

Westfälische Wilhelms-Universität Münster

FB 01: Evangelisch- Theologische Fakultät

Masterarbeit in Systematischer Theologie

1. Gutachterin: Prof. Dr. Anne Käfer

2. Gutachter: Prof. Dr. Arnulf von Scheliha



Christlicher Schöpfungsglaube und tierethische Konsequenzen.
Mensch-Tier-Beziehungen aus evangelischtheologischer Sicht.

Christian faith in creation and animal ethics consequences.
Human-animal relations from a protestanttheological perspective.

Tobias Isaak

Mail: tobiasisaak@web.de

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung.....	1
2 Begriffsbestimmungen.....	3
2.1 Schöpfungsglauben.....	3
2.2 Tierethik.....	4
3 Schöpfungsglaube und Tierethik aus christlicher Perspektive.....	8
3.1 Christlicher Schöpfungsglauben.....	8
3.1.1 Biblischer Schöpfungsglauben.....	9
3.1.2 Schöpfung in der Evangelischen Theologie.....	13
3.1.3 Tiere im christlichen Schöpfungsglauben.....	24
3.2 “Traditioneller Schöpfungsglaube” - Eine Problemdarstellung.....	29
3.2.1 Das Motiv der “Gottebenbildlichkeit”.....	29
3.2.2 Das Motiv des “Herrschaftsauftrags”.....	31
3.2.3 Das Motiv der “(All-)Macht”.....	32
3.2.4 Das Motiv der “Seele”.....	33
3.2.5 Tierethische Konsequenzen.....	34
3.3 Tierethik in der christlichen Theologie	37
3.3.1 Neuere Perspektiven auf traditionelle Motive	39
3.3.2 Schöpfungstheologische Zugänge in neueren tierethischen Entwürfen.....	45
3.3.3 Vergleich der neueren tierethischen Entwürfe.....	55
3.4 Potenziale und Hindernisse des christlichen Schöpfungsglaubens für die (christliche) Tierethik.....	57
4 Fazit.....	59
5 Literaturverzeichnis.....	61
Eidesstattliche Erklärung	

1 Einleitung

Der amerikanische Historiker Lynn White formulierte 1966 in seinem Vortrag die berühmte These, dass die Wurzeln unserer gegenwärtigen ökologischen Krise im Naturverhältnis des Christentums lägen.¹ Fest steht, dass die moderne Umweltzerstörung im Anthropozän nirgendwo auf der Welt so große Ausmaße erreicht hat wie in den Teilen der Welt, in denen die jüdisch-christliche Tradition zur prägenden Kultur geworden ist. Die vom Menschen verursachte globale Erwärmung stellt nur eine Ursache für das derzeitige Massenaussterben der Arten dar. Neben dem Aussterben der Arten zeigt sich die Ausbeutung der Natur insbesondere am Verhältnis des Menschen zum Tier. Die willkürliche Kategorisierung verschiedener Tierarten in sogenannte Wild-, Nutz- und Haustiere ist Ausdruck einer ambivalenten Beziehung. Während die letzten Exemplare einiger sogenannter Wildtierarten in Zoos ausgestellt und durch weltweite Kooperation mit Hilfe von Zuchtprogrammen vor dem Aussterben bewahrt werden, müssen andere Arten jährlich in unzählbaren Massen für den menschlichen Nutzen sterben. Der israelische Historiker Yuval Harari nennt die industrielle Massentierhaltung »one of the worst crimes in history« und das Schicksal industriell aufgezogener Tiere als eine der dringendsten ethischen Fragen unserer Zeit.² Rund 50 Jahre nach White's Schuldvorwurf ist das ökologische Scheitern und die Ausbeutung nichtmenschlicher Lebewesen größer und klarer als jemals zuvor. Die These Whites von der direkten Kontinuität zwischen Christentum und moderner Naturzerstörung ist zwar unhaltbar, dennoch ist bei kritischer Betrachtung ein Zusammenhang ersichtlich. Die Ausbreitung der wissenschaftlich-technischen Zivilisation ist aus christlich geprägten Ländern hervorgegangen. Die ökologische Krise ist somit auch eine Krise christlicher Theologie westlicher Prägung. Das ökologische Scheitern konfrontiert die christliche Theologie mit ihrer Anthropologie und ihrem Verhältnis zur Natur. Diese Konfrontation hat zu neueren theologischen Entwürfen geführt, »die das

¹ White, Lynn Jr.: Die historischen Wurzeln unserer ökologischen Krise, in: Michael Lohmann (Hg.), *Gefährdete Zukunft*, München 1970, 28f.

² Harari, Yuval Noah: Industrial farming is one of the worst crimes in history, in: *The Guardian*, 25.09.15, aufgerufen am 23.01.22: <https://www.theguardian.com/books/2015/sep/25/industrial-farming-one-worst-crimes-history-ethical-question> .

Thema 'Schöpfung' explizit auf dem Hintergrund der modernen ökologischen Herausforderungen reflektierten³. Die »Bewahrung der Schöpfung« steht als selbstverständliches Motto vieler christlicher Initiativen für einen verantwortungsvollen Umgang mit der Natur. Gleichzeitig rekurriert man in der christlichen Tradition gerne das Konzept einer »Schöpfungsordnung« und verweist damit auf die angebliche Natürlichkeit der Hierarchisierung der Geschöpfe. Und obwohl die biblischen Schöpfungsmythen einiges über die Erschaffung der Tiere zu erzählen haben, spielen die Tiere in der christlichen Theologie kaum eine Rolle. Das dogmatische Teilgebiet der Schöpfungstheologie ist also Ansatzpunkt für die ökologische Frage an die Theologie. Für die theologische Tierethik ist das Thema Schöpfung von entscheidender Bedeutung, da es, am Anfang des biblischen Kanons stehend, grundlegend für das Wirklichkeitsverständnis ist.⁴ Neuere tierethische Ansätze aus der christlichen Theologie fordern deshalb nicht weniger als die Reformation des christlichen Schöpfungsglaubens. Heinrich Bedford-Strohm entgegnet White's Vorwurf: »Nicht weil das Christentum seinen biblischen Auftrag zur Weltgestaltung *gefolgt* ist, konnte sich eine Kultur der Naturzerstörung entwickeln, sondern weil es diesen Auftrag *pervertiert* hat.«⁵

Vor diesem Hintergrund widmet sich die vorliegende Masterarbeit dem Thema *Christlicher Schöpfungsglaube und tierethische Konsequenzen. Mensch-Tier-Beziehungen aus evangelisch-theologischer Sicht*.

Es soll erörtert werden, welche Konsequenzen der christliche Schöpfungsglaube explizit für die Mensch-Tier-Beziehung als eine Dimension des menschlichen Naturverhältnisses hat. Worin zeigt sich eine solche Perversion des Schöpfungsauftrags im Verhältnis zum Tier? Inwieweit braucht es für eine veränderte Mensch-Tier-Beziehung als ein Baustein für den Ausweg aus der ökologischen Krise eine Neubestimmung des Schöpfungsglaubens? Um dieser Fragestellung nachzugehen, wird nach einer Begriffsbestimmung in einem ersten Schritt »der« christliche Schöpfungsglaube vorgestellt. Dazu wird zum einen

³ Vgl. Bedford-Strohm, Heinrich: Schöpfung, Ökumenische Studienhefte 12, 2001, 22.

⁴ Vgl. Horstmann, Simone: Mehr als "Verantwortung" und "Mitgeschöpflichkeit", in: Loccumer Pelikan, 4/2019, 6.

⁵ Vgl. Bedford-Strohm: Schöpfung, 21.

Bezug auf den biblischen Schöpfungsglauben genommen, zum anderen werden für die Evangelische Theologie repräsentative Schöpfungslehren von Martin Luther, Johannes Calvin, Friederich Schleiermacher, Karl Barth, Dorothee Sölle und Jürgen Moltmann fragmentarisch dargestellt. Anschließend wird die Rolle der Tiere im erörterten Schöpfungsglauben analysiert. In einem zweiten Schritt wird der sogenannte »Traditionelle Schöpfungsglauben« anhand der vier Motive »Gottebenbildlichkeit«, »Herrschaftsauftrag«, »(All-)Macht« und »Seele« beschrieben, problematisiert und auf seine tierethischen Konsequenzen hin befragt. Drittens werden tierethische Entwürfe der christlichen Theologie behandelt. Über eine Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des christlich tierethischen Verständnisses nähert sich die Arbeit neueren Perspektiven auf die traditionellen Motive und präsentiert und vergleicht aktuelle tierethische Entwürfe mit schöpfungstheologischen Zugängen von Gregor Taxacher, Julia Enxing, Anne Käfer und Niklas Peuckmann. In einem vierten Schritt wird nach Potenzialen und Hindernissen des christlichen Schöpfungsglaubens für die christliche bzw. die allgemeine Tierethik gefragt. Im Rahmen einer abschließenden Betrachtung werden die zentralen Ergebnisse des Erarbeiteten zusammengefasst.

2 Begriffsbestimmungen

2.1 Schöpfungsglauben

Religionsgeschichtlich betrachtet haben Menschen fast aller Zeiten und Kulturen mythisch-religiöse Erklärungsmodelle für die Entstehung der von ihnen vorgefundenen biologischen, geophysischen und gesellschaftlichen Lebensbedingungen entwickelt.⁶ Die dabei verwendeten Metaphern, Erzählfiguren und Argumentationsmuster spiegeln den jeweiligen kultur- und zeitspezifischen Horizont wider. Der Begriff »Schöpfung« ist kein selbstverständlicher und kulturell allgemein applizierbarer Terminus, sondern abhängig von der jeweiligen, ihm zugrunde liegenden Rezeption des kultur- bzw. traditionsspezifischen Assoziationsspektrums. Der neuzeitlich-westliche

⁶ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", Band 30, Samuel - Seele, 1999, 250.

Schöpfungsbegriff ist geprägt von den Topoi der jüdisch-christlichen Schöpfungstheologien und Elementen altgriechischer Weltentstehungskonzepten.⁷ Im westlichen Denken wird unter *Schöpfung* deshalb meist eine einmalige Ereignisfolge verstanden, die den Anfangspunkt einer linearen Geschichtsentwicklung setzt. Diese Geschichte von Welt und Menschheit gibt Auskunft über die Existenz oder Entstehung von Göttern, die Ausbildung eines umfassenden Weltszenarios und bzw. oder die Genese des Menschen. Aus westlicher Perspektive stellt Schöpfung selbstverständlicher Weise den Anfang einer sich linear weiterentwickelnden und auf den Menschen als Ziel zulaufenden Geschichte dar.⁸ Neben dieser Perspektive gibt es jedoch auch andere Schöpfungsvorstellungen, die Schöpfung als ein zyklisch wiederkehrendes Geschehen erwarten und deren Zeit- und Geschichtsverständnis keine teleologische Perspektive entwickelt hat. Die christliche Theologie unterscheidet diese unterschiedlichen Vorstellungen von Schöpfung mit den Begriffen *prima creatio* und *creatio continua*.⁹ Bei der in Kapitel 3.1 folgenden Betrachtung des christlichen Schöpfungskonzepts, muss die hier vorausgegangene Reflektion und Problematisierung der eurozentrischen, stark von der christlichen Tradition geprägten Perspektive bedacht werden.

2.2 Tierethik

Tierethik im Wandel der Zeit

Die Beziehung zwischen Mensch und Tier ist seit der Antike immer wieder Gegenstand philosophischen und ethischen Nachdenkens.¹⁰ Tiere begegnen uns in antiken Figuren der Mythen- und Götterwelt, die häufig Tierattribute oder Körperteile von Tieren aufweisen. Im mythologischen Zusammenhang erscheinen sie als Symbole für göttliche Weisheit, Kraft, Heilung oder Fruchtbarkeit.¹¹ Gleichzeitig wurden sie in der sakralen Praxis der Tieropfer bei verschiedenen Götterritualen getötet oder für Kampfzwecke in der Arena gebraucht. Ob diese

⁷ Vgl. TRE “Schöpfer/Schöpfung”, 250.

⁸ Vgl. TRE “Schöpfer/Schöpfung”, 250.

⁹ Vgl. TRE “Schöpfer/Schöpfung”, 251.

¹⁰ Vgl. Ach, Johann S.: Geschichte der Tierethik. Gegenwart, in: Ach; Borchers (Hg.), Handbuch Tierethik, 2018, 20.

¹¹ Vgl. Horn, Christoph: Geschichte der Tierethik. Antike, in: Ach; Borchers (Hg.), Handbuch Tierethik, 2018, 3.

Praktiken ethisch vertretbar waren, wurde auch schon in dieser Epoche kontrovers diskutiert.¹² Außerdem beschäftigte man sich mit jenen grundlegenden Themen, die auch für die heutige Tierethik von Bedeutung sind: Die Fragen der Haltung und Schlachtung von Tieren zur menschlichen Ernährung, Fragen der Nutzung zu Zwecken der Arbeit oder Fragen der Zulässigkeit von Jagd oder Tierhetze.¹³ Auch behandelte man in der philosophischen Debatten die Natur der Tiere: Fragen der Tierintelligenz, des Tierverhaltens sowie der tierischen Lebensformen, der Tierkommunikation, der Mensch-Tier-Differenz, sowie Fragen der Verwandtschaft und der Freundschaft zwischen Tier und Mensch.¹⁴ Im Mittelalter nahm dieses philosophische Interesse an Tieren zu. Philosophische, theologische und zoologische Texte wurden rezipiert und Fragen der Tierethik diskutiert. Anders als heute stellte die Tierethik jedoch keinen eigenständigen Zweig der philosophischen Ethik dar.¹⁵ Tierethik als eine eigenständige philosophische Bereichsethik entstand erst in den 1970er und 1980er Jahren. In Folge einer Reihe von Publikationen wie Peter Singers einflussreichen Buch *Animal Liberation* oder Tom Regans *The Case for Animal Rights* und der daran anknüpfenden Debatte hat die tierethische Diskussion eine beachtliche Ausdifferenzierung erfahren.¹⁶ Die zentrale Feststellung, dass der Unterschied zwischen Mensch und Tier nicht prinzipieller, sondern gradueller Natur sei, folgte den Erkenntnissen der Verhaltensbiologie.¹⁷ Im Zentrum von Singers Überlegungen stand das millionenfache Leid, das Tieren in der industriellen Tierhaltung widerfährt. Als Vertreter*innen der »klassischen« Position stellten sie die Frage, ob die Leidensfähigkeit ein Einschlusskriterium ist, das über den Besitz eines moralischen Status entscheide. Außerdem vertraten Singer und Regan einen kompromisslosen Egalitarismus, also die Forderung, einer konsequenten Erweiterung des Prinzips der Gleichheit über die menschliche Spezies hinaus auch auf Tiere.¹⁸ Anders als bei den meisten älteren tierethischen Ansätzen handelt es sich bei Singer und Regan nicht um anthropozentrische Entwürfe, sondern um pathozentrische Positionen. Sie gehen im Sinne des Wortes

¹² Vgl. Horn: Geschichte der Tierethik. Antike, 3.

¹³ Vgl. Horn: Geschichte der Tierethik. Antike, 3.

¹⁴ Vgl. Horn: Geschichte der Tierethik. Antike, 3.

¹⁵ Vgl. Oelze, Anselm: Geschichte der Tierethik. Mittelalter, in: Ach; Borchers (Hg.), Handbuch Tierethik, 2018, 9.

¹⁶ Vgl. Ach: Geschichte der Tierethik. Gegenwart, 20.

¹⁷ Vgl. Peuckmann, Niklas: Tierethik im Horizont der Gottesebenbildlichkeit, 2017, 12.

¹⁸ Vgl. Ach: Geschichte der Tierethik. Gegenwart, 20.

pathos davon aus, dass alle Lebewesen die gemeinsame Fähigkeit zu leiden haben.¹⁹ An der Idee der Tierethik als einer eigenständigen Bereichsethik gab es auch Kritik. Für Vertreter*innen eines kontraktualistischen Ethikmodells ist es schwierig nichtmenschliche Tiere in die moralische Gemeinschaft zu integrieren, weil die Berücksichtigung der Interessen von Tieren aufgrund der fundamentalen Machtasymmetrie zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren nicht im Interesse aller Vertragspartner sei.²⁰ Auch die nachfolgenden Generationen von Autor*innen stellten die »klassischen Positionen« und zentrale Begriffe und Leitgedanken wie den Begriff des »moralischen Status« oder die Idee des »Spezies-Egalitarismus« in Frage. Vor allem »aufgrund des zunehmenden Wissens über die Bedürfnisse von Tieren und angesichts praktischer Erfordernisse [habe] sich auch das thematische Spektrum der Tierethik über die Fragen der Nutztierhaltung und der tierexperimentellen Forschung hinaus erheblich erweitert.«²¹ Gegenwärtig gibt es ein breites Spektrum an tierethischen Positionen und Anwendungsdiskursen.²²

Tierethische Grundkonzepte

Allgemein zählt die Tierethik zum Feld der ökologischen Ethik. Sie ist eine genuin philosophische Disziplin, erfährt aber auch in der Theologie Berücksichtigung.²³ Nach Martin Lintner lassen sich die klassischen Ansätze der Umwelt- oder Bioethik in die beiden Gruppen der anthropozentrischen und physiozentrischen Positionen unterteilen. Unter den anthropozentrischen Positionen gibt es zum einen axiologische Ansätze, die den Menschen und seine Interessen in den Mittelpunkt stellen und deshalb »den Wert von Tieren auf deren Nützlichsein für den Menschen reduziert bzw. den Tieren keinen wie auch immer verstandenen Eigen- bzw. inhärenten Wert zuerkennt«²⁴. Zum anderen gibt es den aufgeklärten bzw. gemäßigten Anthropozentrismus, welcher die menschliche Verantwortung gegenüber den Tieren durch seine Vernunft begründet und eine Nutzung der Tiere begrenzt.²⁵ Zu den physiozentrischen Positionen zählen der

¹⁹ Vgl. Wustmans, Clemens: Tierethik als Ethik des Artenschutzes, 2015, 32.

²⁰ Vgl. Ach: Geschichte der Tierethik. Gegenwart, 21.

²¹ Ach: Geschichte der Tierethik. Gegenwart, 24.

²² Vgl. Ach: Geschichte der Tierethik. Gegenwart, 21.

²³ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 2017, 17.

²⁴ Lintner, Martin M.: Christliche Tierethik - Themen und Diskurse, in: Martin M. Lintner (Hg.), Mensch-Tier-Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik, 2021, 23.

²⁵ Vgl. Lintner: Christliche Tierethik - Themen und Diskurse, 23.

Pathozentrismus, der die Empfindungsfähigkeit eines Lebewesens als entscheidendes Kriterium für die Bestimmung eines moralischen Status ansieht, der *Biozentrismus*, für den ausschlaggebend ist, das etwas lebt, unabhängig von seiner Empfindungs- oder Vernunftfähigkeit sowie der *Ökozentrismus*, der alles was lebt als schützenswert versteht, entweder als individuelles Seiendes oder als Teil eines Kollektivs bzw. komplexer Funktionszusammenhänge.²⁶ Innerhalb dieses Spektrums an umwelt- bzw. bioethischer Positionen ist weiterhin zwischen hierarchischen und egalitären Ansätzen zu differenzieren. Hierarchische Ansätze sehen eine Interessenabwägung aufgrund der Zugehörigkeit zu einer Spezies als ethisch legitim an. Für egalitäre Ansätze ist die Spezieszugehörigkeit nicht moralisch relevant.²⁷ Niklas Peuckmann präsentiert als seinen Leitfaden eine Kernunterscheidung von tierethischen Ansätzen in Anthropozentrismus und Nichtanthropozentrismus anstatt Physiozentrismus.²⁸ Zu den nichtanthropozentrischen Ansätzen sind danach, wie in der Gliederung bei Lintner, die bio- und pathozentrischen Ansätzen zu zählen. Ein dritter eigenständiger Ansatz ist der Physiozentrismus, der im groben dem Ökozentrismus bei Lintner entspricht.²⁹ Für den Anthropozentrismus benennt Peuckmann drei Varianten: Neben dem auch schon von Lintner aufgeführten axiologischen Anthropozentrismus differenziert er außerdem den normativen und den epistemischen Anthropozentrismus. Nach dem normativen Anthropozentrismus ist der Mensch das einzige Objekt, das moralischen Rechte und Pflichten besitzt. Der epistemische Anthropozentrismus prüft ausgehend vom Mensch als Bezugsgröße, ob Tieren ein moralischer Status zugeschrieben werden kann.³⁰ Außerdem ist die Tierethik nicht mehr ausschließlich im akademischen Kontext beheimatet. Für die konkreten praktischen Problemfelder, die sich im Umgang von Mensch und Tier aufgetan haben, gibt es ein breites gesellschaftliches Engagement.³¹ Die zentrale Auseinandersetzung in der Tierethik bleibt trotz neuer Fragen und Kontexte aber weiterhin, ob die Tierethik

²⁶ Vgl. Lintner: Christliche Tierethik - Themen und Diskurse, 24-25.

²⁷ Vgl. Lintner: Christliche Tierethik - Themen und Diskurse, 24.

²⁸ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 2017, 17.

²⁹ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 2017, 18-20.

³⁰ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 2017, 22-23.

³¹ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 2017, 9.

im Kern Fähigkeiten- und Interessen-orientiert und spezies-egalitaristisch sein sollte oder nicht.³²

3. Schöpfungsglaube und Tierethik aus christlicher Perspektive

3.1 Christlicher Schöpfungsglauben

Es gibt nicht *die* eine christliche Schöpfungslehre. Schon wenn das Alte Testament zu Beginn des biblischen Kanons von Gott dem Schöpfer und seiner Erschaffung der Welt berichtet, so liegen zwei Schöpfungserzählungen vor, die jeweils einen unterschiedlichen Schwerpunkt aufweisen: Der erste Schöpfungsbericht erzählt von der Erschaffung der Welt und bettet darin die Erschaffung der Menschheit ein, der zweite Schöpfungsbericht ist anthropozentrisch ausgerichtet. Die verschiedenen Schriften der Bibel, christliche Kirchen und einzelne Christ*innen unterscheiden sich in ihren Antworten auf dogmatische, anthropologische und kosmologische Fragen signifikant. Aufgrund dieser Pluralität soll von Schöpfungslehren gesprochen werden. Schöpfungstheologie, also das Sprechen von Schöpfer und Schöpfung, ist ein bedeutsamer Gegenstand des christlichen Glaubens an den sich selbst offenbarenden und mitteilenden Gott. Der christliche Schöpfungsglaube ist eine Art Basisverständnis von Gott und Welt.³³ Christliche Theolog*innen sind im Verlauf der Christentumsgeschichte zu verschiedenen Entwürfen mit verschieden großer Wirkmächtigkeit gelangt. Im Folgenden soll ein fragmentarischer Überblick über insbesondere für den Protestantismus relevante Entwürfe des christlichen Schöpfungsglaubens gegeben werden. Dafür werden zunächst die grundlegenden biblischen Konzeptionen erörtert und anschließend die Lehren von Luther und Calvin als Vertreter der reformatorischen Theologie, Schleiermacher und Barth für die neuere Dogmatik und Sölle und Moltmann als Vertreter*innen für Schöpfungstheologien des 20. Jahrhunderts exemplarisch vorgestellt.

