

Die somatische Differenz

Zur theologischen Anatomie des Tierkörpers



Simone Horstmann¹

*„[Des Körpers] Dressur, die Steigerung seiner Fähigkeiten,
die Ausnutzung seiner Kräfte, das parallele Anwachsen
seiner Nützlichkeit und seiner Gelehrigkeit,
seine Integration in wirksame und ökonomische Kontrollsysteme –
geleistet haben all das die Machtprozeduren der Disziplinen:
politische Anatomie des menschlichen Körpers.“*

(Michel Foucault, Der Wille zum Wissen, 166)

1. Einleitung

Die Anatomie ist die Lehre von der erkenntnisstiftenden Zergliederung des Körpers – als solche scheint sie sich in maximaler methodischer Entfernung zu den Formen und Normen theologischen Nachdenkens zu befinden: Es dürfte kaum einer Erwähnung wert sein, dass der Ort der (akademischen) Theologie irgendwo zwischen Bibliothek und heimischem Schreibtisch anzusiedeln ist, während die Arbeit am blutigen Seziertisch der medizinischen Anatomie überlassen bleibt. Wenn ich mit diesem Beitrag versuche, dieser unterschiedlichen Verortung der beiden wissenschaftlichen Disziplinen zum Trotz auf ihr Gemeinsames hinzuweisen und dem ‚anatomischen Interesse‘ der Theologie am Körper der Tiere nachzuspüren, dann passiert dies nicht – um einem möglichen Missverständnis zu begegnen – aus einer bloß provokativen Absicht: Ich möchte den langsam

¹ Dr. Simone Horstmann ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Katholische Theologie der Universität Dortmund.

Fahrt aufnehmenden theologischen Diskurs um die Bedeutung der nicht-menschlichen Tiere, der sich in erster Linie auf Fragen der Ethik oder der Schöpfungstheologie bezieht, vielmehr um eine epistemologische Ebene anreichern, die die (theologische) Erkenntnistheorie vor allem in Anlehnung an den (einem theologiekritischem Selbstverständnis folgenden) französischen Philosophen Michel Foucault entwirft. Provokativ kann dieses Setting nur insofern wirken, als mit ihm eine gewisse Form der Religionskritik zum Proprium von Theologie erhoben wird, wie sie m. E. unabdingbar für eine wissenschaftsfähige Theologie sein sollte. In diesem Sinne kreisen die folgenden Überlegungen allesamt um den Versuch, ein historisches Apriori zu umschreiben, auf dem auch heute noch viele theologische Überlegungen zum Verhältnis von Menschen und anderen Tieren aufbauen. Dieses Apriori bezeichne ich im Folgenden als *somatische Differenz* – gemeint ist damit die Grundannahme einer fundamentalen *körperlichen* Unterschiedenheit von Mensch und Tier – die Vorstellung also, dass die Körperlichkeit des Menschen in einem regelrecht metaphysischen Sinne grundsätzlich anders geartet sei als die der Tiere.² Im Hauptteil dieses Beitrags rücken dann Theologie und Anatomie insofern nah zusammen, als ich versuchen werde darzustellen, wie genau sich das anatomische, d. h. den Tierkörper im wörtlichen Sinne zerteilende Interesse der Theologie konkretisieren lässt. Dies geschieht in kritischer Absicht. Über die Darlegung dieser Kritik hinaus soll es abschließend aber auch darum gehen, dieses historische Apriori nicht nur zu *umschreiben*, sondern es zumindest in Ansätzen auch *umzuschreiben*, d. h. einen Ausblick auf neue Praktiken und Normen jenseits der somatischen Differenz zu entwickeln. Eben darin dürfte die Aufgabe bestehen, vor die sich eine Theologie im Anthropozän gestellt sieht: Ihr sollte es darum gehen, die geteilte Körperlichkeit von Menschen und anderen Tieren theologisch neu denken zu lernen.

2. Zur Theorie der somatischen Differenz

Im vergangenen Jahr hat der britische Historiker Ian P. Wei eine knappe, aber eindruckliche Arbeit zur Konzeption der Mensch-Tier-Unterscheidung innerhalb der Scholastik vorgelegt. In Form eines Close-Read-

² Dem hier vorgestellten Ansatz liegen folgende Überlegungen bzw. Beiträge zugrunde: *Simone Horstmann*: Metaphysik der Mikrophysik. Beobachtungen zu den theologischen Signaturen in (Tier-)Körperdiskursen; in: *TIERethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung* 22 (2021), 89–114; *Dies.*: Anima (de-)forma corporis. Zur Konstruktion von Tier- und Menschenkörpern durch die Theologie; in: *Dies.* (Hg.): Religiöse Gewalt an Tieren.

