

Anthropo-Dezentrierungen

Über das Miteinander-Zurechtkommen im Anthropozän¹



Andreas Krebs²

1. Die Herrschaft des Menschen

Der erste biblische Schöpfungsbericht ruft die Menschen dazu auf, sich der Erde zu „bemächtigen“ und die Tiere „niederzuzwingen“ (Gen 1,28³). Die Worte *כִּבְשָׁהּ וַרְדּוּ* (*kibschuah uredu*) sprechen von Herrschaft und Unterwerfung – und dies nicht allein zum Schutz vor wilden Tieren in unmittelbarer Umgebung des Menschen, denn das „Niederzwingen“ umfasst ausdrücklich „die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und alle Tiere, die auf der Erde kriechen“, also die Gesamtheit tierlichen Lebens. Die sogenannte „Gottesebenbildlichkeit“ – die Metapher von der Statue und dem Gleichnis *בְּצַלְמוֹ בְּעֵלָם/bezalmo bezälām*, Gen 1,27) – zielt ebenfalls auf Dominanz in Stellvertretung des Schöpfers selbst. Gewiss, die priesterschriftliche Erzählung „Vom Anfang“ enthält auch gegenläufige Aspekte. Benno Jacob, der Begründer einer modernen jüdischen Bibelwissenschaft, hat herausgestellt, dass Gen 1,12 – „Da brachte die Erde heraus: Grün, Halm, der Samen samt nach seinen Arten, und Holz, das Frucht schafft nach seinen Arten“⁴ – die Erde „zum tätigen Subjekt“ macht, „was

¹ Eine erste Fassung dieses Beitrags wurde auf der ITA-Tagung 2021 vorgetragen. Wie die Teilnehmer*innen leicht bemerken werden, ist mein Text durch die Diskussion mit ihnen substanziell bereichert worden. Dafür sei ihnen herzlich gedankt.

² Andreas Krebs ist seit 2015 Professor für Alt-Katholische und Ökumenische Theologie und Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn.

³ Nach der Übersetzung der *Bibel in gerechter Sprache*, hg. von Ulrike Bail u. a., Gütersloh 2006, 32 (übersetzt von Frank Crüsemann).

⁴ Hier zitiert nach der Übersetzung von Benno Jacob: *Das Buch Genesis*. Übersetzt und erklärt von Benno Jacob, Stuttgart 2000, 44.

in der ganzen Schöpfung sie allein ist“.⁵ So wird die geschaffene Erde zur Mit-Schöpferin, die hervorbringt, wovon sich Tiere und Menschen nähren können (Gen 1,29). Es ist auch Benno Jacob, der mit einer langen Tradition jüdischer Schriftauslegung betont, dass keineswegs der Mensch, sondern der siebte Tag – als erfüllte Zeit der Ruhe – die Schöpfung krönt: „Der, von dem Segen und Heiligung ebenso wie das Leben, von dem sie nur Steigerungen sind, ausgeht, ist Gott, und dass er den siebenten Tag zu ihrem Gefäß gemacht hat, war nicht eine willkürliche Festsetzung, sondern in seinem eigenen Schaffen und Ruhen begründet. Die Seligkeit des Sabbats soll ein Abglanz des göttlichen Wesens sein.“⁶ Doch diese den Menschen relativierenden Töne blieben zumindest in der christlichen Rezeption der Schöpfungserzählung weithin ungehört. Was umso größeren Anklang und praktische Umsetzung fand, war das „Bemächtigen“ und „Niederzwingen“. In Psalm 8 finden wir eine hymnische Feier dieses gewaltigen menschlichen Herrschaftsanspruchs: „Was sind die Menschen, dass du an sie denkst, ein Menschenkind, dass du nach ihm siehst? Wenig geringer als Gott lässt du sie sein, mit Würde und Glanz krönst du sie“ (Ps 8,5–6⁷).

Die hier beschworene, fast gottgleiche Herrschaft des Menschen, zur Zeit der Entstehung dieser Texte eine Utopie, ist auf widersprüchliche und erschreckende Weise Wirklichkeit geworden – und gelangt gegenwärtig an ihre Grenzen. Natur- und Kulturwissenschaftler*innen verorten uns mittlerweile in einer neuen erdgeschichtlichen Epoche, dem „Anthropozän“.⁸ Spätestens seit der forcierten technischen und industriellen Entwicklung nach 1945, die man als „große Beschleunigung“⁹ bezeichnet, ist der Mensch zu einer geophysikalischen Kraft geworden, deren Spuren noch in Jahrmillionen nachweisbar sein werden. Eine unbeeinflusste „Natur“, die manchen noch immer als Sehnsuchtsort und ökologisches Ideal vorschwebt: Es gibt sie nicht mehr, nirgendwo. Die Auswirkungen menschlichen Handelns greifen aus in räumliche – *erdumfassende* – und zeitliche – *erdgeschichtliche* – Größenordnungen, die unsere Vorstellungskraft sprengen. Die menschliche Herrschaft hat zudem für das Leben auf der Erde, wie wir es heute kennen, krisenhafte, wenn nicht katastrophische Dimensionen.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., 67.

⁷ Nach der *Bail* u. a., Bibel in gerechter Sprache, a. a. O.

⁸ Zur Einführung aus christlicher Perspektive: *Brigitte Hertelmann, Klaus Heidel* (Hg.): *Leben im Anthropozän. Christliche Perspektiven für eine Kultur der Nachhaltigkeit*, München 2018.

⁹ *Will Steffen, Wendy Broadgate, Lisa Deutsch, Owen Gaffney, Cornelia Ludwig*: The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration; in: *The Anthropocene Review* 1 (2015), 1–18, <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2053019614564785> (aufgerufen am 07.05.2021).

Zu Recht wird dabei von der Klimaerwärmung gesprochen. Ihre Folgen sind inzwischen konkret erfahrbar: Extreme Wetterereignisse, Dürren, der Verlust fruchtbaren Bodens, das Schmelzen der Polkappen und Gletscher, der Anstieg des Meeresspiegels, die Versauerung der Ozeane, die Korallenbleiche. Während Politik und publizistischer Mainstream noch immer so tun, als könne man diese „Herausforderungen“ bewältigen, schwindet innerhalb der Wissenschaften die Zuversicht, dass tiefgreifende Brüche überhaupt noch abgewendet werden können. Am 7. Dezember 2020 veröffentlichte der britische „Guardian“ einen Brief, der von 250 namhaften Wissenschaftler*innen aus aller Welt unterzeichnet war, in dem es heißt: „Als Wissenschaftler*innen aus aller Welt fordern wir die Politik auf, sich offen mit dem Risiko von Verwerfungen und sogar eines Zusammenbruchs unserer Gesellschaften auseinanderzusetzen. Nachdem es uns fünf Jahre lang nicht gelungen ist, die Kohlenstoffemissionen im Einklang mit dem Pariser Klimaabkommen zu reduzieren, müssen wir nun den Konsequenzen ins Gesicht schauen. [...] Nur wenn die politischen Entscheidungsträger*innen beginnen, diese Gefahr eines gesellschaftlichen Zusammenbruchs zu diskutieren, können Gemeinschaften und Nationen beginnen, sich darauf vorzubereiten, um die Wahrscheinlichkeit, die Geschwindigkeit, die Schwere und den Schaden für die Schwächsten und die Natur zu verringern.“¹⁰ Hier rufen nicht randständige Schwarzmalerei*innen, sondern führende Wissenschaftler*innen die Öffentlichkeit dazu auf, einer möglichen Katastrophe ins Auge zu blicken.

