



**Simone Horstmann
Thomas Ruster
Gregor Taxacher**

Alles, was atmet
Eine Theologie der Tiere

Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2018
384 S., 26,95 €
ISBN 978-3-7917-3002-8

Thomas Staubli (2020)

Das schön gestaltete, von Alexandra Weber liebevoll illustrierte und vom Verlag sogar mit einem Lesebändchen ausgestaffierte Buch zeigt auf dem Umschlag ein Bild von Oscar Schlemmer von 1939 mit dem Titel «Tierparadies»: In der Mitte ein Pfau, der sein Rad schlägt, umgeben von Elefant, Flamingo, Krokodil, Schlange, Kaninchen, Löwe, Giraffe, Affe, Paradiesvögeln und über ihm eine aus nächtlichem Himmel geheimnisvoll dunkelrot leuchtende Sonne. Der Mensch findet sich in diesem utopischen Idyll nicht, anders als auf unserem Planeten in zunehmendem Maße der Fall ist und in den 18 Essays des Buches. Facettenreich thematisieren sie das komplexe, schwierige und je länger je gestörtere Verhältnis zwischen Mensch, Tier und Gott. Sie stammen aus der Feder von Mitarbeitenden am Institut für Katholische Theologie der Technischen Universität Dortmund.

«Die Tiere erobern die Theologie», heisst es siegesgewiss in der Buchempfehlung von Rainer Hagen cord, dem Leiter und Mitgründer des Instituts für Theologische Zoologie in Münster, auf dem Buchrücken. Die Einleitung ins Buch beginnt demgegenüber mit einem Fragezeichen, beklagt die Tiervergessenheit der christlichen Theologie, spricht vorsichtig von «Bausteinen» zu einer Theologie der Tiere, aber auch davon, wie zentral die Aufgabe einer Theologie der Tiere für das christliche Denken im Anthropozän sei. Geordnet in drei Kapitel (Tierwissen, Tierethik und Tierschatologie) will das Buch allem voran die Liebe zu den Tieren wecken. Sein anthologischer und essayistischer Stil weckt auf, macht neugierig, fordert heraus.

Thomas Ruster (Th. R., geb. 1955), der Senior im Autorentrio, stellt sich den angesagten, drängenden Fragen ohne Scheu und zeigt eine bei systematischen Theologen allzu oft vermisste Sensibilität für biblische Theologie und Exegese. Er beginnt mit einem Midrasch zu Gen 2,18-20, dem wohl wichtigsten Bibeltext zur Tiertheologie. (Gott erschafft die Tiere, um den Erdling/Adam aus seiner Einsamkeit zu erlösen und um zu sehen, wie er sie benennen würde). Dazu greift er auf die Erfahrung des Biologen David G. Haskell zurück, der ein Jahr lang einen Quadratmeter Wald beobachtet und am Schluss von Demut und Erhabenheit durchdrungen ist. Der beobachtende Mensch lernt den Respekt. Th.R. schlussfolgert dialektisch: «Wir brauchen sie (die Tiere), indem wir sie nicht brauchen, sondern sein lassen, was sie von sich her sind» (60). Der seinerseits den Menschen beobachtende Gott, so könnte man hinzufügen, scheitert damit mit seinem Experiment und startet einen zweiten Versuch, die Einsamkeit des Erdlings zu beheben, diesmal durch die aus einem Knochen gestaltete Frau, einem Kulturprodukt. Sein zweiter Essay, über die Sakramentalität der Tiere, erklärt einen vom Tierlichen entkoppelten Gott kurzerhand für tot und fügt damit der Post-Schoa-Theologie eine weitere Facette hinzu. Im Detail finden sich in diesem Beitrag jedoch mehrere Verzerrungen dessen, was man wissen könnte (s. dazu meine Diskussion unten). Als umsichtig und kundig erweist er sich in seinen Erkundigungen über das biblische Tieropfer, ein für Missverständnisse besonders anfälliges Thema, das angesichts der neutestamentlichen Opfertheologien zentral ist für das Christentum. Dankenswert sind die Hinweise auf Matthias Joseph Scheeben und Margret Hille. Aber kann man ihrer Interpretation der Tempelaustreibung als Akt der Opfertierbefreiung folgen? Wenn dem so wäre, hätte sich das Christentum wohl wie Teile des Buddhismus zur vegetarischen Religion entwickelt. Da ist eine große Portion Wunschdenken dabei. In einem weiteren Artikel entwickelt Th. R. eine Zoologie der Heiligkeit. Darin macht er keinen Hehl daraus, dass er sich schwer tut mit den biblischen Reinheitsgeboten. Trotz lobenswerter Offenheit für moderne jüdische Tora-Deutung bleibt hier manch Unverdautes stehen (s. Diskussion unten). In einem weiteren Beitrag widmet sich Th.R. dann sogar der von Universitätstheologen so oft vernachlässigten Kunstgeschichte. Er referiert das Werk von Wera von Brandenburg über die Symbolsprache der deutschen Ornamentik und zieht daraus Schlüsse, die seine Grundeinsicht und Grundthese untermauern, dass Die Kirche auf dem Fundament der Tiere erbaut ist. Diese kam ihm anlässlich eines Besuchs der altchristlichen Kathedrale von Aquileia mit ihrem von Tieren bevölkerten Fußbodenmosaik. Dazu behauptet Th.R. allerdings: «Die Wahrheit ist: Man weiss die Bildersprache von Aquileia heute nicht mehr zu entschlüsseln. Der Schlüssel ist uns verloren gegangen.» Diese Wahrheit wird freilich von der byzantinistischen Ikonographie Lügen gestraft. Die Dissertation von Magdalena Dziadczkowska (2015) mit aus der Kirchenväterliteratur erschlossenen Hinweisen auf mystagogische Bedeutungen der Tiere ist nur das letzte Glied in einer langen Kette von Deutungen (vgl. auch del Frate 2006; Kiilerich 2015). Mit einem eigenen Essay wird das Lamm Gottes geehrt, das den Sinn der Welt erkläre. Nebst naheliegenden Anknüpfungspunkten wie dem Roman «Das

