

Entschieden anders?!

Überlegungen zu einer anthropozentristus-kritischen Theologie des Lebens



Julia Enxing¹

*„..., surely no creature other than man has ever managed to foul its nest in such short order.“
(Lynn White)²*

Anthropos – Anthropozentrismus – Anthropozän: Eine komplizierte Gemengelage

Unabhängig davon, ob wir uns affirmativ oder kritisch auf die Begriffe des Anthropozentrismus oder des Anthropozäns beziehen; mit ihnen nehmen wir Bezug auf eine nicht nur gemeinte, sondern reale Wirklichkeit. Die Kontingenz des *Anthropos* findet dabei im Begriff des Anthropozentrismus Ausdruck. Ein fehlgeleiteter *Anthropozentrismus* wiederum zeigt sich im *Anthropozän*. Anthropozän beschreibt eine Wirklichkeit, die sich nicht ohne Weiteres hätte ergeben müssen, die also in einer kontingenten Relation zum Anthropos und zum Anthropozentrismus steht. Während die Existenz des Anthropos also nicht zwangsläufig zu einem Anthropozentrismus, geschweige denn zum Anthropozän hätte führen müssen, gilt umgekehrt: Ohne Anthropos kein Anthropozentrismus und ohne Anthropozentrismus kein Anthropozän.

¹ Julia Enxing ist Professorin für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie an der Technischen Universität Dresden.

² *Lynn White: The Historical Roots of Our Ecological Crisis*; in: *Science*, 155 (1967), 1203–1207; siehe www.cmu.ca/faculty/gmatties/lynnwhiterootsofcrisis.pdf (aufgerufen am 26.12.2020).

Im Folgenden möchte ich ausgehend von dem den gegenwärtigen Wissenschaftsdiskurs prägenden Begriff des Anthropozäns die Komplexität des Anthropozentrismus verdeutlichen, womit ich immer wieder auch nach dem Anthropos des Anthropozentrismus frage. In diese Ausführungen webe ich meine Gedanken zu einer Anthropozentrismus-kritischen Theologie ein und führe Überlegungen zu einer entschieden anderen Theologie an.

Anthropozän: Ein geologischer Begriff mit sozialgeschichtlicher Note

Es war der niederländische Meteorologe und Nobelpreisträger Paul J. Crutzen, der im Jahr 2010 den Begriff vom „Anthropocene“ einführte.³ Zur Beschreibung der Lebenswirklichkeit aus schöpfungstheologischer oder anthropologischer Perspektive eignet sich der Begriff des Anthropozäns aber nur bedingt, handelt es sich hierbei doch in erster Linie um eine geologische Beschreibung der Situation unseres Planeten. Was damit gemeint ist, ist hinlänglich bekannt: Der Tipping Point ist erreicht, an dem „die Menschheit“ den Planeten Erde solche gravierenden Veränderungen unterzogen hat, dass diese nicht mehr rückgängig zu machen sind. „Menschen“ zählen zu den gravierendsten Einflussfaktoren auf die planetarischen Sphären. Ob es sich dabei um eine Errungenschaft oder einen katastrophalen Zustand handelt, sei zunächst dahingestellt. Der wissenschaftliche Diskurs nennt als Beginn des Anthropozäns entweder die beginnende Industrielle Revolution Ende des 18. Jahrhunderts (Dampfmaschine, James Watt) oder aber den Abwurf der Atombombe auf Hiroshima 1945. Damit habe sich „die Menschheit“ von einem als „Holozän“ benannten Zeitalter gelöst, in dem sie sich selbst (noch) als Teil des Lebendigen Ganzen begriff, und nicht zum „geologischen Faktor“ wurde. Mittlerweile stehen mehrere Begriffe dem des „Anthropozäns“ gegenüber, die ausdrücken möchten, dass es längst nicht mehr der Mensch und vor allem nicht „die Menschheit“ sei, die die Wirklichkeit unumkehrbar präge bzw. auf diese einwirke, sondern etwa das Kapital (Kapitalozän), Europa (Eurozän), der technologische Fortschritt (Technozän) oder etwa die Angst aller vorm Menschen (Phobozän).⁴ Hier geht es also darum, bestimmte Personengrup-

³ Vgl. Paul J. Crutzen, Hans Günter Brauch (Hg.): *Paul J. Crutzen. A Pioneer on Atmospheric Chemistry and Climate Change in the Anthropocene*, Basingstoke 2016.

⁴ Vgl. Gabriele Dürbeck: *Das Anthropozän erzählen: fünf Narrative*; in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Heft „Klima“ 21–23 (2018), 11–17. – Vgl. Jens Soentgen: *Ökologie der Angst*, Berlin 2018.

pen, soziale Wirklichkeiten oder Regionen (Globaler Norden) als Verursacher*innen von knappen ökologischen Ressourcen, Versauerung der Meere, Artensterben und Klimawandel auszumachen – wie es etwa Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Laudato si'* unternimmt.⁵

Die Religionspädagogin Katrin Bederna hält den Begriff „Anthropozän“ als einen theologischen Zugang zur Wirklichkeit allerdings für ungeeignet. Neben der bereits erwähnten Tatsache, dass es sich hierbei (1) um einen primär geologischen (und nicht etwa sozialen oder ökologischen) Begriff handelt, nennt sie zwei weitere Gründe: (2) Der Bezug zur „Menschheit“ erfolge zu undifferenziert, so, als ob es sich hierbei um ein „Gesamtsubjekt“ handle. (3) Außerdem vermittele „Anthropozän“ den Eindruck, als könne „die Menschheit“ die Wirklichkeit gänzlich beherrschen.⁶ Gerade der letztgenannte Punkt erweist sich spätestens in der aktuellen pandemischen Situation als Illusion.⁷

Dennoch: Obgleich „Anthropozän“ als ein kategorialer Begriff zur Beschreibung einer geologischen Situation begann, hält er mittlerweile zur Beschreibung unserer Gesamtwirklichkeit her, und umfasst damit, so meine These, längst auch unsere soziale Wirklichkeit. Letztlich sind „Ereignisse“ wie Hiroshima keine rein geologischen Phänomene, sondern müssen zuvorderst als das verstanden werden, was sie sind: Ausdruck von Gewalt, Macht, Vorherrschaft, Kolonialismus, Patriarchat und ja – auch technologischem Fortschritt. Anthropozän steht für Vernichtung – für (die sechste) Auslöschung.⁸ Beschrieben wird also eine Katastrophe, ein Ökozid, den die folgende Frage wie eine Leitkategorie durchzieht: *Wer ist es wert, gerettet zu werden?*

⁵ Vgl. Papst *Franziskus*: *Laudato si'*. Über die Sorge um das gemeinsame Haus, 2015, 115–121 „Krise und Auswirkungen des modernen Anthropozentrismus“; siehe www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html (aufgerufen am 27.12.2020). – Vgl. auch *Dermont Lane*: *Theology and Ecology in Dialogue. The Wisdom of Laudato Si'*, Dublin 2020, hier bes. 36–37.

