis gegenüber Konzepten, die Mensch und Tier grundsätzlich dieselbe Würde zuschreiben? – Wohl aus der Überlegung heraus, welche praktischen Folgen eine Gleichwertigkeit allen Lebens hätte. Man sieht die Menschenrechte in Gefahr und vermisst schmerzlich bei konkreten ethischen Entscheidungen den Vorrang menschlichen Lebens vor tierischem. Eine Ethik, die von der Gleichwertigkeit allen Lebens ausgeht, klingt im besten Fall wenig praktikabel, im schlimmsten Fall inhuman. Aber ist diese Angst angesichts der prinzipiellen Gleichwertigkeit allen Lebens, die sich bei einem panentheistischen Gottesbild nahelegt, tatsächlich begründet? Wenn man seinen Blick auf die praktische biographische Umsetzung bei Schweitzer, Moltmann und Hagen-cord richtet, sind Zweifel ob des vermeintlichen menschenwürdegefährdenden Potentials angebracht.

38 Körtner bezieht sich auf die Schweizer Bundesverfassung, Art. 120, die seit 1992 von der Würde der Tiere und Pflanzen spricht. Körtner, Dogmatik (s. Kap. 1, Anm. 77), 297f.

39 Der Mensch verleiht nach Heike Baranzke als moralisches Subjekt „den Dingen der Natur entsprechend ihrer naturalen Struktur [...] Bonitas-Werte.“ Dem Tier werden also erst durch die Zuschreibung durch den Menschen diese Werte oder eine „Würde“ zuteil. „Durch diesen freien, aber nicht beliebigen Akt der Wertzuerkennung verwirklicht der Mensch sich als höchsten Wert, nämlich die Würde der Menschheit in seiner Person (Dignitas). Insofern kann man im Sinne der Kantischen unerlässlichen vollkommenen Pflichten gegen sich selbst durchaus sagen: Mit der moralisch unge-rechtfertigten Verletzung der ‚Würde der Kreatur‘ (Bonitas) fällt die Dignitas-Würde des Menschen.“ Aus dieser kantianischen Argumentationslinie formuliert Baranzke folgende Konsequenz für die Ethik: Wir können als Menschen keine Pflichten „gegen“ unsere Nutz- und Haustiere haben, dafür aber eine undispensierbare Verantwortung *für* sie *vor* uns.“ Vgl. Baranzke, Würde der Kreatur? (s. Einführung, Anm. 4), 220ff.

Wie kann eine Ethik auf der Grundlage der Gleichwertigkeit aller Geschöpfe, die auf der liebenden Beziehung Gottes zu seiner Schöpfung gründet und die eschatologische Relevanz der gesamten Schöpfung ernst nimmt, gestaltet sein? Zum einen müsste sie den Anspruch, den die göttliche Liebe an den Menschen stellt, in Bezug auf die gesamte Schöpfung formulieren und diesen Anspruch auch in tierethischen Diskussionen zur Geltung bringen.⁴⁰ Zum anderen müsste sie sich selbst in eschatologischer Perspektive verstehen. Das hätte zweierlei zur Folge. Erstens wäre mit der Aussage einer futurischen oder besser „adventischen“ Eschatologie deutlich, warum wir dem Anspruch der göttlichen Liebe in diesem Umfang nicht oder nur teilweise entsprechen können, aber darauf hoffen dürfen. Zweitens wären aufgrund einer präsentischen Eschatologie der Anspruch dennoch zu hören und die Umsetzung immerhin partiell im Bereich des Möglichen. Die Unzulänglichkeit unseres eigenen

40 In dem Bemühen, das Thema Tier als ein kirchlich-theologisch relevantes auszuweisen, ist der EKD-Text mit dem Titel *Nutztier und Mitgeschöpf! Tierwohl, Ernährungsethik und Nachhaltigkeit aus evangelischer Sicht* zu würdigen. Er rezipiert für die Tierthematik zentrale Bibeltexte, inklusive der Tierfriedensvision bei Jesaja und dem Seufzen der Kreatur in Römer 8 und zieht in Bezug auf das Verhältnis der Kirche zu den Geschöpfen weitreichende Schlussfolgerungen: „Die christliche Kirche ist gerufen, das Evangelium nicht nur in der ganzen Völkerwelt zu verkündigen, sondern ‚aller Kreatur‘ (Mk 16,15). Die Ausbreitung eines umfassenden Schöpfungsfriedens, der mit allen Mitgeschöpfen geteilt wird, ist tägliches Gebet der Christenheit im Vaterunser, in dem gebetet wird: ‚Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden‘ (Matth 6,10) – dies schließt die Tierwelt mit ein.“ (S.29) Der sich daraus ergebende Anspruch wird aber in den praktischen Überlegungen in Bezug auf tierethische Fragestellungen nicht durchgehalten: „Tierwohl-Aspekte sollten im Bereich der öffentlichen Lebensmittelversorgung sowie in Kantinen der staatlichen Behörden ein höheres Gewicht erhalten. Ernährungsphysiologisch hochwertige fleischfreie oder -arme Gerichte sollten regelmäßig angeboten werden. Dies sollte auch für kirchliche Einrichtungen gelten.“ (S.133)

Der EKD-Text schließt ab mit den Worten: „Die Achtung der Würde des Tieres als Mitgeschöpf und eine Ethik des Genug, die tief in der christlichen Tradition verwurzelt sind, begründen das Engagement der Evangelischen Kirche für eine nachhaltige Nutztierethik – damit alle Geschöpfe mit der ihnen zugedachten Würde leben und auf ihre je eigene Weise ihren Schöpfer loben können, wie es das Wort aus Psalm 150 sagt: ‚Alles, was Odem hat, lobe den Herrn.‘“ (S. 134).

Die Zusammenschau der letzten beiden Zitate macht das Dilemma deutlich: Wie sollte durch Maßnahmen wie ein fleischärmeres Angebot in Kantinen die Würde des Geschöpfes geachtet werden oder gar die Tiere ihrer Bestimmung zum Lob des Schöpfers zugeführt werden? Was fehlt, ist eine Verhältnisbestimmung der biblisch begründeten theologischen Aussagen zum Tier und den tierethischen Forderungen. Eine Reflexion der Begrenztheit der Wirksamkeit des ethischen Handelns und das Ernstnehmen der eschatologischen Hoffnung, die Tier und Mensch gilt und nicht durch menschliches Handeln allein herbeigeführt werden kann, wird nicht geleistet. Die im EKD-Text angeführten tierethischen Überlegungen sind damit nicht weniger wichtig, es fehlt aber die Einordnung in den eschatologischen Rahmen. Ansonsten erwecken die tierethischen Forderungen den Anschein, als wäre ihre Befolgung der Weg zur Erlösung der Tiere, was sie zum Teil zynisch erscheinen lässt.

Vgl. https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_133_2019.pdf, letzter Zugriff: 27.11.2021.