Schweigen der Lämmer» von Thomas Harris findet sich darin der wertvolle Hinweis auf den Theologen John Howard Yoder. Als Mennonit ist er Mitglied einer in Europa jahrhundertlang verfolgten Konfession, der weiss, wovon er spricht, wenn er als Vertreter der Religion des Lammes für eine radikale Nachfolge Jesu plädiert, die nicht nur auf Gewalt, sondern auch auf ideologische Besserwisserei verzichtet.

Konzis verfasste und geistesgeschichtlich erhellende Beiträge schenkt uns Gregor Taxacher (G.T., geb. 1963). «Alles nur Natur?», fragt er zu Beginn. Eine Antwort auf diese Frage habe ich im Beitrag nicht gefunden, wohl aber ein Plädoyer für eine Abkehr vom Anthropozentrismus hin zum Kosmozentrismus. In Auseinandersetzung mit den theologischen Übergrößen Barth und Rahner gelangt der Autor zur Einsicht, dass die totalitäre Konstellation «Gott und das Ich», die deren Theologien beherrscht, aufgebrochen werden muss hin zu einem «christlichen Animismus», der fähig ist, Geist in allem, was atmet, wahrzunehmen. In drei besonders lesenswerten, teilweise mit tabellarischen Anhängen versehenen Beiträgen, entführt uns G.T. in die Tierwelt der christlichen Legende. In der Legenda Aurea konstatiert er eine Ambivalenz zwischen Texten, die vom Sieg des europäischen Christentums über die Wildnis und damit über die wilden Tiere handeln und solchen, die vom Bannbruch zwischen Mensch und Tier künden, wenn sie sich wirklich begegnen und sie zum Komplizen «der Befreiung der Natur aus ihrer Entfremdung» (74) werden. Ganz anders die Wüstenväter. Sie entfliehen mittels Askese der Kultur, je radikaler desto besser, um wieder nackt unter Antilopen zu leben: «Die Befreiung vom Irdischen und die Rückkehr in eine geradezu animalische Natürlichkeit erscheinen hier wie zwei Extrempunkte, die einander berühren» (177). Beim Hl. Franziskus konstatiert G.T. einen «christlichen Animismus», eine «ökologische Frömmigkeit». Alle Geschöpfe hätten eine je eigene Gottesbeziehung, die der Heilige, zum Schamanen geworden, respektierte. Ein weiterer Essay reflektiert über die Kategorien Haustier, Nutztier und wildes Tier entlang von Marlen Haushofers Roman «Die Wand». Ein letzter Beitrag schenkt dem Unbeachteten Beachtung, dem Ungeziefer, angeregt von Texten von Reinhold Schneider, Robert Musil, aus der Bibel und wiederum von den Wüstenvätern, die es G.T. besonders angetan zu haben scheinen.

Weitaus schwieriger ist es, den roten Faden in den kaleidoskopartigen Beiträgen von Simone Horstmann (S.H., geb. 1984) zu finden. Die sehr engagiert geschriebenen Texte sprudeln über von Gedankengängen, persönlichen Reminiszenzen, Bibeltexten und unzähligen Exzerpten von pädagogischer, medizinischer, biologischer, psychologischer, philosophischer und theologischer Fachliteratur. Im Zentrum steht oft eine literarische Quelle. Ein Essay über die Nähe zwischen Tieren und Kindern deutet eine autobiographische Erinnerung des Schriftstellers Ferdinand von Schirach. Als Elfjähriger stellt er mit Kollegen eine Eisenfalle auf in der ungläubigen Hoffnung, damit einen Wolf oder Bären zu fangen. Stattdessen geht ein Reh in die Falle. Ein herbeigerufener Pater der Schule tötet das verwundete Tier und vergräbt es zusam-

