

Theozentrik als „gefährliche Erinnerung“?

Notizen zu einem
unterrepräsentierten Denkmodell
in der Diskussion um Anthropozentrik

Dominik Gautier, Astrid Heidemann,
Gregor Taxacher¹

I.

Anthropozentrik theologisch infrage zu stellen, wie es in diesem Heft geschieht, setzt indirekt voraus, diese Denkfigur sei theologisch gängig. Dies mag gelten im Blick auf das Verhältnis zu anderen irdischen Lebewesen. Nicht im Blick auf Tiere, Pflanzen, Pilze wird christliche Lehre traditionell reflektiert, sondern in ihrem Bezug auf Menschen. Doch gerade in genuin theologischer Rede ist dieser Mensch stets schon dezentriert: durch die Rede von Gott. Müsste nicht von hier her – und nicht erst durch evolutionsbiologische, ökologische und ähnliche Überlegungen – Anthropozentrismus theologisch kritisiert werden? Gegenüber einem zugleich verfestigten und problematisch gewordenen theologischen Anthropozentrismus vermag die scheinbar über-



¹ Dr. des. Dominik Gautier ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Evangelische Theologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Er forscht und lehrt zu Grundfragen der systematischen Theologie – im Gespräch mit der kritischen Rassismus-Forschung. Dr. Astrid Heidemann ist Akademische Rätin am Lehrstuhl für Katholische Systematische Theologie der Bergischen Universität Wuppertal. PD Dr. Gregor Taxacher ist seit April 2017 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Katholische Systematische Theologie, Fakultät für Humanwissenschaften und Theologie, an der TU Dortmund. Im Oktober 2020 habilitierte er im Fach Systematische Theologie/Dogmatik.

kommene Theozentrik die Kraft einer „gefährlichen Erinnerung“ (im Sinne von J. B. Metz²) anzunehmen – einer Erinnerung an die biblische zugleich unterbrechende, begrenzende wie befreiende Dezentrierung menschlichen Selbstbefindens. Solche Theozentrik geht keineswegs mit Kosmosvergessenheit, mit Entweltlichung einher. In einigen Notizen – tastenden Vorüberlegungen – möchten wir hier an die theologische Rede von Gott als einer für jede sonstige „-zentrik“ gefährliche Rede erinnern. Gregor Taxacher beginnt mit Überlegungen zu Donna Haraways Theozentrik-Kritik, die in Haraways Ablehnung des Kreaturbegriffs zum Ausdruck kommt (II.). Astrid Heidemann bedenkt die Fallstricke und Chancen einer an der Geistkraft/*ruach* Gottes orientierten Erlösungslehre (III.). Dominik Gautier richtet seinen Blick auf die theozentrische Logik der Theologie Karl Barths, die in der neueren Forschung als Anstoß zu einer kritisch-reflexiven Suchbewegung in Fragen der Anthropozentrik hervortritt (IV.). Der Beitrag schließt mit einem Ausblick auf weitere Suchbewegungen (V.).

II.

Die öko-feministische Wissenschaftlerin Donna J. Haraway nennt Lebewesen gern „Critter“ – ein US-amerikanischer Ausdruck, der wohl ein wenig der altertümlichen deutschen Redeweise von allem, was „krecht und fleucht“ entspricht. Was Haraway dabei aber ausdrücklich ausgeschlossen sehen will, ist die naheliegende etymologische Verbindung zu „creature“ – Geschöpf. „Der Makel der Kreatur und der Kreation haftet nicht an critter. Solche semiotischen Seepocken sollten eliminiert werden.“³

Einmal abgesehen davon, dass hier in verstörender Weise wieder Tiere (Seepocken) als Schimpfwort erhalten und metaphorisch vernichtet werden sollen – woher rührt diese Aversion? Die Übersetzerin Karin Harasser merkt erklärend „die Assoziationen mit der Schöpfungsgeschichte“⁴ an, denkt also offenbar selbst an den berüchtigten Befehl des Untertan-Machens in Genesis 1,28. Doch im Text geht es deutlich grundsätzlicher um den Makel, überhaupt Kreatur zu sein. Im Hintergrund dieser Abgren-

² Vgl. *Johann Baptist Metz: Memoria Passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006, 88–92. Zuerst: *Ders.: Kleine Apologie des Erzählens*; in: *Concilium* 9 [1973], 334–341.

³ *Donna Haraway: Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chtuluzän*, Frankfurt a.M./New York 2018, 232.

⁴ Ebd.

zung Haraways – die sich an anderer Stelle deutlich mit ihrer katholischen Sozialisation auseinandersetzt⁵ – scheint eher das theistische Gottesbild des allmächtigen Schöpfers als Begründung einer universalen Heteronomie zu stehen.

Tatsächlich zieht dieser Theismus unter dem Allmachts- und Abhängigkeits-Paradigma auch theologisch gewichtige Kritik auf sich: Erst dieser „Gott der Heteronomie“ lässt Gen 1,28 als Legitimierung für das Ausleben eigener Herrschafts- und Allmachtsphantasien durch die Krone der Schöpfung lesbar werden, für die Macht stets Macht über Leben und Tod bedeuten muss.⁶ Dieses theistische Paradigma schlägt zuletzt auch auf das Gottesbild zurück, da dieser Gott in seiner unveränderlichen Absolutheit, seiner leidensunfähigen Allmacht kaum mehr als „der Lebendige“ gedacht werden kann.⁷ Es geht also um ein Paradigma, welches Gott ebenso wie den Menschen zu autoritären Charakteren im Sinne Theodor W. Adorns erstarren lässt. Geschöpflichkeit ist dann entweder androzentrische Herrlichkeit – oder Sklaverei.