Strebens und unsere begrenzten Möglichkeiten, unser Standpunkt zwischen dem „noch nicht“ und dem „schon da“ des Gottesreiches ernst nehmend, müsste diese Ethik also eine Art „Interimsethik“ sein. Damit ist nicht die Ethik Jesu gemeint, die Albert Schweitzer als solche bezeichnet, sondern eine Ethik, die den unerfüllbaren Anspruch der Liebe Gottes in Bezug auf alle Geschöpfe hört und um eine praktische Umsetzung ringt. Dieses Ringen, die Suche nach Abwägungskriterien und die Verständigung auf Tabus, müsste transdisziplinär geschehen. Eine panentheistisch fundierte (Tier-)Ethik würde dieses Ringen auch in seinen Ergebnissen immer als unzulänglichen Versuch verstehen und als unter den Bedingungen „dieser“ Welt entstanden.⁴¹

4.5 Wo hat das Tier seinen Platz in der Theologie?

Im Vorwort zu *Mensch - Tier - Gott* schreibt Martin M. Lintner: „Hiermit übergebe ich diesen Band den Leserinnen und Lesern, verbunden mit dem Wunsch, dass er

41 Die Überlegungen von Anne Käfer zur Würde des Tieres zeigen, welche Aussagen generiert werden, wenn zum einen die Liebe Gottes nicht bezogen auf die ganze Schöpfung und zum anderen die Möglichkeiten ethischen Handelns nicht in ihrer Begrenztheit gedacht werden. Käfer überträgt die Begründung menschlicher Würde durch Eilert Herms auf das Tier: „Nach Herms' Würdeverständnis ist die Würde des menschlichen Geschöpfes in dessen ‚Gewollt- und Gewährtwerden durch Gott‘ begründet. Doch gewollt und gewährt sind ebenso wie die menschlichen auch die tierischen Geschöpfe durch Gott. Die von Herms genannte Begründung von Menschenwürde trifft auch für die tierischen Geschöpfe zu. Konsequenterweise müssen auch sie als Würdewesen anerkannt und demgemäß behandelt werden.“ A. Käfer, Zum Wohl des Tieres. Überlegungen zur Würde der Geschöpfe im Anschluss an Eilert Herms, in: E. Gräb-Schmidt u. a. (Hg.), *Leibhaftes Personsein. Theologische und interdisziplinäre Perspektiven*; Festschrift für Eilert Herms zum 75. Geburtstag (Marburger theologische Studien 123), Leipzig 2015, 337–352: 341. Käfer resümiert: „Ein Urteil in tierethischen Fragen verlangt aus christlicher Perspektive stets und prinzipiell die Achtung der Würde des tierischen Mitgeschöpfes.“ A.a.O., 352.

Hier stellt sich zum einen die Frage, mit welcher Begründung diese Würdedefinition von Käfer nicht auf alle Geschöpfe, sondern nur auf die Tiere übertragen wird. Zum anderen ist unklar, wie die stete und prinzipielle Achtung der Würde umzusetzen ist. Man denke beispielsweise an die Bekämpfung von krankheitsübertragenden Stechmücken oder ähnlichem. Eine solche Ethik handelt sich die an Albert Schweitzer zu Unrecht herangetragene Kritik zu Recht ein.

Anerkennend muss an dieser Stelle auf die Arbeit von AKUT (Arbeitskreis/Aktion Kirche und Tiere) hingewiesen werden, deren Mitglieder sich konkret im kirchlichen Kontext für eine Gemeinschaft von Mensch und Tier einsetzen und sich zum Teil inhaltlich auf Albert Schweitzers Ehrfurcht vor dem Leben stützen: <https://arbeitskreis-kirche-und-tiere.ch>, letzter Zugriff: 27.11.2021 und <https://aktion-kirche-und-tiere.de>, letzter Zugriff: 27.11.2021. Der mittlerweile verstorbene Anton Rotzetter war langjähriger Vorsitzender von AKUT in der Schweiz und Mitbegründer des ITZ mit Rainer Hagen cord. Sein Nachfolger ist Christoph Ammann. Den deutschen Verein leitet Ulrich Seidel.

einen konstruktiven Beitrag in der wissenschaftlichen, zumal theologisch-ethischen Debatte darstellen wird, die christliche Tierethik als eine eigenständige Disziplin zu etablieren.“⁴²

In der Einleitung von *Alles, was atmet* liest man hingegen von einer „Theologie der Tiere“ als „Querschnittsthema der gesamten Theologie“.⁴³

Die Frage nach der Verortung des Tieres in der Theologie kann also einerseits mit der Forderung nach einer separaten Disziplin beantwortet werden, sei es eine gesonderte Tierethik oder eine „Tierdogmatik“, oder der nach einer Integration der Thematik in den gesamtheologischen Diskurs.

Schweitzer geht den zweiten Weg. Er inkludiert die Tierethik als Bestandteil der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben. Da sich diese auf alles Leben erstreckt, würde eine separate Tierethik den Grundgedanken seiner Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben widersprechen.

Bei Moltmann ist die Schöpfungslehre in seine Gotteslehre integriert, sodass das Tier bis in die Gotteslehre hinein miteinbezogen ist. Auch er schlägt also den zweiten Weg ein.

Bei Hagencord lässt sich diesbezüglich wie bereits erwähnt ein Perspektivenwechsel feststellen. In *Diesseits von Eden* entwirft er eine theologische Zoologie als ein Parallelprojekt zur theologischen Anthropologie. Neuere Überlegungen gehen allerdings in Richtung einer Theologischen Zoologie als im Wortsinn „Lehre des Lebendigen“.⁴⁴

An anderer Stelle fragt Hagencord: „Und kann es sein, dass wir Menschen in den westlichen Industrienationen über unsere Mitgeschöpfe, die Tiere, irren und dass daher die Theologie in Schieflage geraten ist?“⁴⁵ Hier wird der Anspruch einer theologischen Zoologie deutlich. Es geht nicht nur um die Neubearbeitung eines vermeintlichen theologischen Randthemas, sondern um eine Erneuerung der Theologie insgesamt, da neue Perspektiven auf das Tier fundamentale Konsequenzen für das Gottesbild haben.

Eine pantheistisch fundierte Tierdogmatik oder Tierethik müsste aufgrund ihrer Grundlage, die das Verhältnis von Gott und Welt, das das Zentrum der Theologie, also der Gotteslehre betrifft, zwingend in das theologische Denkgebäude im Ganzen integriert werden. Dies hätte zur Folge, dass beim Nachdenken über theologische Fragestellungen das Tier immer berücksichtigt werden müsste. Ein Beispiel sei hier genannt: Körtner beschreibt in seiner Dogmatik „Leiden“ als „biologische

42 M.M. Lintner (Hg.), *Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik* (Interdisziplinäre Tierethik | Interdisciplinary Animal Ethics 1), Baden-Baden 12021, 12.

43 Horstmann/Ruster/Taxacher (s. Kap. 1, Anm. 155), 15.

44 Vgl. Hagencord/Horstmann, *Vermessung der Tierseele* (s. Kap. 3, Anm. 448), 116.

45 R. Hagencord, *Vom verhängnisvollen Irrtum über die Tiere. Zum Projekt einer theologischen Zoologie*, in: ders. (Hg.), *Wenn* 2010, 21–37: 22.

Gegebenheit“, die auch Tiere betrifft.⁴⁶ Beim Thema Leid kommt dann auch das Kreuz Christi in den Blick. Im Zusammenhang mit dem Kreuz ist hier nun aber keine Rede mehr vom Tier, obwohl zuvor das Leiden als etwas beschrieben worden ist, das auch das Tier fundamental betrifft.⁴⁷

⁴⁶ Körtner, Dogmatik (s. Kap. 1, Anm. 77), 373.

⁴⁷ Vgl. a. a. O., 372–377.

