

Konstruierte Andersartigkeit und Gewalt

Über religiös legitimierte Abwertungen des Nichtmenschlichen und Nichtmännlichen

Julia Enxing

1. Gewalt

»Ich bin Leben, das leben will, inmitten von
Leben, das leben will.«

(Albert Schweitzer)

Die Frage, ob wir anderen Gewalt antun, ob, inwiefern und unter welchen Umständen dies erlaubt sein könnte, führt schnell zur ethischen Grundsatzdebatte: Was ist überhaupt Gewalt?

Im Folgenden unternehme ich Annäherungsversuche an das überaus komplexe Feld der Gewaltforschung. Dass es moralisch verwerflich und ethisch nicht geboten ist, anderen Menschen Gewalt anzutun – von wenigen Ausnahmen wie etwa Notwehr einmal abgesehen – ist zumindest theoretisch Konsens, weshalb das Recht auf körperliche Unversehrtheit unter anderem gesetzlich verankert ist (GG, Art. 2).¹ Das dramatische Ausmaß an Menschenrechtsverletzungen, wie sie derzeit besonders Menschen auf der Flucht sowie in Kriegs- und Krisengebieten erleben, ist uns durch persönliche und mediale Berichte präsent. Weniger bewusst ist die Dunkelziffer häuslicher Gewalt, seelischen und körperlichen Missbrauchs, sowie – und hierauf möchte ich den Fokus legen – die Gewalt an nichtmännlichem und nichtmenschlichem Leben.²

1 Sören Frickenhaus danke ich herzlich für das formale »Shaping« des Textes sowie konstruktiv-kritische Anmerkungen, die sowohl zur besseren Lesbarkeit als auch inhaltlichen Präzisierung des Textes beigetragen haben. Für weiterführende Hinweise danke ich zudem Cornelia Mügge.

2 Selbstverständlich ist das Thema der Gewalt an »nichtweißem« Leben ein nicht minder dringliches. Ich habe mich an anderer Stelle schon (ein wenig) mit dem Zusammenhang von Speziesismus und Rassismus beschäftigt, konzentriere mich hier allerdings auf die Themen Speziesismus und Sexismus. Vgl. J. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, S. 173-177.

Da sich die Minimaldefinitionen von Gewalt auf körperliche Verletzungen beschränken, ist die Voraussetzung für das Erfahren von Gewalt ein verletzbarer Körper.³ Dem Fokus dieses Sammelbandes entsprechend, konzentriere ich mich auf tierliche Körper, ohne damit auszudrücken zu wollen, dass Pflanzen, Steine und andere nichtmenschliche Entitäten keinen Körper hätten. »Körper« ist hierbei nicht im rein mathematisch-physikalischen Sinne zu verstehen, sondern vielmehr als lebendiger, sensibler – also empfindungsfähiger – Körper.

Gewaltdefinitionen, die eine solche Empfindungsfähigkeit auf die Bereiche »Mensch« und/oder »Person« beschränken⁴, greifen daher zu kurz. Die Frage, ob nichtmenschliche Tiere Gewalt erfahren können, entscheidet sich in einer sehr eng geführten Debatte an der Frage nach ihrem Personenstatus, in einer weiter geführten Debatte an der Frage ihrer Empfindungs- beziehungsweise Leidensfähigkeit oder anders: an ihrer Sensitivität.

1.1 Diskursethische und kritische Tiertheorien

In den aktuellen tiersensiblen wissenschaftlichen Debatten sind – grob gesprochen – zwei Stränge auszumachen: Die *diskurstheoretische* tierethische Debatte klinkt sich exakt in die angestoßenen Begründungszusammenhänge ein. Sie würde nun also nach dem Status von nichtmenschlichen Tieren fragen, im besten Fall nachweisen, dass sie durchaus als Personen anerkannt werden können, u.U. somit also Personenrecht einklagen könnten (wie beispielsweise im bekannten Fall des Primaten Hias).⁵ Weiterhin würde ein Kriterienkatalog erarbeitet und erstritten, der Begründungsmaßstäbe für die Schmerzempfindlichkeit von Tieren aufführt. Hierbei könnte auf die mehrfach im Laborversuch nachgewiesenen entsprechenden Fähigkeiten mancher (mit einem dem Neo-Cortex des Menschen ähnelnden Gehirnareal ausgestatteten) Tiere verwiesen werden. Deshalb, so die Folgerung, sollten Tiere vor Gewalt bewahrt werden. Je nach Empfindungsfähigkeit würde sich daraus eine abgestufte Tierschutzpflicht ergeben.

Eine andere Herangehensweise verfolgt die *kritische Tiertheorie* oder die kritischen Tierstudien. Methodisch liegen ihre Wurzeln in der kritischen Theorie. Ist ihre Argumentation auch eine andere als die der diskursethischen Begründungsansätze, liegen die Ergebnisse beider womöglich sehr nahe. Vertreter:innen der kritischen Tierstudien sehen das oben beschriebene Vorgehen bereits *im Ansatz als potentiell gewaltvoll* an. Denn: Wer entscheidet, was Gewalt ist und wer Gewalt erfährt? Wer hat das Recht, Gewalt, je nach Objekt, auf das sie gerichtet ist, mit einem unterschiedlichen Grad an Legitimität zu versehen? Wer sich dieser anthropozentristischen⁶ Herangehensweise bedient, erklärt bestimmte Formen von Gewalt für illegitim – in der Regel durch den Nachweis

3 Vgl. M. Sebastian: Art. Gewalt, S. 132.

4 Vgl. G. Nunner-Winkler: Überlegungen zum Gewaltbegriff, S. 21; vgl. P. Imbusch: Der Gewaltbegriff, S. 38.

5 Vgl. E. Franzinelli: Das Sachwalterverfahren für den Schimpansen Hias! [Online-Dok.]; vgl. auch M. Balluch: Der Hund und sein Philosoph, S. 71-90.