dings der scholastischen Texte untersucht Wei, wie die Grenze zwischen Menschen und Tieren in ausgewählten Werken des William von Auvergne, Alexander Halensis, Bonaventura, Albertus Magnus und Thomas von Aquin konzeptualisiert, begründet – und vor allem: strategisch verwendet wurde. Alle untersuchten Texte eint dabei eine – vielleicht überraschende – Eigenschaft: Das, was Menschen und (andere) Tiere vor allem unterscheidet, ist dieser Tradition zufolge stets auch eine körperliche Andersartigkeit. Die Betonung dieser somatischen Differenz ist, davon geben Weis Beobachtungen beredt Zeugnis, mindestens ebenso wirkmächtig wie die Behauptung von der Alleinstellung des Menschen qua Vernunft. Die „Summa Halensis“ etwa, die Wei näher untersucht, beginnt bereits mit dem Hinweis auf die aufrechte Körperhaltung des Menschen, die ihn von anderen Tieren abhebe und seine gnadenhafte Erwählung symbolisiere, so Wei. Gerade weil der menschliche Körper das Organ des Geistes und daher selbst in gewisser Hinsicht spirituell sei, ziehe er nicht – wie jeder andere, lediglich physikalische Körper – nach unten, sondern nach oben, gen Himmel also. Weil der menschliche Körper alle anderen Wesen daher „an Gnade und Schönheit“ übertreffe, sei für den Franziskanertheologen ein nahezu beliebiger Umgang des Menschen mit anderen Tieren bzw. Tierkörpern legitim: „The Creator had subjected animals to human use, so that humans could kill them or not, as suited their needs“³, bilanziert Wei zur „Summa Halensis“. Ähnliches findet Wei auch bei den anderen scholastischen Autoren: Stets gilt der Körper als Moment der Differenz zwischen Mensch und Tier. Dass es sich dabei in der Tat um ein historisches Apriori theologischen Nachdenkens handelt, davon zeugt wohl vor allem die ungebrochene Aktualität dieser Unterscheidung: Sie findet sich eben nicht nur in den vormodernen Texten, sondern noch in den jüngsten Ausläufern der zeitgenössischen Theologie. Insbesondere in der katholischen Theologie lässt sich die Tradierung dieses Arguments von der Scholastik, über die Neuscholastik bis in die Moderne hinein verfolgen – ich nenne hier nur wenige, aber wohl prominente Belegstellen. So bemängelt der Münsteraner Dogmatiker Franz Diekamp in seiner Dogmatik von 1921 die evolutionsbiologische Einschätzung einer körperlichen Verwandtschaft von Menschen und Tieren:

Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Speziesismus, Religion und Gewalt, Bielefeld 2021, 59–76.

³ *Ian P. Wei: Thinking about Animals in Thirteenth-Century Paris. Theologians on the Boundary Between Humans and Animals, Cambridge 2020, hier 107.*

„Es ist den Evolutionisten nicht gelungen, die vorausgesetzten Mittelglieder, die Übergangsformen von dem Tier- zu dem Menschenleibe nachzuweisen. [...] Der Mensch tritt unvermittelt in der Diluvialzeit auf. Keine jemals bekannt gewordene Tierart weist in ihrem Körperbau eine so nahe Verwandtschaft mit dem Menschen auf, dass dessen Abstammung von den Tieren wahrscheinlich wäre.“⁴

Auch wenn sich der unmittelbare historische Kampfplatz dieser Aussage mittlerweile verschoben oder gar aufgelöst haben dürfte, scheint dies wenig an der Plausibilität des Arguments von der Andersartigkeit des Tierkörpers innerhalb der Theologie verändert zu haben – so betont etwa Gregor Etzelmüller in einem anthropologischen Beitrag aus dem Jahr 2016, dass es „durch evolutionäre Entwicklungen zu markanten Veränderungen im Organismus des Menschen [komme], die dann den Menschen als Ganzes von anderen Organismen unterscheiden“.⁵ Und in der Anthropologie des Münsteraner Dogmatikers Thomas Pröpper von 2012 liest man die programmatische Einschätzung, die auf der Gottesebenbildlichkeit beruhende Sonderstellung des Menschen müsse die Bedeutung des Ebenbildes als „Statue, Rundplastik, Schnitzwerk“ ernstnehmen und insofern „die Gottesebenbildlichkeit des Menschen in seiner Leibgestalt [...] vermuten“. Diese Leibgestalt, so Pröpper, der hier die Autorität der jeweils zitierten Denker unterstützend heranzieht, sei „als ein ‚Abbild der Gottesgestalt‘ anzusehen (Zimmerli), den Begriff *sālām* [Bild] in einem ‚rein morphologischen‘ Sinn aufzufassen (Humbert) und die Gottesebenbildlichkeit ‚vornehmlich leiblich zu verstehen‘ (von Rad), also ‚in erster Linie auf den Körper des Menschen‘ zu beziehen (Gunkel) und zwar namentlich auf die ‚aufrechte Gestalt‘ (Köhler)“.⁶