³² Vgl. Ach: Geschichte der Tierethik. Gegenwart, 21.

³³ Vgl. Ansorge, Dirk; Kehl, Medard: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, 2018, 27.

3.1.1 Biblischer Schöpfungsglauben

Altes / Erstes Testament

Das Alte Testament präsentiert keine einheitliche Schöpfungskonzeption. Das Alte Testament verwendet nicht einmal den Begriff »Schöpfung«.³⁴ Die breit gestreuten Schöpfungsaussagen sind nach Ort, Zeit, Anlass, Absicht und jeweiliger Ausprägung zu differenzieren.³⁵ Klare inhaltliche Schwerpunkte liegen im Psalter und Deuterocesajabuch, in der Urgeschichte der Genesis und Weisheitsliteratur etwa in den Proverbien. Obwohl die Schöpfungstexte mit programmatischem Inhalt die bekannte kanonische Anfangsposition innehaben (Gen 1-3), gehören diese Texte mit profilierter Schöpfungstheologie in die nachexilische Zeit. Die Ausgestaltung der Schöpfungsthematik hängt mit der Ausprägung des biblischen Monotheismus während der Zeit im Exil zusammen, weshalb die Vorstellung von Gott als dem Schöpfer der Welt vor allem im Bereich exilischer und nachexilischer Texte des Alten Testaments zu finden ist.³⁶ Israel griff bei seiner ersten schöpfungstheologischen Konzeption auf den theologischen Fundus der kanaanäischen Religion zurück.³⁷ Dieser Hintergrund ist in bestimmten Psalmen (u.a. Psalm 93) präsent, welche wahrscheinlich zu den ältesten literarischen Zeugnissen des Alten Testaments zu zählen sind.³⁸

In diesen vorexilischen Psalmentexten ist die Vorstellung einer *creatio continua* im Sinne der gottköniglichen Gestaltung und Erhaltung der Erde von zentraler Bedeutung. Die Schöpfung der Erde wird als Tempelbau (Psalm 29) über ruhiggestelltem Chaoswasser verstanden, dessen Funktion es ist JHWHs bleibenden Eigentumsanspruch auf die Erde zu unterstreichen. Im Fokus der Texte (Psalm 48) liegt die Verteidigung und Erhaltung von Gottesberg, Gottesstadt und gottköniglicher Paläste als Manifestationen gottköniglicher Herrschaft. Menschen, Tiere und Pflanzen haben sie nicht im Blick.³⁹ Der Gedanke der Menschenschöpfung kommt in den älteren Psalmen überhaupt nicht vor.⁴⁰ Erst in Folge der exilischen Krisenerfahrung ist die Schöpfungsvorstellung

³⁴ Vgl. Schmid, Konrad: Theologie des Alten Testaments, 2019, 266.

³⁵ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 259.

³⁶ Vgl. Schmid: Theologie des Alten Testaments, 268-269.

³⁷ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 264.

³⁸ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 265.

³⁹ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 265.

⁴⁰ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 265-266.

zur Vorstellung der *creatio prima* hin ausgeweitet worden. Der Ausdruck *creatio prima* meint die einmalige Erschaffung der Welt durch Gott.⁴¹ In nachexilischer Zeit hat diese Vorstellung dann weitere Verbreitung erfahren, ohne im Psalter zu dominieren. Der Gedanke der Neuschöpfung gehört schließlich zu den jüngsten Zeugnissen des Psalters (Psalm 51).⁴²

In den prophetischen Büchern bildet der Schöpfungsglaube bei Deuterjesaja (Jes 40-55) die Basis des theologischen Denkens.⁴³ Die Diskussionsworte in Jesaja 40 stellen Gott *JHWH* als Herrn über Himmel und Erde, als Herrn über die Völker der Welt und als unvergleichlich gegenüber den Göttern dar. Aufgrund seiner Schöpferallmacht ist es diesem Gott möglich Israels Wege, die historisch von der Unterdrückung durch andere Völker gekennzeichnet sind, zu lenken und das Volk zu erretten.⁴⁴ Schöpfungsglaube und Heilsgeschichte fallen bei Deuterjesaja zusammen. In der späteren theologischen Reflexion bei Tritojesaja (Jes 65, 17-18) taucht die Hoffnung auf eine Neuschöpfung auf.⁴⁵

Die Urgeschichte enthält in Gen 1-2,4a und Gen 2-3 zwei Schöpfungsberichte, wobei der priesterschriftliche Bericht in Genesis 1, dem Schöpfungsbericht in Deuterjesaja durch seine Hervorhebung der Schöpferallmacht und seinen Universalismus nahesteht.⁴⁶ Wie schon Deuterjesaja verwendet auch Gen 1 das Verbum *bara'*, das in der Hebräischen Bibel ausschließlich die Schöpfertätigkeit Gottes bezeichnet.⁴⁷ Literargeschichtlich lässt sich von den Psalmen bis Gen 1 eine religionsgeschichtliche Entwicklung vom Herrn der Erde zum Schöpfer des Himmels und der Erden ausmachen. Gen 1 weiß nicht nur, dass Gott die Welt geschaffen hat und sich um ihren Erhalt sorgt, sondern erzählt auch wie Himmel und Erde entstanden sind.⁴⁸ Die Priesterschrift beschreibt aus einer deskriptiven und objektivierenden Sicht eine Phänomenologie des Lebens in Wort- und Tatbericht. Sie bietet damit eine Kosmogonie, dessen Anordnung und Funktion der erfahrbaren Phänomene wie z.B. unterschiedlicher Lebensräume und den

⁴¹ Vgl. Schmid: Theologie des Alten Testaments, 268-269.

⁴² Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 266.

⁴³ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 266-267.

⁴⁴ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 267.

⁴⁵ Vgl. Gerstenberger, Erhard Siegfried: Art. Neu / Neuschöpfung (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2007.

⁴⁶ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 269.

⁴⁷ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 269.

⁴⁸ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 269.

darin zu findenden Lebewesen, von Gottes Wort verordnet sind.⁴⁹ Dazu gehört auch der Mensch als Geschöpf, das sich wie alle Lebewesen selbst reproduziert. Die ursprünglich aus der ägyptischen Königsideologie stammenden Vorstellung der Gottebenbildlichkeit, die dem Menschen seine Würde verleiht, begründet seinen Herrschaftsauftrag als Statthalter Gottes auf Erden.⁵⁰ Neben dem Herrschaftsauftrag erhält der Mensch den Segen, der ihn wie auch die Wassertiere und Vögel zur dauerhaften, selbstständigen Fortpflanzung befähigt.⁵¹ Die nicht explizit kenntlich gemachte Mitte der beschriebenen Schöpfungsordnung ist Israel, dessen Zeitrechnung und die ihr folgende Kultordnung nach dem Schema der Sieben-Tage-Woche im Schöpfungsvorgang angelegt sind. Doch obwohl die beschriebene Welt in vielem der vorfindlichen menschlichen und tierischen Lebenswelt ähnelt, ist sie nicht identisch mit ihr. Der priesterschriftliche Bericht zeichnet eine idealisierte Welt.⁵²

Der nichtpriesterliche Schöpfungsbericht in Gen 2-3 hat keine eigene Kosmogonie, sondern schildert ein zweites Mal die Erschaffung des Menschen, diesmal als Menschenpaar (Gen 2,21f).⁵³ Gott *JHWH* bildet nach dieser vordeuterojesajanischen Fassung aus dem Ackerboden (hebr. *adama*) zuerst den Menschen (hebr. *adam*), anschließend Bäume, Tiere des Feldes und Vögel (Gen 2,7; Gen 2,19). Anschließend bringt Gott die Tiere zum Menschen, damit dieser sie unterscheide und benenne (Gen 2, 19-20) . Da unter den im Garten Anwesenden jedoch noch keine Hilfe für den Menschen ist, lässt Gott den Menschen in einen Schlaf fallen um aus seiner Rippe die Frau zu schaffen (Gen 2,21). Diese wird dem Menschen wie vorher die Tiere von Gott zugeführt (Gen 2,22). Der Ackerboden ist nach dieser Schilderung das Material für Mensch und Frau, Bäume und Tiere. Er ist die natürliche Lebensgrundlage und gleichzeitig die Möglichkeit zur Reproduktion des Lebens. Ähnlich wie Mensch und Acker sind in diesem Bericht auch Mann und Frau füreinander bestimmt.⁵⁴ In mesopotamischen Mythen, die der Grunderzählung als Muster dienten, werden die Menschen zur Feldarbeit und Fortpflanzung geschaffen, um die Götter zu

⁴⁹ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 270.

⁵⁰ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 271.

⁵¹ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 271.

⁵² Vgl. Schmid: Theologie des Alten Testaments, 272.

⁵³ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 271.

⁵⁴ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 272.

versorgen.⁵⁵ Nicht so in Genesis 2-4. Hier dient Feldarbeit und Fortpflanzung dem menschlichen Wohl auf dem Weg in die Zivilisation. Und statt der verschiedenen Götter gibt es das Menschenpaar mit seinem Gegenüber, dem Gott *JHWH*.⁵⁶ Mit der Erkenntnis von Gut und Böse wird der Mensch im Bezug auf diese Erkenntnis Gott gleich (Gen 3,22). Anders als Gott bleibt der Mensch mit der Vertreibung aus dem Paradies sterblich. Auch nach dem sogenannten Sündenfall bleibt der Mensch in einer ambivalenten Situation: Seine Erkenntnisfähigkeit führt ihn in die Gottferne.⁵⁷

In der älteren Weisheit (Spr 10-31) wird selten explizit auf Gott als Schöpfer Bezug genommen. Weisheitliche Theologie denkt die von Gott gestiftete Schöpfungsordnung implizit mit und spricht nur dann ausdrücklich vom Schöpfer, wenn ein Missbrauch dieser Ordnung eintritt oder einzutreten droht. *JHWH*, der Gott Israels, steht für den Schutz der von ihm geschaffenen Ordnung.⁵⁸ Die in der jüngeren Weisheit (Spr 1-9) weiter vertiefte weisheitliche Reflexion, fragt nach der Bedingung der Möglichkeit von Gottes Schöpfungshandeln bzw. der Bedingung der Möglichkeit seiner Erkenntnis. Die präexistente Weisheit selbst steht im Zentrum des Interesses (Spr 3,19f; 8,22-31).⁵⁹ In skeptischer Weisheitsliteratur wie im Hiob- oder Koheletbuch spiegeln sich Undurchschaubarkeit und Störungen der Schöpfungsordnung. Die Schöpfung wird ambivalent wahrgenommen. Bei den Protagonisten des Hiobbuches fallen Gerechtigkeit und Geschöpflichkeit auseinander, entweder weil der Mensch als vollkommen schuldverhaftet angesehen wird oder weil Gott beim Menschen keine Gerechtigkeit duldet (Hi 5,6f.; 9,2-4).⁶⁰ Auch im Koheletbuch hat die Schöpfungsvorstellung an theologischer Überzeugungskraft verloren. Für Kohelet ist das Ganze nicht mehr als Werk Gottes erkennbar (Koh 3,10f). Gott und das Ganze gehören noch zusammen, aber nicht mehr das Ganze und das Gute. Gottes Schöpfung kann durchaus als schön erfahren werden, doch hat sie vor allem einen furchteinflößenden Charakter ewiger Determination.⁶¹

⁵⁵ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 272.

⁵⁶ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 272.

⁵⁷ Vgl. Schmid: Theologie des Alten Testaments, 283.

⁵⁸ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 274-275.

⁵⁹ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 275.

⁶⁰ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 276.

⁶¹ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 276.

Neues / Zweites Testament

Das im Neuen Testament verwendete griechische Vokabular bezeichnet Gott als Schöpfer, die Welt als Schöpfung und das von Gott Gemachte als Geschöpf. Grundlage dieser urchristlichen Überzeugung bildet die alttestamentlich-jüdische Vorstellung, nach der Gott die Welt erschuf.⁶² Allerdings schrieben die neutestamentlichen Autoren nicht über die Schöpfung. Ihre Aussagen sind in der Regel Umschreibungen von Gott als dem Schöpfer (Mt 19,4; Röm 1,25; Eph 3,9; Kol 3,10) und seinem Sohn als Schöpfungsmittler (Joh 1,3; 1Kor 8,6; Hebr 1,2; Kol 1,15f). Dieser Glaube an einen Gott, der Ursprung alles Lebendigen ist, bildet einen der Kernpunkte urchristlicher Theologie.⁶³ Von Anfang an wird in der urchristlichen Verkündigung zur Umkehr zu Gott aufgerufen. Neben Texten die an die alttestamentliche Tradition anknüpfen und bei Schöpfung von »Himmel, Erde, Meer und allem, was darin ist« sprechen, fassen andere Texte dies zusammen und sprechen, geprägt durch die popularphilosophische Sprachtradition von dem »All«.⁶⁴ Während urchristliche Schöpfungsaussagen keinen qualitativen Unterschied zwischen dem Menschen und den anderen Geschöpfen machen, stellt Paulus diese im Römerbrief gegenüber (Röm 1,25; 8,22).⁶⁵ Bei der Erschaffung des Alls ist der Mensch jedoch auch »nur« Teil des von Gott geschaffenen Universums, wie auch in der eschatologischen Vorstellung eines Lobpreischores aller Geschöpfe.⁶⁶ Außerdem gibt es in jenen Schriften des Neuen Testaments, welche den Glauben an die Präexistenz von Jesus Christus rezipieren, die Vorstellung, dass Gott das All durch Christus als Schöpfungsmittler schuf. Diese Vorstellung der Schöpfungsmittlerschaft knüpft an die jüdische Weisheitstradition an.⁶⁷

3.1.2 Schöpfung in der Evangelischen Theologie

Die Schöpfungslehre *Martin Luthers* resultiert aus seinem Schriftstudium und findet vor allem in den Katechismen ihre lehrhafte Gestalt.⁶⁸ Nach Luther sei es

⁶² Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 283- 284.

⁶³ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 284.

⁶⁴ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 285.

⁶⁵ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 286.

⁶⁶ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 286.

⁶⁷ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 286-287.

⁶⁸ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 306.

Ausdruck göttlicher Gnade und verdanke sich dem freien Entschluss Gottes, dass der Mensch und die Welt geschaffen seien. Luther geht von der *creatio ex nihilo* aus - Gott habe die Welt aus dem Nichts geschaffen. Die dogmatische Aussage *creatio ex nihilo* unterstreicht die Unabhängigkeit des Schöpfers von seiner Schöpfung und die Voraussetzungslosigkeit seines Schöpfungshandelns.⁶⁹ Er deutet den Schöpfungsglauben von der Rechtfertigungslehre her. Beides, Schöpfung und Rechtfertigung, werde dem Menschen ohne jedes Verdienst zuteil.⁷⁰ Im Gegensatz zur Abwertung der materiellen Welt im augustinischen Platonismus, bejaht Luther die Leiblichkeit durchweg. Der Mensch sei Geschöpf Gottes unter der Bedingung, körperlich-fleischlich und geistig-seelisch verfasst zu sein und dazu geschaffen, in Zeit und Raum gemäß der göttlichen Bestimmung zu Heil und ewigem Leben zu prozedieren.⁷¹ Mit seiner Seele sei der Mensch auf Gott bezogen. Sie leite das Wirken des Körpers und bringe dadurch die *Gottebenbildlichkeit* des Menschen zum Ausdruck.⁷² Das Wirken Gottes sei im Raum von Natur und Geschichte erfahrbar, jedoch losgelöst von der Christusoffenbarung zweideutig.⁷³ Die Erkenntnis der Schöpfung und des Schöpfers sei eine Glaubenserkenntnis, welche vorrangig der werthaftern Vermittlung bedarf.⁷⁴ Schöpfung sei ein Ort der Gotteserfahrung, jedoch sei in der Natur keine direkte Erkenntnis der Schöpfung möglich, deshalb sei der Mensch auf das Wort Gottes angewiesen.⁷⁵ Der geistgewirkte Glaube an den inkarnierten Schöpfergott mache den Menschen neben seinem Intellekt zu einem vor allen anderen Kreaturen ausgezeichneten Geschöpf.⁷⁶ Im Mittelpunkt der Schöpfung steht bei Luther der Mensch, um ihn herum existiert der Kosmos als äußerer Lebensraum des Menschen.⁷⁷ Mit seinem ersten Glaubensartikel »*Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen*« würdigt Luther auch nichtmenschliche Lebewesen wie Tiere und Pflanzen als Geschöpfe Gottes und damit als Mitgeschöpfe des Menschen.⁷⁸ Für Luther ist das Wort Gottes als

⁶⁹ Vgl. Körtner, Ulrich H.J.: Dogmatik, 2018, 308.

⁷⁰ Vgl. Körtner, Ulrich H.J.: Dogmatik, 2018, 307.

⁷¹ Vgl. Käfer: Inkarnation und Schöpfung. Schöpfungstheologische Voraussetzungen und Implikationen der Christologie bei Luther, Schleiermacher und Karl Barth, 2010, 12.

⁷² Vgl. Käfer: Inkarnation und Schöpfung, 13-14.

⁷³ Vgl. Körtner: Dogmatik, 307.

⁷⁴ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 307.

⁷⁵ Vgl. Bedford-Strohm: Schöpfung, 63-64.

⁷⁶ Vgl. Käfer: Inkarnation und Schöpfung, 15.

⁷⁷ Vgl. Bedford-Strohm: Schöpfung, 62.

⁷⁸ Vgl. Körtner: Dogmatik, 296.

schöpferische Macht das entscheidende Medium für die Erschaffung und die Erhaltung aller geschöpflichen Wirklichkeit. Bei Gott seien schaffen und erhalten dasselbe.⁷⁹ Die Schöpfung versteht er als trinitarisches Gemeinschaftswerk, welches sich aber nur von Christus her verstehen lasse. Christus sei der Schöpfungsmittler in dem Schöpfer und Geschöpf ein und derselbe seien.⁸⁰

Johannes Calvins Schöpfungslehre fordert den Menschen dazu auf sich selbst als Geschöpf und den Schöpfer als seinen Herrn und Vater zu erkennen.⁸¹ Er betont in seiner *Institutio*, dass sich die Offenbarung Gottes und dessen Herrschaft über die Schöpfung erst über die Christusoffenbarung erschließe. Die natürliche Gotteserkenntnis sei aufgrund der menschlichen Sünde verdunkelt. Calvin betont die Aktualität des Schöpferwirkens, gleichzeitig stelle sich Gott nur in Umrissen im Raum der Natur dar. Zwar offenbare sich Gott im Bau der Welt durch »Zeichen seiner Herrlichkeit« in jedem Teilchen, doch fehlten uns Menschen dafür die Augen.⁸² Zentrale Bedeutung hat für Calvin der Logos-Begriff. Christus und sein Geist durchwirken die ganze Schöpfung und seien schon im Akt der Schöpfung gegenwärtig.⁸³ Von der Christusoffenbarung her erscheine die Welt dann als *theatrum gloriae Dei*, als Theater der Herrlichkeit Gottes. Dieses Schauspiel zeige sich nur dem Menschen, wenn er sich durch das Hören des Wortes Gottes auf den Ursprung des Lebens in Gott besinnt und vom Betrachter in die Stellung des Geschöpfes versetzen lasse. Obwohl sich der Mensch als Sünder von Gott abwenden kann und ihn nicht als Schöpfer erkennen kann, spricht das nach Calvin nicht gegen Gottes schöpferische Allmacht.⁸⁴ Als Konsequenz der göttlichen Allmacht sieht Calvin den Gedanken der Vorsehung, welcher jeden Zufall in der Welt ausschließe.⁸⁵ Die Erde hat bei Calvin einen sehr vergänglichen Charakter, sie diene als eine Art Vorspiel zum eigentlichen Leben, das auf dem Menschen warte.⁸⁶

Friedrich Schleiermacher rückt ab von einem historischen Verständnis der biblischen Erzählung von der Erschaffung der Welt wie auch derjenigen von der

⁷⁹ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 307-308.

⁸⁰ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 308.

⁸¹ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 309.

⁸² Vgl. Calvin, Johannes: *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae religionis*, Neukirchen-Vluyn 2008, I, 5, 29-37.

⁸³ Vgl. Bedford-Strohm: *Schöpfung*, 67.

⁸⁴ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 310.

⁸⁵ Vgl. Körtner: *Dogmatik*, 307.

⁸⁶ Vgl. Bedford-Strohm: *Schöpfung*, 67.

Erschaffung des Menschen.⁸⁷ Weder in neutestamentlichen noch in alttestamentlichen Schriften kann er Stellen finden, die ihm Stoff mit geschichtlichen Charakter geben.⁸⁸ Sein Ringen um den Begriff der Schöpfung ist vom Interesse geprägt, diesen mit einem wissenschaftlichen Wahrheitsbegriff vereinbar zu machen. Denn die Wahrheit des Schöpfungsglaubens ist dem Einspruch der Naturwissenschaft ausgesetzt, der die Annahme des Übernatürlichen ausschließt.⁸⁹ Im Vergleich zur traditionellen Schriftdogmatik orientiert sich die evangelische Theologie der modernen Hermeneutik nun an der Heiligen Schrift *und* der Vernunft. Schleiermacher verzichtet darauf die Schöpfungslehre als quasi- oder vorwissenschaftliche Weltentstehungstheorie zu deuten und unterscheidet streng zwischen Theologie und Naturwissenschaften.⁹⁰ Schöpfungsglaube ist demnach nicht als Glaube an ein historisches Ereignis am Anfang der Zeit zu verstehen, sondern als Auslegung des frommen Selbstbewusstsein ist der Glaube ein Bekenntnis zur *göttlichen Ursächlichkeit* für den je gegenwärtigen Weltzusammenhang, in dem man sich als religiöser Mensch befinde.⁹¹ Mit dem Begriff der »göttlichen Ursächlichkeit« versucht Schleiermacher die Gegenwart des schöpferischen Wirkens Gottes im Naturzusammenhang zu begreifen. Er wehrt sich gegen eine Abstrahierung des Gedankens der *Schöpfung* von dem Gedanken der *Erhaltung* und betont in diesem Zusammenhang den schöpferischen Charakter des Erhaltungswirkens.⁹² Die Ausdrücke *Schöpfung* und *Erhaltung* bezeichnen nach Schleiermacher beide die zeitliche Realisation dessen, was der Schöpfer zeitlos gedacht, gewollt und gesetzt hat.⁹³ In Bezug auf die Erschaffung der Erde ist Schleiermacher von der *creatio ex nihilo* überzeugt, wenn er ausschließt, dass überhaupt etwas existiere, das nicht grundsätzlich durch Gottes Handeln bedingt sei.⁹⁴ Dazu formuliert er eine klare Bestimmung: Das Ziel des Schöpfungsprozesses sei von Ewigkeit her die Vereinigung Gottes mit den Menschen, also die Verwirklichung ewiger

⁸⁷ Vgl. Körtner: Dogmatik, 267.