Das Schlagwort vom christlichen Anthropozentrismus war denn auch ursprünglich, in seiner theologischen Prägung,⁸ gegen einen Theozentrismus schlechter Heteronomie gewendet, also primär nicht schöpfungstheologisch, nicht im Sinne eines betonten Exzeptionalismus des Menschen gegenüber den Tieren und anderen „crittern“ gemeint. Es galt, göttliche und menschliche Freiheit nicht in fataler Konkurrenz, Kreatürlichkeit also als Ruf in die Freiheit zu denken. Aber schon die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „*Gaudium et Spes*“ verknüpft dies – Gen 1 durchaus überstrapazierend – mit der Rede vom Menschen als „Zentrum und Höhepunkt“ der Schöpfung und leitet daraus ab, dass die Menschheit „ihre Herrschaft über die Schöpfung immer weiter verstärken kann und muss“ (GS 12,1 und 9,1). Hier wird die moderne, zum Fortschrittsprojekt dynamisierte Anthropozentrik theologisch legitimiert. Der französische Jesuit Michel de Certeau, durchaus befürwortender Hermeneut des Konzils, fragte schon 1966 hellichtig, ob hier nicht eine problematische Umbeset-

⁵ Vgl. Haraway, *Unruhig bleiben*, 244 f.

⁶ Vgl. Simone Horstmann: Der Gott der Tiere; in: Simone Horstmann, Thomas Ruster, Gregor Taxacher: *Alles was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg 2018, 184–203.

⁷ Vgl. Thomas Ruster: Kontingent und eschatologisch. Elemente einer nachtheistischen Trinitätslehre; in: Thomas Marschler, Thomas Schärfl (Hg.): *Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus*, Bd. 1: Trinität, Münster 2019, 417–452.

⁸ Vgl. Johann Baptist Metz: *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin*, München 1962. Das Buch steht natürlich im Zusammenhang mit der von seinem Lehrer Karl Rahner vollzogenen „anthropologischen Wende“ der Theologie.

zung des Schöpfungsdenkens geschehe, in der die ursprünglich von Gott her gedachte Kreativität in „das vom Menschen konstruierte Universum“ umgeleitet wird (wie in mancher heutigen affirmativen Rede vom Anthropozän!). Er sieht darin einen Paradigmenwechsel: So wie sich „ehedem der Theozentrismus im Heliozentrismus äußerte, wird dieser nun von einem Anthropozentrismus abgelöst. Das hält man für eine (theologisch oder kulturell?) erreichte Tatsache, dieser ‚königliche Platz‘, den heute die Humanwissenschaften den Menschen zuweisen“⁹.

Auf diesem theologiegeschichtlichen, von allgemeiner Geistes- und Mentalitätsgeschichte stark geprägten Weg, ist der Anthropozentrismus, ursprünglich von einem Perspektivwechsel weg von einer metaphysisch konzipierten Heteronomie hin zu einem Denken freier Beziehungen zwischen Gott und Menschen ausgehend, selbst wieder zu einem verfestigten metaphysischen Konzept geworden – in dem die christliche Heilsbotschaft nun mit der Exklusivität der menschlichen Subjekthaftigkeit und ihrer Gottesbeziehung zu stehen oder zu fallen droht. In dieser Situation lohnt es sich, Theozentrik als „gefährliche Erinnerung“ wieder einzuführen – als eine nachmetaphysische Unterbrechung anthropozentrischer Weltbilder, welche keineswegs mit Kosmosvergessenheit, mit Entweltlichung einhergehen muss.

Für die christliche Rezeption lässt sich dies etwa bei Franz von Assisi zeigen. Seine Frömmigkeit ist deutlich stärker theo- als etwa christozentrisch ausgerichtet.¹⁰ Die Neuentdeckung des Evangeliums Jesu als konkreter Lebensform hängt an einer unmittelbaren Wahrnehmung von Geschöpflichkeit, als universal, aber je konkreter direkter, innerer Beziehung zu Gott. Diese lässt sich dann geradezu als ein „christlicher Animismus“¹¹ bezeichnen: Geschöpflichkeit bedeutet, von Gott, ja geradezu „mit Gott“ beseelt zu sein.

Donna Haraway wiederum spricht vom Animismus als einzigem „sensiblen“ Materialismus.¹² Doch was macht die Anima solcher Sensibilität aus? Biblisch theologisch ist dies die Lebensgabe der *ruach*, des *pneuma* Gottes. Diese innere Berührung und nicht eine äußere (und sei es Erst-) Ursachen-Kausalität macht die Theozentrik der Geschöpfe aus. Für deren Beziehung untereinander reicht deshalb die verbreitete Rede von den

⁹ Michel de Certeau: Täglich aufbrechen zu den anderen ... Reflexionen zur christlichen Spiritualität (Hg. v. Andreas Falkner), Würzburg 2020 [1966], 67.

¹⁰ Vgl. Mario von Galli: Gelebte Zukunft – Franz von Assisi, Luzern 1970, 90.

¹¹ Vgl. Gregor Taxacher: Christlicher Animismus? Zur Theologie franziskanischer Tierbeziehung; in: Horstmann, Ruster, Taxacher, Theologie der Tiere, 292–306.

¹² Haraway, Unruhig bleiben, 122; in Übernahme einer These von Eduardo Viveiros de Castro. Vgl. weiter dazu Haraway, Unruhig bleiben, 225 f.