men mit den Schülern, begleitet von einem einzigen Satz: «Wir haben nur dieses eine Leben.». Am Ende findet S.H. im zweckfreien Spiel das, was Kinder und Tiere vereint und sie zum Kontrapunkt des Zweckstrebens macht. Wann und wie aber, so fragte ich mich beim Lesen, passiert der Sündenfall vom tiernahen Kind zum tierfeindlichen Erwachsenenmonster? Das spielende Tier ist nochmals Thema eines eigenen Beitrags, der entlang von Ernest Hemingways Roman «Der alte Mann und das Meer» entwickelt wird und das Spiel als «proleptische Befreiung» (355) deutet. In einem Essay über das kommunikative Verhältnis zwischen Gott, Tier und Mensch legt sie den Science-Fiction-Roman «Bladerunner» von Ridley Scott aus. Ein weiterer Text über Tierleid, Tierangst und Tierschmerz rezipiert das Buch «Der Untergang der Arche Noah» des Öko-Pioniers Farley Mowat, in dem er ausführlich die Ausrottung des Riesenalks dokumentiert. Ihr Essay über die Christen und das Töten und Essen von Tieren ist im Kern eine bissige Auseinandersetzung mit dem Moralthologen Michael Rosenberger, Vertreter einer «Containerbegriffsethik» (209), die sich der christlichen Aufgabe entziehe, die «Normalität des Tötens» (211) zu hinterfragen. Zwischen Anleihen beim Pfarrer und Schriftsteller Kurt Marti, beim Religionsphilosophen René Girard, beim Philosophen Max Horkheimer und dem Religionswissenschaftler Steven S. Schwarzschild vermisst man einen Hinweis auf das Schlüsselwerk «Homo necans» des Antikenwissenschaftlers Walter Burkert (in einer Fußnote erwähnt von Th.R.), der den garstigen historischen Graben zwischen Bibeltexten einerseits und moderner Geisteswissenschaft andererseits etwas zu überbrücken geholfen hätte. Ein letzter Aufsatz entwickelt eine Theologie des Gartens als trinitarische Perspektive auf die Tiertheologie. Dazu mehr in meiner folgenden Diskussion, denn herausgefordert durch ein Buch, das so viele Themen anzettelt und sensibilisiert durch eine über zwanzigjährige Auseinandersetzung mit der Thematik, möchte ich gerne auf Geschriebenes und Ungeschriebenes reagieren, in der Hoffnung, damit den gelieferten Bausteinen ein paar weitere beizufügen, die zum Bau einer Theologie der Tiere beitragen.

Tunnelblick systematischer deutscher Theologie

«Kein Platz für Tiere: Auch in der Theologie!» (11) Mit dieser Feststellung beginnt die Einleitung ins Buch, begleitet von der Klage über die theologische Tierversessenheit. Was für die systematische deutsche Theologie gelten mag, ist für die Bibeltheologie falsch (siehe unten). Der Systematik habe ich zusammen mit Silvia Schroer eine Brücke zu bauen versucht. In unserer Anthropologie gehen wir auf die anthropologischen Defizite der systematischen Theologie ausdrücklich ein und thematisieren nicht nur die Aufgabe einer theologischen Anthropologie fürs Anthropozän, sondern auch die bis heute nachwirkenden Verwerfungen, die der Hellenismus bezüglich des Mensch-Tier-Verhältnisses im Orient brachte (Staubli/Schroer 2014: 23-27. 97-102). Auch ein Blick über den Garten deutschsprachiger Theologie hinaus hätte das negative Fazit relativiert. Kein einziges englischsprachiges Werk wird gelistet. Im Grund hat in England die Tiertheologie schon im 19. Jh. ihren Ausgang genommen mit einer

großen Begeisterung für den stupenden Variantenreichtum der Schöpfung (Roget 1834) und wird spätestens seit den 1990er-Jahren (Linzey 1995, u.a. auch ins Deutsche übersetzt) angesichts der Herausforderungen des Anthropozäns unter neuen Vorzeichen intensiviert fortgeführt (Linzey 2009; Deane-Drummond & Clugh 2009; Miller 2012; Deane-Drummond/Clugh/Antinian-Kaiser 2014; King 2016; Cox Miller 2018). Sogar dem Tier bei Tillich widmet sich eine englische Studie (Smith 2017), und die den Autoren so wichtige Verbindung von Theologie und Literatur findet sich auch hier (Strømmen 2017a).

Obwohl Th. R. u.a. in Frankreich studiert hat, findet sich auch kein französischsprachiger Titel im Literaturverzeichnis. Im frankophonen Raum habe sich ein theologisch neuer Blick aufs Tier eingestellt, konstatierte Olivier Jelen (2002) schon vor fast zwanzig Jahren, und zwar sowohl im Hinblick auf die Bibel (de Pury 1993) als auch auf die Kirche, etwa mit der wichtigen Beobachtung, dass das Tridentinische Konzil zu einer Spiritualisierung und Verinnerlichung führte und damit zugleich zu einer Distanzierung von der Tierwelt (Baratay 1996).

Besonders lebendig wird, wie mir scheint, die Tiertheologie neuerdings in Italien diskutiert (Campanozzi 2011; Coccolini 2012). Von einem christlichen Vegetarismus (Bormolini/Lorenzetti 2013) ist die Rede, ein «Neuer Humanismus» wird eingeklagt (Picenardi 2015) und eine Besserstellung der Tiere im Recht moniert (Sobbrio et al. 2014).

Das Thema ist zu ernst für Kitsch

Ein Fuchs, der einen kleinen Prinzen bittet, ihn zu zähmen (18). Ein Mönch, der einen Habicht hindert, seiner Jagdbeute ein Leid anzutun (206). Das ist für mein Empfinden literarischer Kitsch in einer Zeit, wo die Wildhüter bei Nacht und Nebel ausrücken müssen, um Zivilisationsfolger wie Füchse zu dezimieren, damit sie weder von jenen beschimpft werden, die keine Füchse im Wohnquartier wollen noch von jenen, die um das Tierwohl der Füchse bangen. Wem sich solche Texte nicht erschließen, der habe die Logik des Paradieses nicht verstanden, unterstellt S.H. Und: «Die Weltwirklichkeit und die Natur der Schöpfung, wie sie von Gott gewollt war und ist, arrangiert sich nicht mit dem Töten und Vernichten» (212). Dem muss klar entgegengehalten werden, dass wir im Paradies keine Theologie brauchen, sondern nur in dem, was S.H. *natura lapsa* nennt. Deshalb muss eine Theologie der Tiere mit der Biologie der *natura lapsa* kompatibel sein, sonst ist sie nicht vermittelbar. Dem Biologen ist der Fuchs, der um Zähmung bittet und der samenfressende Habicht nicht bekannt. Hingegen können wir als Menschen dem Fuchs, dem Habicht, dem Schwalbenschwanz und dem Neunauge, der Sumpf-Schrecke und dem Kiesbank-Grashüpfer eine Stimme geben, die sagt, was sie von uns Menschen erwarten, damit sie leben können.