Doch die Klimaerwärmung ist keineswegs unser einziges Problem. Im Februar 2020 publizierte die Zeitschrift „Science“ einen Artikel über das Artensterben, jenes vom Menschen ausgelösten weltweiten Massensterben, bei dem jeden Tag bis zu 130 Spezies verschwinden. Nach Auswertung einer umfassenden interdisziplinären Zusammenschau derzeit verfügbarer Forschungsergebnisse, die der Weltbiodiversitätsrat 2019 vorgelegt hat, stellen die Autor*innen fest, dass die Klimaerwärmung als Ursache des Artensterbens bislang kaum eine Rolle spielt. Verantwortlich sind vielmehr die ungebremste Umwandlung von Land für Ackerbau, Viehzucht und Plantagen und die Fischerei im Meer. Obwohl der Klimawandel vielerorts die Bedingungen des Lebens tiefgreifend verändert und in einigen Fällen sogar schon zum Aussterben beiträgt, ist er global bei weitem noch nicht der wichtigste Faktor.¹¹

¹⁰ Vgl. www.theguardian.com/environment/2020/dec/06/a-warning-on-climate-and-the-risk-of-societal-collapse (aufgerufen am 07.05.2021), eigene Übersetzung.

¹¹ Sandra Díaz u. a.: Pervasive human-driven decline of life on Earth points to the need for transformative change; in: *Science* 366 (2019), Nr. 6471, <https://science.sciencemag.org/content/366/6471/eaax3100> (aufgerufen am 07.05.2021).

Dies bedeutet, dass wir es nicht allein mit einem Klimaproblem zu tun haben. Selbst wenn es in aller kürzester Zeit gelänge, mit Hilfe neuer Energiequellen aus der Verbrennung fossiler Stoffe auszusteigen – was schwierig genug, ja fast unmöglich zu sein scheint –, wären die gigantischen Zerstörungen, mit denen das heutige Zivilisationsmodell seine eigenen Voraussetzungen untergräbt, noch nicht beendet. Ein Artikel aus der Zeitschrift „Scientific Reports“ vom Mai 2020 stellt eine aufwendige statistische Analyse vor, die unter Absehung von Klimaprognosen lediglich zwei Faktoren berücksichtigt – die globale Entwaldung und das Bevölkerungswachstum –, um abzuschätzen, wie hoch die Wahrscheinlichkeit ist, dass die gegenwärtige Zivilisation ihre Selbstzerstörung noch vermeiden kann. Ich zitiere das Ergebnis: „Basierend auf den aktuellen Ressourcenverbrauchsdaten und der bestmöglichen Schätzung der technologischen Wachstumsgeschwindigkeit zeigt unsere Studie, dass wir eine sehr geringe Wahrscheinlichkeit haben – weniger als 10 % in der optimistischsten Schätzung –, zu überleben, ohne einen katastrophischen Zusammenbruch zu erfahren.“¹²

Diese sich zuspitzende Entwicklung muss zur Wirkungsgeschichte der biblischen Schöpfungserzählungen hinzugerechnet werden. Der Anthropologe Philippe Descola hat in seiner Arbeit „Jenseits von Natur und Kultur“¹³ eine überwältigende Materialfülle zusammengetragen, um zu beweisen, dass die Vorstellung, die man im globalen Westen vom Verhältnis zwischen Menschen und Nicht-Menschen hat, aus ethnologischer Sicht ein Ausnahmefall ist: Nur hier findet man einen konsequenten Anthropozentrismus; nur hier ist man der Ansicht, der Mensch hebe sich als überlegenes, rationales Wesen aus einer stummen, sprachlosen Natur heraus, die ihm bestenfalls nützlich sein könne, sonst aber als gleichgültig bis feindlich anzusehen sei. Ganz anders die Anschauungen, die man fast überall sonst auf der Erde bei indigenen Völkern findet: Pflanzen und Tiere, sogar Gebirge und Himmelskörper, gelten hier als ebenso beseelt wie Menschen. Zwischen allen Arten von Wesen bestehen Übergänge und komplexe verwandtschaftliche Beziehungen. Ihr Zusammenleben regeln die menschlichen wie nicht-menschlichen „Leute“ unter anderem durch komplizierte Verhandlungen; in ihnen werden übereinstimmende, aber auch gegensätzliche Interessen genau beobachtet, um ein Gleichgewicht zu suchen, das

¹² Mauro Bologna, Gerardo Aquino: Deforestation and world population sustainability. A quantitative analysis; in: Scientific Reports 10 (2020), www.nature.com/articles/s41598-020-63657-6 (aufgerufen am 07.05.2021), eigene Übersetzung.

¹³ Philippe Descola: Jenseits von Natur und Kultur [Par-delà nature et culture, 2005], Berlin 2011.

für alle akzeptabel ist. In den biblischen Schöpfungsgeschichten hingegen sind Sonne und Mond bloß Lichter, und Pflanzen und Tiere sprechen nicht – von der Schlange abgesehen, worauf noch zurückzukommen sein wird. Selbst wenn man dazu noch die Erzählung von Bileams Eselin in Rechnung stellt (Num 22),¹⁴ bleibt in interkultureller Perspektive auffällig, wie stumm die mehr-als-menschliche Welt in der Bibel ist. Dieser frappierende biblische Anthropozentrismus verband sich in der Spätantike mit dem der griechischen Philosophie. Anders als im östlichen Christentum, wo kosmische Erlösungsvorstellungen erhalten blieben, wurde dieser Anthropozentrismus im westlichen Christentum noch einmal verschärft, indem nicht-menschliche Wesen – von vereinzelt Gegenströmungen abgesehen, die etwa in der franziskanischen Spiritualität zu finden sind – fast vollständig aus dem soteriologischen Diskurs herausfielen. Die protestantische Orthodoxie trieb diese Tendenz auf die Spitze, indem sie davon ausging, dass es im Eschaton nur noch Menschen gebe, weil dann Tiere und Pflanzen, bloß zum Dienste der irdischen Menschheit geschaffen, überflüssig seien.¹⁵ Doch auch das Zweite Vatikanum formulierte noch 1965 ganz im Sinne der Vorstellung, die gesamte nicht-menschliche Schöpfung besitze bloß funktionale Bedeutung, der Mensch sei „auf Erden die einzige von Gott um ihrer selbst willen gewollte Kreatur“ (*Gaudium et Spes* 24,3). Im christlichen Anthropozentrismus liegt also bereits der Keim eines Anthro-Solipsismus, wie er in aktuellen säkularen Utopien zur Reife gelangt: Im Umfeld des sogenannten „Akkzelerationalismus“ gibt es auch etliche anti-ökologische, das Anthropozän prometheisch bejahende Entwürfe, die nicht-menschliche Wesen für verzichtbar halten und von einer Menschheit in einer perfekt auf sie abgestimmten technischen Umgebung träumen.¹⁶