6 Vgl. G. Steiner: Anthropozentrismus, S. 28-32.

einer Ähnlichkeit zum Menschen – bietet damit Kritiker:innen allerdings Angriffsfläche, indem diese darauf hinweisen können, dass Ähnlichkeit eben nicht Gleichheit ist. Wenn Gewalt an ein *dem menschlichen vergleichbares* oder zumindest ähnliches Spektrum von Schmerzempfinden gekoppelt sein soll, dann setzt dies ebenso voraus, dass das Äußern von Schmerz in einer dem menschlichen Tier verstehbaren Weise geschehen muss. Es suggeriert im Umkehrschluss zudem, dass Gewalt an bestimmten Lebewesen keine Gewalt (und daher vollkommen berechtigt) ist. Letztlich basiert die Begründung der Schutzbedürftigkeit bestimmter Tiere somit auf ihrer Fähigkeit, Schmerzen zu empfinden; auf der Notwendigkeit, diese Empfindungsfähigkeit des Schmerzes dem Menschen nachweisen zu können sowie diese ihm gegenüber reproduzieren und messbar machen zu können. Die Pflicht, ihr Schmerzempfinden zu beweisen, liegt hier also auf Seiten der Tiere, wobei dies für sie häufig langwierige und in sich gewalttätige Tierveruche bedeutet.⁷

Doch wer kann mit Sicherheit sagen, dass eine Amöbe keinen Schmerz empfinden kann, dass ein Thunfisch weniger ›schlimm‹ leidet als ein Huhn? Dass das Ausmaß an Gewalt beim Töten eines Schweines ein anderes ist als beim Töten eines Hundes oder Nashorns oder – eines Menschen? Wodurch sieht der Mensch sich und sein eigenes Urteilsvermögen legitimiert?

Vertreter:innen der kritischen Tierstudien votieren deshalb dafür, von konstruierten Szenarien und Tests abzusehen, die die Schmerzempfindlichkeit nichtmenschlichen Lebens erst nachweisen müssen, und fragen zurück: Wie kommt der Mensch überhaupt auf die Idee, dass es legitim sein könnte, anderem Leben Gewalt zuzufügen? Oberste Maxime ist hier die Achtung vor dem Leben an sich. Theologisch gesprochen: Die Würde *jeder* Kreatur ist unantastbar.

Zusammenfassend könnte man sagen, dass die kritischen Tierstudien die Begründungslast/-pflicht umkehren: *Nicht der Schutz der Tiere ist begründungspflichtig, sondern die Bestrebungen, Gewalt an ihnen zu legitimieren.* Nachzuweisen wäre nicht, dass die Fähigkeit, physische und psychische Gewalt als solche zu empfinden besteht, sondern dass sie es nicht tut. Solange dies nicht gelingt, ist ein dem menschlichen Leben vergleichbares Ausmaß an Respekt, Achtung und Rechten für nichtmenschliches Leben erforderlich.

Kritiker:innen dieser Position werden auf die ›Bodenlosigkeit‹ eines solchen Vorhabens verweisen, auf die mangelnde Praktikabilität eines daraus folgenden Lebensstils sowie auf die Missachtung der Sonderstellung des Menschen. Für letzteres scheuen selbst die Atheist:innen nicht einen Verweis auf den biblischen Herrschaftsauftrag an den Menschen und dessen schöpfungstheologisch (angeblich) begründete Sonderstellung im Gesamtgefüge des Daseins.⁸

7 Vgl. V. Despret: Was würden Tiere sagen, würden wir die richtigen Fragen stellen?, S. 39–60, 121–132, 205–214.

8 Ich erachte es für intellektuell unredlich und verstehe es als ›Kommunikationsstopp‹, wissenschaftliche Argumentationsgänge mit dem Hinweis darauf zu kontern, dass Tierethiker:innen dann wohl nur im Wald leben dürften und selbst da nicht, da dies ja den Bäumen wehtun würde. Zudem sind solche ›einfachen Einwände‹ der Komplexität der Debatte nicht gewachsen. Tier-sensible Ansätze sind sich ihrer eigenen Begrenztheit sehr wohl bewusst. So wissen sie, dass auch der/die konsequenteste Tierrechtler:in eines Tages in ein Abwägungsdilemma ohne ›korrekte Lösung‹ geraten wird. Was die Praktikabilität angeht, so ist der Großteil der Menschheit allerdings

1.2 Inwiefern unterscheidet sich die Gewalt an Tieren von der Gewalt an Menschen?

»If humans killed each other at the rate we kill other animals, we'd be extinct in 17 days.«⁹

Während menschliche und nichtmenschliche Tiere Gewalt ausgesetzt sind – und zwar in all ihren physischen und psychischen Dimensionen –, gibt es dennoch einige Spezifika der Gewalt an Tieren. Neben der Gewalt an Tieren und Gewalt an Menschen tritt eine weitere perfide Form von Gewalt zutage, die tief in die Abgründe menschlicher Existenz blicken lässt: Gemeint sind Fälle, in denen Tieren Gewalt angetan (oder mit der Ausübung von Gewalt an Tieren gedroht) wird, um die sie liebenden Menschen unter Druck zu setzen oder zu bestrafen.