⁶ Vgl. *Katrin Bederna*: *Every Day for Future. Theologie und religiöse Bildung für nachhaltige Entwicklung*, Ostfildern 2019, 82.

⁷ Die Komplexität des Begriffs „Anthropozän“ wird nochmals deutlicher, stellt man all den erwähnten Deutungs- und Zugriffsmöglichkeiten, die schwerlich eine positive Bezugnahme zulassen, jenen im „Anthropozän“ ebenfalls häufig zum Ausdruck gebrachten Fortschrittsoptimismus gegenüber (www.ecomodernism.org; aufgerufen am 26.12.2020); die Vorstellung also, dass „Anthropozän“ in erster Linie menschliche Erregenschaften bezeichne und diese die negativen „side effects“ bei Weitem überwiegen und insofern als gerechtfertigt erscheinen lassen würden.

⁸ Vgl. *Elizabeth Kolbert*: *The Sixth Extinction. An Unnatural History*, New York u. a. 2015.

Dies mag zunächst radikal klingen, für Katrin Bederna muss sich eine zeitgemäße Theologie allerdings der mit dieser Frage verbundenen Aufgabe offenen Auges stellen: „Gemäß einem gängigen theologischen Topos widerspricht ein derart apokalyptisches Szenario dem Evangelium (also der *Frohen* Botschaft) und einem Verständnis von Glauben als Vertrauen. Das ist allerdings zu schlicht vom Handeln Gottes und zu harmlos vom Kreuz gedacht: Es gibt für Glaubende keineswegs die Sicherheit auf einen guten Ausgang oder die Pflicht zum Optimismus, wohl aber die Pflicht, die Rettung der anderen einzuklagen und anzustreben“.⁹

Grundlage dafür, dass es überhaupt so weit kommen konnte, dass die Einwirkung des Menschlichen auf den Planeten Erde und die ihn umgebende Atmosphäre irreversibel ist, ist eine anthropologische Wende, in deren Folge sich Menschen als dem nicht-menschlichen Leben gegenüberstehend begreifen. Doch: Wie kann eine Re-Situierung in das Ko-Habitat aller Schöpfung gelingen?

Anthropozentrismus und Anthropos: Eine Frage der Priorität

„Anthropozentrismus“ ist ein komplexer Begriff. Geistesgeschichtlich beschreibt er das Verständnis, dass menschliches Leben im Zentrum steht, um welches herum und zu dessen Gunsten sich nicht-menschliches Leben verhält bzw. in ein Verhältnis gesetzt wird. So verstanden ist „Anthropozentrismus“ kritikwürdig und dekonstruktionsbedürftig. So verstanden kann eine Kritik nicht umhin, die Wurzeln dieses Verständnisses zu adressieren – und diese liegen im westlichen Christentum.

„Anthropozentrismus“ kann phänomenologisch und epistemologisch aber auch als Standpunktbeschreibung fungieren. Gemeint ist also jene Perspektive, mit der Menschen Welt begegnen. Als die, die wir sind, steht uns nur ein menschlicher Weltzugang zur Verfügung. Spirituelle Übung und rationaler Perspektivwechsel können dazu führen, diesen menschlichen Standpunkt zu relativieren und uns in die Perspektive eines anderen Geschöpfes einzuüben – übernehmen könnten wir diese niemals. Unser Weltzugang als Anthropos ist also ein anthropozentrischer. So verstanden beschreibt Anthropozentrismus einen Zustand, der zwar reflektiert, wohl aber kaum revidiert werden kann.

Ich unterscheide noch eine dritte Bedeutung von „Anthropozentrismus“, die an die erste anschließt, und genauer mit „Androzentrismus“

⁹ Bederna, Theologie und religiöse Bildung, 91–92, Hervorhebung im Original.

oder „Nord-West-Androzentrismus“ zu bezeichnen wäre. In dieser Spielart verlässt „Anthropozentrismus“ eine rein deskriptive Ebene; der Bezug auf diesen Terminus ist ein politisch-kritischer. Das Nicht-Menschliche, das im ersten Fall noch für das Menschliche vor- und zuhanden begriffen wird und deshalb als daseinsberechtigt (an)erkannt wird, wird hier um das Nicht-Männliche erweitert. Der Anthropos, der hier im Zentrum steht, ist der Mann, genauer der weiße, heterosexuelle Mann des Globalen Nordens.¹⁰ Letztere Dimension verschleiert der Begriff des „Anthropozentrismus“ vielfach, weshalb er aus rassismuskritischer sowie gendersensibler Perspektive genauer differenziert werden muss. Denn „Anthropozentrismus“ vermittelt stillschweigend den Eindruck, als ob es so etwas wie „den Anthropos“ gäbe und dieser – weil Mensch – in gleicher Weise vom Nicht-Menschlichen „profitiere“ oder aber dieses „ausbeute“. „Anthropozentrismus“ verschleiert damit aber, dass sich Ausbeutungs-, Macht- und Unterdrückungsverhältnisse nicht nur entlang der installierten Grenze von „Mensch“ zu „Nicht-Mensch“, sondern vielmehr quer hierzu verhalten. Anthropos ist weder ein rein biologischer noch ein neutraler Begriff.

Anthropozentrismus-Kritik: Eine notwendige Aufgabe einer Theologie des Lebens

„No one racial or national group has all the answers, but all groups have something to contribute to the earth’s healing.“
(James H. Cone)¹¹

Anthropozentrismus-Kritik stellt die Annahme, dass es unveränderbare, gesetzte oder natürliche Grenzen innerhalb der Spezies Mensch sowie zwischen Spezies gäbe, infrage, und zwar vor dem Hintergrund der Folgen, die eine solche Annahme zeitigt.