Man muss solche techno-utopischen Träume zumindest als realitätsfern bezeichnen, aber Christ*innen sollte dabei bewusst sein, dass sie in ihnen einer dunklen Seite der eigenen Tradition begegnen – zur Kenntlichkeit entstellt. Die von Philippe Descola aufgefächerten indigenen Weltbil-

¹⁴ Menschen überwinden ihre Vorurteile gegenüber Tieren manchmal, wenn sie eng mit diesen zusammenleben. Heute berichten Menschen mitunter Erstaunliches von Hunden und Katzen. Zu biblischen Zeiten konnte dergleichen offenbar mit Eseln erlebt werden. In der apokryphen Kindheitsgeschichte des Thomas beten ein Esel und ein Ochse das Jesuskind an (Kap. 14).

¹⁵ *Gregor Taxacher*: Alles nur Natur? Zum Problem der Anthropozentrik; in: Ders., Simone Horstmann, Thomas Ruster: Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere, Regensburg 2018, 31–45, hier 36.

¹⁶ Eine „linke“ Variante dieser Utopie findet man bei *Nick Srnicek, Alex Williams*: *Inventing the Future. Postcapitalism and a World without Work*, London 2015, eine „rechte“ Variante bei *Nick Land*: *Fanged Noumena. Collected Writings 1987–2007*, Falmouth 2011.

der scheinen im Gegensatz dazu nüchtern und bodenständig. Sie gehen keineswegs von einer universalen Harmonie zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Wesen aus. Menschen wollen sich ernähren, unter anderem durch das Erlegen anderer Tiere, und auch Tiere wollen sich ernähren, manche davon unter anderem durch das Erlegen von Menschen. Diese einfache Tatsache ist, anders als in modernen Industriegesellschaften, im Kontext indigener Kulturen eine tägliche Erfahrung. Sie können es sich überhaupt nicht leisten, All-Einheits-Phantasien nachzuhängen. Stattdessen nehmen sie symbiotische Beziehungen, aber auch Konkurrenzverhältnisse sorgfältig wahr und versuchen in symbolischen Aushandlungsprozessen, die zugleich von konkreten Verhaltensmodifikationen begleitet werden, eine Situation herzustellen, mit der alle beteiligten Wesen zu recht kommen können. Im Kontrast dazu kann der Anthropozentrismus als welthistorischer Versuch gelesen werden, aus diesen ständigen Verhandlungsprozessen auszusteigen – und die Spielregeln nunmehr einseitig festzulegen. Mitzudenken ist dabei, dass der Anthropozentrismus zugleich ein Sexismus ist, denn „Mensch“ ist primär Mann, und ein Rassismus, denn „Mensch“ ist primär weiß, und ein Kolonialismus, denn „Mensch“ ist primär, wer die westlich-kapitalistische „Kultur“ besitzt. Unleugbar ist die enge Verwobenheit dieses Anthropozentrismus mit dem Christentum. Ivan Illich, ein zugleich gläubiger und radikal selbstkritischer Christ, wies die Vorstellung zurück, dass wir uns in einer nach-christlichen Ära befänden. „Im Gegenteil, ich glaube, dass es sich heute paradoxerweise um die am offensichtlichsten christliche Epoche handelt, die möglicherweise dem Ende der Welt recht nahe ist.“¹⁷

2. Das Ende des Anthropozentrismus

Zu Beginn wurde Psalm 8 zitiert: „Was sind die Menschen, dass du an sie denkst, ein Menschenkind, dass du nach ihm siehst? Wenig geringer als Gott lässt du sie sein, mit Würde und Glanz krönst du sie“ (Ps 8, 5–6). Die-

¹⁷ *Ivan Illich*: In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley [The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich as told to David Cayley, 2005], München 2007, 195. Die apokalyptischen Töne, die Illich in diesen Gesprächen anschlägt, wirken auf manche abschreckend. Was aber, wenn wir tatsächlich in apokalyptischen Zeiten lebten – und das Christentum unfähig geworden wäre, dies zu reflektieren, weil es seine apokalyptischen Traditionen verdrängt und vergessen hätte? Siehe dazu *Gregor Taxacher*: Apokalypse ist jetzt. Vom Schweigen der Theologie im Angesicht der Endzeit, Gütersloh 2012.

ser monumentale Anspruch auf menschliche Größe ist auch in der innerbiblischen Rezeption nicht unwidersprochen geblieben. Eine kritische Perspektive hierauf findet man unter anderem bei Ijob im 7. Buch. Dort heißt es: „Was sind die Menschen, dass du sie groß achtest, dass du auf sie dein Herz richtest, sie Morgen für Morgen zur Verantwortung ziehst, sie immerfort auf die Probe stellst!“ (Ijob 7,17¹⁸).

Die globale ökologische Krise, auf die wir zusteuern, könnte tatsächlich zu einer „Probe“ werden, die das Ijob Geschehene bei Weitem in den Schatten stellt. Schon jetzt bekommen das anthropozentrische Weltbild und die damit verbundenen Sicherheiten Risse. Das ist die Anthro-Dezentrierung, die uns gerade *widerfährt*. Der Philosoph Timothy Morton hat die Klimaerwärmung als paradigmatisches Beispiel eines „Hyperobjekts“ beschrieben, welches so massiv in Zeit und Raum verteilt ist, dass es unsere Vorstellungen von Raum und Zeit transzendiert.¹⁹ Ein solches Hyperobjekt ist „klebrig“, sofern man sich ihm nicht entziehen kann. Es ist „interobjektiv“, weil es durch Beziehungen zwischen mehreren Objekten gebildet wird und sich nur durch „Fußspuren“ bemerkbar macht, die es an anderen Objekten hinterlässt: Die Klimaerwärmung entsteht durch Wechselwirkungen zwischen Sonnenenergie und Kohlendioxid und wird zugleich allein an ihren Wirkungen auf andere Objekte kenntlich – die Temperatur der Luft, das Ansteigen des Meeresspiegels –, ohne aber mit diesen Wirkungen identifiziert werden zu können. Das Hyperobjekt Klimaerwärmung manifestiert sich konkret auch in Ereignissen wie den „Rekordsommern“ der vergangenen Jahre – und bleibt in sich selbst doch nicht-lokal und nicht-temporal, als wäre es Objekt einer höheren Dimension, vorübergehend den dreidimensionalen Raum betretend und ihn wieder verlassend.