Kindern und Erwachsenen wird in solchen Fällen gedroht, das Meerschweinchen zu ertränken, die Hündin zu schlagen oder die Katze auszusetzen, das Pferd anzuzünden oder den Fisch in der Toilette zu versenken, mögen sie sich nicht an den Wünschen und aufgestellten Regeln des jeweils anderen orientieren bzw. diesen entsprechend handeln. Subtilere Formen solcher Gewalt sind beispielsweise aus Familien bekannt, in denen einzelne Familienmitglieder ihren bisherigen Fleischkonsum beträchtlich erhöhen, sobald eines der Familienmitglieder sich für eine vegetarische oder vegane Ernährung entscheidet, oder gar punktuell die neuentdeckte Liebe des Kindes zu Pferden durch einen plötzlichen Konsum von Pferdesalami quittiert wird. Dass diese Form von Gewaltausübung teilweise als weitaus tiefgreifender und traumatisierender erlebt wird als direkte Gewaltausübung ohne Missbrauch eines Dritten, ist auf die enge innerliche, emotionale Verbundenheit von Mensch und Tier zurückzuführen. Ähnliche Fälle von Gewalt in Form von Bedrohung und Erpressung sind aus dem Bereich der menschlichen Tiere gut bekannt – wenn etwa Partner:innen drohen, dem anderen den Kontakt zum gemeinsamen Kind zu untersagen, wenn dieser sich in einer bestimmten Weise entscheidet. Drohszenarien oder mittelbare Gewalt an Kindern und Erwachsenen durch Beschädigung eines für sie bedeutsamen Gegenstandes sind ebenfalls hinlänglich bekannt. *Mittelbare Gewalt* an tierlichen Lebewesen ist eine weitere Dimension der Gewalt an Mensch *und* Tier. Es handelt sich hierbei meiner Auffassung nach um eine Gewalt an Mensch und Tier und nicht etwa an Menschen durch die Zuhilfenahme von Tieren, da das Tier in solchen Fällen emotional als Druckmittel missbraucht wird und meist – wiederum aufgrund der emotionalen Verbundenheit zwischen Tier und Mensch – die Bedrohung des menschlichen Gefährten emotional als Leid erlebt.¹⁰

Hinsichtlich der *unmittelbaren Gewalt* an Mensch und Tier sind zahlreiche Gemeinsamkeiten auszumachen: Beide erfahren physische und psychische Gewalt, Bedrohung,

derart weit von einem ethisch ›korrekten‹ Leben entfernt, dass schon die kleinste Annäherung an ein größeres Gewahrsein dem Leben insgesamt gegenüber als gesamtgesellschaftlicher und gesamt-menschlicher Gewinn zu verbuchen wäre.

9 North American Association for Critical Animal Studies: What is Critical Animal Studies? [Online-Dok.].

10 Vgl. C. P. Flynn: Women's best friend, S. 162-177. Vgl. F. R. Ascione/C. V. Weber/D. S. Wood: The Abuse of Animals and Domestic Violence, S. 205-218.

(verbale) Aggression sowie – viel zu wenig beachtet: Gewalt durch Liebesentzug, Isolation und Unter- oder Falschversorgung. Dennoch gibt es einige *Spezifika der Gewalt an Tieren*.

1.3 Private und institutionalisierte Gewalt an Tieren

Zunächst einmal muss zwischen ›privater‹ und ›institutionalisierter‹ Gewalt unterschieden werden: Marcel Sebastian unterscheidet diese beiden Formen von Gewalt anhand von drei Aspekten: dem der *Täter:innenschaft*, der *Intention* und der *sozialen Funktion* bzw. *Legitimität*.

Bei den Ausübenden privater Gewalt an Tieren handelt es sich meist um Einzeltäter:innen, gemeint sind hiermit Situationen und Fälle, die umgangssprachlich mit dem Begriff ›Tierquälerei‹ bezeichnet werden. Meist tauchen nur in der frühen Phase der Adoleszenz Fälle von Tierquälerei auf, die von mehreren Täter:innen gemeinsam geplant und ausgeführt werden. Private Gewalt an Tieren ist meistens illegitim und von der sozialen Mehrheit ›geächtet‹. Sebastian weist darauf hin, dass Fälle privater Gewalt an Tieren nicht statistisch erhoben werden und unterscheidet hiervon Formen *institutionalisierter Gewalt*. Hier sind die Gewaltausübenden in einem Kollektiv organisiert. Kollektive Gewalt ist in hohem Maße strukturalisiert sowie sozial und juridisch legitimiert und geregelt. Klassischerweise begegnet uns institutionalisierte Gewalt in Schlachthäusern, Tierversuchslaboren, Mastbetrieben, Jagdsport, Pelzfarmen, Stierkämpfen etc.¹¹ Diese Form von Gewalt wird nicht um der Gewalt willen ausgeübt, womit sie sich von den meisten Fällen privater Gewalt unterscheidet. Institutionalisierte Gewalt ist ein Mittel zum Erreichen eines Zwecks – so z.B. dem Gewinn von Fleisch für die Nahrungswirtschaft, der Erzeugung von sogenannten Delikatessen, dem Gewinn von tierischen Materialien für Bekleidung, Accessoires, Möbel, Bettzeug etc. oder zu Zwecken der Dekoration des eigenen Hauses und/oder Selbstbewusstseins mit Hirschgeweihen¹² bzw. zu Unterhaltungszwecken wie im Fall von Stierkämpfen (die Liste ließe sich fortsetzen).

Obleich das *quantitative* Ausmaß an Gewalt in seiner privaten Form nicht ermittelt wird, steht außer Zweifel, dass mehr Tiere Opfer institutionalisierter Gewalt werden.