⁸⁸ Vgl. Schleiermacher, Friedrich; Schäfer Rolf (Hg.): Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, 2. Aufl. 1830/31, Berlin 2008, §40, 2, 232.

⁸⁹ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 316.

⁹⁰ Vgl. Körtner: Dogmatik, 309-310.

⁹¹ Vgl. Beinert, Wolfgang; Kühn, Ulrich: Ökumenische Dogmatik, 2013, 201.

⁹² Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 316-317.

⁹³ Vgl. Käfer: Inkarnation und Schöpfung, 130.

⁹⁴ Vgl. Käfer: Von der Vorhervorsehung Gottes und der Evolution der Seele, in: Anne Käfer (Hg.) u.a., Der reformierte Schleiermacher, Anne Käfer (Hg.) u.a., 2020, 75.

Gottesgemeinschaft.⁹⁵ Da die Schöpfung aus nichts außer Gott entstanden sei, befinde sich nicht nur das menschliche Sein, sondern sämtliches Sein in absoluter Angewiesenheit auf diesen Gott. Das Bewusstsein über diese *schlechthinnige Abhängigkeit* aber, sei nur den menschlichen Geschöpfen mit ihrer Seele gewährt.⁹⁶ Die Seele diene als Anknüpfungspunkt und sei das Merkmal, dass das menschliche Geschöpf von anderen Geschöpfen unterscheide. Für das Ziel der Schöpfung, der ewigen Gottesgemeinschaft, habe nun Gott in seiner Vereinigung mit dem Menschen in Jesus Christus alles bewirkt.⁹⁷ Die Schöpfung sei dahingehend am angemessensten als *Manifestation des Heilswillens Gottes* zu beschreiben.⁹⁸ Schöpfungslehre und Soteriologie sind an dieser Stelle eng miteinander verknüpft. Die Wirksamkeit Christi sieht Schleiermacher als Fortsetzung und Vollendung und deshalb Grund der göttlichen Schöpfertätigkeit.⁹⁹ In Bezug auf den Heilsplan und das Wirken Gottes ist er von den göttlichen Eigenschaften Allmacht, Allgegenwart, Ewigkeit und Allwissenheit überzeugt. Außerdem stimmt er mit Calvins Überzeugung der Vorherbestimmtheit allen Seins und Werdens überein. Schleiermacher führt den Begriff »Vorhervorsehung« ein und drückt damit aus, dass Gottes ewiger Wille alle Ereignisse im Weltgeschehen zur Verwirklichung vorherbestimmt habe.¹⁰⁰ Das Bewusstsein darüber, dass hinter der eigenen Existenz der Wille Gottes stehe, sei wiederum nur dem menschlichen Geschöpf möglich zu erlangen. Das Zum-Glauben-Kommen bewirke die Beseelung eines Menschen durch Christus. Früher oder später werde aber jede menschliche Seele von Christus erfüllt und im Reich Gottes ewig und selig leben.¹⁰¹ Dem Begriff der Gottebenbildlichkeit begegnet Schleiermacher zurückhaltend. Er führe, sofern er nicht lediglich die menschliche Sonderstellung im Kosmos bezeichnen solle, unweigerlich dazu Gott nach Art des Menschen oder des Kosmos als anthropomorphen Leib Gottes zu denken.¹⁰²

Auch *Karl Barth* möchte die Schöpfungslehre nicht als Weltentstehungstheorie in Konkurrenz zu den modernen Naturwissenschaften

⁹⁵ Vgl. Käfer: Von der Vorhervorsehung Gottes und der Evolution der Seele, 73;77.

⁹⁶ Vgl. Käfer: Von der Vorhervorsehung Gottes und der Evolution der Seele, 74.

⁹⁷ Vgl. Käfer: Von der Vorhervorsehung Gottes und der Evolution der Seele, 78.

⁹⁸ Vgl. Käfer: Inkarnation und Schöpfung, 116.

⁹⁹ Vgl. TRE "Schöpfer/Schöpfung", 317.

¹⁰⁰ Vgl. Käfer: Von der Vorhervorsehung Gottes und der Evolution der Seele, 84.

¹⁰¹ Vgl. Käfer: Von der Vorhervorsehung Gottes und der Evolution der Seele, 84-85.

¹⁰² Vgl. Körtner: Dogmatik, 268.

verstanden wissen.¹⁰³ Er behandelt Gottes Schöpfung vornehmlich im Anschluss an den Schöpfungsbericht in Genesis 1 bis 3 und im Gegensatz zu Schleiermacher unter Ausschluss jeglicher naturwissenschaftlicher Erkenntnisse.¹⁰⁴ Bei der biblischen Darstellung der Schöpfung handele es sich um »unhistorische Geschichtsschreibung« mit dem Gattung der Legende.¹⁰⁵ Ihre Funktion bestehe in der Bezeugung der Gnade Gottes und erschließe sich über die Erwählungslehre. Ausschließlich durch den »Glauben an Jesus Christus und in dem durch ihn vermittelten gegenwärtigen Leben werde die Güte des Schöpfers und damit die Welt als Schöpfung erfahrbar«.¹⁰⁶ Der Schlüssel für den von der dialektischen Theologie geprägten Ansatz, sei die wechselseitige Beziehung des Gedankens von der Schöpfung und des Gedankens des Bundes.¹⁰⁷ Er spricht in diesem Zusammenhang vom *inneren* und *äußeren* Grund. Der Bund sei der innere Grund der Schöpfung, habe also sachlichen Vorrang vor der Schöpfung. Die Schöpfung wiederum sei der äußere Grund des Bundes und habe zeitlichen Vorrang gegenüber dem Bund.¹⁰⁸ Der Sinn der Schöpfung bestehe nach biblischem Zeugnis in der Ermöglichung der Geschichte des Bundes Gottes mit dem Menschen, die in Jesus Christus ihren Anfang, ihre Mitte und ihr Ende habe.¹⁰⁹ Gott habe die Welt um Christi Willen erschaffen, der als Gottes ewiger Sohn kein Engel und kein Tier, sondern ein Mensch werden wollte.¹¹⁰ Die Schöpfung kann somit als notwendige Konsequenz Gottes inkarnatorischer Absicht angesehen werden.¹¹¹

»Indem die Liebe Gottes sich an jenem ewigen Bunde als solchem nicht begnügen, indem sie ihn vollstrecken, indem sie ihm also außerhalb des göttlichen Bereiches Gestalt geben wollte, machte sie selbst diesen äußeren Grund des Bundes, die Existenz und das Wesen des Geschöpfes und also die Schöpfung notwendig.«¹¹²

¹⁰³ Vgl. Körtner: Dogmatik, 310.

¹⁰⁴ Vgl. Käfer: Inkarnation und Schöpfung, 262.

¹⁰⁵ Vgl. Beintker, Michael: Barth Handbuch, 2016, 332.

¹⁰⁶ Vgl. Körtner: Dogmatik, 310.

¹⁰⁷ Vgl. Beintker: Barth Handbuch, 329.

¹⁰⁸ Vgl. Körtner: Dogmatik, 310.

¹⁰⁹ Vgl. Körtner: Dogmatik, 309-310.

¹¹⁰ Vgl. Beinert/ Kühn: Ökumenische Dogmatik, 203.

¹¹¹ Vgl. Käfer: Inkarnation und Schöpfung, 264.

¹¹² Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik, Band 13:3 Die Lehre von der Schöpfung, 1993, 1, §41, 107.

Wie Luther stellt auch Barth den Zusammenhang zwischen Schöpfungslehre und Rechtfertigungslehre her und interpretiert die Schöpfung als Liebeswerk Gottes, dass in seiner Geschöpflichkeit verwirklicht sein und gerechtfertigt gut sein darf.¹¹³ Das Besondere des Menschen gegenüber den übrigen Geschöpfen bestehe nicht im Intellekt oder der Vernunft, sondern in seinem Verantwortlichsein vor Gott und zum anderen in seinem Zusammensein als Mann und Frau. Barth sieht in der geschlechtlichen Differenz wie im Bezogensein der Geschlechter aufeinander die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Diese menschliche Sozialität habe seine Entsprechung in der innertrinitarischen Beziehung Gottes.¹¹⁴ Bemerkenswert ist außerdem die Feststellung, dass Barth die Erschaffung der Welt als ein Stück göttlicher Freiheitsgeschichte interpretiert. Gott verhalte sich frei zum Menschen und zu seiner Welt. Der Freiheit Gottes entspreche das freie Geschöpf. Gott habe den Menschen zur Freiheit geschaffen, ihm ermöglicht seine Geschichte als Geschichte zu überblicken und in ihr Subjekt, nicht nur Objekt zu sein.¹¹⁵ Ein daraus abgeleiteter Anspruch des Subjekts auf eine unbeschränkte Verfügung über die Erde weist Barth jedoch zurück, wenn er den Herrschaftsauftrag aus Gen 1,28 allenfalls als einen Zusatz zur eigentlichen Bestimmung des Menschen und auf keinen Fall als sein Wesen versteht.¹¹⁶ Im Blick auf das Tier geht Barth davon aus, dass Tiere wie Menschen in gleicher Weise durch den Geist Gottes beseelte Wesen sind.¹¹⁷ Er äußert sich zurückhaltend über die Geist-Begabung der Tiere, erkennt aber eine Nachbarschaft zum Menschen in ihrer Gottesbeziehung.¹¹⁸

Dorothee Sölles »Theologie der Schöpfung« ist aus dem verzweifelten Wunsch entstanden in das Lob Gottes über die Schöpfung einzusteigen.¹¹⁹ Sölles ökofeministische Theologie kennzeichnet die Verbindung von ökologischer und feministischer Gesellschaftsanalyse und einer Neuinterpretation der theologischen Rede von Schöpfung.¹²⁰ Sie vertritt die Ansicht, dass nur dem *cooperator dei*, dem schöpferisch arbeitenden und schöpferisch liebenden Menschen, das Lob

¹¹³ Vgl. Körtner: Dogmatik, 310.

¹¹⁴ Vgl. Körtner: Dogmatik, 269.

¹¹⁵ Vgl. Beintker: Barth Handbuch, 330.

¹¹⁶ Vgl. Beintker: Barth Handbuch, 331.

¹¹⁷ Vgl. Taxacher, Gregor: Alles nur Natur? Zum Problem der Anthropozentrik, in:

Simone Horstmann u.a. (Hg.) Alles was atmet. Eine Theologie der Tiere, 2018, 38.

¹¹⁸ Vgl. Taxacher: Alles nur Natur?, 38.

¹¹⁹ Sölle, Dorothee: lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, 1985, 9.

¹²⁰ Vgl. Bedford-Strohm: Schöpfung, 81-82.

Gottes möglich ist. Eine bejahende Haltung zur Schöpfung ist nur Partizipation an ihr durch Menschen als Mitschöpfer*innen zu erreichen. Sie stellt dem Begriff der »Schöpfung« den Begriff »Exterminismus« als vorherrschende Tendenz zur Vernichtung der Biosphäre und allen Lebens gegenüber, welcher die drei Dimensionen Umweltzerstörung, Hunger und Aufrüstung umfasst. Im Kampf gegen jenen Exterminismus sollte sich eine Hoffnung auf ein neues Leben in einem neuen Verständnis der Schöpfung gründen, welches sich durch eine stärkere Liebe zu ihr auszeichne.¹²¹ Zentral für ihren schöpfungstheologischen Ansatz ist die Erkenntnis, dass der biblische Glaube seinen Ursprung, seine *root experience* im geschichtlichen Ereignis von Befreiung, dem Exodus Israels aus der Sklaverei hat. Sie unterscheidet zwei Projekte Gottes: Zum einen das *ontologische* Projekt, wo es um den Sinn des menschlichen Daseins in der Welt geht, angefangen mit der Schöpfung des Universums. Zum anderen das *historische* Projekt der Befreiung im Exodusgeschehen. Ihre These dazu ist, dass beide Projekte Gottes auf die Freiheit des Menschen zielen und dass beide auch den mithandelnden Menschen brauchen. Ihre Forderung an einen Schöpfungsglauben ist deshalb:

»Wir müssen eine Synthese von Schöpfungs- und Befreiungstradition finden, die die Befreiungstradition nicht entwertet, sondern die Schöpfungstradition aus der Befreiungsperspektive begreift.«¹²²

Um den Glauben an die Schöpfung aus der Befreiungsperspektive zu begreifen, müsse die christliche Tradition daraufhin befragt werden, welche Elemente des Schöpfungsglaubens einen befreienden und welche einen unterdrückenden Charakter trügen. Als befreiendes Element des biblischen Mythos kann Sölle das Fehlen einer Legitimation für hierarchische Beziehungen zwischen Menschen ausmachen.¹²³ Als unterdrückendes Element macht sie die Überbetonung Gottes absoluter Transzendenz und die Trennung von Schöpfer und Schöpfung durch die orthodoxe theologische Tradition aus.¹²⁴ Das klassische christliche Schöpfungsdogma der absoluten Transzendenz sei gleichzusetzen mit Beziehungslosigkeit und beraube die Schöpfung ihres zentralen Elements der

¹²¹ Vgl. Sölle: lieben und arbeiten, 15.

¹²² Sölle: lieben und arbeiten, 24.

¹²³ Vgl. Sölle: lieben und arbeiten, 25-26.

¹²⁴ Vgl. Sölle: lieben und arbeiten, 26.

Liebe. Eine *creatio ex nihilo* statt einer *creatio ex amore* habe drei unterdrückerisch wirkende Konsequenzen, nämlich für Gott, für die Welt und für das menschliche Dasein. Deshalb brauche es eine neues Verständnis von Beziehung zwischen Gott und Welt. Drei moderne Versuche den klassischen Imperialismus in der Schöpfungstheologie zu überwinden seien die Prozesstheologie, die feministische Theologie und die materialistische Bibelexegese. Ihr eigener Ansatz einer leiblichen Theologie, die die Schöpfung im Licht irdischer Phänomene wie *Arbeit* und *Liebe* interpretiert, sei ein Beispiel für eine philosophisch-materialistische Deutung. Diese leibliche Theologie stellt Sölle auf die drei Grundsätze:

1. *Ich bin aus Erde gemacht.*
2. *Die Erde gehört nicht den Menschen, der Mensch gehört der Erde.*
3. *Die Erde ist des Herrn.*¹²⁵

Eine solche leibliche wie spirituelle Verbundenheit mit der Schöpfung münde in den Widerstand gegen die Zerstörung der Natur.

Jürgen Moltmann beginnt seine Schöpfungslehre bei der Wahrnehmung und Darstellung der kritischen Situation, in der sich der Glaube seiner Meinung nach befinde. Sein Ausgangspunkt ist der Kontext der gegenwärtigen Weltsituation, die ökologische Krise.¹²⁶ Lange Zeit habe die evangelische Theologie unter dem Eindruck der NS-Diktatur die Schöpfungslehre nicht zum Thema gemacht. Während die Offenbarungstheologie durch eine christologische Konzentration geprägt war, lag das Problem der Schöpfungslehre in der Erkenntnis Gottes. Moltmann sieht das Problem nun in der Erkenntnis der Schöpfung und fordert eine kosmische Horizonterweiterung der Theologie auf die ganze Schöpfung.¹²⁷ Es brauche ein Revidieren der traditionellen Schöpfungslehre und einen Blick auf den schöpferischen Prozess Gottes in der Geschichte der Natur.¹²⁸ Er bezeichnet seine Schöpfungslehre als *ökologische Schöpfungslehre* im eigentlichen Wortsinn, der »Lehre vom Haus«.¹²⁹ Moltmann folgt der ökumenischen Methode, indem er versucht auf der Quellenbasis unterschiedlicher Konfessionen und Wissenschaften den Dialog mit christlichen

¹²⁵ Vgl. Sölle: *lieben und arbeiten*, 46-47.

¹²⁶ Vgl. Moltmann, Jürgen: *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 2016, 34-35.

¹²⁷ Vgl. Moltmann, Jürgen: *Gott in der Schöpfung*, 11.

¹²⁸ Vgl. Moltmann, Jürgen: *Ethik der Hoffnung*, 2010, 140.

¹²⁹ Vgl. Moltmann, Jürgen: *Gott in der Schöpfung*, 12.

und jüdischen Theologien, aber auch mit den Naturwissenschaften aufzunehmen.¹³⁰ Den Schöpfungsprozess Gottes teilt er in drei Stadien ein: Anfang, Weg und Ziel.

1. *Das Schaffen des Anfangs: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde« (Gen1,1).*
2. *Das fortgesetzte Schaffen von Neuem: »Gedenket nicht an das Alte, achtet nicht auf das Vorige. Siehe, ich will Neues schaffen, jetzt soll es aufwachsen, und werdet es erfahren« (Jes43,18.19).*
3. *Die Vollendung des Schaffens Gottes: »Siehe, ich mache alles neu« (Offb 21,5).¹³¹*

Mit diesen drei Stadien orientiert sich Moltmann an der biblischen Tradition, die von Gottes Schöpfung im Blick auf den »Anfang der Zeit«, die »geschichtliche Zeit« und die »eschatologische Zeit« rede.¹³² Die Menschheit befinde sich mitten in diesem schöpferischen Prozess zusammen mit der Geschichte des Kosmos und der Evolution des Lebens. Mit der Schöpfung im Anfang ist das Wunder des Seins gemeint. Gott habe sich aus Liebe dazu entschieden ein geordnetes Dasein zu schaffen, eine nicht-göttliche Welt, die vom Chaos - dem Nichtsein - bedroht ist.¹³³ Mit dem zweiten Stadium des fortgesetzten Schaffens, soll Schöpfung im Gegensatz zur Tradition nicht mehr als abgeschlossener Prozess verstanden werden. Das alttestamentliche Wort *bara'* werde öfter für Gottes Wirken in der Geschichte verwendet, als für ein »Schaffen im Anfang«. Damit habe der schöpferische Prozess Gottes schon die Doppelgestalt von Bewahren und Erneuern.¹³⁴ Mit der Schöpfung als Vollendung des Schaffens Gottes nimmt Moltmann Bezug auf die biblische Vision einer Neuschöpfung. Egal ob Religion oder Naturwissenschaft und Technik, der religiös-wissenschaftliche Anthropozentrismus der Neuzeit habe die Erde in die gegenwärtige ökologische Krise der Natur und menschlicher Kultur geführt. Dabei wisse sowohl die Bibel als auch die Evolutionstheorie um die Schöpfungsgemeinschaft bzw. Lebensgemeinschaft aller Lebewesen.¹³⁵ Zum Verständnis der Gegenwart reiche jedoch die Vorstellungswelt der Evolutionstheorie nicht aus, da sie ausschließlich durch die Vergangenheit begrenzt sei. Moltmann versteht die Gegenwart als

¹³⁰ Vgl. Moltmann, Jürgen: Gott in der Schöpfung, 13.

¹³¹ Vgl. Moltmann: Ethik der Hoffnung, 140-141.

¹³² Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 68.

¹³³ Vgl. Moltmann: Ethik der Hoffnung, 141.

¹³⁴ Vgl. Moltmann: Ethik der Hoffnung, 142.

¹³⁵ Vgl. Moltmann: Ethik der Hoffnung, 144.

Gegenwart des Kommenden und deutet die »Zeichen der Natur als Präsenz des zum Transzendieren treibenden Geistes Gottes, der im Auftreten von neuen Ganzheiten«, die sich nicht aus den gegebenen Komponenten erklären lassen, die Zukunft der Natur im Reich Gottes vorwegnehme.¹³⁶ Ebenso wie er seine Schöpfungslehre als *ökologisch* bezeichnet, möchte er sie auch als *pneumatologisch* verstanden wissen. Eine pneumatologische Schöpfungslehre gehe vom einwohnenden, göttlichen Schöpfungsgeist aus.¹³⁷ Moltmann lehnt eine Schöpfungslehre mit dualem Aufbau aus »Schöpfung und Erlösung«, in der Gott der Vater die anfängliche Schöpfung und Gott der Sohn die Erlösung bereitet, ab.¹³⁸ Durch einen solchen Monotheismus des absoluten Subjekts würde Gott immer mehr entweltlicht und die Welt zunehmend säkularisiert. Daraus folge, dass auch der Mensch sich als Subjekt der Schöpfung als Objekt gegenüber stelle. Ein solches einseitiges Herrschaftsverständnis habe jedoch in die ökologische Krise geführt. Moltmann möchte Gott hingegen als dreieinige Einheit von Vater, Sohn und Geist verstehen. Diese bilden zusammen ein neues vielschichtiges und mehrstelliges Gemeinschaftsverhältnis.¹³⁹ Der Schöpfungsprozess stelle sich dann als trinitarischer Vorgang dar: Der Vater schaffe durch den Sohn im Heiligen Geist.¹⁴⁰ Schöpfung im Geist bedeute, dass alles göttliche Wirken in seiner Wirkung pneumatisch sei. Nach der Vorstellung von Ps 104,29-30 seien alle Geschöpfe vom Geist als Lebensatem abhängig und dadurch auch auf ihre jeweils eigene Art in Kommunikation miteinander und mit Gott.¹⁴¹ Moltmann fordert eine Abkehr von der Unterscheidung Gott und Welt. Wie auch der Titel seiner Schöpfungstheologie »Gott in der Schöpfung« suggeriert, fordert er ein Denken über Gott, dass Gottes Präsenz in der Welt und die Präsenz der Welt in Gott erkennt. Aus dem Denken, dass Gott durch seinen Geist in der Schöpfung präsent sei, folge eine Beziehung zur Schöpfung, die sich als »vielseitiges Netz« beschreiben lasse.¹⁴² Dem folgt ein Schöpfungsverständnis, dass die Natur nicht mehr erkennt, um sie zu beherrschen, sondern um an ihr teilzunehmen.¹⁴³ Natur ist nach einem solchen

¹³⁶ Moltmann: Ethik der Hoffnung, 146.

¹³⁷ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 12.

¹³⁸ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 21-22.

¹³⁹ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 16.

¹⁴⁰ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 23.

¹⁴¹ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 23.

¹⁴² Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 27-28.

¹⁴³ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 18.