Fazit

Die vorliegende Arbeit hat sich der Fragestellung gewidmet, welche neuen dogmatischen Perspektiven sich auf das Tier ergeben, wenn panentheistische Denkmodelle zugrunde gelegt werden, und welche Konsequenzen für das Menschen- und Gottesbild damit verbunden sind.

Die Entwürfe von Albert Schweitzer, Jürgen Moltmann und Rainer Hagecords konnten mit Hilfe der acht Motive von Micheal W. Brierley als panentheistisch identifiziert werden. Durch die Einordnung der Panentheismen auf der Grundlage der dreifachen Differenzierung von Niels H. Gregersen wurden die in Kapitel 3 untersuchten Entwürfe als eschatologisch bzw. expressiv bestimmt. Albert Schweitzers Ansatz liegt ein *expressiver Panentheismus mit eschatologischer Akzentuierung* zugrunde, Jürgen Moltmanns ein *eschatologischer* und Rainer Hagecords ein *expressiv-eschatologischer*.

Bei der Auslotung tierdogmatischer Näherbestimmungen ergaben sich folgende drei Wesensbestimmungen des Tieres: Bei Albert Schweitzer ist das Tier eine *Manifestation des göttlichen Willens*. Bei Jürgen Moltmann ist das Tier eine *Realverheißung des Gottesreiches* und bei Rainer Hagecords ist das Tier ausgezeichnet durch seine *Gottunmittelbarkeit*.

Diese drei Begriffe formulieren die Rede von der *Geschöpflichkeit* der Tiere auf der Grundlage eines panentheistischen Denkmodells aus. Es handelt sich dabei also tatsächlich um dogmatische *Näherbestimmungen* des Tieres unter veränderten Systemvoraussetzungen. Aus der panentheistischen Neubestimmung des grundsätzlichen Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf, das einen Gottesbezug auch außerhalb personaler Strukturen oder diese übersteigend denkbar werden lässt, ergibt sich die Möglichkeit, das Tier in vertiefter, nicht in völlig anderer Weise zu beschreiben. Die fundamentale Verbundenheit des Schöpfers selbst mit seiner Schöpfung bzw. die eschatologische Hoffnung darauf betonen gleichzeitig das Eingebundensein des Menschen in die Schöpfung. Dem traditionellen Begriff der Geschöpflichkeit wird damit neues Leben eingehaucht und es bieten sich Anschlussmöglichkeiten an den und neue Impulse für den bereits vorhandenen Diskurs (vgl. Kapitel 1).

Im Folgenden werden drei zentrale Thesen, die sich durch die Grundlegung eines Panentheismus in Bezug auf Tier, Mensch und Gott sowie ihr Verhältnis zueinander ergeben, resümierend dargestellt.

(1) Alles geschöpfliche Leben ist gleichwertig.

Die Gleichwertigkeit allen Lebens, was das Leben des Menschen wie des Tieres gleichermaßen umfasst, lässt sich sowohl aus einem eschatologischen wie aus einem expressiven Pantheismus ableiten. In der expressiven Variante entfaltet sich Gott in allen Geschöpfen (so bei Schweitzer und Hagencord) und in der eschatologischen Variante sind alle Geschöpfe eschatologisch in die perichoretische Gemeinschaft mit Gott hineingenommen (so insbesondere bei Moltmann).

Die Gleichwertigkeit allen Lebens konstituiert sich also aus der Gottesbeziehung aller Geschöpfe oder andersherum der Schöpfungsbeziehung Gottes. Bei Schweitzer kommt dies durch die Manifestationen des göttlichen Willens zum Ausdruck und die Hoffnung auf die Selbsterlösung des göttlichen Willens im Menschen, bei Hagencord durch die Entfaltung Gottes in allen Geschöpfen und die alle Geschöpfe verbindende eschatologische Hoffnung und bei Moltmann durch die Immanenz des göttlichen Geistes und die Hoffnung auf die Aufnahme der Schöpfung in die göttliche Perichorese.

Bei aller Differenz aufgrund der unterschiedlichen Varianten des zugrundeliegenden Pantheismus lässt sich als gemeinsame Voraussetzung der Aussagbarkeit einer Gleichwertigkeit allen geschöpflichen Seins die pantheistische Verhältnisbestimmung von Gott und Schöpfung ausmachen. Durch die Durchdringung, die Verwobenheit von Gott und Welt, bzw. die eschatologische Hoffnung darauf, erhalten alle Geschöpfe ihren Wert.

(2) Der Mensch entspricht seiner Sonderstellung nur in seiner Verantwortung.

Der Gleichwertigkeit allen Lebens nicht widersprechend ist in allen drei Entwürfen eine „Sonderstellung“ des Menschen angelegt.

Bei Schweitzer besteht die Sonderstellung des Menschen darin, dass in ihm der universelle Wille zum Leben zu Bewusstsein kommen kann. Der Mensch, wenn er von der Ehrfurcht vor dem Leben ergriffen ist, wird zum Medium der Selbsterlösung des göttlichen Willens und von einem Drang zur Mitarbeit am Reich Gottes getrieben. Bei Moltmann ist der Mensch gottebenbildlich, insofern er von Gott in seinem ganzen Wesen dazu bestimmt ist. Die Gottebenbildlichkeit ist dabei nicht statisch als Zuschreibung zu verstehen, sondern als Anspruch an den Menschen, der Gottebenbildlichkeit zu entsprechen. Eingelöst wird die wahre Gottebenbildlichkeit erst in Jesus Christus, weshalb der Mensch in eschatologischer Perspektive zur *imago Christi* bestimmt ist. Getragen von der eschatologischen Hoffnung wird er zum Mitarbeitenden am Gottesreich. Erweitert wird dies durch eine ekklesiologische Dimension, da auch der Kirche als Gemeinschaft der Hoffenden die Aufgabe zukommt, das Gottesreich in Annäherung abzubilden. Bei Hagencord werden die besondere Erlösungsbedürftigkeit des Menschen und seine durch die Sünde

gebrochene Gottesbeziehung reflektiert, die ihn vom Tier unterscheiden. Die Gottebenbildlichkeit wird als Gabe, aber vor allem auch als Anspruch an die menschliche Übernahme von Verantwortung verstanden. Für den Prozess der Identitätsfindung des Menschen ist der Mensch fundamental auf das Tier angewiesen.

Die Sonderstellung des Menschen wird also in allen drei Entwürfen nicht negiert. Gott stellt den Menschen durch seine besondere Hinwendung zu ihm gleichzeitig vor eine besondere Aufgabe. Der Mensch ist berufen zur Gottebenbildlichkeit oder nach Schweitzer zum Selbstbewusstwerden des göttlichen Willens in ihm. Damit verbunden ist ein ethischer Anspruch, der die Grenzen dieser Welt übersteigt. Der Mensch ist als Glaubender, der sich seiner Gottebenbildlichkeit bewusst ist, zur Mitarbeit am Reich Gottes berufen. Diese Mitarbeit am Reich Gottes umfasst den Dienst an der ganzen Schöpfung, da sich nach panentheistischer Auslegung auch Gott der ganzen Schöpfung annimmt und ihr immanent ist.

(3) Gott liebt alle seine Geschöpfe.

In allen drei untersuchten Entwürfen wird eine ultimative Nähe zwischen Schöpfer und Geschöpf, also auch zwischen Gott und Tier, ausgesagt, ohne deren Identität zu behaupten.