Tiernamen als Menschennamen

«Offenbar ist es für Tiere leichter, Götter zu werden als Menschen» (117), so das Fazit der Autorengruppe nach einem Besuch der Ausstellung «tiere.unterwerfung harmonie respekt» im Museum für Kunst und Gewerbe in Hamburg. Schade, dass sie die Ausstellung «Im Schatten Deiner Flügel: Tiere in der Bibel und im Alten Orient» nicht gesehen haben (Keel & Staubli 2001 und 2003, sowie Staubli 2001), denn sonst hätten sie erwähnt, dass es in der Hebräischen Bibel eine starke Tradition von Tiernamen für Menschen gibt, insgesamt 79 an der Zahl, darunter solche wie Heuschrecke (Geschem), Esel (Hamor), Hund (Kaleb) oder Kaulquappe (Hofni). Eine ganze Reihe dieser Namen wird bis heute von Juden und Christinnen weiterverwendet: Rebekka (Kuh), Lea (Kuh), Rahel (Mutterschaf), Jaël (Steingeiss), Debora (Biene), Jona (Taube), Simon (kleiner Hyänenhund)... (Glatz 2001). Ein starkes Vermächtnis der kanaänisch-hebräischen Kultur und ein Gegenstück zum europäischen Schimpfwörterzoo: Esel, Gans, Kuh, Ziege, Schnepfe...

Die Nähe von Tier und Mensch

«Zur Frage nach dem Übergang vom Tier zum Menschen hat das Christentum jedoch nichts zu sagen», so Th. R. (120). Doch, hat es, aber natürlich nicht mit dem Wissen der erst seit dem 19. Jh. bekannten Evolutionslehre, sondern mit dem Wissen der Wissenschaft des 6. Jh. v. Chr., die immerhin zur Überzeugung gelangt, dass Tiere und Menschen am selben Tag erschaffen wurden (Gen 1,24-31) und dass selbst Gott der Auffassung war, dass die Tiere ein dem Erdling ebenbürtiges Gegenüber sein und seine Einsamkeit beheben könnten (Gen 2,18-20). Eindringlicher konnte man die Verwandtschaft und Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Tier damals wohl kaum beschreiben. Gleichzeitig sind diese Texte so ehrlich und realistisch, dass sie die Dominanzfähigkeit des Menschen über die Tierwelt nicht verschweigen. Und schon damals bedauerten die Menschen die Entfremdung zwischen Mensch und Tier zutiefst. Dies kommt im Motiv des Irrtums Gottes zum Ausdruck, der glaubte, dem Erdling mit den Tieren einen ihm ebenbürtigen Partner geschaffen zu haben. Dramatischer als mit diesem göttlichen *trial & error* konnte das tragische Verhältnis zwischen Menschen und Tieren damals nicht thematisiert werden.

Völlig unverständlich bleibt mir, warum das Dogma von der Menschwerdung Jesu Christi den Menschen «von seiner tierlichen Vergangenheit» lösen soll. Zur Zeit der Entstehung dieses Dogmas gab es ja noch keine Evolutionstheorie und somit auch keine Vorstellung von einer tierlichen Vergangenheit des Menschen. Und wie Th. R. in seinem Beitrag über das Lamm Gottes selbst skizziert, bietet die christliche Lamm-Theologie eher eine Brücke zu den Tieren als dass sie von ihnen entfernt. Das Lamm Gottes ist zwischen Rind und Esel Fleisch geworden. Tierischer geht's fast nicht.

Das AT ist nicht verantwortlich für den garstigen Graben zwischen Theologie und Tier

Th. R. erinnert an den Schock, den Othmar Keel und Christoph Uehlinger mit ihrer Studie «Götter, Göttinnen und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsge-

schichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen» (Keel/Uehlinger 1992) unter Theologen, selbst außerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft, ausgelöst hätten. Das dürfte auch damit zusammenhängen, dass die Studie in der Reihe *Quaestiones Disputatae* erschien, die ansonsten eher systematische Themen publiziert. Der Schock bestand darin, dass auf einen Schlag deutlich wurde, dass die Bibel nicht in einer monotheistisch purgierten Welt entstand, die sich viele, grade systematische Theologen offenbar vorgestellt hatten, sondern in einer von vielfältigen Gottesbildern bevölkerten, wozu auch viele Tierbilder gehörten. Für den Bibelkundigen war es weniger schockierend, denn gegen ebendiese Realität wird in einigen Teilen der Bibel polemisiert, aber eben nicht in allen und nicht auf allen Ebenen, wie zum Beispiel die oben erwähnten Tiernamen verdeutlichen. Und deshalb ist es fatal, wenn Th. R. kurzschließt: «Die enge Verbindung zwischen Tier-Erfahrung und Religion hat sich im Alten Testament weitgehend aufgelöst. Was Tiere von der Transzendenz sagen können, in der Hebräischen Bibel bleibt es ausgespart» (126). Und dann nochmals zementierend: «Unsere Ausgangslage ist: Die biblisch-christliche Tradition hat den Menschen von seiner Herkunft aus der Tierwelt abgelöst» (129). Einmal mehr wird hier ein Klischee mit antijudaistischem Potential transportiert. Dem ist erneut (vgl. Schroer 2010) deutlich zu widersprechen. Auch S.H. tut dies und markiert damit einen offensichtlichen Dissens im Autorenteam: «Um es ganz klar zu sagen: Das Problem besteht nicht, wie man gelegentlich vernimmt, in der jüdisch-christlichen bzw. biblischen Tradition, sondern genauer in ihrer theologischen Auslegung» (197).