„Mitgeschöpfen“ nicht.¹³ Sie bleibt abstrakt, eine leere universalistische Transzendentalie und damit auch eine nur äußerliche Beziehung. Gemeinsame Geschöpflichkeit bedeutet vielmehr das, was Haraway Verwandtschaft („kin“) nennt. Solche Verwandtschaft ist immer konkret, ruft nach Erkundung und Bestätigung in praktischer Erfahrung. „Nichts ist mit allem verbunden; alles ist mit etwas verbunden.“¹⁴ D. h.: „die Spezifik und das Maß der Nähe von Verbindungen sind von Gewicht – *mit wem wir verbunden sind und auf welche Art und Weise.*“¹⁵

Michel de Certeau findet in einer empirischen Studie über das Beten französischer Arbeiter der 1950er Jahre das erstaunliche Zeugnis einer solchen Theozentrik, welche jeden Speziesismus von innen her aufhebt: „Gott ist; das genügt, dass ein jeder dessen gewiss ist zu sein, durch ihn“, sagt da einer, und schließt unmittelbar an: „Ich könnte gut eine Fliege sein.“¹⁶ Eine Theozentrik, welche uns mit den Fliegen verbindet, ist tatsächlich eine gefährliche Erinnerung für die gewalttätige Geistlosigkeit der Anthropozentrik, der gerade eine Fliege wahrlich nichts bedeutet. Gefährliche (unterbrechende, dezentrierende und befreiende) Erinnerung ist sie jedoch auch gegenüber einem rein immanenten Denken von Verwandtschaft, das in den Kreisläufen des „Stirb und Werde“ (Haraway spricht vom „Kompostieren“) verbleibt. Critter Mensch und Critter Fliege begegnen einander hier in der von Haraway abgewiesenen Kreatürlichkeit. Nur ist diese im sensiblen Materialismus eines christlichen Animismus kein äußerer, dem Geschöpf als Herkunftsbezeichnung („made by God“) angehefteter Marker. Sie ist für den unbekannten französischen Arbeiter eine – nicht zufällig im Zusammenhang mit dem Gebet ausgesprochene – Glaubenserfahrung, welche die Frage, „was es heißt, eine Fliege zu sein“¹⁷, offensichtlich zu überspringen vermag.

III.

Doch worin findet diese Glaubenserfahrung die Verwandtschaft mit aller Kreatur als Verbundenheit in Gott? Für die Beantwortung dieser Frage

¹³ Zur Kritik dieses Ausdrucks: *Simone Horstmann*: Mehr als ‚Verantwortung‘ und ‚Mitgeschöpflichkeit‘. Überlegungen zu den Tiefendimensionen einer theologischen Tierethik, *Loccumer Pelikan* 4 [2019], 4–9.

¹⁴ *Haraway*, *Unruhig bleiben*, 48.

¹⁵ *Ebd.*, 237.

¹⁶ *De Certeau*, *Täglich aufbrechen zu den anderen*, 80.

¹⁷ Vgl. *Thomas Nagel*: *What Is It Like to Be a Bat?* [1974], dt. wiederveröffentlicht; in: *Ders.*: *Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie*, Stuttgart 2008, 24–31.

müsste ein „christlicher Animismus“, der die göttliche *ruach* beziehungsweise die *nefesch* als *anima* denkt, die traditionell substantialistische Rede von der Seele sowie von ihrem Gegensatz zum Körperlichen grundlegend überdenken. Dies hieße, eine Theologie zu entwickeln, welche die Erlösung nicht in der Überwindung von Leiblichkeit, Materialität und Verletzlichkeit sucht, sondern gerade in dieser und durch diese hindurch. Die Herausforderung besteht dann darin, eine Theologie zu entwickeln, die nicht Geistigkeit und Intellekt als gottnah ansieht, sondern Leben, Leiblichkeit, Sinnlichkeit.

Ein Anknüpfungspunkt hierfür ist mit der bereits erwähnten Rede von der *ruach* Gottes gegeben, die gemäß alttestamentlicher Aussagen das Leben der Lebewesen gibt und es auch wieder nimmt. Der Atem und die Atemtätigkeit werden so verständlich als ein in jedem Augenblick lebengebender Prozess, der das Lebewesen in großer Innigkeit mit Gott verbindet. Gott ist der Atem in seinem Lebewesen, Gott ist der, der Leben gibt; sein Dasein erhaltender Beistand in jedem Augenblick ist theologisch auch beschreibbar als *creatio continua*. Die Unterscheidung zwischen Gott und Götze verläuft entlang der Grenzlinie von Leben(geben) und Tod(bringen).¹⁸ Dem naheliegenden Einwand, dass Gott auch den Atem nehme, so dass die Lebewesen sterben (vgl. Ps 104,29), lässt sich mit dem Hinweis auf die Bildhaftigkeit der biblischen Redeweise begegnen, der zufolge der Atem zu keinem Zeitpunkt Eigentum der Lebewesen ist und daher nicht im eigentlichen Sinn *ihr* Atem. Der Atem gehört nicht den Lebewesen, sondern er erfüllt und leert sie in rhythmischer Abfolge und leitet so Leben in die materiellen Körper, die ohne diesen Atem „Erde“ wären. Für das theologische und philosophische Verständnis heißt das: Erstaunlich ist erst einmal nicht die Tatsache, dass atmende Lebewesen eines Tages sterben, sondern dass es atmende lebendige Wesen gibt. Leben wird als Atem (beziehungsweise, biologisch weiter ausgedrückt, als Stoffwechsel) gegeben – das ist nicht im engen Sinn materiell, aber relational: der Lebensatem strömt ein und aus, verbindet Außen und Innen. Loslassen gehört dazu, sonst kann nicht gelebt werden. Es ist derselbe Atem in allen atmenden Lebewesen (vgl. Koh 3,19–21). Während der skeptische Kohelet den Atem offenbar als nicht individuiert ansieht, lässt sich alternativ ein anderes Bild gewinnen, wenn die Beziehung Gottes zu Gottes Geschöpfen hervorgehoben und zur Grundlage der Schöpfungstheologie gemacht wird, nämlich eine individuelle Beziehungsperspektive auf diesen göttlichen Atem: aus