Verständnis kein »herrenloses Gut« mehr, sondern ein Bündnispartner, eine natürliche Mitwelt mit eigenen Rechten.¹⁴⁴ Alle Lebensformen haben demnach ihre Würde in sich selbst und gehören zur Schöpfungsfamilie. Eine solche trinitarische Schöpfungslehre erweitere auch die Relevanz Christi. Im Sinne einer kosmischen Christologie müsse Jesu Christi Bedeutung nicht nur auf das Heil der menschlichen Seelen beschränkt werden, sondern als alles versöhnende Wirklichkeit gedacht werden.¹⁴⁵ Wie in den paulinischen Schriften sei Christus dann für alle Geschöpfe gestorben und führe sie zur Auferstehung (Kol 1,20). Eine solche kosmische Perspektive strebe nach einer Versöhnung des Menschen und der Natur und hoffe auf das Kommen Gottes.¹⁴⁶ Das Kommen Gottes sei eine messianische Hoffnung, die auf die Befreiung der Menschen, Befriedung der Natur und die Erlösung der Gemeinschaft von Mensch und Natur von den Mächten des Negativen und des Todes ausgerichtet sei.¹⁴⁷ Das göttliche Geheimnis der Schöpfung sei die *Schechina*, die Einwohnung Gottes und das Ziel der Schechina ist die ganze Schöpfung zum Haus Gottes zu machen.¹⁴⁸

3.1.3 Tiere im christlichen Schöpfungsglauben

Im Folgenden sollen die biblischen Schöpfungsaussagen und die exemplarisch vorgestellten protestantischen Schöpfungstheologien auf das Vorkommen und die Rolle der Tiere untersucht und verglichen werden. Zuerst ein Blick in die biblischen Schöpfungsaussagen. Die Priesterschrift in Gen 1 bietet eine Kosmogonie, die u.a unterschiedliche Lebensräume und die darin zu findenden Lebewesen beschreibt. Genauso wie der Mensch erhalten auch die Wassertiere und Vögel einen/den Segen Gottes, der sie zur dauerhaften, selbstständigen Fortpflanzung befähigt. Gott übergibt daraufhin dem Menschen genauso wie allen Tieren, allem, was Lebensatem in sich hat, die Pflanzen als Nahrung. Damit beschreibt die Genesis im ersten Kapitel einen Urfrieden. Ein paradiesischer Vegetarismus lässt Menschen und Tieren friedlich koexistieren. Die jahwistische Schöpfungserzählung in Gen 2-3 hat keine eigene Kosmogonie, schildert aber im

¹⁴⁴ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 18.

¹⁴⁵ Vgl. Moltmann: Ethik der Hoffnung, 158-159.

¹⁴⁶ Vgl. Moltmann: Ethik der Hoffnung, 159.

¹⁴⁷ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 19.

¹⁴⁸ Vgl. Moltmann: Gott in der Schöpfung, 12.

Zusammenhang der Erschaffung des Menschen, wie Gott auch die Tiere des Feldes und die Vögel aus dem Ackerboden bildet, um sie anschließend zum Menschen zu bringen, damit dieser sie benenne. Mit dem sogenannten »Sündenfall« wird der Mensch im Gegensatz zum Tier aus dem Paradies vertrieben. Wie bereits erörtert schrieben die neutestamentlichen Autoren nicht über die Schöpfung. Tiere werden implizit mitgedacht, wenn ihre Texte an die alttestamentliche Tradition anknüpfen und Schöpfung als »*Himmel, Erde, Meer und allem, was darin ist*« verstehen oder sie vom »*All*« sprechen. Nun der Blick auf die verschiedenen exemplarisch vorgestellten Schöpfungslehren. Martin Luther denkt in seiner Schöpfungslehre den Schöpfungsglauben und die Rechtfertigungslehre zusammen. Dabei stellt sich die Frage einer göttlichen Bestimmung nur für die Menschen. Die auf Gott bezogene Seele kennzeichnet nach Luther nur den Menschen und bringe seine Gottebenbildlichkeit zum Ausdruck. Auch ein geistgewirkter Glaube an einen inkarnierten Schöpfergott sei allein dem menschlichen Geschöpf vorbehalten. Wie beschrieben, würdigt Luther im ersten Glaubensartikel seines kleinen Katechismus auch nichtmenschliche Tiere als Mitgeschöpfe des Menschen. Diese Mitgeschöpfe spielen damit aber keine Rolle für das Erlösungshandeln Gottes. Tiere wären nach Luthers Lehre seelenlose Geschöpfe, die zwar genauso wie der Mensch von Gott geschaffen seien, denen der Glaube an diesen Gott aber verwehrt bliebe. Nach Johannes Calvin erscheine die Schöpfung als Theater der Herrlichkeit Gottes nur von der Christusoffenbarung her. Das Hören des Wortes Gottes sei aber nur dem Mensch möglich und auch nötig, um besagtes Schauspiel zu sehen. Nichtmenschliche Tiere sind in diesem Schöpfungsglauben nur als Teile der Schöpfung relevant, die in Kombination mit der Christusoffenbarung eine menschlichen Gotteserkenntnis ermöglichen. Außerhalb der menschlichen Gotteserkenntnis spielen sie keine Rolle. Friedrich Schleiermacher ist in Bezug auf die Schöpfung davon überzeugt, dass sich sämtliches Sein in absoluter Angewiesenheit auf Gott befinde. Er schließt dabei die Tiere in diese schlechthinnige Abhängigkeit mit ein. Das Bewusstsein darüber sei aber den Tieren verwehrt, da sie im Gegensatz mit dem Menschen keine Seele besäßen. Als seelenlose Wesen spielen somit zwar eine Rolle in der Schöpfung, werden aber aus der Soteriologie ausgespart. Wenn Schleiermacher die Schöpfung als Manifestation des Heilswillens Gottes beschreibt, gilt dieser Heilswille nicht für Tiere. Diese werden dadurch im

Weltgeschehen, dessen Ereignisse durch die »Vorhervorsehung« vorherbestimmt seien, zu bloßen Statisten, denen ein Zum-Glauben-Kommen und ewiges und seliges Leben im Reich Gottes nicht möglich ist. Nach Karl Barth erschließt sich die Schöpfung über die Erwählungslehre. Der Sinn liege in der Ermöglichung der Geschichte des Bundes Gottes mit dem Menschen. Jesus Christus wollte kein Tier, sondern ein Menschen werden. Tiere seien anders als Menschen nicht verantwortlich vor Gott und hätten nicht die gottebenbildliche Sozialität, die beim Menschen in der Bezogenheit der beiden Geschlechter aufeinander angelegt sei.¹⁴⁹ An anderer Stelle relativiert Barth diese anthropozentrische Schöpfungslehre, wenn er in Bezug auf nichtmenschliche Kreaturen von der »Verborgtheit ihres Seins mit Gott« spricht.¹⁵⁰ Er stellt den alleinigen Sinn der Schöpfung, der im Bund zwischen Gott und Mensch liegen soll, infrage und traut dem geheimnisvollen Leben der Tiere eine eigene Selbstständigkeit und Würde, also eine eigene Art des Seins mit Gott zu.¹⁵¹ Darüber hinaus spricht er in seiner Gotteslehre von der Kreatur als Spiegel göttlicher Herrlichkeit.¹⁵² Dorothee Sölle strebt in ihren Schöpfungsüberlegungen nach einer Synthese von Schöpfungs- und Befreiungstradition. Bei der Untersuchung des Schöpfungsglaubens auf befreiende bzw. unterdrückende Elemente bezieht sie sich nicht explizit auf Tiere. Jedoch sind in ihrer Forderung nach einem neuen Verständnis von Beziehung zwischen Gott und Welt, Tiere als Teil der Welt anzusehen. Mit ihrer leiblichen Theologie begibt sie sich auf die Suche nach einer Vision der ganzen irdischen Schöpfung.¹⁵³ Damit kritisiert sie ein Schöpfungsverständnis, dass in Dichotomien wie u.a. Mensch und Tier denkt und dessen Beziehung zur Erde von einem rücksichtslosen Imperialismus gegenüber der Natur geprägt ist und fordert eine leibliche wie spirituelle Verbundenheit mit der Schöpfung.¹⁵⁴ Welche expliziten Auswirkungen Sölles leibliche Theologie für Tiere hat, formuliert sie in ihrem Entwurf allerdings nicht aus. Ähnlich wie Sölle nach einer Vision der ganzen irdischen Schöpfung sucht, fordert Jürgen Moltmann eine kosmische Horizonterweiterung der Theologie auf die ganze Schöpfung. Auch er

¹⁴⁹ Vgl. Körtner: Dogmatik, 269.

¹⁵⁰ Vgl. Barth: KD III/2, 1959, 165.

¹⁵¹ Vgl. Hagencord, Rainer: Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere. 2005, 23.

¹⁵² Vgl. Taxacher: Alles nur Natur?, 37.

¹⁵³ Vgl. Sölle: lieben und arbeiten, 15.

¹⁵⁴ Vgl. Sölle: lieben und arbeiten, 52.

kontextualisiert Schöpfung im Angesicht der gegenwärtigen ökologischen Krise und erinnert an das sowohl biblische als auch naturwissenschaftliche Wissen über die Schöpfungs- bzw. Lebensgemeinschaft aller Lebewesen. Tiere sind nach seiner ökologischen Schöpfungslehre genauso vom Lebensatem Gottes abhängig wie Menschen. Er schreibt ihnen als Bündnispartnern eine eigene Würde und eigene Rechte zu. Außerdem ist das Heilsgeschehen um Jesu Christi nach Moltmann nicht nur auf menschliche Seelen beschränkt, sondern muss als alles versöhnende Wirklichkeit auch für allen anderen Geschöpfe gedacht werden. Christus sei damit auch für die Tiere gestorben und führe auch sie zur Auferstehung. Das Kommen Gottes ist auch mit der Hoffnung auf die Befriedung der tierischen Beziehungen und der Erlösung der Tiere verbunden. Schon diese kurze Analyse kommt zu einem Ergebnis, dass auch die theologische Forschung der letzten Jahre herausgearbeitet hat und bestätigt. Es ist eine erhebliche Diskrepanz zwischen der Rolle der Tiere in den biblischen Schöpfungsaussagen auf der einen und den christlichen Schöpfungslehren auf der anderen Seite auszumachen. Obwohl Tiere in beiden Schöpfungserzählungen ihren festen Platz haben und Mensch und Tier innerhalb des paradiesischen Urfriedens einer aufeinander bezogenen Schöpfungsgemeinschaft angehören, bleiben sie in theologischen Reflexionen meist außen vor. Besonders in den älteren Schöpfungstheologien haben Tiere bis auf eine Statistenrolle keinerlei Relevanz. Rainer Hagencord stellt fest:

»Obwohl die Tiere innerhalb der biblischen Offenbarung ihren eigenen Platz in den großen Themen 'Schöpfung', 'Bund', 'Erlösung', 'Theodizee' und 'Eschatologie' haben, stößt man auf der Suche nach ihrer angemessenen Würdigung innerhalb der theologischen Weltkarte auf einen großen weißen Fleck. Die Welt der Tiere ist für die westliche, christliche Theologie 'terra incognita'.«¹⁵⁵

Insgesamt stelle das Tier ein theologisches Randthema dar, obwohl es sich um ein für die Bibel wichtiges Thema handelt, da die Menschenwelt immer wieder in Beziehung zur Tierwelt und zur gesamten Schöpfung gestellt wird.¹⁵⁶ Hagencord konstatiert eine »Abwesenheit des Tieres« in der Theologie.¹⁵⁷ Simone Horstmann, Thomas Ruster und Gregor Taxacher müssen im Zuge ihrer

¹⁵⁵ Hagencord: Diesseits von Eden, 22.

¹⁵⁶ Vgl. Hagencord: Diesseits von Eden, 71.

¹⁵⁷ Hagencord: Diesseits von Eden, 71.

Behauptung, dass die Theologie der Tiere nicht in ein Randkapitel der Schöpfungslehre gehöre, sondern Querschnittsthema der gesamten Theologie sei, konsterniert feststellen:

»Kein Platz für Tiere: Auch in der Theologie! Schlägt man die Register neuerer Lehrbüchern systematischer Theologie auf, sind Tiere weitgehend abwesend. Selbst in ihrem Reservat in der Schöpfungstheologie kommen sie nur ganz am Rande vor, wenn überhaupt. Ist es nicht bedenklich, wie wenig die Theologie die Tiere beachtet?«¹⁵⁸

Anschließend geben sie zu bedenken, dass die traditionelle christliche Dogmatik etwa die Angelologie, jedoch keine Animalologie kannte und Tiere als unsere nächsten natürlichen Mitgeschöpfe in der Theologie ignoriert wurden und werden.¹⁵⁹ Mit Taxacher kann in Bezug auf die vorgefundene Diskrepanz zwischen biblischer Perspektive und traditioneller Dogmatik von einer tier-armen Dogmatik im Gegensatz zur von ihm angestrebten »tier-reichen Dogmatik« gesprochen werden.¹⁶⁰

»Was ist auf dem Weg von den biblischen Texten bis zu dieser Systematisierung geschehen? Aus einem perspektivischen Anthropozentrismus, der seinen Blick als einen menschlichen natürlich auf die Situation der Menschen im Angesicht Gottes richtet, ist ein Weltbild geworden, das diese Perspektive mit der Gottes selbst identifiziert. Die biblische Perspektive ist dies nicht. [...] Schöpfungslehre und Anthropologie sind weitgehend deckungsgleich.«¹⁶¹

Auch Enxing beklagt in ihrem Ansatz einer ganzheitlich gedachten Schöpfungstheologie die bisherige Vernachlässigung der nichtmenschlichen Schöpfung in den Schöpfungstheologien.¹⁶² Die Auseinandersetzung mit dem Planeten würde als nachgeordnetes theologisches Interesse begriffen und in die ökologische Ethik verlagert.

»Wo dies geschieht - und dass es passiert, wird an allen aktuellen, auf dem deutschsprachigen Markt verfügbaren dogmatischen Schöpfungstheologien und theologischen Anthropologien deutlich -, beginnt man erst bei Tag sechs des Schöpfungswerkes und vernachlässigt damit nicht nur Milliarden Jahre

¹⁵⁸ Horstmann; Ruster; Taxacher: Alles, was atmet? Eine Theologie der Tiere, 11.

¹⁵⁹ Vgl. Horstmann; Ruster; Taxacher: Alles, was atmet? Eine Theologie der Tiere, 11.

¹⁶⁰ Vgl. Taxacher: Alles nur Natur?, 37.

¹⁶¹ Taxacher: Alles nur Natur?, 37.

¹⁶² Vgl. Enxing, Julia: Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz, in: Martin M. Lintner (Hg.), Mensch-Tier-Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik, 2021, 164.

planetarischer Existenz, sondern auch die aktuell größte Herausforderung des Lebens - das Überleben der Arten im Anthropozän.»¹⁶³

Als letzte bestätigende Stimme soll noch Lintner genannt werden, der nicht nur für die christliche Schöpfungstheologie, sondern für die gesamte christliche Theologie von einer »weitgehenden Tierversessenheit« spricht.¹⁶⁴

3.2 »Traditioneller Schöpfungsglaube« - Eine Problemdarstellung

In der neueren Forschung ist man sich der Tierversessenheit in der christlichen Schöpfungstheologie bewusst. Neuere Ansätze reagieren auf diese *terra incognita* der westlichen, christlichen Theologie. Die vorausgegangene Untersuchung zur Rolle der Tiere in biblischen Schöpfungstexten und in christlichen Schöpfungslehren zeigt, dass die biblischen Schriften Tiere keinesfalls vergessen haben. Vielmehr ist es eine bestimmte dogmatische Systematik, die den Tieren keinen Platz gewährt. Doch was charakterisiert einen traditionellen tier-armen Schöpfungsglauben? Was bedeutet es, wenn Schöpfungsglauben und theologische Anthropologie weitgehend deckungsgleich sind?¹⁶⁵ Im Folgenden sollen zunächst wirkmächtige dogmatische Motive eines traditionellen Schöpfungsglaubens herausgearbeitet werden. In einem anschließenden Schritt wird danach gefragt, welche Konsequenzen der dargestellte Schöpfungsglauben für eine christliche Tierethik hat.

3.2.1 Das Motiv der »Gottebenbildlichkeit«

Das Alte bzw. Erste Testament spricht nur an drei Stellen von der Gottebenbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26f.; 5,1.3; 9,6). Trotzdem kommt der Aussage, der Mensch sei als »Bild Gottes« erschaffen, seit dem antiken Christentum zentrale Bedeutung zu. Denn die Urgeschichte der Genesis kann als *magna carta* der biblischen Anthropologie bezeichnet werden.¹⁶⁶ Zu Anfang dieser *magna carta* findet sich die Urgeschichte der Erschaffung der Welt

¹⁶³ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 165.

¹⁶⁴ Lintner: Christliche Tierethik - Themen und Diskurse, 16.

¹⁶⁵ Vgl. Taxacher: Alles nur Natur?, 37.

¹⁶⁶ Vgl. Janowski, Bernd: Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, 2019, 407-408.

inklusive der beiden priesterschriftlichen Themen »Gottebenbildlichkeit« und »Herrschaftsauftrag«. ¹⁶⁷ Die ausschließlich priesterschriftlich bezeugte Gottebenbildlichkeit wurde in der Christentumsgeschichte vornehmlich auf die körperliche Gestalt, die Geistnatur oder die Ansprechbarkeit des Menschen bezogen und hat fundamentale Bedeutung für theologische Anthropologien. ¹⁶⁸ Die *imago Dei* markiert die erste von zwei theologischen Grundkonstanten christlicher Anthropologie. ¹⁶⁹ Das Motiv der Gottebenbildlichkeit hat eine eigene Wirkungsgeschichte, wurde teilweise entfremdet und wird deshalb auch mitverantwortlich für das paradoxe Verhältnis von Mensch und Tier gemacht. ¹⁷⁰ Ein wirkmächtiges Verständnis des viel bearbeiteten Motivs ist das Modell von Irenäus aus Lyon. Seine exegetisch nicht zu rechtfertigende Unterscheidung in »natürliche« und »übernatürliche« Gottebenbildlichkeit hat zu einer Deutung geführt, die die »natürliche Gottebenbildlichkeit« ausschließlich dem Menschen zuschreibt. ¹⁷¹ Falsche Deutungen dieser Art wurden und werden vielfach kritisiert. Denn eine derart verkürzte oder falsche Interpretation der Gottebenbildlichkeit führe, als kategorisches Scheidekriterium, zu einer prinzipiellen Unterscheidung zwischen Mensch und Tier. ¹⁷² Als Folge einer solchen Unterscheidung etablierte sich eine Pyramide des Seins, dass den Menschen an die Spitze stellt. Peuckmann beschreibt diese starre Grenzziehung zwischen Mensch und Tier als ein »schöpfungstheologisch-anthropozentrisches Postulat«, das den Menschen auf inhaltlich-materieller Ebene als Spitzengeschöpf proklamiere und bis zur Erschütterung durch Darwins Publikation *Descent of Man* im 19. Jahrhundert Gültigkeit besaß. ¹⁷³ Auch Taxacher setzt bei seiner Kritik bei der verkürzten Interpretation der Gottebenbildlichkeit an:

»Nur eine einseitige Bibellektüre legt diese Verwechslung nahe, die allerdings in der christlichen Theologie, verschärft noch in der Neuzeit, stilprägend wurde. Der Mensch gilt als einziges eigentliches Schöpfungsziel Gottes, alles andere - gerade auch die Tiere - ist um ihn herum gruppiert und für ihn geschaffen. Die Schöpfung ist dann insgesamt Mittel, nur der Mensch ist Zweck.« ¹⁷⁴

¹⁶⁷ Vgl. Janowski: Anthropologie des Alten Testaments, 407.

¹⁶⁸ Vgl. Janowski: Anthropologie des Alten Testaments, 407.

¹⁶⁹ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 92.

¹⁷⁰ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 10.

¹⁷¹ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 93.

¹⁷² Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 44.

¹⁷³ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 12.

¹⁷⁴ Vgl. Taxacher: Alles nur Natur?, 36.

Enxing bezeichnet es als Problem, wenn sich in einer theologischen Anthropologie das Konstrukt »Mensch« dominant daher verdanke, dass es sich vom Nicht-Menschlichen abgrenzt.¹⁷⁵ Und auch nach Wustmans liefere das Motiv Gottebenbildlichkeit die übliche Begründung für den wesentlichen Unterschied zwischen Mensch und Tier und führte zu einer über die Tradition der Jahrhunderte herausgebildeten christlich-europäischen Anthropozentrik.¹⁷⁶

3.2.2 Das Motiv des »Herrschaftsauftrags«

Eng verknüpft mit dem Motiv der Gottebenbildlichkeit ist der »Herrschaftsauftrag« *dominium terrae* in Gen 1,26.28. Er ist ein zweites wirkmächtiges und charakteristisches Motiv eines traditionellen, auf die Bibel gegründeten Schöpfungsglaubens. Nach traditioneller Auffassung sei der Mensch als Folge seiner Gottebenbildlichkeit zur Herrschaft über die Schöpfung - insbesondere die Tiere - bestimmt.¹⁷⁷ Luther übersetzt die verwendeten hebräischen Verben mit den berühmten Worten »machtet sie euch untertan«. In seiner Wirkungsgeschichte wurde diese Aufgabe tendenziell eher aggressiv ausgelegt. Das Herrschen über die Schöpfung wurde als »Niederzwingen« interpretiert und sogar im Sinne einer uneingeschränkten Gewaltherrschaft gelesen.¹⁷⁸ Der Alttestamentler Bernd Janowski fasst treffend zusammen:

»In der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte von Gen 1,26–28 sind die beiden Herrschaftsverben rādāh (Gen 1,26b. 28b) und kābaš (Gen 1,28a) immer wieder als Ausdrücke verstanden worden, die die rücksichtslose Beherrschung der Natur durch den Menschen propagieren. Das Problem war die aggressive Interpretation der Herrschaftsaussagen, also die Übersetzung von rādāh mit '(nieder) treten, trampeln' und von kābaš mit 'untertan machen'.«¹⁷⁹

Neben dieser »aggressiven« Interpretation gibt es eine zweite »pazifistische« Interpretation. Das hebräische Wort für »herrschen« wird dabei mit der fürsorglichen Tätigkeit des Hirten in Verbindung gebracht.¹⁸⁰ Nach Janowski seien aber beide etablierten Deutungsmodelle der Herrschaftsaussagen nicht

¹⁷⁵ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 161-162.

¹⁷⁶ Vgl. Wustmans: Tierethik als Ethik des Artenschutzes, 66.

¹⁷⁷ Vgl. Janowski: Anthropologie des Alten Testaments, 408-409.

¹⁷⁸ Vgl. Wustmans: Tierethik als Ethik des Artenschutzes, 66.