Weiterhin unterscheiden sich die jeweiligen Formen von Kritik, die gegenüber privater und institutionalisierter Gewalt ausgedrückt wird. Während private Gewalt für die gesellschaftliche Mehrheit als verwerflich gilt und deshalb verboten ist oder werden soll (weil Gewalt an sich als schlecht erkannt wird), wird in den Fällen institutionalisierter Gewalt wesentlich stärker abgewogen. Hier geschieht eine Güterabwägung, die der des ›Preis-Leistungs-Verhältnisses‹ vergleichbar ist. Wird es als legitim empfunden, dass Tieren Gewalt angetan wird (Preis), um beispielsweise ein Brötchen mit Bärchenwurst (Leistung) verzehren zu können? Wird diese Frage bejaht, so schließen sich Diskurse um die Möglichkeiten einer Verringerung des Leids der – in diesem Fall – Schweine bis zur Erlangung des Endproduktes ›Bärchenwurst‹ an. Hier geht es um Fragen der Haltungs-, Nahrungs- und Schlachtbedingungen. Debatten um ›artgerechte‹ Tierhal-

11 Vgl. S. Buschka/J. Gutjahr/M. Sebastian: Gewalt an Tieren, S. 75-83.

12 Vgl. zum Zusammenhang von Jagd und konstruierter Männlichkeit: B. Luke: Brutal, S. 12. u. ö.

tung und ›humane‹ Schlachtbedingungen sind hinlänglich bekannt.¹³ Die Frage, ob es in Deutschland überhaupt legitim erscheint, ein Schwein zu töten, um dann ›Bärchenwurst‹ essen zu können, ist im Falle institutionalisierter Gewalt meist nicht mehr Teil der Debatte.

An dieser Stelle muss festgehalten werden, dass die Unterscheidung von privater und institutionalisierter Gewalt keine analytische Differenzierung meint, die sich auf den Bereich des Nichtmenschlichen beschränken ließe. Zweifelsohne könnte man häusliche Gewalt als private Gewalt beschreiben und Folteranstalten, Konzentrationslager, Internierungslager, Arbeitslager, ›Zuchtanstalten‹ etc. als Formen institutionalisierter Gewalt.

Analysiert man die Gewalt an Tieren und die Gewalt an Menschen hinsichtlich ihrer Unterschiede, so gilt es zwischen der Rolle der Akteur:innen/Täter:innen und der der Opfer zu unterscheiden. Während in Fällen institutionalisierter Gewalt die tierlichen Opfer klar auszumachen sind, d.h. in den meisten Fällen sogar im Vorhinein, vor dem Gewaltakt, bereits feststehen, ist die Gruppe der Akteur:innen der Gewalt wesentlich schwerer zu bestimmen. Wird Gewalt als konkrete Handlung von Akteur:innen bestimmt, so steht die einfach auszumachende Gruppe der tierlichen Opfer einer komplexen Gruppe der Akteur:innen gegenüber.¹⁴ Letztere besteht aus vielen potenziellen Akteur:innen: Denen, die eine bestimmte Form institutionalisierter Gewalt legitimieren, denen, die die Ausführung derselben anordnen, denen, die sie ausführen, denen, die kollaborieren und assistieren, denen, die den entsprechenden Bedarf fördern, signalisieren oder einfordern, denen, die durch mediale Aufbereitung Bedürfnisse wecken, und der sogenannten ›schweigenden Masse‹ – Sebastian spricht vom ›stillen Einvernehmen‹¹⁵. Kurzum: Im Falle institutionalisierter Gewalt an Tieren führen die Mechanismen der Arbeitsteilung ihrerseits zu einer *Diffusion der Verantwortung*.

Ein weiteres Spezifikum von Gewalt an Tieren ist ihre *Normalität*.¹⁶ Für große Teile der Gesellschaft ist Gewalt an Tieren Konvention und wird als geringeres Übel betrachtet – beispielsweise im Vergleich zum Verzicht auf ›Bärchenwurst‹. Die Normalität und breite Akzeptanz, Alltäglichkeit und Routinisierung der institutionalisierten Form von Gewalt an Tieren ist zum Unterscheidungskriterium schlechthin zwischen Gewalt an Menschen und Gewalt an Tieren geworden. Es ist entscheidend, dass Gewalt an Tieren ›nicht trotz, sondern aufgrund der gesellschaftliche [sic!], J.E.] Normordnung vollzogen wird und dass sie sich dabei historisch nicht gegen widerstrebende soziale Kräfte hat durchsetzen und als neue soziale Norm etablieren müssen. Die gewaltsame Nutzung von Tieren stellt eine Konstante in der Zivilgesellschaft dar.«¹⁷

Weshalb Gewalt an Tieren eine derart breite gesellschaftliche Akzeptanz erfährt und von der Mehrheit der Gesellschaft als ›normal‹ empfunden wird, wohingegen Gewalt an

13 Vgl. M. Sebastian: Tierliebe im Schlachthof?, S. 104f.

14 Vgl. M. Sebastian: Art. Gewalt, S. 133.

15 Ebd. Vgl. S. Buschka/J. Gutjahr/M. Sebastian: Gewalt an Tieren, S. 77. Vgl. zur Normalisierungsstrategien von Gewalt an Tieren: Ebd., hier bes. S. 81.

16 Vgl. zur Normalisierungsstrategien von Gewalt an Tieren: Ebd., hier bes. S. 81. Vgl. zu ›Normalität‹ als ethischem Argument: C. Mügge: Da liegt der Hase im Pfeffer.