Heute überraschen Aussagen wie diese – wir sind es gewohnt, gerade die Materialität der (menschlichen wie tierlichen) Körper als das Verbindende wahrzunehmen, die Individuationskomponenten hingegen eher in den kognitiven bzw. intellektuellen Fähigkeiten, hier also vor allem in Form des Geistes bzw. der Seele auszumachen. Wenn nun danach gefragt wird, was die so unplausibel daher kommende Vorstellung von der Anders-

⁴ *Franz Diekamp*: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des Heiligen Thomas. Zum Gebrauche bei Vorlesungen und zum Selbstunterricht, Bd. 3: Die Lehre von der Schöpfung – Die Lehre von der Erlösung durch Jesus Christus – Die Lehre von der Gnade, Münster 1921, hier 85.

⁵ *Gregor Etzelmüller*: Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie; in: *Ders., Annette Weissenrieder* (Hg.): Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie, Berlin 2016, 219–242, hier 230.

⁶ *Thomas Pröpper*: Theologische Anthropologie, 1, Freiburg i. Br. 2012, 154 f.

artigkeit des Tierkörpers im Rahmen der oben angesprochenen theologischen Tradition gleichwohl denkbar werden lässt, dann liegt der entscheidende Punkt dabei m. E. in der Koppelung von zwei zentralen metaphysischen Annahmen. Das ist einmal die (neu-)scholastische Adaption des aristotelischen Hylemorphismus, wie er sich insbesondere in der *anima-forma-corporis*-Lehre niedergeschlagen hat. Diese Lehre besagt (und zwar interessanterweise gerade aus dem Motiv der Abwehr einer dualistischen Trennung von Körper und Seele), dass die Seele die Form des Körpers und insofern strukturell mit ihm verbunden sei. Kombiniert man diese erste Annahme nun mit einer weiteren, theologiegeschichtlich gleichermaßen zentralen Annahme, dann scheint die theologische Notwendigkeit, eine somatische Differenz zu behaupten, in der Tat in greifbare Nähe zu rücken – denn die Frage nach der *anima*, der den Körper formenden Seele, beantwortet die klassische Theologie mit dem Verweis auf die aristotelische Lehre vom dreifachen Seelenvermögen: Dem Menschen käme demnach die (einzig ewigkeitsfähige) *anima rationalis* zu, während alle anderen Tiere lediglich mit einer *anima sensitiva* und Pflanzen mit einer *anima vegetativa* ausgestattet seien. Wenn diese Lehre vom dreifachen Seelenvermögen nun mit der *anima-forma-corporis*-Lehre kurzgeschlossen wird, dann zeigt sich, dass die unterstellte Art der jeweiligen Seele die Art bzw. die Form des Körpers determiniert. Der Körper eines Vernunftwesens, das gemäß der aristotelischen bzw. scholastischen Tradition über eine *anima rationalis* verfügt, müsste demnach tatsächlich grundsätzlich anders gear- tet sein als der Körper eines Tieres, das lediglich mit einer *anima sensitiva* ausgestattet wäre.⁷ Die *anima-forma-corporis*-Lehre wäre demnach auch eine Lehre, die eine Aufwertung des menschlichen bzw. eine Abwertung, eine regelrechte Deformierung des tierlichen Körpers aus einer strukturellen Notwendigkeit heraus nahelegt: *anima forma corporis* heißt daher mit Blick zumindest auf das wirkungsgeschichtliche Erbe dieser theologischen Tradition für den Körper der Tiere vor allem: *anima „de-forma“ corporis*.

Eben diese metaphysische Verkopplung dürfte m. E. den Gründungsakt der Geschichte vom andersgearteten Tierkörper darstellen. Aufgerufen ist damit eine metaphysische Logik, innerhalb derer sich die beiden Größen „Körper“ und „Seele“ strukturell bedingen. In den folgenden Überlegungen möchte ich zunächst nachzeichnen, wie die Vorstellung einer ver-

⁷ In der o. g. Arbeit von *Jan P. Wei* wird diese Begründungsstruktur explizit in der Theologie des Albertus Magnus verortet: „Humans were therefore the most perfect animals not only because they possessed reason, but because their rational souls caused their vegetative and sensible souls to take on their most perfect form.“ *Wei*, *Thinking about Animals*, 150 (wie Anm. 3).

meintlich minderwertigen Tierseele dazu geführt hat, dass wir bis heute – und bis in vollkommen säkulare Diskurse hinein – grundsätzlich anders von Tier- als von Menschenkörpern denken. Die daran anschließenden Überlegungen versuchen dann, die determinierende Logik der *anima-(de-)forma-corporis*-Lehre mit ihren eigenen Mitteln umzukehren: Welche Auswirkungen hat es auf unser theologisches Seelenverständnis, wenn wir die Gleichartigkeit von Menschen- und Tierkörpern anerkennen?