¹⁸ Vgl. Daniel Krochmalnik: JHWH im Spannungsfeld der jüdischen Theologie; in: Reinhold Boschki u. a.: Gott nennen und erkennen. Theologische und philosophische Einsichten (Theologische Module 10), Freiburg i. Br. 2010, 7–38, 35.

der Beziehung, die Gott zu mir aufnimmt, werde ich erschaffen. Diese relationale Sicht erlaubt es, für den Moment die komplexe Rezeptionsschichte platonischer und aristotelischer Ideen, die Vorstellung des Körpers als Individuationsprinzip, die Begriffe Seele, *pneuma*, Geist außen vor zu lassen, ebenso die vermeintliche heutige Alternative von naturphilosophischer versus personaler Perspektive, und eine möglichst umfassende theologische Perspektive auf Leben als göttliche Atemgabe, auf die innige Beziehung Gottes zu den Lebewesen als Gottes Geschöpfe zu gewinnen.

Der Atem der Lebewesen kann demnach als gottgegeben oder sogar göttlich verstanden werden. Leben verdankt sich Gott. Dennoch lässt sich „Leben“ nicht mit „Gott“ gleichsetzen oder ungefiltert von Gott ableiten. Nicht alles, was „natürlich“ ist und „lebt“, kann als Wille Gottes gelten. Hier liegt der Sinn der klassischen Unterscheidung von „Natur“ und „Schöpfung“, und in dieser Intention lässt sich auch das darauf basierende, positive Natur- und Naturrechtsverständnis neuscholastischer Prägung weiter hinterfragen. Eine neue Theologie der Schöpfung kann weder ordnungsontologischen Prinzipien folgen noch die pneumatische Begründung der Präsenz Gottes in seinen Lebewesen einfachhin in einen christlichen Animismus mit monistischer Einfärbung transformieren.

Natur, wie wir sie heute und naturwissenschaftlich verstehen, ist nicht moralisch. Wer in ihr „Spuren Gottes“ sehen will, muss selektiv vorgehen. Gott bruchlos im naturhaften, leiblich-materiellen Leben suchen zu wollen, ist genauso zum Scheitern verurteilt, wie Gott bruchlos im Geist und im Intellekt suchen zu wollen – es liegt nahe, dass für den Atem als Ort Gottes das gleiche gilt.

Über Antike und Mittelalter bis in die Neuzeit hinein wurde Gott in vielen Denktraditionen in der Nähe des Geistes verortet oder der Geist galt gegenüber der bloß sinnlichen Leiblichkeit als höherwertig. Diese Denktraditionen entstammen einer Lebenswelt, in der intellektuelle Beschäftigungen selten waren. Wer privilegiert war, reich, oder Mönch, gebildet, der konnte sich „geistreichen“ Beschäftigungen widmen. Alle anderen waren nach dem Ende des körperlich anstrengenden Tagwerks einfach nur müde, zudem hielt die Kindererziehung Menschen davon ab, irgendetwas anderes als das konkret Anstehende zu denken. Heute hat sich die Situation grundlegend gewandelt. Ein großer Teil der Bevölkerung führt Bürotätigkeiten aus und sehnt sich nach körperlicher Betätigung und Körperempfinden. Und auch der Blick auf die „Natur“ hat sich seit der Antike grundlegend gewandelt: längst ist sie nicht mehr ungebändigte, potenziell bedrohliche Wildnis, sondern ein bereits weitgehend anthropogen überformter und bedrohter Sehnsuchtsort. Die Bedrohtheit der nichtmenschlichen Mitwelt wertet diese in den Augen auch der Theologen ungemein

auf. Freilich zeigt der nüchterne Blick: das rein Gute und Erlösende, das Christen von Gott erhoffen, ist in der „Natur“ in Reinform nicht zu finden. Lebensformen entstehen und verändern sich, streben nach Fortpflanzung und Ressourcen, die Entwicklung bringt Krankheitserreger und Raubtiere hervor, ohne Moral und Gewissen.¹⁹ Und wie groß auch die Sehnsucht nach Leben und Lebendigkeit sein mag, so wissen wir doch, dass ein quantitatives „Mehr“ an Leben, zumindest menschlichem Leben, sich ökologisch ähnlich desaströs auswirken kann wie das quantitative Mehr des Konsums pro Kopf der Bevölkerung. Nein, im bloßen Lebensdasein ist das Heil nicht sichtbar. Gottes Reich, so es existiert, ist uns verborgen und entzogen.

Hilft es dennoch, wenn die Theologie heute verstärkt das Biotische und Zoëtische ins Zentrum ihrer Überlegungen rückt, „bíos“ und „zoé“ als aus der Beziehung zu Gott existierend deutet? Es hilft, insofern es dem in unserer Zeit Bedrohten neue Dignität zuspricht und so das Bedrohte schützen hilft. Es hilft, insofern es den Menschen in seiner Selbstwahrnehmung ein Stückweit dezentriert.

Was ist Dezentrierung? Dezentrierung ist ein gut gemeinter und zugleich gefährvoller Prozess, er neigt dazu, sich ein neues Zentrum zu schaffen. Kann der Blick etwas finden, auf das er sich gefahrlos richten kann? Sinngeber könnte hierbei nicht die gesamte Lebenswelt-an-sich sein, sondern allenfalls die Lebenswelt-in-Gott. Kann Gott als Zentrum, kann das Gewinnen einer neuen „Theozentrik“ Impuls für eine Theologie für heute sein – oder ist auch dieser ein „Zentrismus“, der sich durch absolute Herrschaft zerstörend, tötend auswirkt?