17 S. Buschka/J. Gutjahr/M. Sebastian: Gewalt an Tieren, S. 77.

Menschen oder die privatisierte Form von Gewalt an Tieren eher als ›a-normal‹ verstanden wird, ist zum einen nicht umfassend und zum anderen nur unter Berücksichtigung des jeweiligen soziologischen, historischen und kulturellen Umfelds zu beantworten. Wie eine kleinbäuerliche Familie im Subsahara-Afrika die moralischen Ausmaße der Gewalt an tierlichen Lebewesen bewerten würde, muss also von der Frage differenziert werden, wie ein Bürger oder eine Bürgerin der Mittelschicht in einer nordeuropäischen Industrienation diese Frage beantwortet – um nur zwei mögliche Variablen einer ungleich komplexeren Gleichung anzuführen.

Die Selbstverständlichkeit, mit der das Leid von Tieren in Kauf genommen und Gewalt an Tieren gerechtfertigt wird, wird in der BRD-Gesellschaft wesentlich deutlicher, in der es zum einen eine Vielzahl an Alternativen gibt – sei es im Bereich der Ernährung, Bekleidung oder Gestaltung des eigenen Umfelds –, zum anderen das Ausmaß an institutionalisierter Gewalt in deutschen Schlachtbetrieben mit bis zu zweitausend Tieren¹⁸ (hier: Schweine) und einem durchschnittlichen Verzehr von 86 kg (Deutschland)¹⁹ Tier pro Person im Jahr rekordverdächtig ist. Laut Statistischem Bundesamt wurden 2019 in der BRD z. B. rund 59,7 Mio. Schweine, Rinder, Schafe, Ziegen und Pferde geschlachtet. Zählt man das geschlachtete Geflügel hinzu, so wurden allein in Deutschland 2019 ca. acht Millionen Tonnen Fleisch ›produziert‹.²⁰

Sebastian führt die breite gesellschaftliche Akzeptanz von Gewalt an Tieren auf einen ideologischen Überbau zurück, der den Menschen nahelegt und von Kindesbeinen an antrainiert, dass Gewalt an Tieren etwas *Natürliches* sei. Es entspräche demnach geradezu der *conditio humana*, nichtmenschliches Leben zu unterdrücken, auszubeuten und diesem Gewalt anzutun. Eine Kollegin (*1955) berichtete mir, wie ihr Bruder als Kind mit dem Vater hinters Haus gehen musste, um die Katzenbabys in der Regentonne zu ertränken, damit er lerne, was ein ›richtiger Kerl‹ sei und damit sich seine Männlichkeit entsprechend ausbilden würde.²¹ Ein solches Vorgehen suggeriert, dass Gewalt an Tieren geradezu als Notwendigkeit verstanden wird, um ein ›richtiger Mensch‹ zu werden. Meines Erachtens fällt ein derartiges Dominanz- und Unterdrückungsbestreben auch heutzutage noch in den Erziehungskonzepten zum Zusammenleben von Mensch und Haustier auf. Während Erpressung, Zwang, körperliche Gewalt und Züchtigung im Bereich der Kindererziehung längst als ›schwarze Pädagogik‹ abgetan werden und hier stärker als bisher auf ein verantwortliches Miteinander gesetzt wird, das die Eigenverantwortlichkeit, d. h. sowohl die Verantwortungskompetenz als auch das Verantwortungsbewusstsein selbst der Jüngsten, stärkt, wird in Hunde- und Reitschulen häufig noch suggeriert, dass es auf Unterwerfung, Dominanzgebaren und die Kontrolle von triebgesteuerten Lebewesen ankomme (Bello müsse endlich mal lernen, ›wer hier die Hosen anhat‹). Häufig werden Gewaltphänomene an Tieren in ihrer *historischen Kontinuität* aufgewiesen. Bereits der Großvater war ein begnadeter Jäger, weshalb auch die ›gute Stube‹ mit Geweihen und Schädeln unterschiedlicher Tiere ausgestattet ist. Ganz

18 Vgl. Statistisches Bundesamt: Trend zu Großbetrieben in der Landwirtschaft [Online-Dok.].

19 Vgl. Statistisches Bundesamt: Globale Tierhaltung, Fleischproduktion und -konsum [Online-Dok.].

20 Statistisches Bundesamt: Fleischproduktion um 1,4 % gegenüber dem Vorjahr gesunken [Online-Dok.].

21 Vgl. hierzu auch J. Cutjhar: Art. Geschlecht, S. 129-131.

abgesehen von den Fellen exotischer Tiere im Hausflur, die den Besuchenden gleich im Eingangsbereich das Weltläufige der Gastgebernden eindrücklich vermitteln sollen. Tote Tiere gelten schon lange als Statussymbole, als Symbole für Männlichkeit, Ausdauer und Kraft oder stehen für ein entsprechendes monetäres Polster. So etablierte Statussymbole lassen sich nicht einfach ersetzen, die Sprache der Macht kann nicht so schnell einer Fremdsprache oder einer neuen Grammatik weichen. Von Generation zu Generation wird die Normalität des Tötens von Tieren somit kontinuierlich weitergegeben. Während im Bereich der häuslichen Dekoration das Argument mangelnder Alternativen lächerlich wirkt, greift es vor allem in der Nahrungs- und Bekleidungs- sowie Möbelindustrie nach wie vor. Ähnlich wie bei Gegner:innen umweltethischen Engagements wird hier ein (angeblicher) *Mangel an Alternativen* suggeriert oder auf die vermeintliche Unabänderbarkeit der Situation verwiesen. Eine vegetarische oder vegane Ernährung sei keine ›wirkliche‹ Alternative, sei gesundheitsschädlich, nur etwas für die Reichen, ein Luxusproblem und außerdem würde damit ›die Welt nicht gerettet‹ werden. Vegane oder vegetarische Nahrung und Kleidung werden als ›unnatürlich‹ stigmatisiert, ihre gewaltförmigen Alternativen hingegen als ›natürlich‹ bezeichnet. Interessant ist, dass im Bereich der Gewalt an Tieren das Argument gilt, dass mit dem Verzicht auf den Verzehr von Tieren man ›das Leid der Tiere‹ insgesamt nicht ändern würde, wohingegen niemand sagen würde, dass mit dem Verzicht auf das Schlagen der eigenen Kinder ›die Gewalt an Menschen‹ insgesamt nicht geändert würde. Zudem sei mit einer ›artgerechten Haltung‹ und einer ›schonenden Tötung‹ das Ausmaß der Gewalt nicht mehr als so gravierend einzustufen. Als weiteren Grund für die breite Akzeptanz institutionalisierter Gewalt an Tieren führt Sebastian *räumliche und sprachliche Distanzierungsstrategien* an – Massentierhaltung und die Schlachtindustrie befinden sich in der Regel räumlich getrennt von Wohngebieten und geraten somit ›aus dem Blickfeld‹ der Bevölkerung.²² Rein sprachlich verdrängen wir Tiere aus unserem sozialen Nah-Raum und schaffen somit nicht nur eine emotionale Distanz, sondern suggerieren eine ontologische Diskrepanz. ›Ferkel einer Sau‹ kann man einfacher ohne Betäubung ›kastrieren‹ als man den ›Babys einer Schweinemutter‹ ›die Hoden mit einer Zange abquetschen‹ kann.²³