Mit anderen Worten: Anthropozentrismus-Kritik thematisiert, ausgehend von der Erfahrung des massiven Zerstörungspotenzials von Menschlichem, die Rolle des Menschen im Gesamt des Lebens – theologisch gesprochen: im Gesamt der sichtbaren (und unsichtbaren) Schöpfung. Für die

¹⁰ Vgl. hierzu *Julia Enxing*: Der Zusammenhang von konstruierter Andersartigkeit und Gewalt. Über religiös legitimierte Abwertungen des Nicht-Menschlichen und Nicht-Männlichen; in: *Simone Horstmann* (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt, Bielefeld 2021, 77–106.

¹¹ *James H. Cone*: *Whose Earth Is It, Anyway?*; in: *Ders.*: *Risks of Faith. The Emergence of A Black Theology of Liberation 1968–1998*, Boston 1999, 138–145, hier 144.

„The paradox of the human species stuns. Capable of beauty, creativity, and goodness beyond imagining, we also engender brutality unspeakable. Now, the species that creates music to heal the soul, risks life to save others, spins pure joy through laughter and compassion, and engenders so much more that is good and beautiful is bent on destroying the delicate conditions necessary for life as we know it to continue on Earth.“¹²

In seinem bahnbrechenden Aufsatz „The Historical Roots of Our Ecological Crisis“¹³, den man auch als Parforce-Ritt durch die Geschichte der Menschheit seit der Antike bezeichnen könnte, stellt der US-amerikanische Mediävist Lynn White – und dies bereits 1967! – heraus, dass die Vorstellung, die nicht-menschliche Schöpfung sei eine zugunsten und für den Menschen bestehende, sich erstens erst seit dem Mittelalter derart manifestiert habe und zweitens das westliche Christentum für diesen Prozess primär verantwortlich sei.¹⁴ Whites Position lässt sich mit diesen drei Thesen zusammenfassen: (1) „Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen.“ (2) „If so, Christianity bears a huge burden of guilt.“ (3) „Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, whether we call it that or not.“¹⁵

Hierin vertritt White die These, dass technologischer und (natur-)wissenschaftlicher Fortschritt unter okzidentaler Vorherrschaft stünden. Errungenschaften des Orients und der Welt fernab des Westens und des Christentums haben im Laufe der Zeit – und sei es durch ihre Übersetzung ausschließlich in die lateinische Sprache – zunächst einen westlichen Anstrich bekommen, bevor sie von einer westlichen Deutung überlagert und letztlich absorbiert wurden. Dies sei, so White, lange vor der Wissenschaftlichen oder Industriellen Revolution der Fall gewesen und habe sich spätestens im Mittelalter durchgesetzt und habe somit Erkenntnisse anderer Kulturen, Religionen, Sprachräume verdrängt bzw. vereinnahmt. Als Beispiel

¹² Cynthia Moe-Lobeda: Love Incarnate: Hope and Moral-Spiritual Power for Climate Justice; in: Kiara A. Jorgenson, Alan G. Padgett (Hg.): Ecotheology. A Christian Conversation, Grand Rapids 2020, 67–105, hier 69.

¹³ White, The Historical Roots.

¹⁴ Vgl. hierzu neben White u. a. auch Lane, Theology and Ecology in Dialogue, hier 33 ff.

¹⁵ White, The Historical Roots.

nennt White u. a. den Kalender aus dem 9. Jh. n. Chr. Während frühere Kalender die Jahreszeiten und Monate in personifizierter Form darstellten, zeigen bereits Kalender des frühen Mittelalters einzig den Menschen als handelndes Subjekt. Den Menschen, der sät, erntet, harkt, schlachtet. White hält fest: „Man and nature are two things, and man is master“¹⁶ und ergänzt: „These novelties seem to be in harmony with larger intellectual patterns. What people do about their ecology depends on what they think about themselves in relation to things around them. Human ecology is deeply conditioned by beliefs about our nature and destiny – this is, by religion.“¹⁷

Zunächst einmal sieht White die in der christlichen Schöpfungserzählung beschriebene Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes als Initiation (oder Ausdruck) eines dualistischen Denkens, das „den Menschen“ näher an Gott und damit scheinbar weiter von „der Natur“ wegrückt. Neuere theologische Ansätze – wie jene von Markus Mühling¹⁸ oder Dan Horan¹⁹ – weiten den Imago-Dei-Gedanken auf die nicht-menschliche Schöpfung aus und deuten ihn primär als Ausdruck der Gott-Schöpfungs-Beziehung. Dennoch, anders als in den meisten asiatischen Religionen stabilisiert sich im Christentum ein Mensch-Natur-Dualismus, den White als Ursache für die diagnostizierte Ausbeutung des Nichtmenschlichen ausmacht. Damit ist ebenfalls eine Distanz zur griechischen Antike auszumachen, in der jedes Element der Natur eine spirituelle Kraft verkörperte bzw. als mit dieser ausgestattet begriffen wurde. Jene galt es zu befragen oder gar zu besänftigen, bevor der Mensch in Kontakt mit dem Baum, den er fällen wollte (um nur ein Beispiel zu nennen), trat. Was einst als Errungenschaft galt – die Verdrängung des paganen Animismus durch das Christentum –, bildete die religiös-kulturelle Basis für einen ausbeuterischen Zugriff auf eine entspiritualisierte, entseelte oder zumindest minderbeseelte nicht-menschliche Schöpfung. Die im Animismus auftretende Vorstellung, dass die Schöpfung eine beseelte sei, wirkte lange als Schutz vor dem Menschlichen. Die Hemmschwelle fiel mit dem Christentum.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. *Markus Mühling*: Menschen und Tiere – geschaffen im Bilde Gottes; in: *Ulrich Beuttler* u. a. (Hg.): *Geschaffen nach ihrer Art? Was unterscheidet Tiere und Menschen?*, Frankfurt a. M. u. a. 2017, 129–143.