Tiere als Warnschilder der Heiligkeit

Th. R. versteigt sich noch zu einer weiteren Behauptung: «Was es bedeuten könnte, auch die Tiere in den Bereich der Heiligkeit einzubeziehen, dazu gibt es theologisch noch gar keine Überlegungen.» Die eminente Bedeutung der Tiere für die Hebräische Bibel, auch und gerade im Bereich des «Religiösen» (ein anachronistischer Begriff für die Bibel) hat Keel schon vor seiner «Schock-Studie» deutlich gemacht (Keel 1984). Insbesondere hat er gezeigt, dass die Heiligkeit Gottes in eine von Tieren wimmelnde Sphäre eingebettet ist, zu der Schlangen, aber auch Löwen, Stiere und große Vögel gehören (Keel 1977 und 1978). Jesaja (Kap. 6) sieht Gott umgeben von geflügelten Schlangen, die seine Heiligkeit verkünden mit eben jenem Gesang, der bis heute auf dem Höhepunkt der Eucharistie der Wandlung vorausgeht. Von Löwen, Stieren und Geiern ist Ezechiels Gottesschau bevölkert (Kap. 1), von Straußen, Onagern und Steinböcken und vielen anderen Wildtieren jene Ijobs (Kap. 39). Die Verdrängung dieser Tierpräsenz durch die Theologen beginnt aber nicht erst bei falschen Schlüssen aus den heute dank der Archäologie bekannten Bildern, sondern schon bei den Übersetzungen, die sich scheuen, das Wort Seraphim in diesem Zusammenhang mit «Schlangen» zu übersetzen, wie sonst üblich im Bibeltext. In den Sanctusliedern sind die Cherubim und Seraphim bis heute drin, also die geflügelten Löwen und Schlangen, die Gottes Heiligkeit anzeigen und den gebührenden Respekt

einfordern (Keel 1992). Im Gegensatz zum (neutestamentlichen) Agnus Dei ist das (alttestamentliche) Sanctus aber kein Thema des Buches. Im Hohelied sind es die Gazellen und Hirschkühe, die Heiligkeit und göttliche Präsenz markieren (Hld 2,7; 3,5), die heiligen Tiere der Göttin, die Respekt vor der machtvollen Begegnung der Geliebten einfordern. Eros war eine Domäne, die dem Patronat Jahwes nicht unterstand und sozusagen ein theologisches Eigenleben führte, geschützt von der Göttin, deren Kult von den Jahwe-Propheten bekämpft wurde. Auch das für die Speisegebote so wichtige Verbot das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen gründet in der Begegnung mit dem Heiligen in der Tierwelt (Keel 1980). Das hier Monierte hätte man aus Schroer (2010) wissen können, ein Werk, auf das mehrfach in Fußnoten verwiesen wird. Zu den Tieren im Hohelied vgl. auch den interessanten Beitrag von Strømmeren (2017b).

Rein und unrein, heilig und profan

Th. R. bekennt, dass er sich schwer tut mit den biblischen Reinheitsgeboten, gelangt aber zur Erkenntnis, dass sie «im Kontext der Unterscheidung von heilig und nicht heilig» stünden. So weit so gut, und dennoch scheint ein Missverständnis vorzuliegen, denn er glaubt, dass «auch die Tiere, die beim auserwählten Volk leben, dem Bereich der Heiligkeit zugerechnet» werden (280). Heilig ist aber Gott allein und seine Sphäre, die vor Profanierung geschützt werden muss. Deshalb die Vorhöfe und Höfe und die Weihung des priesterlichen Personals, das vor dem Kontakt mit dem Profanen geschützt werden muss, damit es seinen Dienst tun kann. Die Menschen, die permanent mit dem Profanen in Berührung sind, müssen sich demgegenüber für die Begegnung mit Gott vor dem Eintritt ins Heiligtum reinigen, also vom unreinen in einen reinen Zustand begeben. Dazu gehört u. a. die Beschränkung der Tafel auf reine Tiere und die Opferung der dafür vorgesehenen, fehlerfreien Arten. So etwas wie heilige Tiere oder Menschen kennt die Priesterschrift nicht. Rein und Unrein haben in Bezug auf Heilig und Profan Schleusenfunktion (Staubli 1991): Nur durch Reinigung hat der Mensch Zugang zum Heiligtum. Dort bildet der Altar die Linie, die er nicht überschreiten darf, weil der Raum dahinter den Priestern vorbehalten ist. Sie vermitteln zum Hochheiligen und Allerheiligsten. Das Heiligkeitsgesetz geht in einem (vermutlich) tempellosen Kontext weiter als die Priesterschrift und spricht von einer (moralischen) Heiligung des Volkes durch Imitatio Dei (Lev 19), also eine Heiligung durch (Gutes) tun, nicht durch (auserwählt) sein.