3. Zur Praxis der somatischen Differenz

3.1 Der essbare Tierkörper

Eine ganz profane Beobachtung soll hier zunächst herangezogen werden, um die Wirkmächtigkeit der somatischen Differenz zu beleuchten: Das, was Menschen- und Tierkörper bis heute zu unterscheiden scheint, betrifft ihre Essbarkeit bzw. Nichtessbarkeit, m. a. W. also die Vorstellung, dass einzig Tiere als gleichermaßen tötbar wie als verzehrbar gelten.⁸ Man könnte diese Feststellung insofern missverstehen, als man darin lediglich die Beschreibung der Konvention erkennt, der zufolge Menschen bis heute nun einmal Tiere töten und essen (und dies tragischerweise vollkommen ungeachtet der Tatsache, dass es dafür keinerlei ernährungsphysiologische Notwendigkeit gibt⁹). Mir kommt es allerdings *nicht* darauf an, mit der Feststellung der Essbarkeit der Tierkörper bzw. der Nichtessbarkeit der Menschenkörper lediglich diese Konvention auf den Begriff zu bringen – vielmehr möchte ich darauf aufmerksam machen, dass sich innerhalb der eigenen theologischen Tradition tatsächlich Anhaltspunkte dafür finden, dass es hier weniger um eine bloße Konvention als eine regelrechte Denkmöglichkeit geht: Tatsächlich geht es bei der Frage der unterschiedlichen Essbarkeit der Körper vor allem um religiös gefärbte Vorstellungen von jenen (Tier-)Körpern, die verdaut werden können, und anderen – menschlichen – Körpern, bei denen dies nicht der Fall zu sein scheint. Die biblische Figur des Propheten Jona im Bauch des (Wal-)Fisches steht womöglich prototypisch für diese Vorstellung, dass Menschenkörper als nicht essbar bzw. genauer: als nicht verdaubar und nicht verstoffwechselbar gel-

⁸ Eine brillante Rekonstruktion der Frage, welche theologischen Gründe diese Gewalt an Tieren hat, findet sich bei dem US-amerikanischen Mediävisten *Karl Steel*: *How to Make a Human. Animals and Violence in the Middle Ages*, Columbus, Ohio 2011.

⁹ Diese Tatsache ist einer der Gründe, warum u. a. jene Ansätze, die feministische und tierethische Beweggründe zu verbinden suchen, vor allem auf die symbolische Dimension des Tötens und Konsumierens von Tieren hinweisen.

ten – ihr Körper wird, so er denn trotzdem einmal ‚irrtümlich‘, d. h. naturrechtswidrig von einem Tier gefressen wird, wieder ausgespien, oder zumindest im Jenseits als verklärter Leib restituiert. Gegessene Tierkörper hingegen verschwinden rückstandslos im menschlichen Körper. Diese beiden Axiome beschreiben eine erste wichtige Etappe des historischen Apriori der theologischen Deutung der Tier-Mensch-Beziehung. Der US-amerikanische Mediävist Karl Steel hat sehr deutlich herausgearbeitet, dass das Ergebnis dieser theologisch-anatomischen Operation wenig mehr als ein vergöttlichter Menschenkörper, ein unverwundbarer, nicht konsumierbarer Mensch ist.¹⁰ Diese Figur eines „homo invulnerabilis“ ist Steel zufolge gerade auch deswegen historisch derart wirkmächtig geblieben, weil sie unterstellt, dass menschliche Gewalt dazu führen kann, dass Tiere in menschlichem Fleisch verschwinden – und es dadurch geradezu vermehren. Auf der gedanklichen Linie dieser Kritik hat der Augsburger Philosoph Jens Soentgen unlängst den „ökologischen Selbstentzug“ des Menschen kritisiert – und diese Bemerkung dabei explizit mit der Vorstellung der leiblichen Auferstehung verknüpft: Der Mensch, so Soentgen,