Die bleibende Entzogenheit und Unerkennbarkeit Gottes war seit jeher ein unerlässliches Korrektiv jeder positiven Gottesrede. Auch von daher liegt es nahe, dass es nicht aussichtsreich ist, Gott einseitig mit dem Geist, dem Leib oder dem Atem in Verbindung zu bringen. Dieses Vorgehen taugt offenbar immer nur vorläufig, nämlich dann, wenn die theologische Balance zwischen diesen und anderen Größen neu justiert werden soll. Ist es überhaupt möglich, Gott ins Zentrum zu rücken, wenn der wahre Gott, der vermeintlich zwischen Leben und Tod, wahr und falsch, unterscheidet, von Menschen nicht *begriffen*, nicht erkannt und gekannt werden kann?

¹⁹ Sogenanntes moralanaloges Verhalten sogenannter „höherer Lebensformen“ ist hier nicht zu berücksichtigen, geht es hier doch erstens um leiblich-materielles Dasein und ist zweitens in diesem Zusammenhang „Moral“ gerade als Moralphilosophie zu verstehen, als Fähigkeit, sich vom eigenen Verhalten durch ethische Reflexion zu distanzieren.

Vielleicht ist es nicht möglich, Gott selbst zu zentrieren, wohl aber den *Weg zu Gott*, den Heilsweg, also die Soteriologie. Gott selbst ist uns so sehr entzogen, ebenso das Heilsziel, dass Eschatologie und Gottesrede nur bedingt hilfreich sind. Die Betonung der Pneumatologie als zeitgemäße Option, einen christlichen Animismus zu denken, stellt zwar eine aussichtsreiche Option für eine Anthro-Dezentrierung dar, sie taugt aber nicht unbedingt als *ultima ratio* einer neuen Theologie der Schöpfung. Es bleibt die Soteriologie, verstanden nicht in christologischer Engführung, sondern im Rahmen einer dynamischen Vorstellung Gottes als Komparativ, der die Richtung zum Gottesreich anzeigt: das je Bessere, Gerechtere, Gütigere ist Maßstab, an dem wir unser Denken und Handeln ausrichten sollen.²⁰ Eingebettet in eine phänomenologische Weltdeutung bedeutet das viel mehr als einen ethischen Kompass beziehungsweise Maßstab; es bedeutet, Denkmodelle abseits der Ontologie zu konzipieren und suchend, tastend zu schauen, inwieweit sich dadurch Sprach- und Deutungsstrukturen vermeiden lassen, die durch begriffliche Festlegungen destruktive Macht- und Abwertungswirkungen entfalten.

IV.

Eine solche kritische Suchbewegung lässt sich nicht nur neu angehen, sondern auch im Gespräch mit Traditionen bedenken, in denen die Theozentrik bereits betont wurde. Dies soll hier anhand der neueren Forschungen zum evangelisch-reformierten Theologen Karl Barth aufgezeigt werden.

Barth verfasste seine Schöpfungslehre in Abgrenzung zur nationalsozialistischen Überhöhung der Natur. Außerdem traf seine Kritik auch die subtiler argumentierenden Ordnungstheologien, die den Kategorien „Rasse“, Volk oder Familie eine Offenbarungsqualität beigemessen haben. In nüchterner Weise betonte Barth daher, dass der Schöpfung kein Offenbarungscharakter zukommt und sie nicht mehr ist als die „technische Ermögli-

²⁰ Die Idee, Gottes Eigenschaften als soteriologischen Komparativ zu verstehen, verdanke ich dem Hinweis von Michael Böhnke, der sich darin auf Klaus Held bezieht, vgl. *Klaus Held: Der biblische Glaube. Phänomenologie seiner Herkunft und Zukunft*, Frankfurt a. M. 2018; *Michael Böhnke: Geistbewegte Gottesrede. Pneumatologische Zugänge zur Trinität*, Freiburg i. Br. 2021, 226 ff. In der Pluralität lebensweltlicher Wahrnehmungen stellt der eine und einzige Gott die Hoffnung und Gewährleistung der Erreichbarkeit von Einstimmigkeit dar. „Gott“ und „Welt“ als Singular bilden quasi die Rückseite des offenen Horizonts der Lebenswelten. Beide Begriffe dürfen nicht anschaulich idealisiert werden, um die Zuwendung zur anschaulichen Lebenswelt zu erhalten, zeigen aber, über das Gebet, den Weg zum Heil an.

chung“²¹, der „äußere Grund“²² der Bundesgeschichte Gottes mit den Menschen.²³ Die Bedeutung der Schöpfung wird in Barths Theologie radikal relativiert: Sie wird zur Bühne der Herrlichkeit *Gottes*, wie Barth im Anschluss an Johannes Calvin betont.²⁴ Barths Schöpfungslehre folgt also einer *theozentrischen* Logik: Der Schöpfungsglaube kreist nicht um den Eigenwert der Erde, der Pflanzen, Tiere und Menschen, sondern um das Ernstnehmen des Beziehungswillens *Gottes*, der in Jesus Christus zum Ausdruck kommt. In dieser Beziehung erfahren Menschen eine besondere Auszeichnung als *Menschen* – ohne, dass sie dabei auf die Stufe Gottes gehoben werden. Tiere, Pflanzen und die Erde erhalten in Barths Theologie allerdings keine eigene Würdigung.