Bei Schweitzer ist das Tier Manifestation des göttlichen Willens. Die Identifikation mit dem liebenden Gott Jesu Christi wird jedoch erst im Glaubenden geleistet. In der Begegnung mit dem Tier kann der Mensch zunächst nur die Selbstentzweiung des Willens zum Leben erkennen. Eine Ausnahme, die von Schweitzer aber leider nicht weiter verfolgt wird, ist das Vorkommen der Ehrfurcht vor dem Leben im Tierreich oder zumindest einer Vorstufe davon. Die Frage wäre also an dieser Stelle, ob es nicht auch im Tier zur Selbsterlösung des göttlichen Willens kommen kann.

Bei Moltmann sind die Tiere an den zentralen Stellen der Gotteslehre einbezogen. Sie sind Teil der anfänglichen Schöpfung, sind Realverheißungen des Gottesreiches, sie sind in die Christologie einbezogen – bis ins Kreuzesgeschehen hinein – und auch in der eschatologischen Perspektive, die die ganze Theologie Moltmanns rahmt, sind sie nicht wegzudenken. Die Tiere haben eine Beziehung zu Gott und er zu ihnen. Er leidet auch für sie, stirbt ihren Tod und nimmt auch sie eschatologisch in die göttliche Perichorese hinein.

Mit der Gottunmittelbarkeit beschreibt Hagencord das Verhältnis von Gott und Tier. Ihre Beziehung zueinander ist ungebrochen und hat damit in gewisser Weise Vorbildcharakter für den Menschen. Unabhängig vom Menschen hat Gott eine Beziehung zu den Tieren. Aufgrund dieser Beziehung kann das Tier aber auch gegenüber dem Menschen zum Offenbarungsmedium Gottes werden. Durch die und in der Begegnung mit dem Tier kann der Mensch eine Gotteserfahrung machen.

Ein panentheistisches Denkmodell vermag also eine Gottesbeziehung der Tiere, die auch unabhängig vom Menschen besteht, auszusagen. Gottes Liebe gilt den Tieren jetzt und in Ewigkeit.

Aus den genannten Punkten ergeben sich ethische Implikationen, die dem Anspruch der vorliegenden Arbeit, einen Beitrag zu einer theologischen Grundlegung der Tierethik zu leisten, Rechnung tragen.

Ethische Implikationen

Für eine panentheistisch fundierte Tierethik wird das Gebot der Nächstenliebe relevant. Auch das Tier wird zum Nächsten, dem die Liebe Gottes gilt. In der praktischen Umsetzung stellt das Liebesgebot in seiner Absolutheit und in seinem auf die Tiere (und alle anderen Geschöpfe) erweiterten Geltungsbereich vor Herausforderungen. In vollem Umfang kann der Anspruch unter den Bedingungen dieser Welt nicht erfüllt werden. Der Einbezug der eschatologischen Perspektive rückt dieses Gebot in das Licht des Gottesreiches. Dadurch verklingt der Anspruch nicht, vielmehr stärkt er die Hoffnung auf die eschatologische Erfüllung des Gebotes, das zugleich die Verheißung in sich trägt. Die Liebe Gottes wird sich an allen Geschöpfen erfüllen und alle Glaubenden sind zur Mitarbeit daran berufen.

Eine panentheistisch fundierte Tierethik kann keine Rangfolge innerhalb der Geschöpfe aufstellen. Was sie aber, ohne Revision der Aussagen des vorangegangenen Abschnitts, tun muss, ist, sich innerhalb der Gegebenheiten dieser Welt mit dem göttlichen Zuspruch und Anspruch der Liebe auseinanderzusetzen.

Auf diesem Gebiet hat die theologische Tierethik schon Schritte getan. Was sich aber durch die panentheistische Grundlegung ändern würde, ist das Vorzeichen, unter dem ihre Aussagen stehen. Die Auseinandersetzung mit (natur-)wissenschaftlichen Erkenntnissen über das Tier stellt ein unabdingbares Mittel dar im Ringen um eine praktisch umsetzbare Tierethik. Die Suche nach pragmatischen Lösungen für konkrete tierethische Fragestellung ist geboten. Was darüber aber nicht verklingen darf, ist der Anspruch der Liebe Gottes zu allen seinen Geschöpfen. Es darf nicht der Anschein erweckt werden, als könne ihm in der Praxis in aller Konsequenz entsprochen werden. Eine Tierethik auf christlich-panentheistischer Grundlage bleibt *Interimsethik*. Sie ist im Bewusstsein der Vorläufigkeit ihrer Aussagen und ihrer eigenen Begrenztheit formuliert. Sie berücksichtigt, dass sie einen Beitrag zur Verringerung des Leides von Tieren leisten kann und muss, die Ursache für das Leiden der Kreatur im Ganzen aber nicht aus eigener Kraft aushebeln kann. Die eschatologische Perspektive ist Grundlage und Orientierungspunkt zugleich.

Mit einer panentheistischen Tierethik verbindet sich die tiefere Einsicht, dass der Mensch weder seine eigene Zukunft noch die der Tiere umfassend selbst in der Hand hat. Dies enthebt ihn seiner Verantwortung nicht, sondern bindet ihn an sie und lässt ihn dabei trotz seiner Unzulänglichkeit handlungsfähig bleiben.

Über die Fragestellung der vorliegenden Arbeit hinaus kommen unter anderem folgende mögliche Forschungsfelder in den Blick:

- (1) Anknüpfend an die Überlegungen des vierten Kapitels stellt sich auch die Frage nach der Ausformulierung einer tierorientierten oder tiersensiblen Bibelhermeneutik. Wie müsste sie gestaltet sein, um der Tatsache Rechnung zu tragen, dass die Tiere selbst nicht am Diskurs teilnehmen?
- (2) Wenn die Beziehung Gottes zu seinen Geschöpfen pantheistisch gedacht wird, verlangt die konkrete Begegnung mit ihnen nach einer theologischen Reflexion. Wem begegnet der Mensch, wenn er dem Tier begegnet? Hierzu gibt es bei Hagencord/Horstmann bereits erste Überlegungen. (Vgl. Kapitel 3.3.2.5.)
- (3) Wie ist die theologische Relevanz der Tiere angemessen in die kirchliche und pädagogische Praxis umzusetzen? Die Kirche als eine Gemeinschaft der Gläubenden, die zur Mitarbeit am Gottesreich berufen ist, müsste das Tier aus Perspektive der vorliegenden Arbeit mehr in den Blick nehmen. Es gilt, die Relevanz des Tieres auch in ekklesiologischer Perspektive weiter auszuloten.

Abschließend ist festzuhalten, dass expressiv-eschatologisch-pantheistische Denkmodelle in der Lage sind, das Tier dogmatisch näher zu bestimmen, wodurch sie einen Beitrag zu einer theologisch fundierten Tierethik leisten. Zugleich bringen sie ein Überdenken und Neudenken theologischer Topoi mit sich, das dem spezifischen Verhältnis von Gott und Welt geschuldet ist. So wird das Tier durch seinen Gottesbezug – trinitarisch gedacht damit auch Christusbezug – in den dogmatischen Kernstücken der Theologie relevant. Das Tier fällt in einem christlich-pantheistischen Denkmodell nicht nur in den Bereich der Ethik, sondern muss bis in die Mitte der christlichen Theologie einbezogen werden.