¹⁷⁹ Janowski: Anthropologie des Alten Testaments, 410-411.

¹⁸⁰ Vgl. Janowski: Anthropologie des Alten Testaments, 411.

überzeugend, da mit besagtem Verb keine spezielle Herrschaftsmaßnahme, weder pazifistisch (leiten, weiden, hegen) noch aggressiv (niedertreten, domestizieren), ausgedrückt werden solle.¹⁸¹

3.2.3 Das Motiv der »(All)-Macht«

Ein dritter theologischer Begriff, der im Zuge einer traditionellen Schöpfungslehre eine wirkmächtige Rolle spielt, ist die Vorstellung der göttlichen »Allmacht«. In der Schöpfung beweist Gott nach klassischem Verständnis seine schöpferische Macht.

»Als höchstes und vollkommenes Sein schafft Gott alles niedere Sein, das von ihm abhängig bleibt. [...] Alles geht auf ihn zurück, Gott ist als Schöpfer kausal auf die Schöpfung bezogen, die dann als seine Wirkung verstanden wird.«¹⁸²

Die göttliche Allmacht jener theistischen Vorstellung besteht darin, andere Mächte klein zu halten. Nach der Logik eines mechanistischen Konkurrenzparadigmas, in dem sich eine Kraft gegen andere Kräfte behaupten muss, ist Gott allmächtig, weil er sich gegen alle weltlichen und menschlichen Kräfte durchsetzen kann.¹⁸³ Der Theismus hat jene mechanistische Gotteslehre zum übergreifenden Konzept erhoben und Gott dadurch zum »Anderen« schlechthin gemacht.¹⁸⁴ Mit diesem bis heute prägenden Gottesbild scheint der Mensch nur zum Sachverwalter über die Schöpfung werden zu können, wenn er seine Ebenbildlichkeit nach jener Allmachtvorstellung entwirft. Es versteht Gottes Allmacht allein als formale Bestimmung, als quantifizierendes Ausmaß seiner Mächtigkeit und versucht diese Macht im Sinne der »Gottebenbildlichkeit« in analoger Weise auf die menschliche Macht zu übertragen.¹⁸⁵ Nach diesem Kausalmuster steht der Mensch dann in Konkurrenz mit den vermeintlich niederen Geschöpfen. So wie Gott sich als Gott der Menschen gegen deren Machtbestrebungen durchsetze, müsse auch der Mensch als Gott der Tiere seine eigene Macht in einem beständigen Kampf gegen die Tiere durchsetzen.¹⁸⁶

¹⁸¹ Vgl. Janowski: Anthropologie des Alten Testaments, 411.

¹⁸² Horstmann: Der Gott der Tiere. Über Tierleid, -angst und schmerz, in: Horstmann; Ruster; Taxacher (Hg.), Alles, was atmet, 2018, 194.

¹⁸³ Vgl. Horstmann: Mehr als "Verantwortung" und "Mitgeschöpflichkeit", 8.

¹⁸⁴ Vgl. Horstmann: Der Gott der Tiere, 195.

¹⁸⁵ Vgl. Horstmann: Der Gott der Tiere, 196.

¹⁸⁶ Vgl. Horstmann: Der Gott der Tiere, 196-197.

3.2.4 Das Motiv der »Seele«

Ein weiteres wirkmächtiges Motiv christlicher (Schöpfungs-)Theologie ist die Lehre von der »Seele«. Für die Selbstdeutung des Menschen sind wohl wenige Begriffe von so großer Tragweite gewesen, wie jener Begriff.¹⁸⁷ Die christliche Rede von der Seele ist verbunden mit einer pluralistischen Interpretationstradition seit der Alten Kirche über Augustin, Thomas von Aquin und die reformatorischen Traditionen bis in die Neuzeit.¹⁸⁸ Schon in der Übersetzung der Septuaginta wurden u.a. in die Genesis Pointierungen eingebracht, die zu einer »Mischanthropologie« zwischen alttestamentlichem Sprachgebrauch und griechisch-philosophischer Seelenvorstellung führten.¹⁸⁹ Martin Luther übersetzte den Begriff der *anima* mit »Seele«. Über Jahrhunderte entstand ein eigentümliches Bild der Seele. Nach neuscholastischer Dogmatik sei die Seele als »geistige, unsterbliche und individuelle Substanz« zu verstehen.¹⁹⁰ Im Zuge der Rezeption der griechischen Philosophie etablierte sich die aristotelische Unterscheidung des Seelenvermögens. Danach verfügten Menschen über eine *anima rationale*, eine Vernunftseele die dem Menschen seine Ewigkeitsfähigkeit garantiere. Tiere und Pflanzen besäßen nach dieser Vorstellung ein anders geartetes, geringeres Seelenvermögen ohne die Ewigkeitsfähigkeit.¹⁹¹ Nach katholischer Sicht bleibe die menschliche Seele über die Zeit des irdischen Lebens im Körper gefangen und verlasse diesen erst mit dem Tod wieder.¹⁹² Diese »Theorie der unsterblichen Vernunftseele entspricht einer substantialistischen Metaphysik, die sowohl vom biblischen als auch vom modernen Denken her nicht wirklich nachvollziehbar ist«¹⁹³. Trotzdem dürften auch heute noch viele Menschen die traditionelle Vorstellung der Seele als einer geistigen Substanz, die ein Wesen als eine Art Privatbesitz hat, teilen.¹⁹⁴ Auch im heutigen

¹⁸⁷ Vgl. Janowski, Bernd: Die lebendige *næpæš*, in: Bernd Janowski u.a. (Hg.), Gott - Seele - Welt, 2013, 12.

¹⁸⁸ Vgl. Janowski; Schwöbel: Einleitung: Die Seele im interdisziplinären Gespräch in: Bernd Janowski u.a. (Hg.) Gott - Seele - Welt. Interdisziplinäre Beiträge zur Rede von der Seele, 2013, X.

¹⁸⁹ Vgl. Janowski: Die lebendige *næpæš*, 37.

¹⁹⁰ Vgl. Hagencord; Horstmann: Vermessung der Tierseele. Zur theo-topographischen Logik des Animalen, in: Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en) - Wustmans; Peuckmann (Hg.), 2020, 109.

¹⁹¹ Vgl. Hagencord; Horstmann: Vermessung der Tierseele, 116.

¹⁹² Vgl. Hagencord; Horstmann: Vermessung der Tierseele, 110.

¹⁹³ Taxacher, Gregor: Tierschatologie, in: Taxacher u.a. (Hg.), Alles was atmet, 2018, 265.

¹⁹⁴ Vgl. Hagencord; Horstmann: Vermessung der Tierseele, 115.

Sprachgebrauch zielt der Begriff auf die Essenz eines Wesens ab. »Seele« meint gemeinhin das, was das jeweilige Individuum in seinem Innersten auszumachen scheint.¹⁹⁵ Problematisch ist an dieser Deutung der Versuch den Gehalt des Begriffs von vermeintlich bloß äußerlichen Eigenschaften abzugrenzen. Eine so verstandene Seele, führt zu einer Geringschätzung und Abwertung des sterblichen Körpers.¹⁹⁶ Wenn die Seele das Eigentliche des Menschen markiert, verliert dessen leibliche Verfasstheit an Wert.¹⁹⁷

3.2.5 Tierethische Konsequenzen

Im Anschluss an die vorausgegangene Darstellung problematischer Motive traditioneller Schöpfungslehre soll in einem nächsten Schritt konkretisiert werden, welche Konsequenzen jener Schöpfungsglaube für die Mensch-Tier-Beziehung hat bzw. haben kann. Zunächst ist festzuhalten, dass es nicht die biblischen Schöpfungstexte sind, die die oben aufgeführten Motive Gottebenbildlichkeit, Herrschaftsauftrag, Allmacht und Seele als Glaubensaussagen eines biblischen oder gar einheitlichen Schöpfungsglaubens formulieren. Eine Schöpfungslehre die ausschließlich von jenen Motiven bestimmt ist, ist nicht mehr als eine theologische Anthropologie.¹⁹⁸ Dennoch ist klar, dass die biblischen Schöpfungstexte aus einer unterschiedlich akzentuierten anthropozentrischen Weltsicht formuliert wurden.¹⁹⁹ Die Bibel ist für Menschen und nicht für Tiere geschrieben worden und beleuchtet folglich die Stellung des Menschen vor Gott.²⁰⁰ Beim Vergleich der biblischen Perspektive auf die Schöpfung und der daraus entwickelten traditionellen Schöpfungslehre ist jedoch eine erhebliche Diskrepanz festzustellen:

»Aus einem perspektivischen Anthropozentrismus, der seinen Blick als einen menschlichen natürlich auf die Situation der Menschen im Angesicht Gottes richtet, ist ein Weltbild geworden, das diese Perspektive mit der Gottes selbst identifiziert.«²⁰¹

¹⁹⁵ Vgl. Hagencord; Horstmann: Vermessung der Tierseele, 109.

¹⁹⁶ Vgl. Hagencord; Horstmann: Vermessung der Tierseele, 110.

¹⁹⁷ Vgl. Horstmann, Simone: Was fehlt, wenn und die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche, 2020, 86.

¹⁹⁸ Vgl. Taxacher: Alles nur Natur?, 37.

¹⁹⁹ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottesebenbildlichkeit, 45.

²⁰⁰ Vgl. Hagencord: Diesseits von Eden, 70.

²⁰¹ Taxacher: Alles nur Natur?, 37.

Diese Diagnose unterstreicht ein Blick auf die tierethischen Konsequenzen der einzelnen Motive. Das Motiv »Gottebenbildlichkeit« dient als theologische Begründung für die Würde des Menschen. Eine Kritik an dieser Vorstellung lautet, sie habe damit zwar die »Gleichwertigkeit aller Menschen befördert, gleichzeitig aber den Graben vertieft zwischen dem nur wenig geringer als Gott geschaffenen Menschen und allen übrigen Kreaturen, die unseren Planeten bewohnen«²⁰². Die Herauslösung der biblischen Formel der Gottebenbildlichkeit aus ihrem Kontext führt zu einer Hierarchisierung der Mensch-Tier-Beziehung. So wird der erste Schöpfungsbericht dann »in einem quasi-pyramidalen auf das Ebenbild zulaufende Sinne gelesen«²⁰³. Ausgangspunkt tierethischer Entscheidungen bildet dann der moralische Status eines Wesens, wobei sich der Mensch zum Wesen mit dem höchsten moralischen Status über allen anderen Statusgruppen erklärt.²⁰⁴ Daran geknüpft ist das falsche Verständnis des »Herrschaftsauftrags«. Eine Interpretation, die die hebräischen Begriffe für »herrschen« in aggressiver Form als »niedertreten«²⁰⁵ oder »domestizieren« auslegt, legitimiert einen solchen Umgang mit Tieren. Ein auf diese Weise ausgelegter Ermächtigungsauftrag macht die massenhafte, strukturelle Gewalt gegenüber Tieren religiös begründbar.²⁰⁶ Die Interpretation von »Herrschaft« geht einher mit dem Verständnis von »(All-)Macht«. Wenn sich göttliche Macht dadurch erweist, dass Gott sich gegen alle anderen Mächte durchsetzen kann und man dieses Konzept im Sinne der Gottebenbildlichkeit auf den Menschen projiziert, dann muss sich auch menschliche Macht in stetiger Konkurrenz zu den übrigen Geschöpfen als die einzig gottebenbildliche Macht beweisen. Als Konsequenz eines solchen theistischen Gottesbildes muss auch der Mensch, um seiner Rolle zu entsprechen, seine Macht im Kampf aller gegen alle knechtisch gegen anderes Leben durchsetzen.²⁰⁷ Als »Gott der Tiere« trachtet menschliche Machtausübung im Extrem danach, über Leben und Tod der Tiere zu verfügen.²⁰⁷ Jenes Verständnis von Macht und Herrschaft, das dem »Mythos von der erlösenden Gewalt« folgt, ließ in seiner Konsequenz nahezu jede

²⁰² Vgl. Ammann, Christoph: ... und die Kirchen schweigen, in: Neue Wege, 10.21: Tier. Befreiung. Theologie, 2021.

²⁰³ Horstmann: Mehr als "Verantwortung" und "Mitgeschöpflichkeit", 7.

²⁰⁴ Vgl. Horstmann: Mehr als "Verantwortung" und "Mitgeschöpflichkeit", 7.

²⁰⁵ Vgl. Lintner: Christliche Tierethik - Themen und Diskurse, 16.

²⁰⁶ Vgl. Horstmann: Der Gott der Tiere, 198.

²⁰⁷ Vgl. Horstmann: Der Gott der Tiere, 194.

Gewaltförmigkeit gegenüber anderen Lebewesen notwendig werden.²⁰⁸ Der Mensch handelt gegenüber Tieren insbesondere heute nahezu immer aus einer Position der Macht heraus.²⁰⁹ Wenn sich die Beziehung von Mensch und Tier als Kristallisationspunkt menschlicher Macht erweist, zeigt die gegenwärtig von schier unendlich großem Tierleid geprägte Schreckensherrschaft, ein extrem destruktives Machtverständnis.²¹⁰ Auch die zuletzt ausgeführte Seelenlehre hat für Tiere gravierende Konsequenzen. Durch die Vorstellung einer exklusiv unsterblichen Vernunftseele des Menschen schrieb die christliche Theologie eine unüberwindbare Differenz fest, die die Minderwertigkeit des tierlichen Lebens gegenüber dem menschlichen Dasein zu belegen versuchte.²¹¹ Während die Seele der unsterbliche Teil des Menschen sein sollte, gab sich die Tradition mit der Annahme zufrieden, dass es keine tierliche ewigkeitsfähige Seele gebe.²¹² Mit dem Fehlen einer tierlichen Seele in einer solch verkürzten Schöpfungs- und Heilsgeschichte versperrte man Tieren eine potenzielle Unsterblichkeit. Ein solch traditioneller Seelenbegriff hat radikale Folgen. Wenn schon der menschliche Körper als etwas Restriktives und damit, als ein Gefängnis erfahren wird, aus dem die Erlösung erhofft wird, was ist dann mit allen anderen Lebewesen ohne ewigkeitsfähige Seele?²¹³ Ein tierliches Leben mit seinem seelenlosen Körper wird bedeutungslos. Als Konsequenz verschwinden die Tiere aus der Theologie und verlieren ihre ethische Relevanz. Der Nutzen der vorgestellten Motive liegt darin, dass sie Merkmale bereitstellen, die eine anthropologische Differenz begründen und damit dem Menschen einen anderen moralischen Status als anderen Lebewesen garantieren.²¹⁴ Zahlreiche christliche Theolog*innen sind sich konfessionsübergreifend darin einig, dass eine solche Schöpfungstheologie zutiefst problematisch für das Mensch-Tier-Verhältnis ist. Schon Thomas von Aquin bemerkte:

»Ein Irrtum über die Geschöpfe mündet in ein falsches Wissen über Gott und führt den Geist des Menschen von Gott fort.«²¹⁵

²⁰⁸ Vgl. Horstmann: Mehr als "Verantwortung" und "Mitgeschöpflichkeit", 8.

²⁰⁹ Vgl. Horstmann: Der Gott der Tiere, 194.

²¹⁰ Vgl. Horstmann: Der Gott der Tiere, 198.

²¹¹ Vgl. Hagencord; Horstmann: Vermessung der Tierseele, 109.

²¹² Vgl. Hagencord; Horstmann: Vermessung der Tierseele, 110;116.

²¹³ Vgl. Hagencord; Horstmann: Vermessung der Tierseele, 113.

²¹⁴ Vgl. Horstmann: Mehr als "Verantwortung" und "Mitgeschöpflichkeit", 7.

²¹⁵ Thomas von Aquin: Summa contra gentiles II, c3., in: Lüke, Ulrich: Mensch - Natur - Gott: Naturwissenschaftliche Beiträge und theologische Erträge, Münster 2002, 156.

Die traditionelle Schöpfungslehre blendet die Rolle der Tiere innerhalb der Schöpfung aus. Das habe zur »Aushungerung« der Schöpfungstheologie geführt.²¹⁶ Durch diesen theologischen Anthropozentrismus werde die Schöpfungsgeschichte bis auf »ein Drama zwischen Gott und den Menschen«²¹⁷ verkürzt. Außerdem spricht die Forschung von einer Mitverantwortlichkeit der aus einer einseitigen Bibellektüre entwickelten, wirkmächtigen Motive eines traditionellen Schöpfungsglaubens für das gegenwärtige Verhältnis des Menschen zur Welt.²¹⁸ Treffend hält Moltmann fest:

»Zwar ist dieser Text 2500 Jahre alt und die moderne Expansionskultur entstand erst vor 400 Jahren, aber aus seinem Kontext gerissen hat diese Bestimmung der Menschen zur Herrschaft bis in die Gegenwart hinein legitimierend gewirkt.«²¹⁹

Zudem ist Taxacher davon überzeugt, dass es nicht die biblischen Schöpfungstexte, aber eine bestimmte dogmatische Systematik seien, von welcher eine gerade Linie zur modernen Mentalität und Praxis führe, in welcher die Schöpfung zum Supermarkt einer Wachstumsökonomie geworden sei.²²⁰ Durch seine oft festgestellte Wirkmacht erweist sich der traditionelle Schöpfungsglauben als Hindernis einer neuen christlichen Tierethik.

3.3 Tierethik in der christlichen Theologie

Bis zum Beginn des 21. Jahrhunderts ist in der christlichen Theologie nur eine schmale Spur der Tierethik auszumachen.²²¹ Vielmehr ist festzuhalten, dass es im Christentum eine lange und beharrliche negative Tradition bezüglich Tieren gibt. Nicht nur für die Theologie, sondern auch für den christlichen Mainstream der weltweit rund 2,2 Milliarden Gläubigen ist eine instrumentelle Sicht der Tiere, die den Lebenszweck der Tiere im Nutzen für den Menschen sieht, normal.²²² Wie bereits festgestellt, stellen spezielle tierethische Konzepte ein noch junges Phänomen dar. Besonders innerhalb der Theologie aber besteht noch deutlich

²¹⁶ Vgl. Hagencord: Diesseits von Eden, 23.

²¹⁷ Taxacher: Alles nur Natur, 37.

²¹⁸ Vgl. Taxacher: Alles nur Natur, 36.

²¹⁹ Moltmann: Ethik der Hoffnung, 154.

²²⁰ Vgl. Taxacher: Alles nur Natur, 36.

²²¹ Vgl. Eichler; Tramowsky: Art. Tierethik/Tiere, in: WiReLex, 2021.

²²² Vgl. Remele, Kurt: Tiere in den Religionen, in: Ach; Borchers (Hg.), Handbuch Tierethik, 2018, 134-135.

größerer Bedarf hinsichtlich einer Selbstpositionierung in der Debatte und einer Konkretion von Kriterien und Argumentationslinien.²²³ Obwohl die Theologie diesem Thema nur sporadisch seine Aufmerksamkeit schenkte, gab es stets einzelne kirchliche Vertreter*innen, die mit dieser Tradition einer ausschließlich anthropozentrischen Interpretation der biblischen Schriften brachen. Der wohl bekannteste Vertreter ist Franz von Assisi, der jedes Geschöpf als Bruder oder Schwester angesprochen hat.²²⁴ Auch gibt es einige protestantische Vorreiter des Tierschutzes. Zu nennen ist der lutherisch-pietistische Theologe Philipp Jakob Spener, der im 17. Jahrhundert das biblische Tötungsverbot nicht nur auf Menschen sondern auf alle Kreaturen bezog. Oder der protestantische dänische Philosoph und Theologe Laurids Smith, der Ende des 18. Jahrhunderts die These vertrat, dass den Tieren eine eigene geschöpfliche Würde zukomme. Zudem rief der pietistische Pfarrer Christian Adam Dann, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dazu auf, Tiere als von Gott geliebte Mitgeschöpfe zu achten. Sein Freund, der pietistische Pfarrer Albert Knapp gründete 1837 in Baden-Württemberg der ersten Tierschutzverein Deutschlands.²²⁵ Seit Beginn der 1990er Jahren nahm die Kritik in Bezug auf die Versäumnisse der Kirche in Hinsicht auf den Tierschutz zu.²²⁶ Seitdem entwickelten sich vermehrt tierethische Überlegungen mit Anknüpfung an biblische Texte. Gegenwärtig zeichnet sich ein vermehrtes Interesse am Tier als ethisches Objekt ab und es wird zu einem akzeptierten Feld innerhalb der akademischen Lehre.²²⁷ Als besondere Pioniere sind dabei Anton Rotzetter und Rainer Hagencord mit ihren Bemühungen um eine theologische Zoologie zu erwähnen. Diese soll die theologische Reflexion über den Menschen um eine exegetisch und systematisch begründete Verhältnisbestimmung zum Tier ergänzen.²²⁸ In den letzten Jahren wurden vermehrt tier-theologische und -ethische Arbeiten publiziert, wobei im Vergleich der beiden großen christlichen Konfessionen die Veröffentlichungen von katholischen Vertreter*innen überwiegen.²²⁹ »Der Tierschutz [aber] stellt bis

²²³ Vgl. Wustmans: Tierethik als Ethik des Artenschutzes, 9.

²²⁴ Vgl. Lintner: Christliche Tierethik - Themen und Diskurse, 15.

²²⁵ Vgl. Lintner: Christliche Tierethik - Themen und Diskurse, 16-17.

²²⁶ Vgl. Eichler; Tramowsky: Art. Tierethik/Tiere, in: WiReLex, 2021.

²²⁷ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 10.

²²⁸ Vgl. Hagencord; de Vries: Theologische Zoologie, in: Ach; Borchers (Hg.), Handbuch Tierethik, 2018, 322.

²²⁹ Vgl. Eichler; Tramowsky: Art. Tierethik/Tiere, in: WiReLex, 2021.

heute kein Kernanliegen der christlichen Kirchen dar«. ²³⁰ Zumindest eine veränderte Wahrnehmung im tierethischen Diskurs kann den beiden großen Kirchen attestiert werden. Als bemerkenswerte aktuelle kirchliche Schriften sind auf katholischer Seite die Umweltenzyklika »Laudato Si« von Papst Franziskus und auf evangelische Seite das EKD Impulspapier »Nutztier und Mitgeschöpf!« zu nennen. ²³¹

3.3.1 Neuere Perspektiven auf traditionelle Motive

Für eine veränderte christliche Tierethik braucht es eine Reformation des traditionellen Schöpfungsglaubens, die bei der wirkmächtigen theologischen Anthropologie ansetzt und die Rolle des Menschen neu zu positionieren versucht. Dabei soll bei den oben problematisierten dogmatischen Motiven angesetzt werden. Welchen Ursprungssinn haben die, den wirkmächtigen Motiven zugrunde liegenden Schöpfungsaussagen?