Hinzu kommt, dass das Mensch-Tier-Verhältnis als ein so *gewachsenes oder etabliertes* verstanden wird; dieses sei *unabänderlich*. Ähnliche Argumente sind der feministischen, der anti-Judaismus-sensiblen und der Rassismus-kritischen Bewegung bekannt. Auch hier wird die fehlende Gleichheit als ›natürlich‹, mitunter als ›so vorgesehen‹ (von wem?) sowie als historisch gewachsen und somit nicht veränderbar dargestellt.

Indem die Dominanz des anderen – sei es nichtmenschlichen oder menschlichen – Tieres auf die Anordnung einer *übergeordneten Instanz*, z.B. einer Gottheit oder eines Staatsoberhauptes, zurückgeführt wird, erfährt diese eine stets gültige Autorisierung und Legitimierung.

Obgleich zahlreiche Parallelen und Überschneidungen von Gewalt an Tieren und Gewalt an Menschen ausgemacht werden können, wird Gewalt an Menschen stärker geächtet. Zudem ist der Handlungsspielraum von Menschen im Kampf gegen Gewalt

22 Vgl. A. J. Fitzgerald.: *A Social History of the Slaughterhouse*, S. 60.

23 Vgl. D. A. Nibert: *Animal Rights/Human Rights*, S. 220. Vgl. J. Dunayer: *Animal Equality*.

aufgrund der Zugehörigkeit zur selben Spezies größer als der von Tieren, die nur sehr geringe Möglichkeiten des Widerstands haben.²⁴

1.4 Wer sind die anderen? Über Speziesismus und Sexismus

»We believe that all oppressions are interconnected: no one creature will be free until all are free – from abuse, degradation, exploitation, pollution, and commercialization. Women and animals have shared these oppressions historically, and until the mentality of domination is ended in all its forms, these afflictions will continue.«²⁵

Schon Simone de Beauvoir wusste: Frauen sind »das andere Geschlecht«²⁶. Ihre Andersartigkeit dient bis heute als Legitimierungsstrategie für Diffamierungen, soziale Herabsetzungen, Ausgrenzung und Unterdrückung²⁷ sowie der Begründung für die Anwendung von psychischer und physischer Gewalt (»die brauchen das«). Forschungen, die sich der Intersektion²⁸ von Sexismus und Speziesismus widmen, haben zahlreiche Parallelen und Überschneidungen der Gewalt gegenüber Frauen mit der gegenüber Tieren festgestellt.²⁹ Darüber hinaus wurde nachgewiesen, dass Frauen Tieren gegenüber weniger Gewalt ausüben als Männer. Kurzum: Während Frauen wie Tiere verstärkt Opfer von Gewalt sind, sind Tiere wiederum weniger von Gewalt durch Frauen bedroht.

Ein Grund für die Überschneidung der Gewaltfelder liegt in der *Konstruktion von Andersartigkeiten*, mit der nicht nur Tiere, sondern auch Frauen belegt sind und die *Frauen wiederum in die Nähe von Tieren* rücken. Andersartigkeit wird in diesem Zusammenhang *per se* mit Minderwertigkeit belegt. Weil sie anders sind, sind sie nicht wie wir, gehören nicht zu uns, weshalb für sie auch nicht die gleichen Rechte und erst recht nicht die gleichen Privilegien gelten. Ein derartiges »Othering«³⁰ ist aus der Rassismuskritik-

24 Vgl. S. Hastedt: Die Wirkungsmacht konstruierter Andersartigkeit, S. 208-209.

25 C. J. Adams/J. Donovan: Introduction, S. 3.

26 Vgl. S. de Beauvoir: Das andere Geschlecht. – Ich bleibe in diesem Beitrag im Bereich heterosexueller Binarität. Bei aller berechtigten Kritik an dieser, erachte ich dies zur Klärung meines Anliegens als sinnvoll, bin mir dabei allerdings der größeren Vielfalt an Geschlechtlichkeiten bewusst.

27 Unterdrückung ist nach S. Hastedt – unter Rekurs auf M. I. Youngs Definition »keine tyrannische Macht [...], sondern die Benachteiligung und Ungleichbehandlung bestimmter Individuen durch alltägliche, soziale Praktiken [...]«. (S. Hastedt: Wirkungsmacht, S. 192.) Young nennt fünf Erscheinungsbilder von Unterdrückung: Ausbeutung, Marginalisierung, Ohnmacht, kultureller Imperialismus und Gewalt. Vgl. M. I. Young: Five Faces of Oppression, S. 91-101.