In ökologischen Theologien wurde daher kritisiert, dass Barth nicht nur die Potentiale des Schöpfungsgedankens ungenutzt lässt, um der Natur Anerkennung zu verschaffen, sondern seine Theologie zudem auch einen schädlichen Anthropozentrismus reproduziert. Mehr noch scheinen sich in Barths Betonung der Souveränität Gottes gegenüber der Welt problematische Männlichkeitsideale der Unabhängigkeit und Nicht-Affizierbarkeit zu spiegeln. Gerade dieses Gottesbild begünstige das Entstehen von hierarchischer christlicher Identität, die weiße Männer in einem Herrschaftsverhältnis gegenüber Frauen und Schwarzen, Tieren und der Erde positioniert. Jürgen Moltmann und Catherine Keller haben sich daher von Barth abgegrenzt und gefragt, wie unter ökologischen Vorzeichen trinitätstheologisch und prozesstheologisch neu von Schöpfung und der Gott-Welt-Beziehung zu reden ist. Beiden zufolge sollte diese Beziehung nicht als Herrschaftsverhältnis mit Gott als Herr oder König, sondern als ein Verhältnis partnerchaftlicher Interaktion wahrgenommen werden, in der die Eigenmacht nicht nur der Menschen, sondern auch der Tiere, der Pflanzen und der Erde theologisch bedacht wird.²⁵

Die neuere Forschung zu Barth nimmt diese Kritik ernst und fragt, wie an diesem wichtigen Projekt auch *mit* dem theozentrischen Werk Barths gearbeitet werden kann. Diesen Ansätzen zufolge stellt Barths Theozentrik nicht nur ein Problem, sondern auch eine Ressource dafür da, nicht-hierar-

²¹ *Karl Barth*: Die Kirchliche Dogmatik III, 1: Die Lehre von der Schöpfung, Zollikon-Zürich 1957 [1945], 107.

²² *Barth*, Die Kirchliche Dogmatik III, 1, 103.

²³ Vgl. insgesamt *Barth*, Die Kirchliche Dogmatik III, 1, 44–377.

²⁴ Vgl. *Johannes Calvin*, zitiert nach *Karl Barth*: Dogmatik im Grundriß, Zürich 2011 [1947], 67.

²⁵ Vgl. *Jürgen Moltmann*: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, zum Beispiel 30–31; *Catherine Keller*: Face of the Deep. A Theology of Becoming, New York 2003, 84–99.

chische Vorstellungen von christlicher Subjektivität zu entwickeln, in der die Solidarität zwischen Gott, Menschen, Tieren, Pflanzen und Erde stärker zum Ausdruck kommt. Die neuere Forschung nimmt ernst, dass mit der Rede von der Souveränität Gottes die Gefahr eines autoritären Gottesbildes gegeben ist, das eine christliche Kultur „autoritären Charakters“²⁶ begünstigt. Zugleich kann aber nicht gesagt werden, dass diese Gefahr mit einer „niedrigen“ Theologie gebannt wäre, schließlich können gerade auch mit einer „niedrigen“ Theologie der Natur Gewaltpraktiken begründet werden. Dies hat Barth mit Blick auf völkische und ordnungstheologische Traditionen beobachtet – und dies bleibt auch heute da beobachtbar, wo Ökologie und rechte Politik sich zu treffen scheinen.²⁷

Rebekka A. Klein weist in ihrer Studie zur politisch-theologischen Diskussion über Souveränität darauf hin, dass Barth von der souveränen Macht Gottes spricht, um Menschen in ihren politischen Identitäts- und Herrschaftsansprüchen zu dezentrieren, um ihnen aufzuzeigen, dass es in der Schöpfung nicht um den Menschen an sich, sondern um das dynamische, nicht konservierende, Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch (beziehungsweise zwischen Gott und gesamter Schöpfung?) geht. Gottes Bundeswille zielt nach Klein nicht auf eine Kultur des „autoritären Charakters“, sondern auf den Einsatz von Macht in Form emanzipatorischer, geteilter Macht, die nach Barth im Bundesgeschehen Gottes mit der Menschheit real wird.²⁸

Mit Willie J. Jennings lässt sich dieser Gedanke weiter entfalten. In einem für das *Oxford Handbook of Karl Barth* erschienenen Beitrag liest Jennings Barths Theologie mit Blick auf die zur Zeit Barths herrschenden europäischen Kolonialpolitiken, die weiße, nicht-jüdische, heterosexuelle Männlichkeit zur Norm europäischer christlicher Subjektivität erhoben haben, eine Subjektivität, die sich auch durch die Unterwerfung und Ausbeutung von Land, Tieren und Pflanzen Ausdruck verschafft hat. Obwohl Barth selbst in diesen Kontext verstrickt bleibt, begegnet in seiner Theologie doch der Versuch einer Re-Formation christlicher Subjektivität, so Jennings. Diese zeichnet sich nicht durch ein Klammern an Weißsein und Männlichkeit aus, sondern durch die Aufmerksamkeit für den trinitarischen Gott und die Komplexität der Welt.²⁹ Jennings verbindet hiermit

²⁶ Vgl. die Ausführungen von Gregor Taxacher in diesem Beitrag.

²⁷ Vgl. Heike Leitschuh u. a. (Hg.): Ökologie und Heimat. Gutes Leben für alle oder die Rückkehr der braunen Naturschützer? [Jahrbuch Ökologie 2021], Stuttgart 2021.

²⁸ Vgl. Rebekka A. Klein: Depotenziierung der Souveränität. Religion und politische Ideologie bei Claude Lefort, Slavoj Žižek und Karl Barth, Tübingen 2016, 280–281.