Gottebenbildlichkeit

Im Folgenden sollen die für problematisch empfundenen dogmatischen Motive in gleicher Reihenfolge wie oben dargestellt nach ihrem Ursprungssinn befragt werden. Den Anfang macht das Motiv der Gottebenbildlichkeit. Nach Janowski geht der Blick des Schlüsselsatzes in Gen 1,26 über drei aufeinander folgende Aussagen von Gott zum Menschen und von diesem zu den Tieren unter ihm. Die erste Aussage umfasst die Erschaffung des Menschen, die zweite Aussage drückt die menschliche Bestimmung zum »Bild« (lat.: imago) und zur »Ähnlichkeit« (lat.: similitudo) Gottes aus und die dritte Aussage beauftragt den Menschen zur Herrschaft über die Tiere. Die zentrale Position nimmt dabei die Bildaussage ein, da sie zum einen auf den Schöpfergott und mit der Herrschaftsaussage zum anderen auf nichtmenschliche Kreaturen bezogen ist. ²³² Der erste Bildbegriff (lat.: imago) der Bildaussage lasse sich am besten mit »Repräsentationsbild« wiedergeben, da das Abgebildete im genannten Bildbegriff wirkmächtig präsent

²³⁰ Vgl. Lintner: Christliche Tierethik - Themen und Diskurse, 16.

²³¹ Siehe "Nutztier und Mitgeschöpf! Tierwohl, Ernährungsethik und Nachhaltigkeit aus evangelischer Sicht", 2019.

Siehe "Papst Franziskus: Enzyklika LAUDATO SI'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, 2018.

²³² Vgl. Janowski: Anthropologie des Alten Testaments, 409.

sei. Ihren Ursprung habe diese alttestamentliche Vorstellung der Gottebenbildlichkeit laut neuerer Forschung wahrscheinlich in der altorientalischen Königsideologie, in der der König als »Bild Gottes« bezeichnet wird.²³³ Der Autor der Priesterschrift baute im Zuge einer Universalisierung der Herrschaftsvorstellung offenbar absichtsvoll königsideologische Metaphern ein. Der zweite Bildbegriff (lat.: similitudo) der Bildaussage präzisiere dann den Aspekt des Repräsentationsgedankens im Sinne einer »Entsprechung« des Menschen zu Gott und nicht im Sinn einer theomorphen Qualität des Menschen.²³⁴ Horstmann interpretiert die biblische Schilderung von der Gottebenbildlichkeit in Genesis 1,26 im Sinne einer göttlichen Perspektive auf Speziesgrenzen. Gott werde als derjenige geschildert, der sich selbst nicht mit vermeintlich klaren Grenzen abfinde, sondern der sich im Anderen selbst wiedererkennen wolle.²³⁵ Des Weiteren ist die enge Verknüpfung der Bildaussage mit der darauffolgenden Herrschaftsaussage zu beachten. Die Herrschaftsaussage über die Tiere ist nicht als Folge der menschlichen Gottebenbildlichkeit zu verstehen. Vielmehr sei der Mensch umgekehrt erst Gottes Bild, insofern er von Gott ermächtigt wird, über die Tiere zu herrschen und die Erde in Anspruch zu nehmen.²³⁶ Damit soll nun zweitens nach dem Sinn der Herrschaftsaussage gefragt werden.

Herrschaftsauftrag

Wie bereits dargestellt, kann keines der beiden etablierten Deutungsmodelle, weder die aggressive noch die pazifistische Interpretation der beiden Herrschaftsverben in Gen 1,26.28 überzeugen. Janowski verweist für das Verständnis des Herrschaftsauftrages auf den Gesamtrahmen des ersten Schöpfungsberichts. In der priesterschriftlichen Komposition werden die Lebensbereiche des zweiten und dritten Schöpfungstages mit den entsprechenden Lebewesen des fünften und sechsten Schöpfungstages in Beziehung gesetzt. Die Lebensbereiche Meer, Himmel und Erde werden am fünften und sechsten Schöpfungstag von Wasser-, Flug-, und Landtieren bevölkert.²³⁷ Der Mensch, der

²³³ Vgl. Janowski: Anthropologie des Alten Testaments, 409.

²³⁴ Vgl. Janowski: Anthropologie des Alten Testaments, 410.

²³⁵ Vgl. Horstmann: Mehr als "Verantwortung" und "Mitgeschöpflichkeit", 7.

²³⁶ Vgl. Janowski: Anthropologie des Alten Testaments, 410.

²³⁷ Vgl. Janowski: Anthropologie des Alten Testaments, 411.

zusammen mit den Landtieren am sechsten Tag erschaffen wird und auf dem gleichen Lebensbereich, nämlich »Erde« lebt, wird daraufhin beauftragt über diesen lebendigen Organismus zu »herrschen«. Dabei ist »Herrschaft« im priesterschriftlichen Weltbild notwendig für das Fortbestehen der Schöpfung im Ganzen. Sie kann daher nicht bedeuten, das Funktionieren des Organismus zu bedrohen.²³⁸ Das Verb der Herrschaftsaussage meint folglich keine spezielle Herrschaftsmaßnahme, sondern bringt »die universale Ordnungsfunktion zum Ausdruck [...], die der Mensch als lebendige 'Statue' bzw. als Repräsentant des Schöpfergottes wahrnimmt«.²³⁹ Die Antwort auf die Frage nach dem Ursprungssinn der Motive »Gottebenbildlichkeit« und »Herrschaftsauftrag« kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Die *imago Dei*-Vorstellung und die Herrschaftsaussage können nur in Kombination verstanden werden. Die Bestimmung des Menschen zur Inanspruchnahme der Erde und zur Herrschaft über die Tiere ist keine Folge seiner Gottesebenbildlichkeit. Der Mensch ist nur Bild Gottes, wenn er in Bezug auf seinen Lebensraum und den darin lebenden Lebewesen verantwortlich handelt.²⁴⁰

(All-)Macht

Der Begriff »Allmacht« ist in der hebräischen Bibel ein Randbegriff. Zwar ist der Begriff in der Septuaginta 181-mal belegt, jedoch vorzugsweise als Wiedergabe der hebräischen Gottesbezeichnungen *Jhwh Zebaoth* und *El Schaddaj*. Das Hebräische kennt keinen Begriff für »Allmacht«.²⁴¹ Wie ist nun aber die Macht Gottes, die die Bibel beschreibt, jenseits eines mechanistischen Kausal-Schemas, das scheinbar jedwede Gewalt gegenüber konkurrierenden Mächten legitimiert, zu verstehen? Nach neueren Ansätzen der modernen Theologie kann Allmacht bedeuten,

»dass Gott seine Macht teilt, ohne dabei an Göttlichkeit zu verlieren. Er schafft und lässt das Geschaffene nicht macht- und kraftlos, regelrecht 'erschöpft' zurück, sondern ermächtigt andere. Seine Macht ist wirklich kreativ, ihre Kraft

²³⁸ Vgl. Janowski: Anthropologie des Alten Testaments, 411.

²³⁹ Janowski: Anthropologie des Alten Testaments, 411.

²⁴⁰ Vgl. Janowski: Anthropologie des Alten Testaments, 411-412.

²⁴¹ Dietrich, Walter, Art. Allmacht Gottes, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, 2006.

ist nicht nur aufseiten der Ursache, sondern auch auf der Seite der Wirkung zu finden, ohne darin einen Widerspruch erleben zu müssen.»²⁴²

Eine solche Macht rufe andere zur Entfaltung und erkenne in anderen Geschöpfen keine Bedrohung, sondern sei gerade deswegen wirklich allmächtig, weil sie andere ermächtigen kann, ohne selbst an Mächtigkeit zu verlieren.²⁴³ Gottes Macht hat in den biblischen Schriften keinerlei Tendenz zum Destruktiven, sein Wirken ist immer belebend. Schöpferische Macht sei dynamisch und nur im Kontext von Beziehungen verstehbar.²⁴⁴ Sie sei zutiefst lebensbejahend und wolle nicht den Tod. Deshalb sehe sie in der Möglichkeit Räume für anderes Leben zu schaffen keinen Machtverlust. Eine solches Verständnis von Macht delegitimiere jede Degradierung anderer lebendiger Wesen zu bloßen toten Maschinen und widerspreche da, wo die eigene Macht, das Leben anderer gefährde.²⁴⁵ In diesem Zusammenhang erfüllt auch das Motiv der »Gottebenbildlichkeit« sinnvollen Zweck. Der Gott der Bibel fürchtet den Menschen nicht als Konkurrenten, sondern ermächtigt ihn dazu, selbst schöpferisch zu sein. Die Ebenbildlichkeit des Menschen erinnert diesen daran, sich dieser Verpflichtung nicht zu entledigen, sondern seine Macht im Sinne der schöpferischen Macht für andere und in deren Sinne auszuüben.²⁴⁶

Seele

Mit dem Begriff »Seele« geht eine kulturell geprägte und sprachlich vermittelte Vorstellung vom Menschen und nichtmenschlicher Lebewesen einher, die nicht unbesehen auf das Alte Testament übertragen werden sollte.²⁴⁷ Das traditionelle Verständnis einer unsterblichen Seele ist sowohl vom biblischen als auch vom modernen Denken her nicht wirklich nachvollziehbar.²⁴⁸ Die nichtpriesterliche Schöpfungsgeschichte in Gen 2,4b-7 schildert die Erschaffung des Menschen durch materiale Herstellung der Formung aus Ackerboden und eine Belebung durch die Einhauchung des Lebensatems.²⁴⁹ Der biblische Begriff *næpæš* markiert

²⁴² Horstmann: Der Gott der Tiere, 195.

²⁴³ Vgl. Horstmann: Mehr als "Verantwortung" und "Mitgeschöpflichkeit", 8.

²⁴⁴ Vgl. Horstmann: Der Gott der Tiere, 195-196.

²⁴⁵ Vgl. Horstmann: Der Gott der Tiere, 196.

²⁴⁶ Vgl. Horstmann: Der Gott der Tiere, 197.

²⁴⁷ Vgl. Janowski: Die lebendige *næpæš*, 13.

²⁴⁸ Vgl. Taxacher: Tiereschatologie, 265.

²⁴⁹ Vgl. Janowski: Die lebendige *næpæš*, 14.

dabei zunächst die Verbindung eines Geschöpfes zu Gott. Wörtlich übersetzt bedeutet der Begriff »Kehle«. Seinen semantischen Ursprung hat er in der Erfahrung einer plötzlichen, unvermittelten Luftbewegung.²⁵⁰ »Nach dem Zeugnis des Alten Testaments bedeutet *nəpəš* nicht ‘Seele’ als eine vom Körper losgelöste [...] Entität, sondern ‘Leben, Lebenskraft’ - und zwar streng konzentriert auf die Grenze des Lebens; *nəpəš* ist das Leben dem Tod gegenüber.«²⁵¹ Mit *nəpəš* ist keine unsterbliche Seele im Gegensatz zum vergänglichen Leib gemeint, sondern die Lebendigkeit des ganzen Menschen. Sie tritt während des ganzen Lebens voll in Erscheinung. Was mit der *nəpəš* beim Tod passiert beantwortet das Alte Testament nicht explizit. Aber sie ist weder der Hauptsitz von Bewusstsein, Vernunft und Emotion, noch repräsentiert sie den Menschen nach dem Tod.²⁵² Der zweite Schöpfungsbericht nimmt keinen Bezug auf Tiere, sondern stellt ganz den Menschen in den Mittelpunkt. Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht verwendet hingegen den Begriff »ruach«, der den Lebensatem bezeichnet und Menschen und Tiere verbindet. Gen 1 setzt eine gemeinsame Abhängigkeit aller Lebewesen voraus.²⁵³ Die biblische Formel »nefesch« oder »ruach« markiert somit keine anthropologische Differenz zwischen dem Mensch und den anderen Lebewesen, sondern die »fundamentalste Sozialität des Lebendigen«²⁵⁴.

»Unser Atem funktioniert die allermeiste Zeit über unbewusst und unwillkürlich. [...] Bewusst wird uns der Atem [...] wohl vor allem auch bei anderen Wesen, oft auch als Wahrnehmung einer urtümlichen Nähe: Hören wir ein anderes Wesen atmen, empfinden wir unwillkürlich die gemeinsame Teilnahme an dem, was uns verbindet.«²⁵⁵

Durch das Atmen betreibt unser Körper Stoffwechsel und steht dadurch in andauerndem Austausch mit der Umgebung. Der Stoffwechsel als entscheidende Voraussetzung für jedwede Form des Lebendigen, bringt uns in ein permanentes Wechselverhältnis mit unserer Umgebung und sorgt gleichzeitig dafür, dass wir zu keinem Moment unseres Lebens material identisch mit uns sind.²⁵⁶ Leben

²⁵⁰ Vgl. Horstmann: Das mechanische und das beseelte Tier, 87.

²⁵¹ Janowski: Die lebendige *nəpəš*, 36.

²⁵² Vgl. Janowski: Die lebendige *nəpəš*, 18-20.

²⁵³ Vgl. Taxacher: Tiereschatologie, 265.

²⁵⁴ Wilkens, Lorenz: Die Seele, in: Monika Rinck u.a. (Hg.), Die Seele und ihre Sprachen, 2017, 16.

²⁵⁵ Hagencord; Horstmann: Vermessung der Tierseele, 114.

²⁵⁶ Vgl. Hagencord; Horstmann: Vermessung der Tierseele, 114.

bedeutet »das beständige[s] In-Verbindung-Stehen mit anderem Leben«²⁵⁷. Die biblische Rede von der »Seele« ist dynamisch. »Der Atem markiert gerade keine komprimierte Substanz, sondern – eine Bewegung«.²⁵⁸ Dieser Erfahrung wird das traditionelle metaphysische Verständnis einer unsterblichen Seele nicht gerecht. Wie ist nun aber Umzugehen mit dem Begriff der »Seele«? Und wie kann heute von der ursprünglichen biblischen Erfahrung gesprochen werden? Nach Janowski geht es in den relevanten biblischen Texten um die Frage, was der Mensch ist und wie er sich selbst versteht. Er gibt zu bedenken, dass diese kulturell geprägten und sprachlich vermittelten Vorstellungen nicht eins zu eins von einer Kultur oder Sprache auf die andere übertragen werden können.²⁵⁹ Deshalb spricht er sich für einen Verzicht der Übersetzung von *nəpəš* mit »Seele« aus und sieht darin den Gewinn der Erkenntnis,

*»dass der Begriff ‘nəpəš’ von seiner Grundbedeutung ‘Kehle, Schlund’ bis zu seinen Bedeutungen ‘vitales Selbst’, ‘Leben(skraft)’, ‘individuelles Lebens, Person’ ein ganzes Spektrum von Aspekten umfasst, die den Menschen des alten Israel in seiner psychosomatischen Ganzheit in den Blick zu nehmen erlauben«.*²⁶⁰

Hagencord und Horstmann sprechen sich dafür aus, bei der Erfahrungswirklichkeit der biblischen Autorenschaft anzusetzen. Die in Genesis 2,7 anklingende Erfahrung der Beseelung sei »die unerwartete Resonanz, die ein anderes Wesen auszulösen vermag und die nicht in unserer Macht steht«²⁶¹. Jene Beseelung sei die zentrale Gotteserfahrung, die an anderen Lebewesen erlebbar sein könne.²⁶² Deshalb könne nach Horstmann nur von einer Einzelseele gesprochen werden, wenn damit ihre Bezogenheit auf andere Wesen gemeint sei. Als Konsequenz denkt sie »Seele« nur im Plural, als Beziehungen eines Wesen zur Mitwelt. Der Mensch brauche Beziehungen zu anderen Lebewesen wie den Tieren fundamental, da er in den Beziehungen zu ihnen fortwährend beseelt werde und andere beseele.²⁶³ Die Frage, was »Seele« ist, kann Taxacher ausgehend vom hebräischen Begriff mit »alles, was schnauft«²⁶⁴ beantworten.

²⁵⁷ Hagencord; Horstmann: Vermessung der Tierseele, 114.

²⁵⁸ Horstmann: Das mechanische und das beseelte Tier, 88.

²⁵⁹ Vgl. Janowski: Die lebendige *nəpəš*, 38.

²⁶⁰ Janowski: Die lebendige *nəpəš*, 38.

²⁶¹ Hagencord; Horstmann: Vermessung der Tierseele, 115.

²⁶² Vgl. Hagencord; Horstmann: Vermessung der Tierseele, 115.

²⁶³ Vgl. Horstmann: Das mechanische und das beseelte Tier, 89-91.

²⁶⁴ Taxacher: Tiereschatologie, 265.

Auch er möchte den hebräischen Seelenbegriff im Sinne des »beseelt sein« interpretieren. Seele sei relational zu denken, als etwas »was uns lebendig macht und damit auch ansprechbar für und von-einander und Gott«²⁶⁵.

3.3.2 Schöpfungstheologische Zugänge in tierethischen Entwürfen

Im folgenden sollen neuere tierethischen Entwürfe vorgestellt werden, die sich explizit auf schöpfungstheologische Motive beziehen. Es werden jeweils zwei Entwürfe evangelischer wie katholischer Theolog*innen präsentiert, die die Motive Gottebenbildlichkeit, Herrschaftsauftrag, Allmacht und Seele auf eigene Weise aufgreifen, neu interpretieren oder verwerfen.

Schöpfung als Gabe - Das pneumatologische Band

Der katholische Theologe Gregor Taxacher fordert in seiner Theologie der Tiere eine »ökologische Pneumatologie« zur Durchbrechung des problematischen theologischen Anthropozentrismus als Weltanschauung.²⁶⁶ Es sei der Geist Gottes, der die Schöpfungstheologie mit der Theologie der Gnade verbinde, doch habe die christliche Theologie in ihrer westlichen Ausrichtung noch nicht bedacht, was dieser pneumatologische Bogen von der Schöpfung über die Berufung, bis zur Hoffnung auf Vollendung für die kreatürliche Nachbarschaft von Mensch und Tier bedeute.²⁶⁷ Der Geist Gottes, der in den biblischen Schöpfungserzählungen über der Urflut brütet und Mensch und Tier belebt, weht in nicht zu begrenzender Weise durch die Geschichte, bezeugt die Gotteskindschaft und seufzt in aller Schöpfung in der Hoffnung auf das Reich Gottes.²⁶⁸

»Die Anima, die gemeinsame Beseeltheit von Mensch und Tier mit der Ruach, dem Pneuma Gottes, bedeutet Präsenz, Immanenz Gottes durch seine Lebewesen in der Welt. Wir begegnen Gott, wo wir Seelisches berühren. Die beseelten Lebewesen sind damit in der Welt berufen, diese Immanenz Gottes in seiner Schöpfung zu repräsentieren, zu fühlen und fühlbar zu machen.«²⁶⁹

²⁶⁵ Vgl. Taxacher: Tiereschatologie, 265.

²⁶⁶ Vgl. Taxacher: Alles nur Natur?, 41.

²⁶⁷ Vgl. Taxacher: Alles nur Natur?, 41.

²⁶⁸ Vgl. Taxacher: Alles nur Natur?, 40-41.

²⁶⁹ Taxacher: Alles nur Natur?, 41.

Nach biblischer Theologie sei »die Schöpfung die Voraus-Setzung Gottes dafür, mit der Kreatur in Kontakt zu treten, sie zur Gemeinschaft, zum Leben mit ihm zu rufen«²⁷⁰. Taxacher weist darauf hin, dass die Schöpfungstheologie mit der Bundestheologie verschränkt sei, was auch für das Gottesverhältnis der Tiere gälte. Dies ginge, wie in der systematisch-theologisch wenig reflektierten Erzählung vom universalen Bund nach der Sintflut, über ein Schöpfungsverhältnis hinaus.²⁷¹ Statt eines fehlgeleiteten Anthropozentrismus oder eines Biozentrismus plädiert Taxacher für einen erkenntnistheoretisch-perspektivischen Anthropozentrismus.²⁷² Eine ökologische Ethik sei notwendigerweise nur aus einer anthropozentrischen Perspektive heraus möglich, da z.B. Tierrechte nur nach angemessener Einschätzung der Bedürfnisse von Tieren durch den Menschen allein von Menschen auszusprechen und durchzusetzen seien.²⁷³ Auch die geforderte ökologische Pneumatologie unterliege dieser Perspektivität:

»Wir erblicken die Geist-Gegenwart weiterhin in unserer Blickrichtung, sind auf den Erhellungswinkel menschlicher Wahrnehmung und Vernunft angewiesen und von ihm eingeschränkt.«²⁷⁴

Mit einem »christlichen Animismus«, der mit der Präsenz des Geistes Gottes in allem begegnenden Leben rechnet, könne die menschliche Perspektivität auf die Wirklichkeit in einen weiteren Zusammenhang gebracht und damit eine anthropozentrische Engführung im Sinne eines theologischen Anthropozentrismus als Weltanschauung verhindert werden.²⁷⁵

Schöpfungstheologie im Anthropozän

Eine aktuelle Position für eine christliche Schöpfungstheologie, die u.a. eine veränderte Mensch-Tier-Beziehung zum Ziel hat, vertritt Julia Enxing. Die katholische Theologin lehnt beim Bestreben, die Rechte von Tieren zu stärken, eine Herangehensweise ab, die methodisch mit einem Mensch-Tier Vergleich arbeitet. Dieser Ansatz sei problematisch, da er nur aufgrund eines akzeptierten

²⁷⁰ Taxacher: Alles nur Natur?, 42.

²⁷¹ Vgl. Taxacher: Alles nur Natur?, 42.

²⁷² Vgl. Taxacher: Alles nur Natur?, 35.

²⁷³ Vgl. Taxacher: Alles nur Natur?, 35.

²⁷⁴ Taxacher: Alles nur Natur?, 43

²⁷⁵ Vgl. Taxacher: Alles nur Natur?, 42-44.