Das Verstörende an Hyperobjekten ist, dass sie in einem bestimmten Sinn das „Ende der Welt“ bedeuten.²⁰ Hierbei bezieht Morton sich auf den frühen Martin Heidegger, der die „Welt“ als nach den Bedürfnissen des Menschen geformten Raum, nach den Absichten des Menschen strukturierte Zeit versteht. Sie ist ein Kosmos zuhandener Dinge – Werkzeuge, Autos, Smartphones –, deren Gebrauch uns selbstverständlich ist und die ihren Sinn nicht sich selbst, sondern etwas anderem verdanken, mit dem es wieder je seine eigene „Bewandtnis“ hat. Auf diese Weise fügen sich die Dinge in einen umfassenden, zutiefst vertrauten Verweisungszusammen-

¹⁸ Nach *Bail*, Bibel in gerechter Sprache, a. a. O., übersetzt von Jürgen Ebach.

¹⁹ *Timothy Morton: Hyperobjects. Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis 2013.

²⁰ *Timothy Morton: Humankind. Solidarity with Nonhuman People*. London, New York 2017, 99–133.

hang. Er bildet die Struktur der „Welt“, mit der wir im alltäglichen Besorgen umgehen. Erst wenn ein zuhandenes Ding aus der Rolle fällt – der Hammer zerbricht, das Auto nicht anspringt, das Smartphone versagt – wird es vorübergehend als Vorhandenes bewusst, als ein rätselhaftes, widerspenstiges, unbrauchbares oder störendes Objekt, das seinen eigenen, nicht-menschlichen Gesetzen folgt. Was nicht „Welt“ ist, sich der praktischen Inanspruchnahme entzieht, irritiert. Das gilt auch für Industriebrachen, Giftwüsten, auf den Weltmeeren schwimmende Müllinseln: Sie sind nutzlos, bedeuten nichts, reine Vorhandenheit. Dabei erdenken wir uns die Nicht-Welt, an der wir Raubbau betreiben, als ebenso weit „weg“ wie jene Nicht-Welt, in der landet, was wir „weg“-geworfen, „weg“-geräumt oder „weg“-gespült haben.²¹ Tatsächlich aber ist die Nicht-Welt keineswegs „weg“, und sie ist natürlich auch kein „Nicht“. Sie ist da, ist Ort eines verdrängten, aber höchst präsenten Anderen. Von diesem Anderen her brechen „Hyperobjekte“ – wie die Klimaerwärmung, aber auch radioaktives Plutonium oder das auf der ganzen Erde diffundierende Mikroplastik – in unsere anthropozentrische Welt und bringen ihre Ordnung durcheinander, als wären Behemoth und Leviathan, die einst vom Schöpfer in Schach gehaltenen Urzeit-Kräfte (Ijob 40,15–41,26), entfesselt worden. Durch den Zusammenbruch von „Welt“ im Zeitalter ökologischer Krisen treten auch weitere Bewohner jenes Anderen neu in den Horizont: Mikroorganismen, Pilze, Pflanzen, Tiere, die bis vor Kurzem noch fern und stumm im Hintergrund standen und nun als Bedrohte oder auch Bedrohliche in den Vordergrund drängen. Die Menschen gelangen nach Morton in eine neue Phase der Geschichte, „in der Nicht-Menschen nicht länger ausgeschlossen oder bloß dekorative Eigenschaften ihres sozialen, psychischen und philosophischen Raumes sind.“²² Just in dem Moment, in dem wir vom „Anthropozän“ zu sprechen beginnen, ist sein Ende absehbar geworden.

Nicht nur in den Kulturwissenschaften häufen sich Diagnosen wie diejenige Mortons, die den Anthropozentrismus für erledigt halten. Auch im aktuellen naturwissenschaftlichen Diskurs kommt es zum Teil zu bemerkenswerten Verschiebungen. Schon Ende der 1990er Jahre sprach Richard Strohmann von einer „organischen Wende“ der Biologie.²³ Statt einen genetischen Reduktionismus zu vertreten, interessiert man sich zunehmend für die eigenständige Bedeutung epigenetischer Phänomene. Darwins „sur-

²¹ Morton, *Hyperobjects*, 32.

²² Ebd., 22, eigene Übersetzung.

²³ Richard Strohmann: The coming Kuhnian revolution in biology; in: *Nature Biotechnology* 15 (1997), 194–200, www.nature.com/articles/nbt0397-194 (aufgerufen am 07.05.2021).

vival of the fittest“ wird als Projektion des viktorianischen Kapitalismus auf die nicht-menschliche Natur reflektiert, und neben der Konkurrenz werden nunmehr Kooperation und Symbiose als wesentliche Motoren der Evolution erkannt.²⁴ Die Gesamtheit des Lebendigen erfährt eine Neukonzep-tualisierung als Netzwerk untereinander abhängiger, empfindungs- und ausdrucksfähiger Subjekte, die – in den Worten Bruno Latours – als „Aktan-ten“ die Welt bevölkern.²⁵ Auch Menschen erscheinen nicht mehr als ab-geschlossene Individuen; stattdessen bilden sie unter anderem mit ihren Darmbakterien, die sogar das zentrale Nervensystem beeinflussen, Inter-Spezies-Lebensgemeinschaften; Menschen sind, wie alle anderen komple-zen Lebewesen, „Holobionten“.²⁶ Die neuere Verhaltensforschung schließ-lich belehrt uns darüber, dass neben Menschen auch andere Tiere Sprach- und Symbolisierungsfähigkeit besitzen, zu hohen kognitiven Leistungen und differenzierten Empfindungen imstande sind, ja sogar Lern- und Kul-turgemeinschaften bilden.²⁷ Diese Neuentdeckungen oder Neubeschrei-bungen einerseits, das apokalyptische Zerbrechen des Anthropozentrismus in der heraufziehenden Krise andererseits sind wohl zusammengehörige Phänomene. Was sich hier aus unterschiedlichen Richtungen anbahnt, ist die Entthronung des Menschen.

Tatsächlich stellt sich heute für viele der Glaube, der Mensch beherr-sche direkt unter Gott die Welt, als gefährliche Illusion heraus. Folgt man Morton, finden sich Menschen nach dem „Ende der Welt“, wie aus einem Traum erwacht, in einer Wirklichkeit voller Kräfte und Wesen wieder, die stärker sind als sie und mit denen sie sich besser ins Benehmen setzen soll-ten. In diesem Zusammenhang greift Morton den Begriff des „Anderen“ auf. Er wurde bereits zuvor von der französischen Philosophin Corine Pel-luchon verwendet, um mit und gegen Emmanuel Levinas eine Fundamen-talethik des Verhältnisses zwischen Tier und Mensch zu entwickeln.²⁸ Mor-

²⁴ Lynn Margulis: *The Symbiotic Planet: A New Look At Evolution*, New York 1999; Jo-hann Brandstetter, Josef H. Reichholf: *Symbiosen. Das erstaunliche Miteinander in der Natur*, Berlin 2016.

²⁵ Bruno Latour: *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime* [Huit confé-rences sur le nouveau régime climatique, 2015], Berlin 2017.