¹⁹ Vgl. *Dan Horan*: *Deconstructing Anthropocentric Privilege. Imago Dei and Non-Human Agency*; in: *The Heythrop Journal* 60 (2019), 560–570, hier 560 f.

„Geistvergessenheit“ und „Geist-Bewusstsein“:
Über einen christlichen Animismus

White geht noch einen Schritt weiter und fragt, ob es nicht plausibel wäre anzunehmen, dass die spirituellen Kräfte, die einst – im Animismus – in den Pflanzen, Tieren, Steinen und Winden lebten, durch die Heiligen, Engel und Dämonen der späteren christlichen Kirchen ersetzt wurden.

Dabei scheint mir Whites Überlegung keineswegs trivial. Zwar kann man einerseits sagen, dass die Vorstellung, es gäbe außerhalb des Menschen noch etwas Beseeltes – wie die Geistkräfte in den Heiligen – die Position des Menschen zumindest relativiere; andererseits sind diese Heiligen, Engel und Dämonen eben nicht – anders als die belebte Natur – innerweltlich verortet und verkörpert. Wenn das Christentum wirklich in der Verantwortung steht, eine derartige Ent-Seelung der nicht-menschlichen Schöpfung vorgenommen zu haben, dann wundert es nicht, dass die Folge in einer Entsubjektivierung des Nicht-Menschlichen bestand. Das, was übrigblieb, waren das Subjekt Mensch und das Objekt Nicht-Mensch. Menschen waren und sind es, die entschieden haben, dass das Nicht-Menschliche zum Anderen wird, dass es „entschieden anders“ ist. Schöpfungssensible Theolog*innen wie der US-amerikanische Theologe und Teilhard de Chardin-Forscher Thomas Berry erheben hier Einspruch. Bei Berry heißt es: „The universe is not a collection of objects but a communion of subjects.“²⁰

An dieser Stelle ist jedoch auch Kritik angebracht.²¹ So kompakt Whites Rundumschlag zur Geschichte „des Christentums“ ist, so pauschal ist er. Aus kritisch-postkolonialer Perspektive muss klargestellt werden, dass es „das Christentum“ nicht gibt und White Gefahr läuft, jene durch die gesamte Geschichte des Christentums bis heute existierenden schöpfungssensiblen Strömungen unsichtbar zu machen. Gerade in Teilen der Erde, in denen indigene Religionen überlebt haben, zeigt sich das Christentum häufig nicht derart naturvergessen. Was White zurecht kritisiert, ist ein besonders in Europa und den USA dominant gewordenes Christentum. Was er damit aber verkennt, ist das ebenso existente Christentum, das den ganzheitlichen Blick auf das Leben noch nicht verloren hat.

²⁰ *Thomas Berry: Evening Thoughts. Reflecting on Earth as a Sacred community*, San Francisco 2006, 17–18.

²¹ Auch dieser Text hat durch die kritische Lektüre meines Mitarbeiters Sören Frickenhaus sehr viel gewonnen. Besonders auf diesen hier erwähnten Kritikpunkt machte er mich aufmerksam. Ich danke ihm deshalb auch an dieser Stelle für seinen wachen Geist, seine Sorgfalt und die konstruktive Zusammenarbeit.

Obleich eine derart pauschale Einschätzung „des Christentums“ kritisiert werden muss, lassen sich zumindest deutliche Tendenzen im nord-westlichen Christentum nicht leugnen. Zu einem ähnlichen Urteil kommt auch der systematische Theologe Gregor Taxacher im Kapitel „Alles nur Natur? Zum Problem der Anthropozentrik“, wo es heißt: „Eine Grundrichtung abendländischen, zugespitzt dann neuzeitlichen Denkens lässt alles hier beginnen, bei der Erkenntnis, welche alles zum Objekt macht.“²² Taxacher geht einen Schritt weiter und meint, dass mit Blick in eine Zukunft der Künstlichen Intelligenz und Robotik eine so noch nie dagewesene Verdinglichung prophezeit werden könne.²³

Taxacher beklagt die Geistvergessenheit und ruft dazu auf, das Potential eines „christlichen Animismus“ oder auch einer „ökologischen Pneumatologie“ (neu) zu erkunden. Er macht darauf aufmerksam, dass es der Hauch des Lebens, Ruach, Gottes Geist, ist, der die Seele (anima) mit Kraft versorgt und die gesamte Schöpfung durchwirkt. Die Immanenz des Göttlichen beseelt die Schöpfung.²⁴ Ich verweise hierzu auf den Beitrag „Christlicher Animismus? Zur Theologie franziskanischer Tierbeziehung“²⁵ von Gregor Taxacher, in dem er Franz von Assisi als einen „Animist in einer analogistischen Welt“²⁶ ausweist, auf den ich aus Kapazitätsgründen leider nicht weiter eingehen kann.

Interessant ist nun, dass White hinsichtlich der religiösen Deutung der Schöpfung einen eklatanten Unterschied zwischen westlichem und östlichem (bes. griechischem) Christentum ausmacht: Während der technologische Fortschritt des Westens in die Erfolgsgeschichte der lateinischen Kirche inkorporiert wurde, ging es der Ostkirche – zumindest nach der Entdeckung des Feuers als Kriegswaffe im 7. Jh. – nicht mehr in gleichem Maße um Technologisierung, was als Indiz für eine langsamere Entfremdung von Mensch und Nicht-Menschlichem gelesen werden könnte. Auch im Sündenverständnis sieht White einen Unterschied: Das Sündenverständnis der Ostkirche sei jenes der „intellectual blindness“, Erlösung demnach „Erleuchtung/Erkenntnis“ (illumination). Das Sündenverständnis der Westkirche begreife Sünde als „moral evil“, Erlösung bestehe also

²² *Gregor Taxacher: Alles nur Natur? Zum Problem der Anthropozentrik*; in: *Simone Horstmann, Thomas Ruster, Gregor Taxacher* (Hg.): *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg 2018, 31–45, hier 31.

²³ Vgl. *Taxacher, Alles nur Natur?*, 33.

²⁴ *Taxacher, Alles nur Natur?*, 41.

²⁵ *Ders.: Christlicher Animismus? Zur Theologie franziskanischer Tierbeziehung*; in: *Horstmann, Ruster, Taxacher* (Hg.), *Alles, was atmet*, 292–306.