28 Vgl. zum Begriff »Intersektionalität«: K. Crenshaw: Demarginalizing the Intersection of Race and Sex, S. 139-167. Zu Speziesismus: Vgl. F. Jaquet: Is Speciesism Wrong by Definition?, S. 447-458. Vgl. O. Horta: What is Speciesism?, S. 243-266. Vgl. D. Elstein: The Social Construction of Species and The Moral Indefensibility of Speciesism, S. 4.

29 Mir ist bewusst, dass Sexismus, Speziesismus und Rassismus keinesfalls die einzigen »Kategorien« unserer westlichen Kultursphäre sind, die zu Ausgrenzung und Gewalt führen. Auch Alter, Behinderung, sozialer Status, Religion und viele weitere Faktoren können zur Legitimation von Ausgrenzung und Gewalt herangezogen werden. Häufig verstärken sich die Faktoren gegenseitig. Schachinger spricht deshalb - unter Verweis auf Gamerschlag - von einer »unity of oppression«, vgl. K. Schachinger: Gender Studies und Feminismus, S. 64.

30 Vgl. zum Begriff des »Othering«: G. Ch. Spivak: The Rani of Sirmur, S. 247-272. Vgl. B. Ashcroft/G. Griffiths/H. Tiffin: Post-Colonial Studies, S. 156-157.

schen Forschung bekannt und alltagssprachlich mit dem Wort »Fremdenfeindlichkeit« gemeint. Weil andere als »Fremde« stigmatisiert werden, rechtfertigt ihr Fremd- oder Anders-Sein einen anderen Umgang und eine andere Behandlung sowie andere Teilhabeberechte. »Die sind nicht wie wir!«, »Ich habe nichts gegen Fremde, aber die hier sind nicht von hier!«, »Das sind doch keine Menschen, sondern – Tiere [!]« – »Affen«³¹, so tönt es Menschen mit sogenanntem Migrationshintergrund – »Non-Natives« – entgegen. Wer die Intersektion von *Speziesismus* und *Sexismus* in den Blick nimmt, kommt an der weiteren Sektion mit *Rassismus* nicht vorbei. Ich bin in den 80er Jahren geboren und noch in meiner Kindheit sind mir »Nick-Neger« begegnet. Schwarze Kinder kannte ich ausschließlich von Unicef- oder Plan-International-Fundraising-Kampagnen zur Weihnachtszeit, sie wurden mir als »Affen-Kinder« vorgestellt. Der Impetus dieser Sprache war mir bereits als Kleinkind klar (und verhasst), hiermit sollte keine Wertschätzung diesen Kindern gegenüber ausgedrückt werden. Sie waren nicht nur anders als wir, sie waren weniger als wir – nichtmenschlich, was ihrer Verdinglichung gleichkam. An dieser Stelle möchte auf die Intersektion von Speziesismus und Rassismus nicht weiter eingehen.³² Ich habe dies bereits an anderer Stelle getan.³³ Eine vertiefte Behandlung des Rassismus-Bereichs würde den Umfang dieses Beitrags sprengen. Gerade die rassismuskritische Forschung hat sich in den letzten Jahren enorm ausdifferenziert und würde hier nicht ausreichend gewürdigt werden können.

So, wie »Geschlecht« als soziale Ordnungskategorie dient und alle Bestrebungen, Geschlecht als soziokulturelles Konstrukt zu identifizieren, deshalb auch systemische Erdbeben zu verursachen scheinen, so wird »das Tier« als »anderes« konstruiert und manifest. Entsprechend werden auch hier Forschungsansätze und Wissenschaftler:innen, die die Nähe von Mensch und Tier belegen (möchten), mitunter als Bedrohung wahrgenommen. Systeme, deren Überlegenheitsgefühl durch die eigene Andersartigkeit fortwährend konstruiert wird, sind durch ihre Bestrebungen besonders gefährdet. Es ist daher naheliegend, dass die Katholische Kirche eine der stärksten Gegnerinnen des *Great Ape Projects* ist.³⁴

Bei der Kategorie »Geschlecht« handelt es sich ebenso wenig um eine wertneutrale Ordnungskategorie wie bei der Kategorie »Spezies«. Beide Kategorien begründen Hierarchien, die strukturelle Parallelen aufweisen und sich gegenseitig verstärken.³⁵ Sabine Hastedt spricht deshalb von »konstruierte[n] Spezieskategorien«³⁶. Die Kategorie »Geschlecht« meint hier nicht primär biologische Merkmale, sondern die mit ihnen in einem hegemonialen sowie binär-heterosexuellen System in Verbindung gebrachten Eigenschaften bzw. sozialen Merkmale. Geschlecht wird somit sozial geformt, ist eine dynamische Kategorie, die ihrerseits stark von historischen Konstruktionen und kultu-

31 M. Langer: *Persona non grata* [Online-Dok.], S. 4.

32 Vgl. zur Intersektion von Speziesismus und Rassismus u.a.: F. Jacquet: *Is Speciesism wrong by definition?*, S. 447-458.

33 Vgl. J. Enxing: *Schöpfungstheologie im Anthropozän*, S. 173-177.

34 Vgl. C. Goldner: *Art. Great Ape Project*, S. 136-138. Vgl. M. Langer: *Persona non grata* [Online-Dok.]. Vgl. C. Goldner: *Grundrechte* [Online-Dok.]. Vgl. K. Remele: *A Strange Kind of Kindness*, S. 142.