Gegen kontextlosen vegetarischen Fundamentalismus

Zu Recht wird daran erinnert, dass der priesterschriftliche Schöpfungsmythos vom utopischen Anfang einer vegetarischen Welt ausgeht (213; vgl. Gen 1,29-30). Demgegenüber werden die noachidischen Gebote in Gen 9 zu einem Zugeständnis für den Realzustand und die Reinheitsgebote in Levitikus 11 zu einem realisierbaren Kompromiss für das auserwählte Volk. Zu Unrecht wird behauptet, Tiertötung, um des Fleischverzehr willen sei nach Lev 17,3-4 verboten (218). Verboten wird die

Tötung von Rindern, Schafen und Ziegen außerhalb eines Jahwe-Heiligtums. Es geht um die Unterbindung heterodoxer Kulte. Auch der Schluss von der Opferkritik der Propheten zu einer Kritik am Fleischverzehr (219) ist aus der Luft gegriffen und völlig kontextlos. Wenn irgendwo, dann wird die unkontrollierte Gier nach Fleisch in Num 11,4-21 (Wachtelwunder) sarkastisch kommentiert. Im 7./6. Jh. v. Chr., als diese Texte entstanden, war der ganze Fruchtbare Halbmond geprägt durch eine bereits Jahrtausende alte Zweisäulenwirtschaft, bestehend aus Ackerbau und Viehzucht und daran hat sich auch seither wenig geändert. Die in diesem Gebiet über lange Zeiträume vor sich gegangene Domestikation von Hund, Ziege, Schaf, Esel und Kamel (Keel/Staubli 2001) hat eine Wirtschaftsweise hervorgebracht, die von den Verfasserinnen und Verfassern der Bibel als gegeben hingenommen wurde. Entsprechend gehören Fleisch und tierische Sekundärprodukte wie Milch zur unhinterfragten Selbstverständlichkeit der überragenden Mehrzahl biblischer Texte (Staubli 2009). Im Wesentlichen sind diese Prozesse auch die Basis der biblischen Speisegebote (Staubli/Klinghardt 2009). Selbst Neuerungen wie die Einführung des Haushuhnes im Mittelmeerraum konnten diese Gebote kaum verändern (Staubli 2008). Programme für eine alternative Agronomie und entsprechenden Speisezettel suchen wir in der Bibel vergeblich, insbesondere bei dem in diesem Punkt besonders liberalen Christentum. Das hindert uns freilich nicht, die biblischen Ansätze in Gen 1 und Lev 11 in den laufenden Nachhaltigkeitsdiskurs hinein zu buchstabieren (Staubli 2012; 2014). Allerdings gilt auch für die europäischen Landschaftsräume, dass sie das Resultat jahrhundertelanger Bewirtschaftung sind und nicht von heute auf morgen umgestaltet werden können. So ist etwa die Landschaft des Alpenraums das Resultat einer mittelalterlichen Mangelwirtschaft, in der Getreide, Milch- und damit automatisch gekoppelte Fleischprodukte ein feinmaschiges Zusammenspiel bilden. Wer seine Essgewohnheiten per Kopfentscheid radikal umstellt, kann dies heute dank globalen Importen und Exporten und ständig gefüllten Regalen in Einkaufszentren natürlich tun, löst damit die Probleme aber nicht, sondern kriecht vielleicht sogar neue. Die allmähliche Lösung unserer globalen Umweltprobleme liegt eher der Beschränkung des exzessiven Lebensstils und der behutsamen Entwicklung bzw. Umgestaltung lokaler Wirtschaftsräume. Wer dies auf vegetarische Weise tun kann – ganz gleich ob jüdisch, christlich, muslimisch, buddhistisch, hinduistisch oder säkular motiviert – verdient höchsten Respekt und setzt – darin stimme ich S.H. zu – damit ein «prophetisches Zeichen» (221).

Theologie des Gartens, aber welche?

Das Buch endet überraschenderweise mit dem Bild des Gartens, der zugleich ein Tierfriedhof ist. Ein Hoffnungsbild soll das sein. Um dahin zu gelangen, scheint S.H. sogar eine «biosemiotische Theologie» notwendig mit Anleihen aus den Urzeiten des Alphabetes, als Zeichen und Bezeichnetes noch näher beieinanderlagen (s. dazu die Korrigenda unten). Der Garten ist für sie ein Ort der Minderung der für unser Verhältnis zu den Tieren fatalen Subjekt-Objekt-Trennung, ein Ort eben, der sogar Raum für

tote Tiere biete, also für eine Beziehung mit ihnen, selbst über den Tod hinaus. Das wirkt alles etwas künstlich. Primär ist der Garten (wie der verwandte Hort) ein von der Wildnis abgegrenzter und geschützter Zivilisationsraum für vegetarische Nahrung. Da mag es Platz für einen Tierfriedhof geben, aber die Toleranz des Gärtners für lebende Tiere in seinem Garten ist sehr selektiv. Er unterscheidet Schädlinge und Nützlinge. Deshalb impliziert eine Theologie des Gartens nolens volens auch eine Theologie der Wildnis, wenn wir den Tieren, die im Garten Schädlinge sind, auch Recht und Raum geben wollen. Eben diese Wildnis und nicht der Garten ist heute in Gefahr. In der globalisierten Zivilisation muss sie als Naturschutzpark (in diesem Sinne tatsächlich wie ein Garten) ebenfalls geschützt werden, aber sozusagen mit umgekehrten Vorzeichen, als ein Raum, in dem der Mensch nicht selektiert und bestenfalls gar keinen Zutritt hat.