²⁶ *Taxacher, Christlicher Animismus?*, 299.

in rechter Lebensführung.²⁷ Er kommt zu folgendem Urteil, welches ich im Hinblick auf seine anthropologischen Folgen reflektieren möchte: „Eastern theology has been intellectualist. Western theology has been voluntarist. The Greek saint contemplates; the Western saint acts. The implications of Christianity for the conquest of nature would emerge more easily in the Western atmosphere.“²⁸

Diese von White 1967 geäußerte These scheint mir nicht uninteressant für die Frage nach der Verantwortung dominant gewordener Strömungen der christlichen Tradition für die zunehmende Abwertung nicht-menschlichen Lebens und die Vergessenheit nicht-menschlichen Lebens in den christlichen (oder westlich-christlichen) Theologien. Und zwar nicht (nur) vor dem Hintergrund des Ausfindigmachens von Schuldigen, etwa um sie zur Verantwortung zu ziehen, sondern in erster Linie, um herauszufinden, wo wir theologiegeschichtlich falsch abgelenkt sind. Und um zu erkunden, welche unbeachteten Strömungen es innerchristlich gab und nach wie vor gibt, deren Gewicht man womöglich stärken und deren Erfahrung man integrieren müsste.²⁹ Denn eines scheint offensichtlich: a) wir sind falsch abgelenkt und b) die Theologie, die hierzu geführt hat, kann nicht gleichsam die Theologie sein, die uns hier herausführt.

Planetarische Solidarität in postkolonialer Perspektive

An dieser Stelle muss offenbleiben, inwiefern eine Re-Lektüre der Kirchenväter und Kirchenlehrer hilfreich ist, um jene Theologie zu entwickeln, die wachsam ist hinsichtlich Abwertungs- und Ausbeutungslogiken; die um eine gerechte Teilhabe aller – um mit dem systematischen Theolo-

²⁷ Vgl. hingegen Marjorie Suchockis Position, die „Ursünde“ bereits als „rebellion against creation“ versteht; in: *Marjorie Suchocki: The Fall to Violence. Original Sin in Relational Theology*, New York 1994, 60.

²⁸ *White, The Historical Roots.*

²⁹ Vgl. z. B. die 2019 stattgefundene Amazonassynode und die dort vertretenen Anliegen: www.dbk.de/themen/bischofssynoden/amazonassynode-2019 (aufgerufen am 25.12.2020). – Vgl. *Stefan Krotz: Vom Amazonas ins Weltkirchenmeer? Zur panamazonischen Synode*; in: *Stimmen der Zeit* 145 (2020) 133–144. – Vgl. *Birgit Weiler: Wenn der Fluss über die Ufer tritt ... Über die gerade abgeschlossene Amazoniensynode*, 31. Oktober 2019, online unter: www.feinschwarz.net/wenn-der-fluss-ueber-die-ufer-tritt-ueber-die-gerade-abgeschlossene-amazoniensynode/ (aufgerufen am 27.12.2020). – Vgl. *Stefan Silber: Amazonien: ein Aufruf zur pastoralen Umkehr*, 05. Dezember 2019, online unter: www.tps.feinschwarz.net/amazonien-ein-aufruf-zur-pastoralen-umkehr/ (aufgerufen am 26.12.2020).

gen Michael Nausner zu sprechen³⁰ – ringt. Eine entschieden andere Theologie ist also eine, die sich vom Anderen her versteht, sich von diesem in Anspruch nehmen lässt und die ihr Eigenes nicht durch Abgrenzungs- und Abwertungsmechanismen konstruiert.³¹ Kann eine weiße Theologie dies wirklich leisten? Kann uns der Monolog der Etablierten aus diesem Dilemma herausführen?, fragt der US-amerikanische Theologe und Bürgerrechtler James Cone in seinem Aufsatz „Whose Earth Is It, Anyway?“³². Seit wann kann das Problem die Lösung sein? Cone zeigt deutlich, dass es nicht darum geht, sich darum zu bemühen, auch nicht-weiße Stimmen zu Wort kommen zu lassen. Es geht darum, a priori davon auszugehen, dass diese einen essentiellen Beitrag zu einer anderen Theologie leisten können. Um zu fragen, wie eine Theologie der Unterdrückung zu ändern wäre, sollten wir nicht die Unterdrücker*innen, sondern die Unterdrückten fragen.³³ Cone bringt es auf den Punkt:

„Do we have any reason to believe that the culture most responsible for the ecological crisis will also provide the moral and intellectual resources for the earth’s liberation? White ethicists and theologians apparently think so, since so much of their discourse about theology and the earth is just talk among themselves. But I have a deep suspicion about the theological and ethical values of white culture and religion. For five centuries whites have acted as if they owned the world’s resources and have forced people of color to accept their scientific and ethical values. People of color have studied dominant theologies and ethics because our physical and spiritual survival depended on it. Now that humanity has reached the possibility of extinction, one would think that a critical assessment of how we got to where we are would be the next step for sensitive and caring theologians on earth.“³⁴

Dass es nicht einfach um ein Come-Back der Urkirche gehen kann, ist ebenfalls klar. Taxacher bringt dies sehr eindrücklich auf den Punkt, indem er verdeutlicht, dass wir uns im Anthropozän befinden (egal, wie wir uns

³⁰ Vgl. *Michael Nausner*: Eine Theologie der Teilhabe, Leipzig 2020, 21–25, 227–230.

³¹ Vgl. *Julia Enxing*: Schöpfungstheologie im Anthropozän. Gedanken zu einer planetarischen Solidarität und ihrer (theo)politischen Relevanz; in: *Martin Lintner* (Hg.): Mensch – Tier – Gott. Interdisziplinäre Annäherungen an eine christliche Tierethik (Interdisciplinary Animal Ethics 1), Baden-Baden 2021, 161–180. – Vgl. *Dies.*: „Und Gott schuf den Erdling.“ Plädoyer für eine neue Anthropologie, die die nichtmenschliche Schöpfung mitdenkt; in: *Herder Korrespondenz* 3 (2020), 24–26.

³² *Cone*, *Whose Earth Is It, Anyway?*

³³ *Cone*, *Whose Earth Is It, Anyway?*, 143.