„sieht sich gern als ein Gegenüber der Natur und versucht, sich den ökologischen Kreisläufen zu entziehen. Seine Toten beerdigt er in Särgen und beschwert die Gräber mit Steinen, um zu verhindern, dass die Leichname von wilden Tieren verzehrt und damit Teil des allgemeinen Kreislaufs werden. Die Ökologie zeigt, wie sinnlos dies ist; denn der Mensch ist schon durch Atmung, Verzehr und Ausscheidung in übergreifende ökologische Systeme eingebunden. Entfernt er sich, etwa als Raumfahrer, aus der Biosphäre, kann er nur mit höchstem technischen Aufwand und selbst dann nur für kurze Zeit überleben.“¹¹

Das Paradigma für diesen ökologischen Selbstentzug, wie ihn Soentgen beschreibt, sei die Religion, insbesondere die Lehre von der leiblichen bzw. körperlichen Auferstehung. Auch wenn Steel und Soentgen in ihrer Argumentation jeweils unterschiedliche Schwerpunkte legen, verbindet sie doch für das hier vertretene Anliegen ein entscheidender Punkt: Der kritisierte ökologische Selbstentzug des Menschen, der sich wohl am deutlichsten in der Unverzehrbarkeit seines Körpers bzw. in der zur Notwendigkeit verklärten Verzehrbarkeit des Tierkörpers zeigt, aber eben auch in dogmatischen Setzungen ebenso wie in liturgischen Vollzügen – der Streit um die Bestattung von Tieren ist in vollem Gange, bleibt aber gleichwohl auf die sog. Haustiere beschränkt –, ist auch ein theologischer Selbstentzug, der

¹⁰ Vgl. Steel, *How to Make a Human*, 46 (wie Anm. 8).

¹¹ Jens Soentgen: *Ökologie der Angst* (= Fröhliche Wissenschaft 117), Berlin 2019, 13.

aufs Engste mit der vorgängigen Unterscheidung in der Seelenfrage verknüpft scheint.

3.2 Der modifizierbare und deformierbare Tierkörper

Neben diesem ersten Motiv der essbaren bzw. nichtessbaren Körper soll hier auch eine weitere Bedeutungsdimension thematisiert werden, die die Fährte vom deformierten bzw. deformierbaren Körper unmittelbar aufnimmt: Heutige tierethische Diskussionen sind vielfach von Diskursen der körperlichen Modifikation von Tieren bestimmt – gentechnische Manipulationen¹² und profitträchtige Züchtungen sind hier ebenso zu nennen wie die Diskurse um die Xenotransplantation, bei der anderen Tieren Organe bzw. Gewebe entnommen werden, um sie Menschen zu transplantieren.¹³ Gerade diese letztgenannte Technik scheint sehr augenfällig die oben bereits genannte und von Karl Steel beschriebene Logik der im menschlichen Fleisch verschwindenden Tiere zu bestätigen.

Was sich in all diesen hier nur knapp angedeuteten Diskussionen um die körperliche Deformierbarkeit bzw. Modifizierbarkeit von Tieren andeutet, kann nun wiederum mit der *anima-(de-)forma-corporis*-Logik verknüpft werden. Ich vermute, dass hier vor allem eine Eigenschaft bedeutsam ist, die in der theologischen Debatte um die Seele der Tiere wirkmächtig ist, bislang aber noch nicht angesprochen wurde: Die traditionelle Seelenlehre unterstellt nicht nur eine Andersartigkeit der Tierseele, sondern geht darüber hinaus auch davon aus, dass eine *anima sensitiva* (analog natürlich auch die *anima vegetativa*) schlicht nicht ewigkeitsfähig sei. Dieser von der Tradition unterstellte Mangel an Ewigkeitsfähigkeit eröffnet womöglich jene Struktur, die sich in den scheinbar so säkularen Debatten um die gentechnische Manipulation von Tieren zeigt: Sofern man unterstellt, dass Tiere keinen letztgültigen Wesenskern, keine unhintergehbare und dauerhafte Substanz hätten, macht sie das ontologisch, aber auch ganz einfach material variabel und nahezu beliebig manipulierbar. Glaubt man dem Wortlaut des „Fleischatlas“, den u. a. die Heinrich-Böll-Stiftung herausgibt, dann sind genetische Manipulationen tatsächlich geeignet,

¹² Einen herzlichen Dank an Prof. Dr. Michael Böhne, der die Überlegungen zu diesem Aspekt durch einen Hinweis während der ITA-Tagung im Januar 2021 angeregt hat.

¹³ Zur Dimension und Bewertung religiöser Argumente im Kontext der Diskussion um die Xenotransplantation vgl. *Hartmut Kreß*: Schächtung, Xenotransplantation, Stammzellforschung. Religiöse Sichtweisen im kritischen Licht heutiger Rechtsprechung und Ethik; in: *Horstmann* (Hg.), *Religiöse Gewalt an Tieren*, 199–222 (wie Anm. 2).