Fazit

Das Buch aus der Dortmunder systematischen Theologie regt an zum Weiterdenken, aber auch zum Widerspruch. Das liegt an seinem essayistischen, oftmals gar spielerischen und bisweilen etwas übermütig zuspitzenden Charakter. Das ist legitim und kann im Hinblick auf eine breitere Leserschaft Sinn machen. Aber eine Theologie der Tiere, die sich ernsthaft einmischen will in politische, ethische, ökonomische, philosophische und theologische Debatten, muss erstens auch zu klaren Schlussfolgerungen mit Forderungen kommen, zweitens deutlich machen, wo die Tiertheologie innerhalb künftiger systematischer Theologie ihren Ort haben muss und dazu, drittens, das bisher im tiertheologischen Bereich Geleistete rezipieren und verdauen. Die systematische Tiertheologie, die dies im deutschsprachigen Raum leistet, wird noch gesucht.

Korrigenda:

- Pelikan (117): lies «Geier». Der Pelikan hatte im Alten Ägypten im Vergleich zu anderen Vögeln eine relativ marginale Bedeutung. Die theriomorphe Verkörperung der Königmutter war der Gänsegeier.
- Hausgötzen (117): lies «Hausgottheit». Das Wort Götze stammt aus dem Vokabular der Verspottung fremder Gottheiten, was hier hoffentlich nicht gemeint ist. Die Katze (Bastet) verkörperte den lieblichen Aspekt der Göttin im Gegensatz zur Löwin (Sachmet), die zum Beispiel Seuchen verkörpern konnte und daher (auch in Kanaan) weit häufiger angefleht oder als Amulett getragen wurde als Bastet.
- Die Reinheitsgebote in Lev 11-15 sind Teil des Heiligkeitsgesetzes (Lev 1-26): Lev 11-16 gehören zur Priesterschrift. Das Heiligkeitsgesetz beginnt erst in Lev 17. Gerade der von Th. R. rezipierte Jacob Milgrom betont die Differenz im Fachvokabular der beiden Textteile.
- Ochse (365): lies «Rinderkopf». Alf war das kanaanäische Wort für Rinderkopf. Stellt man unser A auf die Spitze, kann man ihn noch immer sehen.

- Das griechische Alphabet, das formal noch stark an der hebräischen Schrift orientiert ist, unterscheidet sich also vor allem dadurch, dass in ihm die enge Verbindung von Zeichen (Signifikat) und Bezeichnetem (Signifikant) verloren geht... (365): Das griechische Alphabet entwickelte sich aus dem kanaanäischen (phönizischen). Die hebräische Quadratschrift entstand in Mesopotamien und ist formal vom kanaanäischen Alphabet weiter entfernt als die griechische und lateinische Schrift, die von allen Alphabetschriften dem nicht mehr verwendeten Uralphabet grafisch noch am nächsten verwandt sind. Nur die hebräischen Buchstaben*namen* haben die Nähe zu den kanaanäischen Ursprüngen bewahrt (Steymans/Staubli 2012).

Literatur:

- Baratay, E., 1996, *L'Eglise et l'animal* (France, XVIIe-XXe siècle), Paris.
- Bormolini G. & Lorenzetti L. (ed.), 2013, *Collaboratori del creato: La scelta vegetariana nella vita del cristiano*, Firenze.
- Campanozzi, N. Michele, 2011, *Anche gli animali hanno un'anima! Per una theologia degli animali*, Roma.
- Coccolini, Giacomo, 2012, *Insieme nell'arca. Per un'etica della relazione tra uomo e animali*, Roma.
- Cox Miller, P., 2018, *In the eye of the animal: zoological imagination in ancient Christianity*, Philadelphia.
- Deane-Drummond, C. & Clugh, D., 2009, *Creaturely theology*, London.
- Deane-Drummond, C., Clugh, D. & Antinian-Kaiser R. (eds.), 2014, *Animals as religious subjects: transdisciplinary perspectives*, London/ N.Y.
- Del Frate, D., 2006, *Biblical narrative in the mosaics of bishop Theodore's cathedral, Aquileia*, in: J. Burke et al. (eds.), *Byzantine Narrative. Papers in Honour of Roger Scott*, Melbourne, 266-273.
- Dziaczkowska, M., 2015, *Nie tylko langusta na palmie: Ikonografia mozaik posadzkowych północnej sali bazyliki wczesnochrześcijańskiej w Akwilei* [Not Only a Crawfish On a Palm: Iconography of the Mosaic Pavements of the Northern Aula of the Paleochristian Basilica in Aquileia], *Bezkresy Wiedzy*.
- Glatz I., 2001, *Tiernamen als Personennamen*, in: Keel, O. & Staubli Th., «Im Schatten Deiner Flügel.» *Tiere in der Bibel und im Alten Orient*, Fribourg, 27-31.
- Jelen, Olivier, 2002, *Un nouveau regard sur l'animal. Racines bibliques: Choisir/ juillet-août*.
- Keel, O. & Staubli Th., 2001, «Im Schatten Deiner Flügel.» *Tiere in der Bibel und im Alten Orient*, Fribourg.
- Keel, O. & Staubli Th., 2003, *Les animaux du 6ème jour. Les animaux dans la bible et dans l'orient ancien*, Fribourg.
- Keel, O., 1977, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 10 und Sach 3*, *Stuttgarter Bibelstudien* 84/85, Stuttgart.
- Keel, O., 1978, *Jahwes Entgegnung an Ijob. Eine Deutung von Ijob 38-41 vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Bildkunst*, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 121, Göttingen.
- Keel, O., 1980 *Das Böcklein in der Milch einer Mutter und Verwandtes im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs*, *Orbis Biblicus et Orientalis* 33, Freiburg, Schweiz/Göttingen.
- Keel, O., 1984, *Gefährten und Feinde des Menschen – Zur Zoologie*, in: Keel O, Kücher M., Uehlinger Ch., *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum*