³⁴ Ebd.

zu diesem positionieren). Dabei behauptet Taxacher nicht nur die Unhintergebarkeit des Anthropozentrismus, sondern gar die Notwendigkeit desselben, um uns für andere einsetzen zu können. Zur Verdeutlichung greift er auf das Beispiel der Tierrechte zurück (das Beispiel ließe sich aber beliebig übertragen): Damit Tierrechte eingefordert und eingehalten werden, braucht es vor allem eins: uns Menschen. Wir sind es, die sich den Tieren gegenüber so sehr verpflichtet fühlen können, dass wir ihnen Rechte zusprechen. Es ist unsere Fähigkeit des Hineinversetzens in andere (eine Fähigkeit übrigens, die keinesfalls nur dem Menschen zukommt), es ist unser Verantwortungsbewusstsein, unsere Möglichkeit der Folgenabschätzung und die Fähigkeit zur Moral, die Taxacher als Voraussetzung für ein derartiges Sein-für-Andere versteht. Dennoch möchte ich zurückfragen: Wie kommen wir überhaupt auf die Idee, dass nur wir Rechte hätten? Kann es als Errungenschaft des Anthropozentrismus gewertet werden, die Lebensrechte anderer einzufordern und zu artikulieren?

Es ist ein tragisches Paradoxon, dass sich die Kolonialherr*innen nun dafür einsetzen, den Kolonialiserten eine Stimme zu verleihen. Um mit Gayatri Chakravorty Spivaks Terminus zu sprechen, könnte man hier die Tiere als die „subalterns“ bezeichnen. In bester Absicht verleihen Tierrechtler*innen ihnen eine Stimme, aber doch nur, weil Menschen zuvor und andauernd darauf verzichteten, auf die eigene Stimme der Tiere zu hören. Es ist ja nicht so, als ob uns die Schreie der Schweine vor der Schlachtung oder die geschundenen, federlosen, abgemagerten Körper des Geflügels nicht schon längst etwas sagen wollten. Die postkoloniale Theologin Jea Sophia Oh spricht davon, dass die gesamte Natur eine vom Menschen kolonisierte sei. „Human beings have colonized other planetary beings and the planet herself to the extent that life itself is now under threat. Nature has become the subaltern.“³⁵ Oh entwickelt ihre These ausgehend von einer postkolonialen Christologie hin zu einem Verständnis von „nature“ als „subaltern“:

„Indeed, Jesus died as a subaltern who could not save himself from colonial violence. Gayatri Chakravorty Spivak points out that the subal-

³⁵ *Jea Sophia Oh: Seeds, Cross, and a Paradox of Life from Death: A Postcolonial Eco-Christology*; in: *Grace Ji-Sun Kim, Hilda P. Koster* (Hg.): *Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, Minneapolis 2017, 207–217, hier 213. – Vgl. *Franziskus: Laudato si'*, Abschnitt 2: „Wir sind in dem Gedanken aufgewachsen, dass wir ihre [der Erde, Anm. J.E.] Eigentümer und Herrscher seien, berechtigt, sie auszuplündern.“ – Vgl. *Stefan Voges: Tiere, unsere Mitbewohner im gemeinsamen Haus. Eine Konkretisierung von Laudato si' in der Spur einer theologischen Zoologie*; in: *Ders.* (Hg.): *Christlicher Schöpfungsglaube heute. Spirituelle Oase oder vergessene Verantwortung*, Ostfildern 2020, 141–151, hier 144.

tern is denied access to both mimetic and political forms of representation. An example of mimetic forms of representation is the media's portrayal of human beings. Subaltern groups are usually underrepresented or presented in inferior ways in the media. Jesus was crucified as a mimetic and political subaltern, that is, as a member of a group without adequate cultural and political representation. His words, *Eli, Eli, lema sabachthani?* (My God, my God, why have you forsaken me?) were scattered into the air as a mute signal of the very concrete powerlessness of the subaltern. Jesus as a subaltern was entirely muted.

When I see the crucified Jesus as a postcolonial subject, I find resonances between Jesus's powerlessness and the subjugation of nature by human colonization. Spivak suggests a marginalized women as a gendered subaltern in patriarchal systems. Spivak's notion of the subaltern makes me recognize nature as an ecological subaltern in this anthropocentric world. Similar to the human subaltern as the 'othered subject' nature is the 'othered subject' insofar as it is subjugated by discursive management and control. The worldly sovereign power of the colonizer exercises destructive activities, such as killing, marginalization, oppression, exploitation, coercion, contamination of the environment, and the destruction of the ecosystem. The latter is expressed by way of the Korean word *jugim* (killing). *Jugim* is not death, because death is a part of life and always exists as a necessary aspect of the process of life. Rather, *jugim* means all the activities of an anti-life, a package of social pathology. In contrast, the Korean term *salim* means making things alive, restoring, and enlivening. Is the cross only a sign of *jugim*? Or can the cross become a sign of *salim*?³⁶

Kritischer Anthropozentrismus und kritischer Speziesismus als unvermeidbare Kategorien?

Ich möchte auf Taxachers Definition vom Anthropozentrismus zurückkommen: Seine Rede vom Anthropozentrismus bleibt nicht unkritisch. Anthropozentrismus bedeutet für ihn nicht, den Menschen in den Mittelpunkt aller Überlegungen zu stellen bzw. das Recht auf ein gutes Leben des Menschen vor dem der nicht-menschlichen Existenzen zu priorisieren. Es bedeutet für ihn schlichtweg eine Unhintergebarkeit oder eine Nicht-Überschreitbarkeit der menschlichen Perspektive: „Jede ökologische Ethik

³⁶ Oh, *Seeds, Cross*, 210 (Hervorhebungen im Original).