Literatur

Bibelausgaben

Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1984.

The Green Bible, New York 2008.

Forschungsliteratur

J.S. Ach/D. Borchers (Hg.), Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart 2018.

G. Altner, Bewahrung der Schöpfung und Weltende, in: ders. (Hg.), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989, 409–423.

—, Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik, Darmstadt 1991.

—, Umwelt – Mitwelt – Nachwelt. Umweltethik als Voraussetzung individuellen und gesellschaftlichen Handelns (1985), in: E. Seidel/H. Strebel (Hg.), Ökonomie und Umwelt. Reader zur ökologieorientierten Betriebswirtschaftslehre, Wiesbaden 1992, 132–143.

K. Backhaus, Aufgegeben? Historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie, in: ZThK 114, 2017, 260–288.

H. Baranzke, Würde der Kreatur?, Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 2001/2002, Königshausen und Neumann, 2002.

—, Gerechtigkeit für die unvernünftigen Tiere? Tierethische Perspektiven auf die Beziehung von Gerechtigkeit und Gleichheit im abendländischen Denken, in: M.M. Lintner (Hg.), Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik (Interdisziplinäre Tierethik | Interdisciplinary Animal Ethics 1), Baden-Baden ¹2021, 37–58.

K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/1, 1945.

—, Kirchliche Dogmatik III/2, Zürich 1948.

—, Kirchliche Dogmatik III/4, Zürich ²1957.

J. Bernhart, Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier, hg. von G. Schwaiger, Weßenhorn ²1987.

L. Bossert, Wildtierethik. Verpflichtungen gegenüber wildlebenden Tieren (Ethik in der Nachhaltigkeitsforschung = Ethics of Sustainability Research 2), Baden-Baden ¹2015.

M.W. Brierley, Naming a Quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology, in: P. Clayton (Hg.), In whom we live and move and have our being. Panentheistic reflections on God's presence in a scientific world, Grand Rapids Mich. 2004, 1–15.

M. Buber, Ich und du, Stuttgart 1995.

P. Clayton, Spielarten des Panpsychismus, in: B.P. Göcke/K. Müller/F. Schiefen (Hg.), Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Panentheismus (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie Band 18), Münster 2020, 1–15.

- D. Clough*, *On Animals*. Volume 1. Systematic Theology, London 2013.
- , *On Animals*. Volume 2. Theological Ethics, London 2019.
- B. Dahlke*, *Theologie als Christologie*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 56, 2014.
- C. Danz*, *Der Jesus der Geschichte und der Christus des Glaubens. Anmerkungen zur Neubestimmung der Christologie bei Karl Barth und Paul Tillich*, in: *Estudos de Religião* 30, 2016, 251–268.
- G. Ebeling*, *Dogmatik des christlichen Glaubens. Prolegomena*; Teil 1, *Der Glaube an Gott, den Schöpfer der Welt (Dogmatik des christlichen Glaubens Bd. 1)*, Tübingen ³1987.
- J. Enxing*, *All-Inclusive. Bleibt die pantheistische Gottheit selbstreferentiell?*, in: B.P. Göcke/K. Müller/F. Schiefen (Hg.), *Welt – Geist – Gott. Erkundungen zu Panpsychismus und Pantheismus (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie Band 18)*, Münster 2020, 39–56.
- , *Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz*, in: M.M. Lintner (Hg.), *Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik (Interdisziplinäre Tierethik | Interdisciplinary Animal Ethics 1)*, Baden-Baden ¹2021, 161–180.
- E.H. Friedmann/C. Barth*, *Christologie und Anthropologie. Methode und Bedeutung der Lehre vom Menschen in der Theologie Karl Barths (Münsterschwarzacher Studien Bd. 19)*, Münsterschwarzach 1972.
- B.P. Göcke*, *Jenseits des Theismus. Pantheismus als Denkform der Postmoderne*, in: B. Nitsche/K. v. Stosch/M. Tatari (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus? (Beiträge zur komparativen Theologie Bd. 23)*, Paderborn 2017, 113–135.
- M. Gorke*, *Albert Schweitzers Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben als Wegbereiterin einer holistischen Umweltethik*, in: M. Hauskeller (Hg.), *Ethik des Lebens. Albert Schweitzer als Philosoph (Die graue Reihe 46)*, Zug/Schweiz 2006, 259–278.
- E. Gräßer*, *Albert Schweitzer als Theologe (Beiträge zur historischen Theologie 60)*, Tübingen 1979.
- N.H. Gregersen*, *Three Varieties of Pantheism*, in: P. Clayton (Hg.), *In whom we live and move and have our being. Pantheistic reflections on God's presence in a scientific world*, Grand Rapids Mich. 2004, 19–35.
- H. Groos/A. Schweitzer*, *Albert Schweitzer. Größe und Grenzen. Eine kritische Würdigung des Forschers und Denkers*, München 1974.
- R. Hagencord*, www.theologische-zoologie.de, letzter Zugriff: 20.12.2018.
- , *Unsere Mitgeschöpfe*, in: *Herder Korrespondenz* 64, 2010, 316–319.
- , *Vom verhängnisvollen Irrtum über die Tiere. Zum Projekt einer theologischen Zoologie*, in: ders. (Hg.), *Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie*, Regensburg 2010, 21–37.
- , „Doch frag nur die Tiere, sie lehren es dich...“ (Hiob 12,7). *Von einer neuen Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität*, in: R. Hagencord/A. Rotzetter (Hg.),

- Neue Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität (Jahrbuch Theologische Zoologie 1), Münster 2014, 23–32.
- , Perspektiven einer neuen Verhältnisbestimmung, in: R. Hagencord/H. Kretzschmar (Hg.), Das Tier in Religion, Kultur und Ethik. Neue Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität (Jahrbuch Theologische Zoologie Band 2), Berlin/Münster 2017, 9–18.
- , Vom Mit-Sein des Menschen mit allem Lebendigen. Über einen vergessenen und wiederzuentdeckenden Traum, in: Jahrbuch für biblische Theologie, 2019, 275–298.
- , Laudato si' als lehramtliche Stärkung einer Theologischen Zoologie, in: T. Dienberg/S. Winter (Hg.), Mit Sorge – in Hoffnung. Zu Impulsen aus der Enzyklika Laudato si' für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter, Regensburg 2020, 133–138.
- R. Hagencord/J. Goodall, Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere, Regensburg ⁴2009.
- R. Hagencord/S. Horstmann, Malum anthropogenum. Überlegungen zu einer Epistemologie der Theologischen Zoologie im Anthropozän, in: MThZ 70, 2019, 291–304.
- R. Hagencord/S. Horstmann, Vermessung der Tierseele. Zur theo-topographischen Logik des Animalen, in: C. Wustmans/N. Peuckmann (Hg.), Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en). Öffentliche Theologie im interdisziplinären Gespräch (Öffentliche Theologie 38), Leipzig 2020, 107–120.
- R. Hagencord/P. de Vries, Theologische Zoologie, in: J.S. Ach/D. Borchers (Hg.), Handbuch Tierethik. Grundlagen – Kontexte – Perspektiven, Stuttgart 2018, 322–325.
- N. Hamilton, Von der Schöpfungsmittlerschaft Christi. Terrainerkundung einer noch wartenden Metapher, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 58, 2016, 285–308.
- W. Härle, Dogmatik (De-Gruyter-Lehrbuch), Berlin ³2007.
- C. Hartshorne, A Natural Theology for Our Time (The Open Court library of philosophy), LaSalle, Ill. 1967.
- E.-M. Heinze, Schönheit des Alltäglichen. Zur Ethik des täglichen Umgangs bei Albert Schweitzer, Martin Buber und Adalbert Stifter, Freiburg im Breisgau ¹2017.
- C. Helbling, Das Tier in der Kirchlichen Dogmatik, in: facultativ (UZH), 2017, 10–11.
- M.-L. Henry, Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen, in: B. Janowski (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993.
- F. Hermanni, Abschied vom Theismus? Die Theodizeeuntauglichkeit der Rede vom leidenden Gott, in: P. Koslowski (Hg.), Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik, München 2001, 151–176.
- S. Horstmann, Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche, Regensburg 2020.
- S. Horstmann/T. Ruster/G. Taxacher, Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg ¹2018.
- T. Jähnichen, Evangelische Theologen als Wegbereiter der Tierschutzbewegung in Deutschland, in: T. Jähnichen/C. Wustmans (Hg.), Tierethik. Biblisch-historische Grundlagen