Heiligen Land. Band 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde, Einsiedeln, Zürich, Köln, Göttingen, 100-180.

- Keel, O., 1992, «Mit Cherubim und Serafim». Ein Exegetenstreit und seine theologischen Hintergründe: *Bibel heute* 112, 171-174.
- Kiilerich, B., 2015, The state of early Christian iconography in the twenty-first century: *Studies in Iconography* 36, 99-134.
- King, S. W., 2016, *Animals are not ours (no, really, they're not): an evangelical animal liberation theology*, Eugene.
- Linzey, A., 1995, *Animal theology*. University of Illinois Press (Übersetzungen ins Frz. It., Jap., Dt., Span.).
- Linzey, A., 2009, *Why animal suffering matters: Philosophy, Theology, and Practical Ethics*, Oxford.
- Miller, D. K., 2012, *Animal ethics and theology*. N.Y..
- Misch, Manfred, 1974, *Apis est animal – apis est ecclesia: Ein Beitrag zum Verhältnis von Naturkunde und Theologie in spätantiker und mittelalterlicher Literatur*, Bern/Frankfurt.
- Picenardi, G., 2015, *Uomini, animali o macchine: scienze, filosofia e teologia per un «nuovo umanesimo»: atti del XV Corso dei «Simposi rosminiani»: 27-30 agosto 2014*, Edizioni rosminiane, stresa.
- Pury, A. de, 1993, *Homme et animal Dieu les créa: l'ancien Testament et les animaux*, Genève.
- Roget, P.M., 1834, *Animal and vegetable physiology considered with reference to natural theology*, 2 volumes, London.
- Schroer, S. & Staubli, Th., 2014, *Menschenbilder der Bibel*, Ostfildern.
- Smith, A.-A., 2017, *Animals in Tillich's philosophical theology*, Cham.
- Sobbrío P. et al., 2014, *Giudizi divini, giudizi terreni: gli animali tra teologia e diritto*, Milano & Udine.
- Staubli, Th. & Klinghardt, M., 2009, Art. Speisegesetze, in: *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh, 541-545.
- Staubli, Th. & Schroer, S., 2014, *Menschenbilder der Bibel*, Ostfildern.
- Staubli, Th., 1991, *Die Bücher Levitikus. Numeri*, Neue Stuttgarter Kommentare zum Alten Testament 3, Stuttgart.
- Staubli, Th., 2001, *Tiere in der Bibel: Gefährten und Feinde. Wegleitung zu einer menschlichen Kultur, die den Tieren Würde zubilligt und Achtung schenkt*, Berg am Irchel: KIK-Verlag 2001.
- Staubli, Th., 2008, *Hühneropfer im Alten Israel. Zum Verständnis von Lev 1,14 im Kontext der antiken Kulturgeschichte*, in: T. Römer (ed.), *The books of Leviticus and Numbers*, *Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium* 215, Leuven et al., 355-369.
- Staubli, Th., 2009, Art. Nahrung, nichtpflanzliche, in: *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh, 405-410.
- Staubli, Th., 2012, «Besser ein Gericht von Gemüse mit Liebe, als ein gemästetes Rind mit Hass» (Spr 15,17), in: *Stiftung Zukunftsrat* (Hg.), *Haushalten & Wirtschaften. Bausteine für eine zukunftsfähige Wirtschafts- und Geldordnung*, Zürich/Chur 2012, 56-58.
- Staubli, Th., 2014, *Essen: Die tägliche Herausforderung zur Heiligung. Der steinzeitliche Speisezettel, Levitikus 11, Kaschut und Ökologie*, in: *Bibel und Kirche* 69, 2014, 92-95.
- Steymans, H. U. & Staubli, Th., 2012, *Von den Schriften zur (Heiligen) Schrift. Keilschrift, Hieroglyphen, Alphabete und Tora*, Freiburg/Stuttgart.
- Strømme, H. M. (ed.), 2017a, *Animals*, in: *Literature and Theology* 31, Oxford.
- Strømme, H. M., 2017b, *Animal Poetics: Marianne Moore, Ted Hughes and the Song of Songs: Literature and Theology* 31, 405-419. doi:10.1093/litthe/frx029

Zitierweise: Thomas Staubli. Rezension zu: *Simone Horstmann. Alles, was atmet. Regensburg 2018*
in: bbs 7.2020
https://www.bibelwerk.de/fileadmin/verein/buecherschau/2020/Horstmann_Alles-was-atmet.pdf