und Spiritualität, die wir hoffentlich ausbilden werden, bleibt in diesem Sinne eine anthropozentrische Ethik und Spiritualität – nicht weil sie den Menschen rigoros in den Mittelpunkt aller Ansprüche stellen würde, sondern weil sie Ethik und Spiritualität von uns Menschen ist.“³⁷ Ich möchte einen weiteren Aspekt ergänzen: Ähnlich wie die obigen Andeutungen zu alternativen Begriffen zum Anthropozän, gibt es Bestrebungen, das In-den-Mittelpunkt-Stellen des Menschen, einen Hybris-Anthropozentrismus also, zu kritisieren, indem man stattdessen eine Renaissance eines Kosmozentrismus, Biozentrismus, Christo- oder Theozentrismus herbeisehnt. Der Kosmos müsse wieder im Mittelpunkt all unserer Überlegungen und Handlungen stehen, das Wohl des Lebens (Bios), nicht allein der Mensch. Theologisch ist selbstverständlich auch ein Christo- oder Theozentrismus attraktiv, der so die Alleinherrschaft des Menschen zu relativieren sucht. Die Herausforderung besteht darin, dass unser In-der-Welt-Sein sich zu einem zutiefst anthropozentrischen entwickelt hat. Dass dies kritisiert werden muss, ist selbstredend. Nun aber das Ergebnis eines andauernden Anthropozentrismus – Ökozid, Sixth Extinction etc. – wieder dem Kosmos ange-deihen zu lassen, käme einer Verweigerung der Verantwortung des Anthropos gleich, so Taxacher, weshalb er von einem „ungemütlichen Humanismus“³⁸ bzw. „perspektivischen Anthropozentrismus“³⁹ spricht:

„Dies ist inzwischen keine sich selbstgewiss am Humanum berauschende Erkenntnis mehr, sondern eher die eines ungemütlichen Humanismus: Wir können, nun da unsere Herrschaft uns selbst bedrohlich geworden ist, nicht die Verantwortung abtreten an die Selbststeuerung des Kosmos. Wir können unser Bewusstsein nicht bedauernd wieder an der Pforte der Natur ablegen, um paradiesische Unschuld zu spielen. In diesem Sinn bleibt Anthropozentrik unhintergebar, nun im Sinne einer ‚kritischen Anthropozentrik‘: nicht als Anspruch, nicht als ein metaphysisches Konzept, sondern als unsere faktische Perspektivität.“⁴⁰

Was Taxacher hier mit einem „perspektivischen Anthropozentrismus“ ausdrückt, konvergiert mit dem von der theologischen Ethikerin Cornelia Mügge an anderer Stelle vertretenen „schwachen Speziesismus“⁴¹. Zwar

³⁷ Taxacher, *Alles nur Natur?*, 35.

³⁸ Ebd.

³⁹ Taxacher, *Alles nur Natur?*, 36 u. ö.

⁴⁰ Taxacher, *Alles nur Natur?*, 35; vgl. 43.

⁴¹ Vgl. Cornelia Mügge: *Gewalt und Tierrechte in der theologischen Ethik. Eine kritische Analyse*; in: Horstmann, *Religiöse Gewalt*, 226–249 sowie Mügges Beitrag im vorliegenden Heft.

sind beide Positionen nicht deckungsgleich, begründen ihren jeweiligen Standpunkt (Anthropozentrismus bzw. Speziesismus) aber beide mit der Notwendigkeit einer Ethik der Verantwortung. Anthropozentrismus und Speziesismus erweisen sich – so verstanden – als zwei Seiten einer Medaille. Sie operieren mit einer Distinktion, die jedoch in der Lesart von Taxacher und Mügge kein Ausbeutungsverhältnis oder eine Verzweckung legitimieren soll, sondern einen Anspruch an den Menschen formuliert. Diese Distinktion artikuliert also kein Recht zur Ausbeutung, sondern eine Verantwortung für die Ko-Kreaturen.

Bedenkt man zudem, dass das, was bisher mit Verantwortung und Verantwortungsethik bezeichnet wird, vor allem eins bedeutet: einen Einsatz für Gerechtigkeit, für eine planetarische Solidarität, für die Anerkennung von Rechten, von Lebensrechten; so könnte dies auch insofern für eine kritische Anthropozentrik sprechen, da womöglich nur in dieser Perspektive (und nicht etwa einer kosmozentrischen) die Verstrickung von Abwertungsmechanismus deutlich werden kann. Worauf ich hinausmöchte, ist die Notwendigkeit, die Abwertung und Ausbeutung nicht-menschlichen Lebens nicht von der Abwertung und Ausbeutung nicht-weißen Lebens zu trennen. Cone ist überzeugt: „People who struggle against environmental degradation but do not incorporate in it a disciplined and sustained fight against white supremacy are racists – whether they acknowledge it or not. The fight for justice cannot be segregated but must be integrated with the fight for life in all its forms.“⁴² Beiden, den Kämpfer*innen für die Rechte Schwarzer und den Kämpfer*innen für ökologische Rechte, verdeutlicht Cone, dass es sich nicht um zwei verschiedene Kämpfe handelt, sondern um den einen Kampf um Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung (vgl. 139). Die Ausbeutung und Habbarmachung von Körpern und Seelen, sei es von tierlichen Körpern, den Körpern von Frauen,⁴³ von nicht-weißen, Vertreter*innen anderer Religionen etc. erfordert Widerstand – theologischen Widerstand. Dabei schreien nicht nur die erfahrene Gewalt und das Unrecht zum Himmel, auch die Potenzierung von Leid, die dort geschieht, wo die Armen und das Land ausgebeutet werden, ist alarmierend. Cone verweist auf giftige Müllhalden in den USA und auf dem

⁴² Cone, *Whose Earth Is It, Anyway?*, 138.

⁴³ Vgl. *Delores Williams: A Womanist Perspective on Sin*; in: *Emilie Townes* (Hg.): *A Troubling in My Soul. Womanist Perspectives on Evil and Suffering*, Maryknoll 1993, 145–147. – Vgl. *Dies.: Sin, Nature, and Black Women's Bodies*; in: *Carol J. Adams* (Hg.): *Ecofeminism and the Sacred*, New York 1993, 24–29. – Vgl. *Emilie Townes: In a Blaze of Glory: Womanist Spirituality as Social Witness*, Nashville 1995, hier 55. – Vgl. *Karen Baker-Fletcher: Sisters of Dust, Sisters of Spirit. Womanist Wordings on God and Creation*, Minneapolis 1998, hier 93.

afrikanischen Kontinent, die jegliches Leben vernichten – und in unmittelbarer Nähe von Bezirken errichtet werden, in denen hauptsächlich Schwarze leben.⁴⁴ Cone zeigt auf, inwiefern People of Color „are disproportionately affected by environmental pollution“⁴⁵ – Benjamin Chavis hat hierfür den Begriff „environmental racism“ geprägt.⁴⁶