²⁶ Lynn Margulis: *Symbiogenesis and symbiointicism*; in: Dies., René Fester (Hg.): *Sym-biosis as a source of evolutionary innovation. Speciation and morphogenesis*, Cambridge, MA 1991, 1–14.

²⁷ Norbert Sachser: *Der Mensch im Tier. Warum Tiere uns im Denken, Fühlen und Ver-halten oft so ähnlich sind*, Hamburg 2018. Auch diese Darstellung schleppt allerdings immer noch viele Vorannahmen mit, die eine radikale Infragestellung erfahren bei Vin-ciane Despret: *Was würden Tiere sagen, würden wir die richtigen Fragen stellen* [Que diraient les animaux, si ... on leur posait les bonnes questions?, 2012], Münster 2019.

²⁸ Corine Pelluchon: *Éléments pour une éthique de la vulnérabilité*, Paris 2011.

ton geht mit der Kategorie des „Anderen“ nun aber nicht allein über die menschliche, sondern bewusst auch über die tierliche Welt hinaus – nicht, um Differenzen zu verwischen, sondern um das nicht-menschliche Andere als ungleichartig, aber mindestens ebenbürtig zu denken: „Der Andere ist ganz hier, bevor ich bin, wie Levinas argumentiert. Aber der Andere hat Pfoten und scharfe Oberflächen, der Andere ist mit Blättern geschmückt, der Andere glänzt mit Sternenlicht.“²⁹ Die Denkfigur der Alterität erweist sich vor allem deshalb als fruchtbar, weil sie nicht dazu verführt, die Unterschiede zwischen Menschen und anderen Wesen und Wirklichkeiten zu leugnen, zugleich aber ihre Begegnung jenseits der alten Allmachtsphantasien denkbar macht.

Freilich ging es bei diesen Phantasien nicht bloß um menschliche Macht über Nicht-Menschen. Schon in der griechischen Kultur dienten Tiere als Projektionsfläche für das „Triebhafte“ im Menschen selbst. Spätestens an dieser Stelle zeigt sich, dass die Unterwerfung nicht-menschlicher Wesen zugleich zu einem weit umfassenderen Herrschaftsprojekt gehörte, das auch die Dominanz von Menschen über Menschen einschloss. Von Frauen sagte man bis vor gar nicht langer Zeit, sie seien dem Tierischen und Libidinösen näher als Männer und müssten daher kontrolliert werden. Noch mehr galt dies für Sklaven, die man häufig genau denselben Disziplinierungs- und Foltermethoden unterwarf wie domestizierte Tiere.³⁰ Im christlichen Kontext wurden darüber hinaus sexuelle Verhaltensweisen jenseits des heterosexuellen Vaginalverkehrs als „animalisch“ qualifiziert, um deren Unterdrückung zu rechtfertigen. Das Prädikat „tierisch“ fand also auch für Menschen Verwendung, und zwar für jene, die man unterjochen wollte. Doch auch der freie, männliche, heterosexuelle „Mensch“ war in diesem Herrschaftsprojekt ein schon immer Unterwerfener – nämlich unter die eigene Selbstkontrolle. Das Tier, so hieß es, sei auch in ihm, und man forderte, dass er „sich im Griff habe“.

Eine bittere Ironie besteht darin, dass Menschen bis heute, diesem kulturellen Muster folgend, in anderen Tieren das zu spiegeln versuchen, was sie an sich selbst unterbinden wollen, und dem „Tierischen“ dabei zu allem Überfluss auch noch die Schuld für Problematiken anlasten, die ohne Zweifel spezifisch *menschlich* sind. Die Rolle der Schlange in der zweiten Schöpfungserzählung ist dafür paradigmatisch. Carel von Schaik und Kai Michel lesen diese Geschichte als „fernes Echo der neolithischen Revolu-

²⁹ Morton, *Hyperobjects*, 32, eigene Übersetzung.

³⁰ Thomas Ruster: Das unauslöschliche Siegel der Sklaverei; in: feinschwarz vom 15.03.2021, www.feinschwarz.net/sklaverei/ (aufgerufen am 07.05.2021).

tion“.³¹ Ein bestimmter Strang anthropologischer Forschung geht heute davon aus, dass die Sesshaftwerdung für die meisten damaligen Menschen keineswegs eine Wohltat gewesen sei und Mangelernährung, Epidemien, Armut und Unterdrückung zur Folge gehabt habe; vor diesem Hintergrund könnten in vielen Kulturen verbreitete Paradiesvorstellungen ursprünglich auf Erinnerungen an ein vergleichsweise weniger beschwertes Leben als Jäger*innen und Sammler*innen zurückgehen. Die Geschichte von der Vertreibung aus dem Paradies würde dann ein zutiefst *menschliches* Drama erzählen. Dennoch muss die Schuld daran um jeden Preis einem nicht-menschlichen Tier aufgebürdet werden – der Schlange.³²

Mit der Gewohnheit, problematische Facetten des Menschseins auf andere Tiere zu projizieren, spielte auch eine Installation, die der seinerzeit prominente Zoodirektor Bernhard Grzimek (1909–1987) im alten Affenhaus des Frankfurter Zoos hatte aufstellen lassen. Dort verkündete ein Schild: „Hier sehen Sie das gefährlichste Säugetier der Welt.“ Daneben schaute der menschliche Betrachter durch ein dichtes Gitter aus Metall – in einen Spiegel. Zu dem Lebewesen, das man da erblickte, erläuterte die Aufschrift weiter: „Es ist das einzige, das ständig die Tier- und Pflanzenwelt vernichtet.“ Uwe Krüger, Biologe und Autor von Frankfurt-Krimis, beschreibt dazu eine eindruckliche Szene: Als Kind, so der Erzähler, habe er oft vor dem vergitterten Spiegel gestanden und diesen Käfig für ein „großes Geheimnis“ gehalten. Ohne zu begreifen, dass es um ihn selbst gehe, „stellte [er] sich eine Bestie hinter dem Spiegel vor, dessen Gefährlichkeit so groß war, dass man ihren Anblick den Zoobesuchern nicht zumuten konnte“.³³ – Kann diese kindliche Szene nicht ganz allgemein für die Weigerung stehen, unser Destruktionspotenzial überhaupt nur wahrzunehmen? Seit langem wissen wir um die Verheerungen unserer Lebensweise, beziehen sie aber in einem heimlichen Akt der Verdrängung nicht wirklich auf uns selbst. Wir glauben lieber an ein hinter dem Spiegel verborgenes, grauenerregendes Tier, dessen wahrer Anblick – allzu offensichtlich unser eigener – nicht zu ertragen wäre.

³¹ *Carel von Schaik, Kai Michel: Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät, Hamburg 2016, 61.*

³² Es scheint fast, als hätten die Autor*innen der zweiten Schöpfungserzählung die Absurdität dieser Schuldzuschreibung gespürt: Die Szene, in welcher der Mann, von Gott ertappt, entschuldigend auf die Frau verweist und diese wiederum die Verantwortung an die Schlange weiterreicht, hat beinahe etwas Slapstickartiges (Gen 3,11–13).