Anthropozentrismus funktioniere, der den Menschen zum Maßstab mache und so unweigerlich eine menschliche Überlegenheit suggeriere.²⁷⁶ Sie fordert stattdessen einen theologischen Paradigmenwechsel hin zu einer angemessenen Wahrnehmung von Nicht-menschlichem durch eine Veränderung theologischer Anthropologien.²⁷⁷ Im Sinne der Theorie von Celia Deane-Drummond sollen Anthropologie und anthropologische Ethik nicht mehr auf der Vorstellung von der menschlichen Einzigartigkeit basieren. Eine neue Theologie der Schöpfung müsse vielmehr kompatibel mit den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung sein und zu einer Ethik führen, die fragt, wie Existierendes intersozial verbunden sei.²⁷⁸ Die Vorstellung von einer linearen Entwicklung von Moral und Sozialität, die davon ausgeht, dass jene Merkmale bei Tieren - im Unterschied zum Menschen - in der Entwicklung auf einer bestimmten Ebene stehen geblieben seien, sind nach Studienergebnissen zur Ko-Evolution zu hinterfragen. Vielmehr seien menschliche Moral und das menschliche Bewusstsein im Sinne einer »Inter-Moralität« abhängig von Lebewesen aller Art.²⁷⁹ »Moralität ist [...] nicht auf Regeln zu beschränken, die nur für eine bestimmte Art gelten, sondern erweist sich erst hinsichtlich ihrer ko-habituellen Kompetenz als lebensrelevant.«²⁸⁰ Enxing fordert aufgrund dessen eine ganzheitlich gedachte Schöpfungstheologie im Sinne einer »planetarischen Solidarität«, die nicht beim Tier, sondern beim Mensch ansetzt.²⁸¹ Ihr Entwurf bezieht sich auf die Ansätze der kanadischen Theologin und Ökologin Heather Eaton und der amerikanischen Prozesstheologin und Theopoetin Catherine Keller. Zum einen ist Enxing davon überzeugt, dass eine Schöpfungstheologie, die die gesamte Schöpfung in den Mittelpunkt stellt, die Bewahrung der Funktionsfähigkeit der Biosphäre als ethische Priorität habe.²⁸² Eine solche Schöpfungstheologie müsse die Auseinandersetzung mit dem Planeten und evolutiven Prozessen an den Anfang stellen. Denn beginnt man erst an Tag sechs des Schöpfungswerkes, vergesse man die 26 Verse vorher und vernachlässige Milliarden Jahre planetarischer Existenz. Das Überleben der Arten zu schützen, benötige aber eine profunde Kenntnis und

²⁷⁶ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 162.

²⁷⁷ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 162.

²⁷⁸ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 163;165.

²⁷⁹ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 163-164.

²⁸⁰ Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 164.

²⁸¹ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 164.

²⁸² Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 168.

Solidarität mit dem Planeten Erde.²⁸³ Mit Hilfe einer »ökologischen Alphabetisierung« könne deutlich gemacht werden, dass die verschiedenen Sphären des Planeten in einer kontinuierlichen und dynamischen Interaktion stehen. Der Mensch bewohne die Erde nicht wie ein Haus, da dies bedeuten würde, dass die Erde vom Menschen komplett verschieden wäre. Die Erde müsse vielmehr als Gemeinschaft erlebt werden.²⁸⁴ »Ein Gewährsein über das dynamische Ko-Habitat aller Lebewesen ist die Bedingung für das Erlernen einer planetarischen Solidarität.«²⁸⁵ Wenn Theologien der Schöpfung in Evolutionstheorien integriert werden, könne das menschliche Selbst-Bewusstsein revolutioniert und damit auch die Auffassung vom Menschen als Gegenüber zur Schöpfung dekonstruiert werden.²⁸⁶ Zusätzlich seien im Bezug auf das Motiv *dominium terrae* sowohl traditionelle Herrschaftsgedanken, wie auch der neuere Stewardship-Gedanke nicht hilfreich für ein Umdenken. Beide machten den Menschen zu einem überlegenen Wesen und basierten auf der Überzeugung, dass die Schöpfung defizitär und deshalb einerseits erlösungsbedürftig sei, andererseits bewacht und beeinflusst werden müsse.²⁸⁷ Zum anderen bezieht sich Enxing auf die Schöpfungstheologie von Catherine Keller. Sie befürwortet die Denktradition der Prozesstheologie, die davon ausgeht, dass jede Entität mit einer eigenen Gestaltungsmacht ausgestattet ist.²⁸⁸ Im Sinne eines »Genesis-Kollektivs« interagierten, kollaborierten und konkurrierten die Entitäten als »Co-Creators« im gemeinsamen Prozess des Werdens von Welt und/mit Gott.²⁸⁹

»Die [...]Auffassung, das gesamte emergente Schöpfungsgeschehen, das Werden von der Welt, sei ein unbegrenzter und unabgeschlossener, aber vor allem gemeinschaftlicher Prozess, erkennt nicht nur die Macht der einzelnen Entitäten im Gesamtprozess des Entstehens und Gestaltens von Welt an, sondern auch ihre Verantwortung.«²⁹⁰

Enxing nimmt diesen Gedanken in ihren Ansatz auf, da er die unterschiedlichen Komplexitäten von Entitäten berücksichtigt, dabei aber auf eine Demarkationslinie verzichtet, die menschliche von anderen Entitäten durch die

²⁸³ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 165-166.

²⁸⁴ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 166.

²⁸⁵ Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 166.

²⁸⁶ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 167.

²⁸⁷ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 168.

²⁸⁸ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 169.

²⁸⁹ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 169.

²⁹⁰ Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 169.

Zuschreibung bestimmter moralisch-ethischer Wertigkeiten trennt.²⁹¹ Ein weiterer Gedanke um die menschliche Hybris zu dekonstruieren, setzt beim Motiv der Gottebenbildlichkeit an. Der Mensch verdanke sich nicht nur dem göttlichen Wesen, dessen einziges Abbild er zu sein behauptet, sondern auch der ökologischen Vielfalt an Pflanzen, Wasser, Erde und den tierlichen Lebewesen. Ein solches Verdankt-Sein könne der theologischen Anthropologie eine neue Richtung geben.²⁹² Ebenso sei ein Aspekt, der in der Deutung der Schöpfungserzählungen zu kurz komme, das Gebot der Vermehrung. Nicht nur Adam habe diese Gebot bekommen, sondern vorher auch alle Lebewesen des Wassers, der Luft und des Landes.²⁹³ Eine neue Schöpfungstheologie müsse sich um ein Sichtbarmachen und eine Neu-Ordnung des Lebendigen bemühen, die Achtung vor dem Nicht-Menschlichen einfordern und die Tradition und die aktuelle Theologie darauf hinweisen, wo sie das Nicht-Menschliche dämonisiert oder ignoriert.²⁹⁴ Enxing kritisiert die in der Rezeptionsgeschichte der Schöpfungstheologien und Anthropologien »auszumachende Etikettierung des Chaos, des Nicht-Einzuordnenden, Nicht-dingfest-zu-Machenden als das Böse«²⁹⁵ und zeigt sich offen für neue Begriffe um dieses *Othering* zu vermeiden. Sie unterstützt den Versuch Kellers der Vorstellung einer *creatio ex nihilo* mit ihrer Vorstellung der Schöpfung aus der Tiefe *creatio ex tehom* eine Alternative entgegensustellen und mit ihren Wortschöpfungen »Tehomophobie/phylie« die Verhältnisse neu zu bestimmen.²⁹⁶ Im Bezug auf das Thema Sprache zeigt sie sich auch beim Begriffsfeld der Tierischen/Tierlichen sensibel und erwähnt den Vorschlag den Glauben an natürliche Hierarchien bereits sprachlich zu dekonstruieren, indem man nicht wie üblich von Mensch und Tier, sondern von tierlichen und menschlichen Tieren spricht.²⁹⁷ Zusammengefasst müsse es einer Schöpfungstheologie im Anthropozän nach Julia Enxing darum gehen, den Eigenwert aller Entitäten als Geschöpfe anzuerkennen. Die Schöpfungsmythen sollten dafür auf der Grundlage der Erkenntnisse verschiedener

²⁹¹ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 169.

²⁹² Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 170.

²⁹³ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 171.

²⁹⁴ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 172-173.

²⁹⁵ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 173.

²⁹⁶ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 171-173.

²⁹⁷ Vgl. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, 177.

wissenschaftlicher Disziplinen neu gedeutet werden. Dabei seien Abwertungstendenzen bisheriger Schöpfungstheologien zu vermeiden.

Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik

Die protestantische Theologin Anne Käfer greift bei ihrer Suche nach einer Gerechtigkeitsethik auf das christliche Schöpfungsverständnis zurück. Nach christlicher Überzeugung verdanke sich sämtliches Geschaffene der Liebe des allmächtigen Schöpfers.²⁹⁸ Unter Liebe versteht sie »ein Ausgerichtetsein auf ein Gegenüber, dem der Liebende unabhängig von Nützlichkeit, Zweckerfüllung oder Leistung zugewendet ist, und zwar in der Absicht, dem Gegenüber ein gutes Leben zu gewähren.«²⁹⁹ Gott verlange von keinem seiner Geschöpfe einen Nutzen oder eine Leistung, seine Liebe lasse sich aufgrund der schöpferischen Allmacht sowieso nicht verdienen. Sämtliche Geschöpfe gleichen sich also in ihrem Sein, das auf Gottes unverfügbare, schöpferische Liebe gründet.³⁰⁰ Auf Basis jenes Schöpfungsverständnisses grenzt sich Käfer von den philosophischen Gerechtigkeits-theorien von Rawls und Nussbaum ab. Sie widerspricht zum einen ihrem Vorgehen bei dem Versuch eine allgemeingültige Gerechtigkeits-theorie zu formulieren. Sowohl Rawls als auch Nussbaum behaupten, dass ihre Theorien unabhängig von jeglicher Weltanschauung seien. Käfer kritisiert, dass in diesem Versuch die Überzeugungen von Grund und Sinn des Seins auszublenden, verleugnet werde, dass schon die Auswahl von Gerechtigkeits-subjekten an religiöse und weltanschauliche Überzeugungen gebunden sei.³⁰¹ Zum zweiten kritisiert sie eben diese Auswahl von Gerechtigkeits-subjekten. Rawls gestattet nämlich nur denjenigen Wesen Gerechtigkeits-grundsätze auszuhandeln, die er als Personen bestimmt. Als Folge seiner Kriterienauswahl für das Personsein fallen bestimmte Wesen wie Menschen mit Behinderungen, Tiere und die gesamte Natur als Gerechtigkeits-subjekte weg.³⁰² Nussbaum präsentiert daran angeknüpft ein erweitertes Gerechtigkeitsverständnis, dass neben allen Menschen auch alle Tiere aufgrund ihrer Würde als vollwertige Subjekte der Gerechtigkeit ansieht.³⁰³

²⁹⁸ Vgl. Käfer, Anne: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik. Auf der Suche nach der besten Welt, in: Anne Käfer; Henning Theißen (Hg.), In verantwortlichen Händen. Unmündigkeit als Herausforderung für Gerechtigkeitsethik, 2018, 77.

²⁹⁹ Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 77.

³⁰⁰ Vgl. Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 78.

³⁰¹ Vgl. Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 76-77.

³⁰² Vgl. Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 73-74.

³⁰³ Vgl. Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 75.

Damit Gerechtigkeit verwirklicht werde, müsste ein Ausleben von Fähigkeiten menschlicher und nichtmenschlicher Tiere, die Nussbaum in Listen benennt, garantiert werden.³⁰⁴ Käfer stimmt einer Erweiterung der Gerechtigkeitssubjekte zwar zu, doch geht ihr auch die von Nussbaum bedachte Menge nicht weit genug. Sie plädiert aufgrund christlicher Überzeugung für das gesamte Leben in der geschaffenen Welt als Bezugsgröße für Gerechtigkeit.³⁰⁵ Ein christliches Gerechtigkeitsverstehen könne von einer in der Schöpfung gründenden Gleichheit sämtlicher Geschöpfe ausgehen.³⁰⁶ Dies begründet Käfer mit ihrem Verständnis von Würde. Die allgemeine Menschenwürde gehe anders als aus theologischer Sicht oft angeführt nicht auf das schöpfungstheologische Motiv der Gottebenbildlichkeit zurück. Der biblische Text spreche nämlich nur von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, was eine Würde aller anderen Kreaturen ausschließen würde. Würde sei keine Auszeichnung oder Eigenschaft von besonderen Geschöpfen, welche besondere Bedingungen erfüllten.³⁰⁷ Würde sei vielmehr »das Ausgezeichnetsein eines Geschöpfes durch Gottes bedingungslose, unverdiente Liebe«. ³⁰⁸ Kein Geschöpf sei aus einem anderen Grund geschaffen als dem der allmächtigen Liebe, die allem Geschaffenen prinzipiell vorangehe. Alle Geschöpfe seien deshalb selbstzweckhaft weshalb sämtliche Geschöpfe gleichermaßen als Würdewesen angenommen werden müssten.³⁰⁹ Eine solche Zustimmung zur prinzipiellen Gleichheit aller Geschöpfe übersehe nicht ihre Unterschiedenheit, sondern fordere zu einem gerechten Umgang mit den Mitgeschöpfen heraus. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist dann weder ein kategorisches Scheidekriterium zwischen Mensch und restlicher Schöpfung, noch ein Merkmal für eine exklusive menschliche Würde. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen könne vielmehr als Aufforderung verstanden werden, die besonderen intellektuellen und gerechtigkeitssensiblen Fähigkeiten für ein gerechtes Handeln zu nutzen.³¹⁰ Das glaubende Ich werde, erfüllt von der Liebe Gottes, zu einer »gottebenbildlichen Zuwendung zu sämtlichen Geschöpfen«³¹¹ motiviert. Menschen sollten sich bei der

³⁰⁴ Vgl. Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 76.

³⁰⁵ Vgl. Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 81.

³⁰⁶ Vgl. Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 78.

³⁰⁷ Vgl. Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 79.

³⁰⁸ Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 79.

³⁰⁹ Vgl. Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 80.

³¹⁰ Vgl. Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 80.

³¹¹ Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 80.

Herausforderung ein gerechtes Zusammenleben zu gestalten, an der sehr guten Schöpfertätigkeit orientieren, die die Selbstzweckhaftigkeit sämtlicher Geschöpfe beachtet.

»Und weil es Gottes allmächtige Liebe ist, der sich sämtliches Seiendes verdankt, sind Zweckrealisierungen für und durch Geschöpfe stets unter Achtung ihrer Selbstzweckhaftigkeit auszuführen oder auch zu unterlassen.«³¹²

Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit

Der protestantische Tierethiker Niklas Peuckmann ist sich bei seinen Überlegungen um eine christliche Tierethik der dargestellten Problematik um die Wirkungsgeschichte des schöpfungstheologischen Motivs der Gottebenbildlichkeit bewusst. Er stimmt mit der von christlichen Tierethiker*innen formulierten Diagnose darin überein, dass ethische Probleme der Mensch-Tier-Beziehung auf eine verkürzte Interpretation der Gottebenbildlichkeit rekurrieren, fasst das Motiv Gottebenbildlichkeit aber als substantielle Bereicherung für die Tierethik auf.³¹³ Anders als in tierethischen Beiträgen üblich, bezieht er die Begriffe Gottebenbildlichkeit und Tierethik nicht negativ aufeinander, sondern argumentiert für das Motiv Gottebenbildlichkeit als das wegweisende Paradigma für eine anthroporelationale Tierethik.³¹⁴ In einem theologischen Teil arbeitet Peuckmann zunächst heraus, dass schon die Texte der hebräischen Bibel die Beziehung zwischen Mensch und Tier als weitreichend ambivalent schildern.³¹⁵ Das Verhältnis zwischen Mensch und Tier changiere zwischen Gefährten und Feinden, wobei sich die schöpfungstheologischen Texte von einer Kernunterscheidung des Tieres in Gefährte oder Feind für den Menschen distanzieren. Die Texte zeigten, dass zwischen Mensch und Tier eine unaufhebbare Relationalität bestehe und präsentierten das Tier als unverfügbares Gut der Schöpfung.³¹⁶ Im weiteren Verlauf stellt er an kirchengeschichtlichen Strömungen und den theologischen Konzepten von Schweitzer und Wustmans fragmentarisch dar, dass diese ambivalente Relationalität zwischen Mensch und Tier einer anthropozentrischen Ausrichtung folgt. Der biozentrisch gelesenen

³¹² Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 82.

³¹³ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 11.

³¹⁴ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 111.

³¹⁵ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 42.

³¹⁶ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 47;82.

Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben von Schweitzer weist er einen normativen Anthropozentrismus nach.³¹⁷ Der Ethik der Biodiversität von Wustman attestiert Peuckmann einen axiologischen Anthropozentrismus.³¹⁸ Dabei hebt er die anthropologische Grundierung des theologischen Tierethiken hervor, die ein positives Menschenbild durscheinen ließen. Und er bescheinigt ihnen eine allgemeine Praktikabilität für die reale Mensch-Tier-Beziehung.³¹⁹ Im Grundsatz ist Peuckmann davon überzeugt, dass eine von der philosophischen Tierethik geforderten Überwindung des Anthropozentrismus unmöglich sei.³²⁰ Jene philosophischen Konzepte die dies versuchten, besäßen einen impliziten Anthropozentrismus und seien, einem utopischen Idealismus folgend, nicht auf die Gegenwart anwendbar.³²¹ Nach christlicher Tradition sei die nicht zu überwindende Anthropozentrik in der Gottebenbildlichkeit begründet.³²² Darum entwickelt Peuckmann seinen tierethischen Ansatz bewusst auf dem Fundament eines epistemischen Anthropozentrismus und fasst diese »Ethik der Mensch-Tier-Beziehungen« als integralen Bestandteil der Anthropologie.³²³ Die Lehre der Gottebenbildlichkeit sei die erste theologische Grundkonstante christlicher Anthropologie.³²⁴ Anders als traditionelle Schöpfungslehren, welche das Motiv der Gottebenbildlichkeit im Sinne eines normativen Anthropozentrismus als prinzipielle Qualität verstünden, deutet der protestantische Theologe die Gottebenbildlichkeit als epistemischen Anthropozentrismus.³²⁵ Er folgt dabei der Interpretation der Gottebenbildlichkeit von Dietrich Bonhoeffer, der diese an die beiden Elemente »Erkennen« und »Freiheit« knüpft.

»So vergegenwärtige der Gedanke, dass sich Gott in der Schöpfung, in seinem Ebenbild - dem Menschen - erkennen möchte, dass der Mensch ein relationales Wesen zu Gott ist. Der Aspekt des Erkennens bindet den Menschen folglich untrennbar an Gott.«³²⁶

³¹⁷ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 74.

³¹⁸ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 76.

³¹⁹ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 83.

³²⁰ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 108.

³²¹ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 85.

³²² Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 101.

³²³ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 110.

³²⁴ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 92.

³²⁵ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 95.

³²⁶ Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 94.

Zweitens sei Freiheit im Sinne Bonhoeffers als Beziehung zu verstehen: »Freisein heißt, frei-sein-für-den-anderen«.³²⁷ Schließlich öffnet Peuckmann den Kreis potentiell beteiligter Subjekte jenes dialogischen Verständnisses von Freiheit auch für Tiere. Denn nach biblischen Verständnis könne der Mensch seine Freiheit, die als Beziehung zu verstehen sei, auch in einer Beziehung zur Tierwelt leben.³²⁸ Die Gottebenbildlichkeit skizziere »eine zweigliedrige Beziehung, die den Menschen, als relationales Wesen, an Gott bindet und ihn gleichzeitig in einen Verantwortungshorizont zum Tier rückt.«³²⁹ Sie sei in ihrer Grundkonzeption zum ersten eine theozentrische Aussage über Gott den Schöpfer, der sich in seiner Schöpfung erkennen wolle. Von einer immanenten Betrachtung ausgehend sei sie zweitens aber auch ein durchweg anthropozentrischer Begriff und besitze konzepttheologisch ihren Sitz in der Schöpfungstheologie. Die Schöpfungsgemeinschaft stelle die Genese des Lebens als ein universelles Geschehen dar, welches auf eine allumfassende Schöpfungsgemeinschaft im Sinne Moltmanns hinauslaufe.³³⁰ Angesichts der Herausforderung einer notwendigen Übersetzung der theologischen Tierethik in säkulare Sprache ist sich Peuckmann der Anschlussfähigkeit seines Ansatzes sicher.³³¹ Dafür solle die Dichotomie des Begriffs der Gottebenbildlichkeit beibehalten werden. Zum einen werfe der Begriff des Erkennens den Menschen auf seine Kreatürlichkeit zurück. In dieser Kreatürlichkeit stecke die Erfahrung, dass Gott den Menschen in seiner Pluralität und Unvollkommenheit grundsätzlich annehme. Dieser Gedanke finde sich auch in der universellen Erklärung der Menschenrechte, wenn dort von einer nicht zu extrahierenden Würde jedes Menschen gesprochen wird.³³² Zum anderen könne auch das zweite Element der Gottebenbildlichkeit, die Freiheit mit den Menschenrechten in säkulare Sprache übersetzt werden. Ähnlich wie mit Hilfe der Menschenrechte moralische Konflikte zwischen Menschen gelöst werden können, sei es in analoger Weise sinnvoll die Tierwelt zu schützen.³³³ Letztlich bleibe die inhaltliche Pointierung und Gewichtung im Kern aber den eigentlichen theologischen Grundbegriffen vorbehalten.³³⁴

³²⁷ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 94.

³²⁸ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 95.

³²⁹ Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 95.

³³⁰ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 111.

³³¹ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 105.

³³² Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 106.

³³³ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 107.

³³⁴ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 112.