- normative Perspektiven – aktuelle Herausforderungen (Sozialethische Materialien 2), Kamen 2012, 18–30.
- C. Jamme, Art. Pantheismus. II. Philosophisch, TRE 25, 1995, 630–635.
- B. Janowski (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993.
- E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen ⁴1986.
- A. Käfer, Inkarnation und Schöpfung. Schöpfungstheologische Voraussetzungen und Implikationen der Christologie bei Luther, Schleiermacher und Karl Barth (Theologische Bibliothek Töpelmann 151), Berlin 2010.
- , Zum Wohl des Tieres. Überlegungen zur Würde der Geschöpfe im Anschluss an Eilert Herms, in: E. Gräb-Schmidt u. a. (Hg.), Leibhaftes Personsein. Theologische und interdisziplinäre Perspektiven ; Festschrift für Eilert Herms zum 75. Geburtstag (Marburger theologische Studien 123), Leipzig 2015, 337–352.
- T.-Y. Kang, Geist und Schöpfung. Eine Untersuchung zu Jürgen Moltmanns pneumatologischer Schöpfungslehre, 2003.
- O. Keel/S. Schroer, Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen, Göttingen/Freiburg (Schweiz) 2002.
- C. Keller, Pneumatische Anstöße. Die Theologie Jürgen Moltmanns, der Feminismus und die Zukunft, in: C. Krieg (Hg.), Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend. Festschrift für Jürgen Moltmann zum 70. Geburtstag, Gütersloh 1996, 163–179.
- , The Body of Panentheism, in: L. Biernacki/P. Clayton (Hg.), Panentheism across the world's traditions, New York 2014, 63–80.
- G. Kompatscher-Gufler/K. Schachinger/R. Spannring (Hg.), Human-Animal Studies. Eine Einführung für Studierende und Lehrende (UTB 4759), Münster/New York 2017.
- U.H.J. Körtner, Art. Tier, TRE 33, 2002, 527–534.
- , Dogmatik (LETh 5), Leipzig 2018.
- W. Krötke, Der christliche Glaube und das Leben. Zu Gerhard Ebeling: „Dogmatik des christlichen Glaubens“, Bd. I – III, in: Die Zeichen der Zeit 35, 1981, 401–413.
- P. Kunzmann, Können Tiere leiden? Zur Begründung einer Tierethik, in: Stimmen der Zeit, 2005.
- R. Leonhardt, Ethik (LETh 6), Leipzig 2019.
- M. Lerch, Monismus als Denkform christlicher Theologie? Analyse und Diskussion des Konzeptes von Klaus Müller, in: B. Nitsche/K. v. Stosch/M. Tatari (Hg.), Gott – jenseits von Monismus und Theismus? (Beiträge zur komparativen Theologie Bd. 23), Paderborn 2017, 153–167.
- C. Link, Die theologischen Entscheidungen der Schöpfungslehre Karl Barths, in: M. Beintker (Hg.), Karl Barth im europäischen Zeitgeschehen (1935 – 1950). Widerstand – Bewährung – Orientierung; Beiträge zum Internationalen Symposium vom 1. – 4. Mai 2008 in der Johannes-a-Lasco-Bibliothek, Emden, Zürich 2010.

- M.M. Lintner* (Hg.), *Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik* (Interdisziplinäre Tierethik | Interdisciplinary Animal Ethics 1), Baden-Baden ¹2021.
- A. Linzey*, *Creatures of the same God. Explorations in animal theology*, New York 2009.
- A. e. Maaroufi/S.A. Strube/D. Williger* (Hg.), *Jenseits der Grenzen. Dualistische Denkmuster überwinden* (Jahrbuch Theologische Zoologie Band 3), Berlin/Münster 2020.
- J. Macquarrie*, Art. Panentheismus, *TRE* 25, 1995, 611–615.
- M. Menke/G. Huck/R. Hagencord*, *Mensch und Tier im Team. Therapiebegleitung mit Hunden* (Basiswissen Helfende Berufe), Stuttgart 2018.
- S. Moll*, *Albert Schweitzer. Meister der Selbstinszenierung*, Wiesbaden 2014.
- J. Moltmann*, *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, Gütersloh ¹2006.
- , *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh ¹2010.
- , Was ist der Mensch? Von der anthropozentrischen zur kosmischen Anthropologie, in: *International journal of Orthodox theology* 2, 2011, 21–51.
- , *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie* (Moltmann, Jürgen: Werke 8), Gütersloh 2016.
- , *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie* (Moltmann, Jürgen: Werke 7), Gütersloh 2016.
- , *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Moltmann, Jürgen: Werke 2), Gütersloh 2016.
- , *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen* (Moltmann, Jürgen: Werke 6), Gütersloh 2016.
- , *Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie* (Moltmann, Jürgen: Werke 9), Gütersloh 2016.
- , *Gott in der Schöpfung* (Moltmann, Jürgen: Werke 5), 2016.
- , *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* (Moltmann, Jürgen: Werke 1), Gütersloh 2016.
- , *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre* (Moltmann, Jürgen: Werke 4), Gütersloh 2016.
- J. Moltmann/E. Löhr*, *Hoffnung für eine unfertige Welt. Jürgen Moltmann im Gespräch mit Eckart Löhr*, Ostfildern 2016.
- K. Müller*, Gott – größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform, in: *F. Meier-Hamidi/K. Müller* (Hg.), *Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede* (Ratio fidei 40), Regensburg 2010, 9–46.
- G. Müller-Fahrenholz*, Jürgen Moltmann. In der Befreiungsgeschichte Gottes, in: *C. Barwasser* (Hg.), *Theologien der Gegenwart. Eine Einführung Feministische Theologie, Prozesstheologie*, Darmstadt 2006, 159–178.
- M. Murphy*, The Emergence of Evolutionary Panentheism, in: *L. Biernacki/P. Clayton* (Hg.), *Panentheism across the world's traditions*, New York 2014, 177–197.