³³ *Uwe Krüger: Frankfurter Fische, Köln 2013, 18.*

Es gibt innerbiblisch eine weitere kritische Persiflage auf den Menschen-Lobpreis in Psalm 8, nämlich in Psalm 144: „JHWH, was ist ein Mensch, dass du ihn kennst, ein Menschenkind, dass du es wahrnimmst? Menschen sind gleich einem Hauch, ihre Tage sind wie ein vorübergehender Schatten“ (Ps 144,3–4³⁴). Vielleicht ist das Mensch-Tier-Verhältnis auch deshalb so kompliziert, weil andere Tiere uns an die eigene Verwundbarkeit und Sterblichkeit erinnern. Um den Tod von Menschen haben wir zahllose Tabus errichtet, während wir „Nutztiere“ industrieller Tötung aussetzen. Haustiere leben und sterben in ambivalenten Räumen zwischen diesen beiden Polen. Einen merkwürdigen Status haben auch sogenannte „Wildtiere“, die – weil es zumindest hierzulande „Wildnis“ gar nicht gibt – ebenfalls mit Menschen eng zusammenleben. Sie werden von uns teils geschützt, teils bejagt und sorgen in diesem Spannungsfeld, denkt man etwa an die zurückgekehrten Wölfe, durchaus für Konflikte. In all diesen widerspruchsvollen und teils hochgradig gewaltsamen Formen der Koexistenz bleibt jedoch der Tod ein großer Gleichmacher. Auch dem menschlichen Exzeptionalismus setzt er unüberwindliche Grenzen. „Was das Schicksal der Menschen und das Schicksal der Tiere angeht: Ein und dasselbe Schicksal steht ihnen bevor“, heißt es bei Kohelet. „Der Tod von diesen gleicht dem Tod von jenen. Sie haben denselben Atem. Die Menschen haben keinen Vorrang vor den Tieren. Denn alles ist häwāl – alles vergeht. Alles geht zu einem einzigen Ort. Alles ist aus Staub entstanden, und alles kehrt zum Staub zurück. Wer weiß denn schon, ob der Atem der Menschen nach oben aufsteigt und ob der Atem der Tiere in die Erde hinabsteigt?“ (Koh 3,18–22³⁵).

Ich sehe in diesen Worten keine Klage und keinen Pessimismus, sondern die nüchterne Anerkennung einer artenübergreifenden, mit-atmen- und mit-sterbenden Solidarität. Letztlich verdankt alles Lebendige sein Lebendigsein dem Atem Gottes; nach Genesis 1,2 wurde sogar das Nichtlebendige im Urbeginn von Gottes Atem in Bewegung versetzt. Und Gott nimmt seinen Atem irgendwann wieder zu sich zurück. Könnte solch ein biblischer Animismus – „anima“ bedeutet nichts anderes als „Atem“ – eine Tür öffnen, durch die unsere nach wie vor christlich geprägte Kultur einen neuen Raum zu betreten vermag, in dem Menschen den nicht-menschlichen Wesen wieder als Lebens- und Sterbenspartnern auf Augenhöhe gegenübertreten?

³⁴ Nach *Ulrike Bail* u. a., Bibel in gerechter Sprache,

³⁵ Nach *Bail* u. a., Bibel in gerechter Sprache, a. a. O., übersetzt von Detlef Dieckmann-von Büнау.

Diesen Raum möchte ich als einen solchen der Anthro-po-Dezentrierung bezeichnen. Gregor Taxacher, der sich wie wenige andere für eine tier-sensible und tier-gerechte Theologie stark macht und ausdrücklich auch einen neuen christlichen „Animismus“ fordert, tritt gleichwohl für eine „perspektivische Anthropozentrik“ ein.³⁶ Er begründet dies mit dem transzendentalphilosophischen Argument, dass wir die Welt immer schon aus einer menschlichen Perspektive wahrnehmen. Daran ist richtig, dass die menschliche Perspektive für einen Menschen unhintergebar ist. Daraus folgt aber nicht, dass diese Perspektive auch als „zentral“ gesetzt sein muss. Klar wurde mir dies, als ich das Buch „Das verborgene Leben des Waldes“ von David Haskell las. Darin wird zum Beispiel sehr anschaulich beschrieben, wie eine Meise nach allem, was wir vermuten können, die Welt sehen dürfte – nämlich mit einem Horizont, der annähernd 360 Grad umfasst, mit ungeheurer Schärfe und Detailgenauigkeit und zudem mit einer zusätzlichen Farbe, von der wir wissen, deren Anblick jedoch unsere Vorstellung übersteigt: dem Ultraviolett.³⁷ Was leistet eine solche Beschreibung der Meisen-Sicht? Sie leistet nicht, dass ich meine menschliche Perspektive verlassen kann. Denn die Beschreibung fußt auf Schlussfolgerungen, die ihren Ausgangspunkt bei anatomischen Untersuchungen und Verhaltensbeobachtungen nehmen, welche von Menschen vorgenommen wurden. Die Beschreibung leistet auch nicht, dass ich – um hier an Thomas Nagel und seinen berühmten Artikel über die Fledermaus zu erinnern³⁸ – nunmehr wüsste, wie es wäre, eine Meise zu sein. Die Alterität des tierlichen Gegenübers bleibt unangetastet. Aber die Beschreibung leistet, mir eine Ahnung davon zu vermitteln, dass die Welt, die der Meise und mir gemeinsam ist, sich ihrem Blick auf ganz andere Weise und in bestimmten Hinsichten tiefer und reicher darbietet. Ist mir dies einmal deutlich geworden, kann ich nicht mehr meinen, der Ort, von dem aus die eigene Perspektive sich entfaltet, sei der „Mittelpunkt“; er ist vielmehr ein Ort in einer ozeanischen, in sich unfassbar differenzierten Unendlichkeit von Orten. Meine menschliche Perspektive ist nunmehr de-zentriert.

Eine ähnliche Dezentrierungserfahrung liegt auch Jacques Derridas Überlegungen zum „Tier, das ich also bin“ zugrunde:³⁹ Ihm wird bewusst, dass die Katze, mit der er zusammenlebt, einen Blick hat, der ihm gilt, die-

³⁶ Taxacher, Alles nur Natur?

³⁷ David G. Haskell: Das verborgene Leben des Waldes [A Year's Watch in Nature, 2012], München 2015, 31–33.

³⁸ Thomas Nagel: What Is It Like to Be a Bat?; in: The Philosophical Review 83 (1974), 435–450.