Tierkörper fundamental zu verwandeln: „Das Ausschalten von Genen verändert Hühner“, so heißt es dort in einem Schaubild mit der Überschrift „Geplantes Vieh“, „die dann zu wissenschaftlichen Modellorganismen werden“.¹⁴

Unter dieser Maßgabe werden (andere) Tiere nicht (allein) zu Objekten – dieser Status würde ihnen zumindest dem Begriff nach noch ein gewisses Maß an Widerständigkeit zugestehen –, sie werden vielmehr zu einem individualisiertem Rohstoff von nahezu kultischer Dimension, dessen gesellschaftlicher Herstellungsprozess an bekanntester Stelle wohl von Carol J. Adams kritisiert wurde, die vom „absent referent“ spricht und damit die Tatsache beschreibt, dass immer dann, wenn vom Fleisch die Rede ist, das eigentliche Tier hinter diesen Begriff zurückzutreten hat: Indem sie getötet werden, werden Tiere scheinbar zu Fleisch, zum Ergebnis jener großen Transsubstantiation vom lebendigen, individuellen Tier in den beinahe metaphysischen Rohstoff ‚Fleisch‘.

3.3 Der vernichtbare Körper

Ein weiteres Moment der Herausbildung eines vom Menschen unterschiedenen Tierkörpers scheint mir schließlich in der Annahme der vollständigen Vernichtbarkeit des Tierkörpers zu bestehen. Weniger die damit zusammenhängende faktische Ungleichbehandlung von Menschen- und Tierkörpern interessiert mich hier, auch wenn bspw. Tierkörperentsorgungsbetriebe und -beseitigungsanlagen durchaus geeignet sind, in dieser Hinsicht erste Irritationen auszulösen. Wichtiger ist mir an dieser Stelle die Frage nach den theologischen Ermöglichungsstrukturen für die Tatsache, dass Tiere in unserer Gesellschaft als grundsätzlich vernichtbar gelten: Mitunter gilt die vollständige, restlose Verwertung von Tieren – in sog. ökologischen Zusammenhängen, aber auch in Vivisektionslaboren – sogar als besonderes Gütekriterium. Womöglich lassen sich vor allem zwei theologische Strukturen benennen, die diese vermeintlich rein säkularen Praktiken grundieren und daher auch binnentheologisch neu diskutiert werden sollten. (1.) Noch immer sind viele theologische Diskurse um die Bedeutung von Tieren teleologisch stark gefärbt und unterstellen damit eine Zweckgerichtetheit der Existenz von Tieren, die entlang einer überkommenen, vormodernen *scala naturae* verläuft: Das Ziel der Tiere sei demnach einzig der Mensch; an ihm ende und vollende sich ihr Leben, so-

¹⁴ Heinrich-Böll-Stiftung et al.: Fleischatlas 2019, siehe www.boell.de/sites/default/files/2019-10/fleischatlas_2018_V.pdf (aufgerufen am 15.04.2021)

dass ihnen damit vermeintlich kein eigener, vom Menschen unabhängiger Lebenswert zukäme.¹⁵ Auch sei erwähnt, dass (2.) diese teleologische Struktur bisweilen in ihren eschatologischen Bedeutungsgehalten so ausgelegt wurde, dass man über eine Auslöschung der gesamten nichtmenschlichen Wirklichkeit am Ende der Zeiten spekulierte:¹⁶ Die *annihilatio mundi* war das Programm einer Eschatologie, insbes. innerhalb der lutherischen Theologie, die davon ausging, dass Gott die nichtmenschliche Welt am Ende aller Tage ins Nichts stoßen würde, zumal sie auch zuvor zu wenig mehr denn als Kulisse jenes großen Heilsdramas diene, das allein zwischen Gott und Mensch stattfinde. Man kann sich ausmalen, dass die gedankliche Spitze der teleologischen *scala natuare* wie auch der Lehre von der *annihilatio mundi* sehr unmittelbar auf das hier beschriebene Merkmal hinausläuft: Tiere gelten auch in theologischen Diskursen oftmals schlicht als vernichtbar; ihre vermeintlich defiziente, nicht ewigkeitsfähige *anima* stellt diese Vernichtbarkeit tragischerweise auch theologisch sicher.

4. Widerstände des Körpers: Jenseits der somatischen Differenz

Die bisherigen Überlegungen haben Teile der theologischen Tradition kritisch auf ihre Folgen für jene Diskurse hin beleuchtet, die im Angesicht der menschengemachten ökologischen Katastrophe auch an der Theologie nicht vorbeigehen dürfen. Neben der Aufarbeitung dieser Probleme gibt es aber auch produktive theologische Deutungsansätze, die hilfreich sein können, um die somatische Differenz zu überwinden.