²⁹ Vgl. Willie J. Jennings: Barth and the Racial Imaginary; in: Paul Dafydd Jones, Paul T. Nimmo (Hg.): The Oxford Handbook of Karl Barth, Oxford 2019, 499–516, 513–514.

Vorschläge für zukünftige Theologie, die sich in den Dialog zum Beispiel mit Forstwissenschaft, Städteplanung und Architektur begeben soll, um Perspektiven konkreten gemeinsamen Lebens zu entwickeln, in der die Dominanz weißer Menschen, aber auch der Menschen überhaupt abgebaut ist.³⁰

Im gleichen Handbuch betrachtet Willis Jenkins, welche Impulse von Barths Theologie für das Verständnis von Schöpfungsverantwortung (*stewardship*) ausgehen. Mit Barths Schöpfungstheologie könne zum einen ein *stewardship*-Konzept zurückgewiesen werden, das die Natur trotz aller Ambivalenz zum Maßstab des Handelns macht. Zum anderen sei die evangelikal-gebotsethische Auseinandersetzung mit dem *stewardship*-Gedanken fehlgeleitet, weil sie – auch in Ablehnung naturwissenschaftlich-ökologischer Einsichten – schlicht die Überlegenheit des Menschen über die Erde postuliere. Nach Jenkins legt Barths Theozentrik dagegen ein ökologisch-theologisches Konzept von *stewardship* nahe, die das kontinuierlich neu anzugehende Hören auf das Wort Gottes betont und die naturwissenschaftlich-ökologische Diskussion ernstnimmt. Dies soll sich dadurch zeigen, dass Menschen in reflexiver, suchender Weise ihre Souveränitätsansprüche gegenüber Mitmenschen, aber auch gegenüber der Erde, den Tieren und Pflanzen kritisch befragen und nach Praktiken geteilter Macht und Solidarität Ausschau halten – ohne Ausfluchten in einem problematischen Naturalismus oder in einem allzu eindimensionalen Evangelikalismus zu suchen.³¹

Vor diesem Hintergrund sind auch die neueren Forschungen zur Bedeutung von Tieren in Barths Theologie zu sehen.³² Diese Beiträge arbeiten heraus, dass Barths Beschäftigung mit den Tieren einer Dialektik folgt: Zum einen scheinen Tiere nicht mehr zu sein als eine „lebendige Ausstattung“³³ der Bühne, auf der sich die Bundesgeschichte Gottes mit den *Menschen* abspielt. Im gleichen Moment würdigt Barth aber die Existenz der

³⁰ Vgl. *Yale Divinity School*: Willie Jennings wins grant for exploration of religion, race, and built environment, <https://divinity.yale.edu/news/willie-jennings-wins-grant-exploration-religion-race-and-built-environment> (aufgerufen am 15. April 2021).

³¹ Vgl. *Willis Jenkins*: Barth and Environmental Theology; in: *Dafydd Jones, Nimmo* (Hg.), *The Oxford Handbook of Karl Barth*, 594–608, 600–606.

³² Vgl. *David L. Clough*: Creation; in: *Dafydd Jones, Nimmo* (Hg.), *The Oxford Handbook of Karl Barth*, 341–353, 346–348; *Cynthia Helbling*: Das Tier in der Kirchlichen Dogmatik. Karl Barths Überlegungen zur selbständig lebenden Kreatur; in: *facultativ. Theologisches und Religionswissenschaftliches aus Zürich* 2 (2017), 10–11.

³³ *Karl Barth*: Die Kirchliche Dogmatik. Die Kirchliche Dogmatik III, 4: Die Lehre von der Schöpfung, Zollikon-Zürich 1969 [1951], 399.

Tiere theologisch, was das Bild von Barths Theologie als eindimensional anthropozentrischer Theologie irritiert. Anhand zweier Textstellen sei hier kurz skizziert, wie sich diese Irritation in Barths Schöpfungslehre äußert.

Barth scheint in seiner Schöpfungslehre über seine eigenen Gedanken zu stolpern, wenn er dem Menschen eine hervorgehobene Position einzuräumen versucht, obwohl sein ganzes theozentrisches Projekt doch skeptisch gegenüber jeder Anthropozentrik ist. Er versucht daher mindestens einer ungezügelter Anthropozentrik und einer Überbetonung der Differenz zwischen Mensch und Tier entgegenzuwirken, indem er über die un-ergründliche Beziehung Gottes zu den Tieren nachdenkt:

„Ihre Ehre [die der Tiere, D.G.] ist die Verborgenheit ihres Seins mit Gott nicht weniger, als unsere Ehre dessen Offenbarsein ist. Denn was wissen wir schließlich, welches die größere Ehre ist? Was wissen wir, ob es sich wirklich so verhält, dass der äußere Kreis der anderen Geschöpfe nur um des inneren, nur um des Menschen willen da ist? Was wissen wir, ob es sich nicht gerade umgekehrt verhält? Was wissen wir, ob nicht beide Kreise, der äußere und der innere je ihre eigene Selbständigkeit und Würde, ihre besondere Art des Seins mit Gott haben? Was besagt ihre Verschiedenheit gegenüber der Tatsache, daß der Mensch Jesus als geschöpfliches Wesen beider Kreise Mittelpunkt ist?“³⁴

Wie anhand dieses Ausschnitts deutlich wird, befragt Barth die Mensch-Tier-Beziehung der Moderne, indem er zur Diskussion stellt, ob nicht davon zu sprechen ist, ob der Mensch für die Tiere da sei, statt von den Tieren als Geschöpfen zu sprechen, die dem Menschen zur Verfügung stehen. Im letzten Satz dieses Ausschnitts scheint ihn das Nachdenken über das Mensch-Tier-Verhältnis sogar zur Befragung der Christologie zu führen.³⁵