³⁹ Jacques Derrida: Das Tier, das ich also bin [L'Animal que donc je suis, 2006], Wien 2011.

sem merkwürdigen Menschen-Tier, einen Blick zumal, für den der Mensch Jacques Derrida *nicht* das bestimmende Zentrum bildet. Diese Erfahrung gerät zum Ausgangspunkt für eine minutiöse Dekonstruktion des Mensch-Tier-Verhältnisses unserer Kultur – eine Dekonstruktion, die, und das ist tatsächlich mehr als eine hübsche Anekdote, durch den dezentrierenden Blick der Katze überhaupt erst möglich wurde. Ein weiteres Glanzstück menschlich-tierlicher Philosophie ist Donna Haraways „Manifest für Gefährten“, das aus dem Zusammenleben der Autorin mit ihrer Hündin und ihren gegenseitigen, konkret-alltäglichen Lernerfahrungen hervorgegangen ist. Ein Kernsatz dieses Textes lautet: „Wenn ich einen Hund habe, hat mein Hund einen Menschen; und es geht darum, was das konkret bedeutet.“⁴⁰ Anders, als man zunächst meinen könnte, unterstellt Haraway dabei zwischen ihr und der Hündin keine Symmetrie. Mit großer Sensibilität beschreibt sie vielmehr die zahllosen *Asymmetrien*, die das Verhältnis der beiden Wesen durchziehen – Asymmetrien, die aber doch in großer gemeinsamer Anstrengung eben zu einem *Verhältnis* finden und dadurch eine komplexe, an Verständnis und Missverständnissen reiche Beziehung hervorbringen. So zeichnet Haraway minutiös nach, wie das Training oder das gemeinsame Spiel durch Ansprüche des menschlichen Partners an die Hündin bestimmt werden, aber auch durch die Wünsche und Fähigkeiten, welche die Hündin einbringt, sowie durch Forderungen nach Nahrung, Zuwendung, Bewegung und Kommunikation, welche die Hündin ihrerseits gegenüber ihrem Menschen geltend macht. Ohne Tierrechte mit Menschenrechten gleichzusetzen, kann Haraway zeigen, dass solch eine tierlich-menschliche Koexistenz sehr wohl durch gegenseitige Erwartungen und Loyalitäten strukturiert ist, also durch etwas, das die Form miteinander ausgehandelter „Rechte“ hat – die freilich nicht abstrakt festzuschreiben, sondern im je konkreten Mensch-Tier-Verhältnis aufzudecken sind. Gewiss wendet sich Haraway, wenn sie darüber reflektiert, als Mensch wiederum an Menschen – und doch sind diese Reflexionen genau dadurch konstituiert, dass die eigene, menschliche Perspektive durch die vielfältigen, wechselseitig-asymmetrischen Relationen zur Hündin aus der Zentralstellung herausgerissen wurde.

Solche Anthro-Dezentrierungen haben mit Verschmelzungswünschen oder Naturromantik nichts gemeinsam. Sie verzichten auch darauf, Analogien zwischen Menschen und Tieren oder gar Pflanzen zu strapazieren, denn bei Anthro-Dezentrierungen geht es gerade darum, an und mit

⁴⁰ Donna Haraway: Das Manifest für Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen – Hunde, Menschen und signifikante Andersartigkeit [The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness, 2003], Berlin 2016, 62.

dem jeweiligen nicht-menschlichen Wesen das *Anders-als-Menschliche* und *Mehr-als-Menschliche* zu entdecken. Die Beziehungen zwischen Menschen und anderen Wesen sollen eben nicht vermenschlicht, sondern vielmehr das *Spezifische* darin aufgedeckt werden, das nur zwischen Mensch und Nicht-Mensch und nicht auch zwischen Mensch und Mensch erfahrbar ist. Solche Beziehungen zu erkennen und anzuerkennen hat selbstverständlich ethische Konsequenzen. Diese müssen, um direkt den umstrittensten Punkt anzusprechen, nicht immer auf Fleischverzicht hinauslaufen. Ein Kleinbauer mit Selbstversorgerhof erzählte mir einmal, dass er ein Schaf an seinem letzten Tag besonders liebevoll verwöhne, bevor er es weit abseits der anderen Tiere mit dem Bolzenschussgerät töte. Nur so könne er dem zu tötenden Schaf und hinterher auch seinen anderen Schafen noch ins Auge schauen. Die schlecht bezahlten Arbeiter in den Schlachtfabriken hingegen schauen den Tieren niemals in die Augen. Sie wissen, dass sie dann das von ihnen Verlangte nicht mehr zuwege bringen könnten.⁴¹

Sind Anthropo-Dezentrierungen auch beim Blick in ein Facettenauge, auch bei der Begegnung mit Bäumen möglich? Ja, man kann Insekten oder Bäumen ebenfalls als Anderen begegnen. Dass ein Millionenpublikum für die Beziehung zu Bäumen aufgeschlossen werden kann, stellen etwa die Bücher von Peter Wohlleben unter Beweis. Auch ihnen haben manche vorschnell der Vorwurf der Vermenschlichung gemacht;⁴² in Wahrheit leisten sie aber das Gegenteil: Wenn Wohlleben unter anderem beschreibt, wie Bäume im Wald durch Pilz-Hyphen miteinander verbunden sind und deren feines Netz Veränderungen der Umgebung an die Bäume weitergibt, die ihrerseits darauf reagieren; und wenn er dazu einlädt, darin keinen toten Mechanismus, sondern etwas Lebendiges zu sehen, das die Welt auf seine Weise „wahrnimmt“ – dann gibt Wohlleben uns eine Ahnung von einer Seinsweise, die sich zutiefst von der menschlichen *unterscheidet*.⁴³ Einige mögen sich bei diesen Schilderungen an die Science-Fiction-Erzählung „Vaster than Empires and More Slow“ von Ursula K. Le Guin erinnern fühlen, in der Forscher*innen auf einen faszinierend-unheimlichen, von Bäu-

⁴¹ „So ein Schwein kann einen ja auch ganz toll anschauen. [...] Aber man versucht das natürlich sofort wieder auszublenden“, so der ehemalige Schlachthofarbeiter Thomas Schalz; in: *Konrad Wolf: Schlachthofarbeit: Wie schaffen es Menschen, täglich hunderte Tiere zu töten?*; in: ze.tt, 01.07.2020, <https://ze.tt/schlachthofarbeit-wie-schaffen-es-menschen-taeglich-hunderte-tiere-zu-toeten-schlachtung-veganismus-metzger-gegen-tier-mord/> (aufgerufen am 07.05.2021).

⁴² *Tobias Becker: Tiere sind auch nur Menschen*; in: *Der Spiegel*, 27.07.2016, www.spiegel.de/spiegel/peter-wohlleben-wie-der-bestseller-autor-mit-seinen-tieren-lebt-a-1104721.html (aufgerufen am 07.05.2021).