Dazu knüpfe ich an den eingangs kurz erwähnten französischen Philosophen Michel Foucault an, von dessen Denken die hier angestellten Überlegungen offensichtlich inspiriert sind. Foucault hat, wie vielleicht niemand anders zuvor, dafür sensibilisieren wollen, dass Machtdiskurse nie nur abstrakte Deutungsdimensionen tangieren, sondern sich sehr klar auf die

¹⁵ So etwa bei *Arnulf von Scheliha*: Tierschutz als Thema und Aufgabe protestantischer Sozialethik; in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 63 (2019), 8–20, hier 17, der behauptet, es gehöre zum „dominium terrae unter der Bedingung von auf Freiheit aufruhenden Massengesellschaften, dass Tiere zur Erzeugung von Fleischnahrung gezüchtet und getötet werden. Diese Tiere würden ohne ihren Zweck, dem Menschen als Nahrung zu dienen, gar nicht leben“. Vgl. dazu *Simone Horstmann*: Zwischen Ritualismus und Nihilismus. Dekonstruktionen religiöser Gewalt an (nichtmenschlichen) Tieren. Zur Einleitung; in: *Dies.* (Hg.): *Religiöse Gewalt an Tieren*, 7–34 (wie Anm. 2).

¹⁶ Interessanterweise ging diese Lesart häufig mit konsumistischen Semantiken einher – diesen Hinweis entnehme ich der Rezension von Rolf Schäfer zu: *Konrad Stock*: *Annihilatio mundi*. Johann Gerhards Eschatologie der Welt; in: *Theologische Literaturzeitung* 102 (1977), Sp. 745 f.

Ebene der Körper richten. Insbesondere die moderne Disziplinar- und Normalisierungsmacht, vor allem aber die nun auch theologisch weiter zu problematisierende Biomacht belegen Foucault zufolge, dass Macht nicht nur repressiv, sondern auch produktiv funktioniere, weil sie die Steigerung des Lebens forcieren, ohne dabei dessen Unterwerfung zu erschweren. Als „Biomacht“ bezeichnet er jenen Machttypus, der die vormoderne, repressive Macht des Souveräns in der Moderne ablöst: „Die alte Mächtigkeit des Todes, in der sich die Souveränität symbolisierte, wird nun überdeckt durch die sorgfältige Verwaltung der Körper und die rechnerische Planung des Lebens.“¹⁷

Theologisch herausfordernd ist Foucaults Konzept der Biomacht, weil es geeignet scheint, insbesondere (aber sicher nicht ausschließlich) die theologischen Normierungen des Mensch-Tier-Verhältnisses aus einer ungewohnten Perspektive zu betrachten. Ein Großteil der heutigen Tierethikdiskurse bietet nämlich Problembeschreibungen an, die etwa Fragen nach Rechten oder Interessen in den Fokus stellen bzw. deren Missachtung beklagen oder rhetorische Klammern wie die Semantik der Mitgeschöpflichkeit aufrufen. Hingegen lenkt die an Foucault angelehnte diskursanalytische Sicht auf die eingangs rekonstruierte somatische Differenz den Blick auf die Frage, worin genau die Gründe für das ‚anatomische Interesse‘ der Theologie am Tierkörper bestehen.

Foucaults Grundannahme zufolge stellt der Körper keine rein vorsoziale, quasi-natürliche Entität dar, sondern ist bis in seine Materialität hinein als Effekt strategischer Macht-Wissens-Praktiken zu begreifen. Insofern ist er also etwas sozial und machtförmig Hervorgebrachtes. Berücksichtigen wir andererseits die oben rekonstruierte Wirkmächtigkeit der somatischen Differenz, die ja in der Tat eine solche anders geartete Körperlichkeit von Tieren behauptet, dann stellt sich eine Frage: Was genau motiviert diese theologische Ökonomie? Eine Ökonomie, die – indem sie den essbaren, deformierbaren und vernichtbaren Körper ‚erschafft‘ – auf der grundlegenden Unterschiedenheit menschlicher und tierlicher Körper aufbaut? Foucault folgend ist es das Merkmal der Biomacht, dass Körper zum Zweck der Steigerung des (menschlichen) Lebens aufgeteilt, reglementiert und verwaltet werden.¹⁸ Nach oben dargelegter Überlegung wird zudem eine

¹⁷ *Michel Foucault*: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I, Frankfurt a. M. 212017 [1983], 135.