Besonders deutlich wird Barths theologische Würdigung der Tiere in einem Ausschnitt zum Verständnis von Tieren als „Kameraden“³⁶ des Menschen. Tiere sind nach Barth nicht vorrangig aufgrund ihrer biologischen Verwandtschaft, sondern aus theologischen Gründen als Gefährten des Menschen zu sehen. Tiere bezeugen nach Barth die – in der Schöpfung

³⁴ *Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik III, 2: Die Lehre von der Schöpfung, Zollikon-Zürich 1959 [1948], 165.*

³⁵ Vgl. zu einer mit Barth gedachten christologischen Würdigung der Tiere *David L. Clough: On Animals. Volume I: Systematic Theology, London/New York 2012, 95–97.*

³⁶ *Barth, Die Kirchliche Dogmatik III, 1, 198.*

zum Ausdruck kommende – Gnade Gottes und sind hiermit viel mehr als bloße „lebendige Ausstattung“, sondern Vorbilder für ein *theozentrisch* ausgerichtetes Leben:

„Das Tier geht dem Menschen voran in selbstverständlichem Lobpreis seines Schöpfers, in der natürlichen Erfüllung seiner ihm mit seiner Schöpfung gegebenen Bestimmung, in der tatsächlichen demütigen Anerkennung und Betätigung seiner Geschöpflichkeit. Es geht ihm auch darin voran, daß es seine tierische Art, ihre Würde, aber auch ihre Grenze nicht vergisst, sondern bewahrt und den Menschen damit fragt, ob und inwiefern von ihm dasselbe zu sagen sein möchte.“³⁷

Zusammenfassend betrachtet, lässt sich mit der neueren Barth-Forschung beobachten, dass Barths Theozentrik ein hilfreiches Denkmodell darstellen kann, um das Anthropozentrik-Problem zu reflektieren. Die neuere Forschung betont die den (weißen männlichen) Menschen dezentrierende Denkrichtung der Theologie Barths und verknüpft hiermit die Suche nach einer christlichen Subjektivität, die sich durch gerechtere Beziehungen zwischen Menschen, aber auch zwischen Menschen und nicht-menschlichen Geschöpfen auszeichnet. Diese Einsichten sollten auf keinen Fall als eine Abwehr der ökologisch-theologischen Kritik an Barths Theologie verstanden werden, sondern als Einsichten, die hierdurch erst möglich wurden. Inwiefern Barths kritisch-reflexionsanregende Theozentrik, und der Theozentrik-Gedanke überhaupt, der Diskussion weitere Impulse geben können, gilt es im Gespräch mit deutlicher ökologisch-theologischen Ansätzen weiterzudenken.

V.

So bedeutsam die Entdeckung, dass Theologie vom Menschen auszugehen hat, historisch war, so gibt es doch wenig Zweifel, dass anthropozentrische Theologie heute revisionsbedürftig ist – zu wenig vermag sie nicht-menschliche Lebewesen, die nicht-menschliche Natur zu integrieren und auf menschliche Augenhöhe zu heben. Das in diesem Diskurs unterrepräsentierte Denkmodell der Theozentrik kann erstens dazu beitragen, die einseitige Fokussierung auf den Menschen zu überwinden. Zweitens werden soteriologische Heilsaussagen durch dieses Denkmodell mit seiner kla-

³⁷ Ebd.

ren Gott-Welt-Unterscheidung weiterhin ermöglicht, was ein Vorteil gegenüber Konzeptionen des Neuen Materialismus sein mag.

Es wäre näher zu untersuchen, inwieweit sich die *bonitas*-Würde der nichtmenschlichen Schöpfung³⁸ und das Leiblich-Sinnliche als Ort der Gotteserfahrung gegenüber dem Geistig-Intellektuellen theologisch neu denken lassen – und zwar in der Konzeption eines „christlichen Animismus“. Bei den Ansätzen zu einem solchen Animismus, in dem der Eigenwert der Natur stärkere Anerkennung erfährt, lassen sich unter anderem dualistisch-subjektphilosophische, monistische und relationale Konzeptionen unterscheiden. Die dualistischen Konzeptionen wahren die Unterschiedenheit Gottes von den Geschöpfen und dieser untereinander, indem sie z. B. von der Autonomie des Subjekts oder der Seelenmetaphysik ausgehen. Monistische und panentheistische Konzeptionen betonen die Immanenz Gottes. Je nach Ausprägung kann die individuelle Autonomie der Lebewesen angesichts einer göttlichen Lebenskraft an Bedeutung verlieren – die vorsokratische nichtindividuierte Seelenvorstellung lässt grüßen. Relationale Konzepte, unter die auch trinitätstheologische und prozesstheologische Ansätze zu rechnen sind, stellen die *Beziehungen* zwischen Gott und den Lebewesen sowie der Lebewesen untereinander in den Mittelpunkt. Welche Konzepte sich davon für eine Anthro-Dezentrierung der Theologie eignen, sollte sich in weiteren theologischen Suchbewegungen erweisen.

³⁸ Vgl. Heike Baranzke: „Würde der Kreatur“ revisited. Zur Frage nach dem Grund der kreatürlichen Würde und ihrem Verhältnis zur Menschenwürde im biotechnologischen Zeitalter; in: Christoph Ammann, Birgit Christensen, Lorenz Engi, Margot Michel (Hg.): Würde der Kreatur. Ethische und rechtliche Beiträge zu einem umstrittenen Konzept, Zürich, Basel, Genf 2015, 29–63.