3.3.3 Vergleich der neueren tierethischen Entwürfe

Die dargestellten Entwürfe eint ihr expliziter Bezug auf mindestens eines der vier klassischen Motive einer traditionellen Schöpfungslehre. Nichtsdestotrotz unterscheiden sie sich in Herangehensweise und Intention zum Teil erheblich. Gregor Taxacher versucht im Sinne einer Theologie der Tiere verschiedene dogmatische Teilgebiete wie Schöpfungstheologie und Berufungstheologie mit Hilfe einer »ökologischen Pneumatologie« zu verbinden und damit einen problematischen normativen Anthropozentrismus zu durchbrechen. Julia Enxing entwirft auf Grundlage von anderen schöpfungstheologischen Entwürfen einen Ansatz für eine ganzheitliche Schöpfungslehre mit planetarischer Solidarität. Anne Käfer analysiert defizitäre philosophische Gerechtigkeitstheorien und entwirft daran anschließend eine christliche Gerechtigkeitsethik auf Basis schöpfungstheologischer Motive. Und Nikolas Peuckmann benennt die Schwächen anderer tierethischer Entwürfe und präsentiert das üblicherweise negativ konnotierte Motiv der Gottebenbildlichkeit als wegweisendes Paradigma einer christlichen Tierethik. Doch lässt sich neben diesen Unterschieden auch viel Verbindendes und deshalb für christliche Tierethiken vermutlich Charakteristisches ausmachen. Alle Autor*innen sind sich über eine tiefe Ungerechtigkeit einig, die Tiere in unserer Gesellschaft auch aufgrund christlicher Theologie durch den Menschen erfahren. Sie diagnostizieren allesamt, dass die Ausblendung der Tiere in der Theologie mit dem Verständnis der biblischen Schöpfungserzählungen in Zusammenhang steht. Außerdem sind sie sich der biblischen Anthropozentrik bewusst, entwickeln ihre Ansätze jedoch ganz bewusst und auch gerade deswegen aus dieser Perspektivität heraus. Im Zuge dessen fordern sie eine Veränderung oder Durchbrechung theologischer Anthropologien, die in einen destruktiven Anthropozentrismus münden. Auch der Gedanke von Tierrechten findet sich explizit oder implizit in allen vier Entwürfen. Während Enxing vom »Eigenwert aller Entitäten« spricht, sind Tiere bei Käfer aufgrund ihrer »Gleichheit im Sein« bzw. der »Selbstzweckhaftigkeit sämtlicher Geschöpfe« gleichsam dem Mensch Gerechtigkeitssubjekte. Taxacher spricht, im Zusammenhang von der für ihn notwendigen anthropozentrischen Perspektivität für eine ökologischen Ethik, beispielhaft über die Formulierung

von Tierrechten.³³⁵ Peuckmann bezieht sich nur implizit auf Tierrechte, wenn er davon spricht, dass die Tierwelt in analoger Weise zu Menschenrechten geschützt werden könne.³³⁶ Darüber hinaus gibt es noch weitere Parallelen, die einige Entwürfe miteinander teilen. Sowohl Enxing als auch Käfer vermitteln auf der Basis der biblischen Schöpfungserzählungen ein positives Schöpfungsverständnis. Sie bezeichnen die Schöpfung als »sehr gut« oder lehnen ein Verständnis, das die Schöpfung als defizitär betrachtet ab. Peuckmann und Enxing ähneln sich in ihrer Deutung der Gottebenbildlichkeit. Während Peuckmann sie mit der Relationalität des menschlichen Wesens zu Gott *und* der Schöpfungsgemeinschaft erklärt, spricht Enxing von dem menschlichen Verdankt-Sein an ein göttliches Wesen *und* die ökologische Vielfalt. Besonders Peuckmann hat eine notwendige Übersetzung theologischer Begriffe für eine säkulare Gesellschaft im Blick. Aber auch Käfer interessiert sich für eine gesamtgesellschaftliche Anschlussfähigkeit, wenn sie an philosophische Gerechtigkeitstheorien anknüpft und die Notwendigkeit, die allen Entwürfen inhärente Weltanschauung transparent zu machen, thematisiert. Peuckmann und Taxacher sind sich wiederum sehr nahe, wenn sie einen epistemischen bzw. erkenntnistheoretisch-perspektivischen Anthropozentrismus fordern. Gerade die Sprache ist ein Thema, welches die Unterschiede der einzelnen Entwürfe offenbart. Vor allem Enxing beweist sich als sehr sprachsensibel, wenn sie alte Begriffe als untauglich für eine neue Schöpfungstheologie beurteilt, neue Begriffe, Konzepte und sogar Wortschöpfungen wie »planetarische Solidarität«, »ökologische Alphabetisierung«, »Entitäten« oder »Tehomophobie/philie« übernimmt und sich offen für ein neues Sprechen von Tieren zeigt. Es ist ein stringentes »weg« von anthropozentrisch geprägten Begriffen im Sinne einer Dekonstruktion der Vorstellung einer menschlichen Einzigartigkeit. Dazu passend erwähnt Enxing mit dem Vermehrungsgebot ein weiteres Schöpfungsmotiv. Dieses bezieht sich zuerst auf Tiere und steht damit konträr zu einem despotischen Anthropozentrismus. Käfer bleibt in ihrem Entwurf im Bezug auf die Sprache eng an den wirkmächtigen Motiven Gottebenbildlichkeit und Allmacht. Doch sie interpretiert diese nicht im Sinne eines theistischen Gottesbildes oder als prinzipielle Qualitäten des Menschen im Unterschied zum

³³⁵ Vgl. Taxacher: Alles nur Natur?, 35.

³³⁶ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 107.

Tier. Sie spricht stattdessen von »allmächtiger Liebe« und »gottebenbildlicher Zuwendung« und versteht die Motive damit als Aufforderung an den Menschen, sich in seinem Verhalten am schöpferischen Handeln Gottes zu orientieren. Auch Taxacher führt in seinem Entwurf neue Begriffe ein. Obwohl er sich offensichtlich auf das traditionelle Motiv der Seele bezieht, vermeidet er den Begriff. Dafür spricht er ganz im Sinne einer Pneumatologie, die u.a. auch die Tiere aufnimmt, von einer »ökologischen Pneumatologie« bzw. eines »christlichen Animismus«. Er entwirft einen weit gefassten Animismus statt einer exklusiven Seelenlehre. Peuckmann hat im Vergleich mit den drei anderen Entwürfen wohl die geringsten Bedenken, wenn es um die Nutzung wirkmächtiger Begriffe geht. Ihm ist ausdrücklich bewusst, dass der Begriff "Gottebenbildlichkeit" im Zuge der tierethischen Debatte stark negativ konnotiert ist. Er hält in der theologischen Diskussion jedoch ausdrücklich am Begriff fest und übersetzt diesen erst bei seinen Überlegungen zur notwendigen Sprachfähigkeit in einer säkularen Gesellschaft.

3.4 Potenziale und Hindernisse des christlichen Schöpfungsglaubens für die (christliche) Tierethik

Der Umgang der vorgestellten tierethischen Entwürfe mit dem dogmatischen Teilgebiet der Schöpfungstheologie macht das ambivalente Verhältnis von Tierethik und Schöpfungsglauben offensichtlich. Zunächst macht die Analyse des traditionellen Schöpfungsglaubens klar, dass nicht die biblischen Schöpfungstexte für eine Tierversessenheit in der christlichen Theologie verantwortlich zu machen sind. Vielmehr sind es falsche oder verkürzte Interpretationen der biblischen Texte, die es durch wirkmächtige anthropozentrische Motive geschafft haben, die Rolle der Tiere auszublenden. Traditionelle Lesarten biblischer Schöpfungstexte fokussierten sich darauf mit Hilfe von starken Dualismen wie Gott-Welt, Mensch-Tier, Leib-Seele prinzipiell zwischen Mensch und Tier zu unterscheiden und die besondere Rolle des Menschen zu legitimieren. Diese Wirkmacht des traditionellen Schöpfungsglaubens stellt ein großes Hindernis für eine christliche Tierethik dar. Alle vorgestellten tierethischen Entwürfe beziehen sich auf mindestens ein klassisches Motiv und müssen dessen problematische Interpretation und Wirkungsgeschichte erst dekonstruieren, bevor sie das

darunterliegende biblische Motiv einsetzen können. Gleichzeitig zeigen Versuche einer ganzheitlichen Schöpfungstheologie, dass die Bibel jenseits der zur Begründung der menschlichen Sonderstellung rezipierten Verse, eine Fülle von weiteren Perspektiven bietet. Ein Beispiel, welches im Zuge dieser Arbeit nicht thematisiert wurde, ist das Motiv des paradiesischen Tierfriedens. Ein weiteres ist das von Enxing erwähnte Vermehrungsgebot. Die Herausforderung lässt sich vielleicht mit der (Un-)Möglichkeit einer biblischen Tierethik beschreiben. Biblische Texte bedürfen immer der Interpretation durch ihre Leserschaft. In den Schöpfungstexten und in der ganzen Bibel lassen sich sowohl Texte finden, die sich tierfreundlich interpretieren lassen, wie auch Texte die tierfeindliches Verhalten legitimieren können. Tier-theologische Entwürfe gehen unterschiedlich mit dieser Herausforderung um. Einige Ansätze sehen die bekannten Motive der biblischen Schöpfungstexte als Anknüpfungspunkte, da sie einer christlich sozialisierten Gesellschaft gut bekannt sein dürften. Sie nutzen die bekannten Begriffe, interpretieren sie jedoch neu. Andere Ansätze halten sie dagegen für verbrannt und untauglich um eine theologische Tierethik zu formulieren. Sie fordern und entwickeln deshalb neue Begriffe. Allen vorgestellten Entwürfen bleibt die Gemeinsamkeit an den Schöpfungstexten festzuhalten. Die Schöpfungsmythen scheinen für die Entwicklung einer christlichen Tierethik konstitutiv. Damit bewahrheitet sich die Überzeugung, dass die Urgeschichte nicht nur innerhalb der Bibel der Wahrnehmungshorizont des Folgenden ist.³³⁷ Das Schöpfungsthema beinhaltet eine Anschauung des Menschen und der Welt und hat damit zum einen einen identitätsstiftenden Charakter und orientiert zum anderen das Handeln des Menschen.³³⁸ Diese schöpfungstheologischen Überzeugungen haben durchaus das Potenzial, das Verhalten und die Beziehung zu Tieren von Anhängern des christlichen Glaubens, aber auch anderer religiöser Gemeinschaften, die sich auf den biblischen Schöpfungsglauben beziehen, zu beeinflussen und zu verändern. Dies macht gleichzeitig ein Problem jener tierethischen Entwürfe klar. Eine theologische Tierethik fordert nach Peuckmann immer auch eine gesellschaftliche Sprachfähigkeit ein.³³⁹ Die vielen religiös geprägten Begriffe und Motive setzen aber zentrale religiöse Annahmen voraus,

³³⁷ Vgl. Hagencord: Diesseits von Eden, 70.

³³⁸ Vgl. Käfer: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik, 71.

³³⁹ Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 105.

die in einer säkularen Gesellschaft nicht alle Menschen unterschreiben.³⁴⁰ Die in den tierethischen Entwürfen verwendeten Begriffe wie »Gottebenbildlichkeit« und »Allmacht«, aber auch Modifizierungen wie »allmächtige Liebe« oder »ökologische Pneumatologie« gehören zum theologischen Konzept von Schöpfung, welches als religiöse Metapher keinen allgemeingültigen Wert hat.³⁴¹ Ein solcher von der theologischen Tierethik vorausgesetzter hermeneutischer Rahmen kann eine Erklärung für das von Peuckmann beschriebene asymmetrische Verhältnis zwischen theologischer und philosophischer Tierethik bieten.³⁴² Hier könnten sprachensible Ansätze wie von Enxing weiterhelfen, da sie in ihrer Schöpfungstheologie anthropozentrisch geprägte Begriffe vermeidet und stattdessen neue Begriffe zum Teil in säkularer Sprache einführt. Gleichzeitig tauchen religiöse Begriffe rund um »Schöpfung« immer wieder in tierethischen Stellungnahmen und Überlegungen und sogar im deutschen Tierschutzgesetz auf.³⁴³ Sie werden im Diskurs um den menschlichen Umgang mit Tieren also durchaus in der gesamten Gesellschaft verstanden.

4 Fazit

Bei der Beantwortung der Frage nach den tierethischen Konsequenzen des christlichen Schöpfungsglaubens sind Differenzierungen erforderlich. Der Versuch einer Darstellung des christlichen Schöpfungsglaubens anhand von biblischen und klassisch theologischen Entwürfen zeigt eine große Pluralität. Die Analyse der protestantischen Schöpfungstheologie unterstreicht den Befund einer Tierversessenheit in der Theologie. Die Ausblendung der Tiere ist die Folge einer verengten anthropozentrischen Perspektive auf die Schöpfung und führte zu einer Schöpfungstheologie, die nicht mehr ist als eine theologische Anthropologie. Gleichzeitig sind es nicht die biblischen Schöpfungstexte, die die Frage der Tiere ausblenden. Eine Problemdarstellung des traditionellen Schöpfungsglaubens inklusive seiner wirkmächtigen Motive zeigt, dass falsche und verkürzte

³⁴⁰ Vgl. Wawrzyniak, Daniel: Der Begriff „Mitgeschöpf“ – Ein Platzhalter für moralische Intuitionen, in: TTN edition. 2/2015, 14.

³⁴¹ Vgl. Graßmann, Johannes: Schöpfung und Mitgeschöpf, in: TTN edition. 2/2015, 12.

³⁴² Vgl. Peuckmann: Tierethik im Horizont der Gottebenbildlichkeit, 85.

³⁴³ Vgl. Graßmann, Schöpfung und Mitgeschöpf, 9.

Interpretationen der Schöpfungsberichte ein hierarchisches und anthropozentrisches Weltbild legitimieren können und sich dadurch zum Nachteil für nichtmenschliche Geschöpfe auswirken. Die biblischen Schöpfungsgeschichten können als zentraler Anknüpfungspunkt für die Entwicklung tierethischer Perspektiven der christlichen Theologie angesehen werden. Dabei zeigen sich biblische und traditionelle Motive der christlichen Schöpfungslehre zugleich als Hindernisse wie auch als Möglichkeiten um ein gutes und gerechtes Zusammenleben von Menschen und Tieren zu formulieren. Die Bibel und explizit die Schöpfungsgeschichten sind kein tierethisches Lehrbuch. Sie unterscheiden sich, bieten Raum für Interpretation und machen so eine eindeutige und genau ausformulierte Tierethik für das 21. Jahrhundert unmöglich. Dennoch zeigt diese Arbeit, dass das Schöpfungsverständnis Auswirkungen auf tierethische Überlegungen und Überzeugungen hat. Ebenso wie ein verkürztes Verständnis der Schöpfung zum Nachteil für Tiere sein kann, zeigen neuere tierethische Entwürfe, wie ein verändertes, reformiertes Schöpfungsverständnis ein gerechtes und friedliches Verhältnis zwischen Mensch und Tier begründen kann. Eine Mitschuld einer toxischen Schöpfungstheologie am gestörten Verhältnis zwischen Mensch und Tier ist nicht zu leugnen. Sie stellt ein schweres Erbe für christliche Tierethiken dar und neuere Entwürfe zeigen, dass es immer noch der Dekonstruktion ihrer wirkmächtigen Begriffe bedarf. Neuere tierethische Entwürfe zeigen aber auch das Potenzial des Schöpfungsglaubens für eine veränderte Mensch-Tier-Beziehung. Ausgehend von einer transparenten anthropozentrischen Perspektive begründen sie Tierrechte und geben Orientierung für ein gerechtes Handeln gegenüber sämtlichen Lebewesen. Ein reflektierter christlicher Schöpfungsglaube kann Motivation sein, die Rolle des Menschen neu zu bestimmen und sich für eine friedliche Mensch-Tier-Beziehung einzusetzen. Aufgrund der religiösen Begriffe rund um das Thema Schöpfung adressieren tierethische Ansätze aus der christlichen Theologie zunächst Gläubige der eigenen Religion. Mit der Übersetzung der theologischen Motive und Begriffe in säkulare Sprache könnten jene tierethischen Überlegungen aber auch für die gesamte Gesellschaft relevant und nachvollziehbar sein.

5 Literaturverzeichnis

Monographien

- ACH, Johann S.; BORCHERS, Dagmar: Handbuch Tierethik. Grundlagen-Kontexte-Perspektiven, Stuttgart 2018.
- ANSORGE, Dirk; KEHL, Medard: Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg 2018.
- BEDFORD-STROHM, Heinrich: Schöpfung, Ökumenische Studienhefte 12, Göttingen 2001.
- BEINERT, Wolfgang; KÜHN, Ulrich: Ökumenische Dogmatik, Leipzig 2013.
- BEINTKER, Michael: Barth Handbuch, Tübingen 2016.
- CALVIN, Johannes; WEBER, Otto (Übers.): Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae religionis, Neukirchen-Vluyn 2008.
- HAGENCORD, Rainer: Diesseits von Eden. Verhaltensbiologische und theologische Argumente für eine neue Sicht der Tiere, Regensburg 2005.
- HORSTMANN, Simone: Was fehlt, wenn und die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche, Regensburg 2020.
- JANOWSKI, Bernd: Anthropologie des Alten Testaments. Grundfragen – Kontexte – Themenfelder, Tübingen 2019.
- KÄFER, Anne: Inkarnation und Schöpfung. Schöpfungstheologische Voraussetzungen und Implikationen der Christologie bei Luther, Schleiermacher und Karl Barth, Berlin 2010.
- KÖRTNER, Ulrich H.J.: Dogmatik, Leipzig 2018.
- LÜKE, Ulrich: Mensch - Natur - Gott: Naturwissenschaftliche Beiträge und theologische Erträge, Münster 2002.
- MOLTMANN, Jürgen: Ethik der Hoffnung, Gütersloh 2010.
- MOLTMANN, Jürgen: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Gütersloh 2016.

PEUCKMANN, Niklas: Tierethik im Horizont der Gottesebenbildlichkeit.
Zur Bedeutung des Menschenbildes in der Ethik der
Mensch-Tier-Beziehungen, Bochum/Freiburg 2017.

SCHÄFER, Rolf (Hg.); SCHLEIERMACHER, Friedrich: Der christliche Glaube.
Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange
dargestellt, 2. Aufl. 1830/31, Berlin 2008.

SCHMID, Konrad: Theologie des Alten Testaments, Tübingen 2019.

SÖLLE, Dorothee: lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart
1985.

Sammelbände

BARTH, Karl: Die kirchliche Dogmatik. Studienausgabe, Band 13:3 Die Lehre
von der Schöpfung 1, Zürich 1993.

BARTH, Karl: Die kirchliche Dogmatik III/2, Zürich 1959.

WUSTMANS, Clemens: Tierethik als Ethik des Artenschutzes. Chancen und
Grenzen, Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder, Band 9, Stuttgart
2015.

Artikel

HORSTMANN, Simone; RUSTER, Thomas; TAXACHER, Gregor (Hg.): Alles
was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018.

TAXACHER, Gregor: Alles nur Natur? Zum Problem der
Anthropozentrik, in: Simone Horstmann u.a. (Hg.), Alles was atmet. Eine
Theologie der Tiere, Regensburg 2018, 31-45.

HORSTMANN, Simone: Der Gott der Tiere. Über Tierleid, -angst und
schmerz, in: Simone Horstmann u.a. (Hg.), Alles, was atmet. Eine
Theologie der Tiere, Regensburg 2018, 184-203.

TAXACHER, Gregor: Tierschatologie, in: Taxacher u.a. (Hg.), Alles was
atmet, Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018, 261-272.

HORSTMANN, Simone: Mehr als "Verantwortung" und "Mitgeschöpflichkeit".
Überlegungen zu den Tiefendimensionen einer theologischen Tierethik
jenseits der schönen Phrasen, in: Loccumer Pelikan, 4/2019, 4-9.

JANOWSKI, Bernd; SCHÖBEL, Christoph (Hg.): Gott - Seele - Welt, Neukirchen-Vluyn 2013.

JANOWSKI, Bernd; SCHÖBEL, Christoph: Einleitung: Die Seele im interdisziplinären Gespräch, in: Bernd Janowski u.a. (Hg.) Gott - Seele - Welt. Interdisziplinäre Beiträge zur Rede von der Seele, 2013, VII-X.

JANOWSKI, Bernd: Die lebendige næpæš, in: Bernd Janowski/ Christoph Schöbel (Hg.), Gott - Seele - Welt, Neukirchen-Vluyn 2013, 12-43.

KÄFER, Anne: Schöpfungstheologie und Gerechtigkeitsethik. Auf der Suche nach der besten Welt, in: Anne Käfer; Henning Theißen (Hg.), In verantwortlichen Händen. Unmündigkeit als Herausforderung für Gerechtigkeitsethik, Leipzig 2018, 67-82.

KÄFER, Anne: Von der Vorhervorsehung Gottes und der Evolution der Seele, in: Der reformierte Schleiermacher, Anne Käfer, Constantin Plaul und Florian Priesemuth (Hg.), Berlin/ Boston 2020, 73-88.

LINTNER, Martin M. (Hg.): Mensch-Tier-Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik, Baden-Baden 2021.

LINTNER, Martin M.: Christliche Tierethik - Themen und Diskurse, in: Martin M. Lintner (Hg.), Mensch-Tier-Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik, Baden-Baden 2021, 15-34.

ENXING, Julia: Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz, in: Martin M. Lintner (Hg.), Mensch-Tier-Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik, Baden-Baden 2021, 161-180.

WHITE, Lynn Jr.: Die historischen Wurzeln unserer ökologischen Krise, in: Michael Lohmann (Hg.), Gefährdete Zukunft, München 1970, 20-29.

WILKENS, Lorenz: Die Seele, in: Monika Rinck u.a. (Hg.), Die Seele und ihre Sprachen, München 2017, 15-26.

WUSTMANS, Clemens; PEUCKMANN, Niklas (Hg.): Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en). Öffentliche Theologie im interdisziplinären Gespräch, Leipzig 2020.

HAGENCORD, Rainer; HORSTMANN, Simone: Vermessung der Tierseele. Zur theo-topographischen Logik des Animalen, in: Clemens Wustmans; Niklas Peuckmann (Hg.), Räume der Mensch-Tier-Beziehung(en). Öffentliche Theologie im interdisziplinären Gespräch, Leipzig 2020, 107-120.

Lexika

TRE "Schöpfer/Schöpfung", Band 30, Samuel - Seele, 1999.

DIETRICH, Walter, Art. Allmacht Gottes, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet, 2006, aufgerufen am 01.03.2022 unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13033/>.

EICHLER, Janine; TRAMOWSKY, Nadine: Art. Tierethik/Tiere, in: WiReLex, 2021, aufgerufen am 01.03.2022 unter: <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/200870/>.

GERSTENBERGER, Erhard Siegfried: Art. Neu / Neuschöpfung (AT), in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), 2007, aufgerufen am 01.03.2022 unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/29236/>.

Internetquellen

AMMANN, Christoph: ... und die Kirchen schweigen, in: Neue Wege, 10.21: Tier. Befreiung. Theologie, 2021, aufgerufen am 01.03.2022 unter: <https://neuewege.ch/und-die-kirchen-schweigen#>.

GRAßMANN, Johannes: Schöpfung und Mitgeschöpf, in: TTN edition. 2/2015, 5-13, aufgerufen am 01.03.2022 unter: https://www.ttn.st.evtheol.uni-muenchen.de/publikationen/ttn_edition/ttn_essay_preis_2015.pdf.

Evangelische Kirche in Deutschland: Nutztier und Mitgeschöpf! Tierwohl, Ernährungsethik und Nachhaltigkeit aus evangelischer Sicht, Hannover 2019, aufgerufen am 01.03.2022 unter: https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_133_2019.pdf.

Enzyklika LAUDATO SI' von Papst Franziskus über die Sorge für das gemeinsame Haus, Bonn 2018, aufgerufen am 01.03.2022 unter:
https://www.dbk-shop.de/media/files_public/2b2ae4cf56d46af8a9ea4c4a77b457c0/DBK_2202_4.pdf.

HARARI, Yuval Noah: Industrial farming is one of the worst crimes in history,
in: The Guardian, 25.09.15, aufgerufen am 23.01.22:
<https://www.theguardian.com/books/2015/sep/25/industrial-farming-one-worst-crimes-history-ethical-question>.

WAWRZYNIAK, Daniel: Der Begriff „Mitgeschöpf“ – Ein Platzhalter für moralische Intuitionen, in: TTN edition. 2/2015, 14-22,
aufgerufen am 01.03.2022 unter:
https://www.ttn.st.evtheol.uni-muenchen.de/publikationen/ttn_edition/ttn_essay_preis_2015.pdf.