¹⁸ *Petra Gehring*: Was ist Biomacht? Vom zweifelhaften Mehrwert des Lebens, Frankfurt a. M. 2006, 10: „Die Biomacht entdeckt die Bevölkerungspolitik, die sozialhygienische Gattungsverbesserung, die genetische Qualität des Einzelnen und der Art. Sie erfindet den biologischen Mehrwert.“

solche Aufteilung, Reglementierung und Verwaltung auch durch die theologisch grundgelegte somatische Differenz bewirkt. Dies mag dann dafür sprechen, dass die Theologie womöglich ein vitales, strategisches Interesse an der Deformierung des Tierkörpers hegt, das weit über die bloß funktionalen Zusammenhänge hinter diesen Zuschreibungen hinausreicht. Hat also die Konstitution, Aufrechterhaltung und Verteidigung eines bestimmten Menschenbildes den zerstückelten, zerteilbaren und essbaren Tierkörper notwendig werden lassen? Wenn die Anatomie die Lehre von der erkenntnisstiftenden Zergliederung des Körpers ist – welche theologische Erkenntnis stiftet dann die Zerteilung und die unterstellte Zerteilbarkeit des Tierkörpers? Ist sie womöglich der Preis, der theologisch für die Unzertheitbarkeit, die herausragende Würde (die ja oft dezidiert körperlich als Unantastbarkeit formuliert wurde!) und letztlich auch die Ewigkeitsfähigkeit des Menschen zu entrichten war? Und ist dies wiederum der Grund dafür, dass zumindest die klassische Dogmatik so sehr darauf bedacht war, wirkliche Menschlichkeit stets nur unter Absehung alles Tierlichen, alles Animalischen zu denken? Eben dieses fatale biopolitische Muster – wenn der Mensch ganz Mensch sein soll, muss alles Tierliche vergehen – hat sich in die tiefsten Wissensstrukturen der Theologien eingeschrieben und wird heute zusehends zum Problem.

Eine umfassende und konsequente Analyse dieser Frage dürfte erst noch zu leisten sein. Ich will an dieser Stelle nur knapp andeuten, welche produktiven Beiträge christliche Theologie zur Überwindung der somatischen Differenz womöglich enthält. Neben aller berechtigten Kritik sind in der christlichen Tradition vielfältige Körperdiskurse zu verzeichnen, die Grundlage für eine Neujustierung, besser noch: für einen Abschied von der somatischen Differenz sein können. Interessante Parallelen zwischen christlicher Tradition und dem christentumskritisch argumentierenden Foucault ergeben sich einerseits aus dem, was der späte Foucault mit dem Begriff der ‚Technologien des Selbst‘ beschrieben hat: Sie deuten an, dass gerade der Körper zum Ausgangspunkt von Freiheit und zum Ort der Subversion werden kann. Gerade die neueren Inkarnationstheologien nun schlagen eine vergleichbare Richtung ein und betonen überdies mit dem Hinweis auf den „kosmischen Körper Christi“ die geteilte Körperlichkeit der gesamten Wirklichkeit. In diese Richtung weisen schon in den 1990er-Jahren Überlegungen der US-amerikanischen Theologin Sally McFague.¹⁹ Aus ihrem Konzept über den Körper Gottes zog sie die Schlussfolgerung:

¹⁹ Sally McFague: *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis 1993.

„[We are] living a Lie in Relation to Other Animals.“²⁰ Obwohl wir die körperliche, d. h. für McFague vor allem: die materielle Grundlage des Lebens mit allem Lebendigen teilen, wurde eben diese körperliche Verbundenheit zu lange gelegnet. Die wertschätzende Wahrnehmung der Vielfalt der Körper ist für sie dabei ein dezidiert christliches Anliegen, insofern es dem Christentum, der „Religion der Inkarnation par excellence, [um] nichts anderes als um Embodiment“ gehe: Alle Körper seien „representative bodies“²¹ Sie betont, „[that] this ought to include oppressed nonhuman animals and the earth itself.“²² In den letzten Jahren hat Catherine Keller dazu den Plural-Begriff der Interkarnationen vorgeschlagen (engl.: interarnation[s]): „Das Göttlichmachen ist ein Weg, ein Weg, um den rätselhaft miteinander verbundenen Kosmos dunkel zu spiegeln. Es ist ein Universum, in dem meine Materialisierung – meine Existenz in diesem Moment – von deiner beeinflusst wird und deine beeinflusst: Die Schöpfung ist kein einmaliges Ereignis, sondern der anfangslose und endlose Prozess unserer Interaktivität.“²³ Womöglich halten demnach gerade die Inkarnationsdiskurse ein metamorphisches Alternativprogramm gegenüber der Utopie des „körperlosen Körpers“ bereit.

²⁰ Ebd., 118.

²¹ Ebd., 167 (eig. Übers.).

²² Ebd., 164.

²³ *Catherine Keller: The Becoming of Theopoetics. A Brief, Incongruent History*, in: *Dies.: Intercarnations. Exercises in theological possibility*, Fordham 2017, 105–118, bes. 107 ff.