⁴³ *Peter Wohlleben: Das geheime Leben der Bäume. Was sie fühlen, wie sie kommunizieren – die Entdeckung einer verborgenen Welt*, München ⁵2020 [¹2015], 14–20.

men überwucherten Planeten stoßen, die über Wurzelgeflechte miteinander kommunizieren.⁴⁴ Diese literarische Parallele illustriert ein weiteres, bei genauerem Hinsehen verblüffendes Merkmal unserer Kultur: Offenbar müssen wir uns in der Phantasie auf andere Planeten versetzen, um fremde Lebensformen auch nur denken zu können. Dabei sind wir, immer noch, auf dem *eigenen* Planeten von einer unüberschaubaren Fülle fremder Lebensformen umgeben, welche die Kreativität von Science-Fiction-Autor*innen bei weitem überbieten! Wie tief haben wir uns dem Irdischen entfremdet, dass wir uns auf ferne Himmelskörper träumen müssen, um dergleichen vorstellbar zu machen, statt das Nächstliegende zu bemerken?⁴⁵ Sogar das menschliche Überleben können sich manche eher auf dem Mars als auf der Erde vorstellen. Unser Anthropozentrismus besitzt gnostische Züge – als hätte der Mensch mit den erdhaften Wesen um ihn herum nichts gemein, als sei er in Wahrheit ein Engel, ein Außerirdischer.

An diesem Punkt könnte, über die Selbstkritik hinaus, ein *positiver* Beitrag christlicher Theologie zur Anthro-Dezentrierung ins Spiel kommen. Theolog*innen wären gut dafür gerüstet, die Erinnerung daran wachzuhalten, dass Adam, der Mensch, ein „Erdling“ ist und bleibt (so die wörtliche Bedeutung von אָדָם/*adam*). „Ja, Erde bist du, und zur Erde kehrst du zurück“ (Gen 3,19b⁴⁶). Manche Theolog*innen, die den Anthropozentrismus kritisch sehen, möchten an seine Stelle einen Theozentrismus setzen; sie haben dabei viele Stimmen der Bibel und der theologischen Tradition auf ihrer Seite. Aber was ist mit einem göttlichen „Herrn“, der statt des Menschen im Mittelpunkt steht, eigentlich gewonnen? Mir scheint, nicht allzu viel. Denn dieser „Herr“ sieht dem „Menschen“ noch immer allzu ähnlich! Doch womöglich ist auch Gott in Wahrheit längst schon dezentriert. Wenn Christ*innen davon sprechen, dass Gott Mensch wird, sagen sie damit zugleich: Gott wird Erdling. Gott wird begrenzt. Gott wird sterblich. Gott entäußert sich der Gottheit (Phil 2,7). Dabei nimmt Gott nicht bloß menschliche Gestalt an; Gott wird auch nicht nur vornehm „Leib“, wie man heute gerne sagt; nein:

⁴⁴ Ursula K. Le Guin: *Vaster than Empires and More Slow. A Story*, New York 2017. Es gibt eine gelungene deutsche Hörspielfassung der Geschichte: „Angst unter Bäumen“, Bayerischer Rundfunk 1985, www.youtube.com/watch?v=08i9uQZB3Nk&ab_channel=AngelRutledge (07.05.2021).

⁴⁵ Auch diese Merkwürdigkeit ist wohl ein säkularisiertes Erbe christlicher Kultur: Das Thema nicht-menschlicher Lebendigkeit war für die traditionelle christliche Theologie einzig in der Engellehre verhandelbar! Siehe dazu *Johann Evangelist Hafner: Angelologie* (Gegenwärtig Glauben Denken. Systematische Theologie, Bd. 9), Paderborn 2009. – Dazu, wie radikal und brutal nicht-menschliche Tiere zugleich abgewertet wurden, siehe *Karl Steel: How to Make a Human. Animals and Violence in the Middle Ages*, Columbus, Ohio 2011.

⁴⁶ Nach *Bail* u. a., *Bibel in gerechter Sprache*, a. a. O.

Gott wird „Fleisch“ (σάρξ/sarx, Joh 1,14)! In dieser Fleischlichkeit ist Gott zugleich mehr als menschlich – nämlich auch tierlich, sogar pflanzlich, ganz und gar materiell. Hier begegnet uns eine rückhaltlose Selbst-Dezentrierung Gottes. Vielleicht wird Gott gerade heute verwundbares, schmerzempfindliches, sterbliches *Fleisch*, um die Verheerungen der anthropozentrischen Herrschaft, die auch mit ihrem, mit seinem Namen verknüpft ist, selbst zu erleiden – und damit uns wie sich selbst neue Möglichkeiten aufzuschließen, die in bislang ungeahnte Horizonte weisen.

So atemberaubend das klingen mag – es bräuchte eben solche und noch viele weitere Theo- und Anthro-Dezentrierungen, um uns in die Lage zu versetzen, mit der irdischen, mehr-als-menschlichen Welt wieder in ernsthafte Verhandlungen einzutreten. Von deren Verlauf hängt nicht weniger als unser Überleben ab. Die Wiederentdeckung des Paradieses ist uns dabei nicht verheißen, wie Donna Haraway in „Unruhig bleiben“, ihrer jüngsten Arbeit, festhält. Für illusionär hält sie auch den Glauben, die Verheerungen des Anthropozäns seien „kurz vor zwölf“ noch aufzuhalten: Die Zwölf-Uhr-Marke ist seit langem überschritten. Die künftige Aufgabe menschlicher wie nicht-menschlicher Wesen erblickt Haraway vielmehr darin, in einer post-apokalyptischen, beschädigten Welt „miteinander zurechtzukommen“. Für dieses praktische und zutiefst unsentimentale „Miteinander-Zurechtkommen“ – worin das Unvollkommene, Improvisierte, auch das Misslingen ausdrücklich eingeschlossen ist – findet Haraway den glücklichen Vergleich mit dem Fadenspiel: Bei diesem weltweit verbreiteten Spiel wird eine Schlaufe in Form einer Figur zwischen zwei Händen aufspannt; die Mitspielerin nimmt diese Schlaufe nun so auf, dass eine neue Figur daraus entsteht, aus der dann weitere Figuren hervorgehen können. Ebenso finden wir uns in eine Gegenwart verstrickt, die uns jeweils vorgegeben ist und uns auf unübersehbare Weise mit menschlichen und nicht-menschlichen Wesen verbindet; indem wir diese Gegenwart „aufnehmen“ wie ein diffiziles Fadenbild, verwickeln wir uns in die knifflige Aufgabe, in konkret-alltäglichen und politischen Praktiken neue Fortsetzungen zu finden, die wir für wiederum unvorhersehbare Fortsetzungen weitergeben können. Dabei geht es um „das Fallenlassen von Fäden und um das Scheitern, aber manchmal auch darum, etwas zu finden, das funktioniert, etwas Konsequentes und vielleicht sogar Schönes; etwas, das noch nicht da war, ein Weitergeben von Verbindungen, die zählen.“⁴⁷ Eine Zukunft haben wir Menschen nur in dem Maße, in dem es uns gelingt, über das Menschliche hinaus in dieses heikle und staunenswerte Spiel der Verbundenheit zurückzufinden.

⁴⁷ Donna Haraway: Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chtuluzän [Staying with the Trouble. Making Kin in the Chtulucene, 2016], Frankfurt a. M. 2018, 20.