Über die Relationalität einer Anthropozentrismus-kritischen Theologie

Eine Anthropozentrismus-kritische Theologie kann deshalb nur im Dialog und in der Auseinandersetzung mit der gesamten Schöpfung entstehen, niemals feststehen. Wenn sie sich des theologischen Potenzials der Reich-Gottes-Botschaft, der in ihr aufrecht erhaltenen Spannung zwischen *Schon* und *Noch-nicht*, den Polen von Absolutheit und Relationalität, Eden und Eschaton, Transzendenz und Immanenz bewusst ist, kann sie darauf verzichten, die Überzeugungskraft ihrer eigenen Argumentation einzig an ihrem Distinktionspotential zu messen. Das heißt, entscheidend ist nicht (mehr), inwiefern sie sich durch ihre Annahmen von anderen abgrenzt, sondern inwiefern sie es schafft, eine Theologie im Angesicht der anderen zu sein, eine Theologie für andere, eine Theologie, die zur Ermächtigung, Subjektivierung und Sichtbarkeit möglichst vieler Entitäten unseres kolonialisierten Planeten beiträgt. Bei dem irischen systematischen Theologen Dermont A. Lane findet sich folgende Formulierung: „Another way of saying this is to move from Descartes’ influential, ‘I think, therefore, I am’ towards an anthropology that recognizes, first of all, that ‘we are’ before ‘I am’, or, as one African proverb puts it: ‘We relate, therefore, I am’.“⁴⁷

In seiner relationalen Schöpfungstheologie lässt sich Lane deutlich von Papst Franziskus’ Enzyklika *Laudato si’* in Anspruch nehmen.⁴⁸ Ich erlaube mir, eine längere Passage aus *Laudato si’* zu zitieren:

„240. Die göttlichen Personen sind subsistente Beziehungen, und die Welt, die nach göttlichem Bild erschaffen ist, ist ein Gewebe von Be-

⁴⁴ Vgl. Cone, *Whose Earth Is It, Anyway?*, 140.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Lane, *Theology and Ecology in Dialogue*, 41.

⁴⁸ Für eine solide relationale Theologie der Verwobenheit allen Lebens, eine „embodied theology“, vgl. Catherine Keller: *Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement*, New York 2015, bes. Kap. 4, 7, 9. – Vgl. *Dies.: Political Theology of the Earth. Our Planetary Emergency and the Struggle for a New Public*, New York 2018. – Vgl. auch bereits 1986: „Every entity in the universe, can be described as a process of

ziehungen. Die Geschöpfe streben auf Gott zu, und jedes Lebewesen hat seinerseits die Eigenschaft, auf etwas anderes zuzustreben, so dass wir innerhalb des Universums eine Vielzahl von ständigen Beziehungen finden können, die auf geheimnisvolle Weise ineinandergreifen. Das lädt uns nicht nur ein, die vielfältigen Verbindungen zu bewundern, die unter den Geschöpfen bestehen, sondern führt uns dahin, einen Schlüssel zu unserer eigenen Verwirklichung zu entdecken. Denn die menschliche Person wächst, reift und heiligt sich zunehmend in dem Maß, in dem sie in Beziehung tritt, wenn sie aus sich selbst herausgeht, um in Gemeinschaft mit Gott, mit den anderen und mit allen Geschöpfen zu leben. So übernimmt sie in ihr eigenes Dasein jene trinitarische Dynamik, die Gott dem Menschen seit seiner Erschaffung eingeprägt hat. Alles ist miteinander verbunden, und das lädt uns ein, eine Spiritualität der globalen Solidarität heranreifen zu lassen, die aus dem Geheimnis der Dreifaltigkeit entspringt.“⁴⁹

Dies bedeutet allerdings nicht nur trinitätstheologisch, sondern auch inkarnationstheologisch neu anzusetzen. Der Gedanke, dass Gott sich nur im Menschen (noch dazu im Mann) inkarniert hat, ist für eine Anthropozentrismus-kritische Theologie abwegig. Nicht nur hinsichtlich des Offenbarungsgehaltes, der an den Inkarnationsbegriff geknüpft ist (jedoch über diesen hinausgeht), ist es notwendig, die Fleisch-Werdung Gottes als eine solche neu in den Blick zu nehmen. Überhaupt ist zu fragen, wie von Inkarnation so gesprochen werden kann, dass diese den Verwobenheiten, der „interconnectedness“ des Planeten gerecht wird.⁵⁰ Jea Sophia Oh greift in ihrem Beitrag „Cross, and a Paradox of Life from Death: A Postcolonial Eco-Christology“ den von Catherine Keller entworfenen Begriff der „intercarnation“ auf: „Life is interconnected. This entangled planetary body as a whole is the incarnation of Christ that Keller calls ‚intercarnation.‘ Intercarnation is that we still repeatedly crucify. [...] By ruining seeds and the Earth, we crucify God’s body.“⁵¹

interconnection with every other being.“ (*Dies.*: From a Broken Web. Separation, Sexism, and Self, Boston 1986, 5.) – Vgl. *Dies.*: On the Mystery: Discerning Divinity in Process, Minneapolis 2008.

⁴⁹ *Franziskus*: Laudato si’. – Vgl. Lane, Theology and Ecology in Dialogue, 48.

⁵⁰ Vgl. *Franziskus*: Laudato si’, 86: „dass kein Geschöpf sich selbst genügt, dass die Geschöpfe nur in Abhängigkeit voneinander existieren, um sich im Dienst aneinander gegenseitig zu ergänzen.“

⁵¹ *Oh*, Seeds, Cross, 216 (Binnenzitat aus: Keller, Cloud of the Impossible, 308).

Die zu Beginn gestellte Frage: Wer ist es wert, gerettet zu werden? Kann umgekehrt auch heißen: Wann hören wir auf zu kreuzigen? Für die Theologie bedeutet dies, die Augen zu öffnen und die schmerzhaften Kreuzigungen in den Mittelpunkt ihrer Reflexion zu stellen. Und: ihren theologischen Beitrag zu einem Verlernen des Kreuzigens zum entscheidenden Qualitätsmerkmal zu machen.