- A. V. Nesteruk, The Universe as Hypostatic Inherence in the Logos of God: Panentheism in the Eastern Orthodox Perspective, in: P. Clayton (Hg.), In whom we live and move and have our being. Panentheistic reflections on God's presence in a scientific world, Grand Rapids Mich. 2004, 169–183.
- U. Neuenschwander (Hg.), Christologie – verantwortet vor den Fragen der Moderne. Mit Beiträgen zu Person und Werk Albert Schweitzers (Albert-Schweitzer-Studien / Koordination 5), Bern 1997.
- B. Nitsche, Formen des menschlichen Transzendenzbezuges (1. Teil): Hypothese, in: B. Nitsche/K. v. Stosch/M. Tatari (Hg.), Gott – jenseits von Monismus und Theismus? (Beiträge zur komparativen Theologie Bd. 23), Paderborn 2017, 25–62.
- B. Nitsche/K. v. Stosch/M. Tatari, Einführung, in: dies. (Hg.), Gott – jenseits von Monismus und Theismus? (Beiträge zur komparativen Theologie Bd. 23), Paderborn 2017, 9–22.
- N.O. Oermann, Albert Schweitzer. 1875 – 1965; eine Biographie (Beck'sche Reihe 6089), München ¹2013.
- R. Otto, Moltmann and the Anti-Monothism Movement, in: International Journal of Systematic Theology Volume 3, 2001, 293–308.
- W. Pannenberg/G. Wenz, Systematische Theologie. Band 2, s.l. ¹2015.
- S. Park, Politische Theologie bei Karl Barth, Helmut Gollwitzer und Jürgen Moltmann, Dissertation, Springer Gabler/Springer-Verlag GmbH, 2019.
- A. Peacocke, Introduction: "In whom we live and have our being"?, in: P. Clayton (Hg.), In whom we live and move and have our being. Panentheistic reflections on God's presence in a scientific world, Grand Rapids Mich. 2004, xviii–xxii.
- D. Plüss (Hg.), Gott in der Klimakrise. Herausforderungen für Theologie und Kirche (Denk-Mal Bd. 10), Zürich 2021.
- J. Polkinghorne, Serious Talk. Science and religion in dialogue, London 1996.
- , Science and Creation. The search for understanding, London ⁶1997.
- (Hg.), The Work of Love. Creation as kenosis, Grand Rapids, Mich. 2001.
- J.C. Polkinghorne, An Gott glauben im Zeitalter der Naturwissenschaften. Die Theologie eines Physikers, Gütersloh 2000.
- T. Potthast, Insekten als Lebens- und Futtermittel – Ethische Aspekte einschließlich Tierschutz., in: Bundesamt für Risikobewertung (Hg.), Symposium „Insekten als Lebens- und Futtermittel“, Berlin 2016.
- D.A. Priebe, The Fundamental Distinction, in: The journal of religion 61, 1981, 319–322.
- K. Remele, Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine zeitgemäße christliche Tierethik (Topos premium), Kvelaer ¹2019.
- P. Riede, Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel (Orbis biblicus et orientalis 187), Freiburg, Schweiz/Göttingen 2003.
- M. Rosenberger/G. Winkler (Hg.), Jedem Tier (s)einen Namen geben? : Die Individualität des Tieres und ihre Relevanz für die Wissenschaften (Linzer WiEGe Reihe : Beiträge zu Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft 7), Linz 2021.

- K. Ruhstorfer, Vom Einen reden oder schweigen. Überlegungen zu Apophatismus, Monismus und Theismus, in: B. Nitsche/K. v. Stosch/M. Tatari (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?* (Beiträge zur komparativen Theologie Bd. 23), Paderborn 2017, 63–93.
- L. Scherzberg, Feministische Theologie, in: C. Barwasser (Hg.), *Theologien der Gegenwart. Eine Einführung Feministische Theologie, Prozesstheologie*, Darmstadt 2006, 67–101.
- S. Schroer, „Du sollst dem Rind beim Dreschen das Maul nicht zubinden“ (Dtn 25,4). Alttestamentliche Tierethik als Grundlage einer theologischen Zoologie, in: R. Hagencord (Hg.), *Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie*, Regensburg 2010, 38–56.
- A. Schüle, *Die Urgeschichte (Gen 1–11)* (Zürcher Bibelkommentare. AT 1.1), Zürich 2009.
- P. Schüz, Das Leben, seine Zweideutigkeiten und die Frage nach dem unzweideutigen Leben, in: C. Danz (Hg.), *Paul Tillichs „Systematische Theologie“*, Berlin/Boston 2017, 197–226.
- A. Schweitzer, *Aus meinem Leben und Denken. Mit einem abschließenden Kapitel „Die weiteren Jahre“ (1931–1965)*, Frankfurt am Main 1995.
- , *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Stuttgart ⁹2009.
- , *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, hg. von H.W. Bähr, München ¹¹2020.
- A. Schweitzer/E. Gräßer (Hg.), *Ehrfurcht vor den Tieren*, München ²2011.
- A. Schweitzer/C. Günzler, *Kulturphilosophie. Verfall und Wiederaufbau der Kultur; Kultur und Ethik*, München ⁸³2007.
- A. Schweitzer/C.-M. Widor, *Johann Sebastian Bach*, Wiesbaden ¹³2016.
- P. Singer, *If Fish Could Scream*, in: <https://www.project-syndicate.org/commentary/if-fish-could-scream-2010-09>, letzter Zugriff: 2.11.2021.
- A.-A. Smith, *Animals in Tillich's Philosophical Theology*, Cham 2017.
- T. Söding, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch*, Freiburg, Br./Basel u. a. 2015.
- Y. Spiegel, Das Gewebe. Oder: „Liebe, Macht, Gerechtigkeit“ – Welchen Ort hat die Natur?, in: G. Hummel (Hg.), *Natural Theology Versus Theology of Nature?/ Natürliche Theologie versus Theologie der Natur?*, Berlin/Boston 1994, 76–87.
- K. v. Stosch, Plädoyer für einen trinitätstheologisch perspektivierten Theismus, in: B. Nitsche/K. v. Stosch/M. Tatari (Hg.), *Gott – jenseits von Monismus und Theismus?* (Beiträge zur komparativen Theologie Bd. 23), Paderborn 2017, 189–212.
- G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984.
- G. Theißen, *Polyphones Verstehen. Entwürfe zur Bibelhermeneutik* (Beiträge zum Verstehen der Bibel Bd. 23), Berlin/Münster 2014.
- C. Tietz, *Karl Barth. Ein Leben im Widerspruch*, München ¹2018.
- P. Tillich, *Systematische Theologie III*, Berlin/Boston 2017.
- , *Systematische Theologie I–II*, Berlin/Boston 2017.
- C. Türcke, Philosophiecolumnne. Mensch und Tier, in: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 2003, 616–618.

- M. Welker, Theologische Profile. Schleiermacher, Barth, Bonhoeffer, Moltmann (Edition Chrismon), Frankfurt, M. 2009.
- H.-J. Werner, Eins mit der Natur. Mensch u. Natur bei Franz von Assisi, Jakob Böhme, Albert Schweitzer u. Pierre Teilhard de Chardin (Beck'sche schwarze Reihe Bd. 309), München 1986.
- M. Wild, *Animal Turn*. Tierphilosophie und *Animal Mainstreaming*, in: F. Jaeger (Hg.), Menschen und Tiere. Grundlagen und Herausforderungen der Human-Animal Studies (Cultural Animal Studies), Stuttgart ¹2020, 57–74.
- F. Wittekind, Das Sein und die Frage nach Gott, in: C. Danz (Hg.), Paul Tillichs „Systematische Theologie“, Berlin/Boston 2017, 93–115.
- C. Wustmans, Tierethik als Ethik des Artenschutzes, Zugl.: Duisburg, Essen, Univ., Diss., 2014, Kohlhammer, 2015.
- M.D. Wüthrich, Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie Band 143), Göttingen ¹2015.
- W. Zager, Entwicklungslinien im liberalen Protestantismus. Von Kant über Strauß, Schweitzer und Bultmann bis zur Gegenwart, Leipzig ¹2017.

Internetquellen

- <https://aktion-kirche-und-tiere.de/>, letzter Zugriff: 27.11.2021.
- <https://albert-schweitzer-heute.de/lambarene/lambarene-spital-heute/>, letzter Zugriff: 28.10.2021.
- <https://arbeitskreis-kirche-und-tiere.ch/>, letzter Zugriff: 27.11.2021.
- https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_133_2019.pdf, letzter Zugriff: 27.11.2021.
- <https://www.peta.org/blog/famous-vegetarian-makes-appearance-dublin/>, letzter Zugriff: 10.11.2022.

Register

A

AKUT 195

Anthropologie 11, 21, 31, 34, 37, 39, 131, 133, 145, 146, 160, 176, 196

Anthropozentrismus 17, 28, 30, 32, 132, 133, 147, 152, 154, 176

– biblischer 176

– epistemischer 37, 38

– programmatischer 37, 38

– systematisch bedingter 37, 38

B

Barth, Karl 13, 17–22, 27, 33, 37, 38, 40, 77, 105, 111, 130, 137, 153, 154

Bibel 40, 108, 146, 153, 157, 184, 186

Bund 18–22, 111, 117, 137, 151

– Bundespartner 22, 37

C

Christologie 18, 21, 22, 27, 32, 34, 39, 51, 53, 84, 129, 136, 141, 170, 201

Christus 18–21, 27, 32, 34, 36, 48, 53, 54, 57, 60, 76, 77, 79–81, 84, 103, 107, 110, 111, 117–122, 124, 126, 129, 132, 137, 138, 141, 142, 144, 145, 154, 155, 162, 170, 173, 181, 183, 188, 190, 191, 200

E

Ebeling, Gerhard 13, 28–32

Eschatologie 39, 108, 115, 121, 131, 138, 140, 151, 174, 185, 194

Evolution 30, 31, 35, 40, 59, 121, 122, 151, 159

G

Gebet 132, 192, 194

Genesis 18, 121, 174, 183

Geschichte 17–19, 22–24, 26, 27, 32, 44, 58, 68, 112, 115, 118–122, 133, 135, 137, 139, 141, 143, 149, 176

Geschöpf 11, 18–20, 22, 27–29, 33–40, 42, 44, 98, 107, 111–114, 118, 119, 123, 124, 127–129, 131–136, 138, 139, 141, 145, 153, 155, 157, 161, 162, 168, 171, 172, 181, 187, 190–195, 199–202

Gleichwertigkeit 100, 104, 106, 107, 186, 191, 193, 194, 200

Gottesebenbildlichkeit 35, 39, 40, 42, 131, 132, 134, 135, 155, 171, 177, 187, 192, 200, 201

Gottesbeziehung 11, 22, 24, 27, 28, 32, 106, 107, 153, 154, 157, 169, 171, 172, 175, 177, 191, 192, 200–202

Gottesreich 70, 77, 78, 88, 97, 100, 107, 139, 141, 145, 180, 181, 183, 189–192, 195, 199–203

Gottunmittelbarkeit 20, 37, 153, 171, 177, 187, 191, 199, 201

H

Hagencord, Rainer 14, 15, 44, 63, 133, 145–177, 179, 182–185, 187, 191, 193, 195, 196, 199–201, 203

Hoffnung 34, 37, 54, 57, 72, 76, 102, 106, 107, 109, 114, 115, 117, 118, 120, 121, 127, 128, 130, 139, 140, 142–145, 177, 182, 185, 188, 190, 192, 194, 199, 200, 202

I

Immanenz 49, 52, 53, 119, 124, 126, 136,
145, 181, 187, 188, 200

K

Kirche 42, 65, 66, 108, 121, 126, 135, 144,
194, 200, 203

L

Leib 24, 51–53, 65, 82, 83, 109, 121, 126,
150, 168, 188

Leiblichkeit 40, 120, 132

Leid 40, 48, 98, 99, 143, 156, 165, 168, 169,
172, 173, 197

Liebe 38, 48, 53, 55, 56, 61, 72, 75,
78–81, 83–88, 92, 97–100, 102, 103, 107,
111–117, 121, 125, 127, 129, 133, 136,
137, 166, 177, 181, 182, 187, 189–191,
194, 195, 202

M

Moltmann, Jürgen 14, 15, 33, 63, 107–134,
136–145, 170, 179–182, 184, 185, 187,
188, 190–193, 196, 199–201

N

Nietzsche, Friedrich 70, 153

P

Panentheismus 12, 14, 28, 47–61, 63, 82,
88, 107, 112, 124, 125, 130, 138, 144, 161,
170, 177, 187, 188, 191, 199, 200

Pannenberg, Wolfhart 13, 33–37, 141

Pantheismus 48–50, 85, 86, 113, 124, 125,
160, 161, 170

Person 14, 22, 26, 27, 30, 31, 38, 49, 53, 57,
58, 65, 77, 109, 142, 155, 163, 188, 193

PETA 106

S

Sabbat 20, 112, 115, 122, 131

Schechinah 110, 114, 115, 121, 124, 125,
144

Schopenhauer, Arthur 69, 70, 162, 164

Schöpfung 11, 13, 18–22, 28, 32–37, 41,
42, 54, 57, 59, 92, 98, 100, 103, 109–119,
121–128, 130–145, 150–152, 154, 156,
160–162, 168–171, 173, 177, 180–185,
187, 188, 190–192, 194, 195, 199–201
– Schöpfungserzählung 18, 20, 40,
130, 151, 153, 156
– Schöpfungslehre 18, 32, 39, 63, 109,
124, 144, 160, 196

Schweitzer, Albert 14, 15, 21, 39, 40,
63–74, 76–86, 88–90, 92–107, 134, 145,
179–182, 184, 185, 187, 189–193, 195,
196, 199–201

Segen 19, 20, 35, 36, 40, 132

Speziesismus 12, 110, 163

Sünde 32, 34, 40, 41, 87, 96, 116, 119, 142,
148, 152, 169, 200

T

Theismus 47–49, 53, 56, 58, 60, 85, 86, 111

Theodizee 40, 59, 107, 151, 173

Tierethik 15, 42, 44, 93, 146, 191, 196, 202,
203

Tillich, Paul 13, 22–28, 37, 111

Transzendenz 49, 51, 52, 124, 126, 136,
150, 181, 183, 187, 188

V

von Kues, Nikolaus 147, 160–162,
166–168, 170, 171, 177, 188

W

Welterfahrung 18, 180, 181, 183

Würde 20, 21, 39, 40, 44, 107, 119, 133,
135, 138, 152, 157, 159, 163, 193–195

– Menschenwürde 40, 44, 133, 192,
195

Z

Zoologie 14, 63, 146, 147, 151, 157, 164,
176, 177, 196