35 Vgl. J. Gutjahr: *Art. Geschlecht*, S. 129.

36 S. Hastedt: *Wirkungsmacht*, S. 200.

rellen Erwartungen geprägt ist.³⁷ Der *Natur-Kultur-Dualismus* wird dabei nicht nur zur Begründung einer notwendigen Abgrenzung des Menschen vom Tier herangezogen, sondern auch innerhalb der Spezies³⁸/Art ›Mensch‹ dazu genutzt, geschlechtsspezifische Abwertungslogiken sowie Herrschaftsprinzipien zu postulieren und sozio-kulturell zu zementieren. Birgit Mütterich zeigt eindrücklich auf, wie Frauen essentialistisch als ›das andere Geschlecht‹ konstruiert wurden/werden und eine Minderwertigkeit von Frauen mit der ihnen zugeschriebenen größeren Nähe zur Natur begründet wird. In dieser Logik fungiert der Mann als kulturnahes und kulturschaffendes, rationales, kontrolliertes und kontrollierendes Wesen und erfüllt somit den Goldstandard ›Mensch‹, während Frauen als naturverbunden, emotional, instinktgesteuert (›Mutterinstinkt‹), unkontrolliert (›hysterisch‹) charakterisiert und damit eindeutig näher am Tierreich platziert werden.³⁹ Hier geht es um das Gegensatzpaar ›Rationalität‹ versus ›Animalität‹, wobei ›die Frau‹ bzw. ›das Weibliche‹ letzterer zugeordnet wird.⁴⁰ ›Tierreich‹ ist in diesem Konstrukt selbstredend kein neutraler Begriff, sondern expliziert eine Minderwertigkeit. Natur gilt als das im Vergleich zur Kultur Minderwertige. Die mit dem weiblichen Geschlecht in unmittelbaren Zusammenhang gebrachte fehlende Ratio legitimiert/e dann ihrerseits mangelnde Partizipationsmöglichkeiten an gesellschaftlichen und politischen Vorgängen. Neben einer konstruierten ›Natur-Nähe‹ der Frau und des Tieres verleiht das hier betriebene Othing dem ›Anderen‹ (Frau, Nicht-Mensch) den Status eines ›Dings‹ durch das Subjekt (Mann). Eine derartige ›Objektifizierung‹ zementiert ein (im westlichen Kulturkreis patriarchales) Herrschaftssystem, das, indem es Individuen zu Objekten macht, ihre Beherrschbarkeit nahelegt. Während die Ausbeutung und ›Nutzung‹ von Frauen ein patriarchales System stützt, hält die Ausbeutung und ›Nutzung‹ von Tieren ein kapitalistisches System aufrecht, das von industrialisierter Gewalt profitiert.⁴¹ Lori Gruen bringt dies wie folgt auf den Punkt:

»The categories ›women‹ and ›animal‹ serve the same symbolic function in patriarchal society. Their construction as dominated, submissive ›other‹ in theoretical discourse (whether explicitly so stated or implied) has sustained human male dominance. The

37 Butler macht darauf aufmerksam, dass in einem solchen System die eigene geschlechtliche Identität als ›Mann‹ oder ›Frau‹ umso mehr realisiert wird, je mehr sie sich von dem jeweils anderen Geschlecht abgrenzt: »Diese Errungenschaft [den Anderen als einen solchen zu definieren, J. E.] erfordert also eine Differenzierung von der entgegengesetzten Geschlechtsidentität. Demnach ist ein Mann oder eine Frau die eigene Geschlechtsidentität genau in dem Maße, wie er/sie nicht die andere ist, wobei diese Formel die Beschränkung der Geschlechtsidentität auf dieses binäre Paar voraussetzt und zur Geltung bringt.« J. Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 45.

38 Vgl. D. Zinner: *Art. Spezies*, S. 315-318.

39 Vgl. B. Mütterich: *Die soziale Konstruktion des Anderen*. Vgl. V. Plumwood: *Feminism and the Mastery of Nature*, S. 41-45.

40 Vgl. ebd.; vgl. ebenfalls H. Eaton: *Introducing Ecofeminist*, S. 38.

41 Donna Haraway u.a. votieren deshalb dafür, statt vom Anthropozän, das suggeriert, in der Vernichtung der Menschheit bestünde die Lösung für die Probleme unserer Zeit, vom Kapitalozän zu sprechen. Letzteres wird mittels der Ausnutzung von Menschen und Tieren aufrechterhalten. Vgl. D. Haraway: *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene*, S. 159-165.

role of women and animals in postindustrial society is to serve/be served up; women and animals are the used.«⁴²

Weil Frauen und Tiere die anderen sind, werden sie mit einer minderen Wertigkeit belegt, werden sie unterdrückt.⁴³ Bei Aristoteles liest sich dies so:

»Endlich verhält sich Männliches und Weibliches von Natur zueinander, dass das eine das Bessere, das andere das Schlechtere und das eine das Herrschende und das andere das Dienende ist. Ganz ebenso muss es nun mit dem gegenseitigen Verhältnis der Menschen überhaupt bestellt sein. Die so weit voneinander abstehen, wie die Seele vom Leibe und der Mensch vom Tiere [...], die also sind Sklaven von Natur, und es ist ihnen besser, sich in dieser Art von Dienstbarkeit zu befinden, ganz wie bei den erwähnten Dingen.«⁴⁴

Insbesondere die Betonung oder Reduktion der Frau auf ihre »mütterlichen Qualitäten« und »Mutterinstinkte« ist ein Phänomen, das auch in der heutigen westlichen Kultursphäre noch stark greift, weshalb selbst die Care-Arbeit an Tieren als »Frauensache« deklariert wird. So gilt es in vielen Familien als nahezu selbstverständlich, dass die Sorge für die Kaninchen von den weiblichen Familienmitgliedern übernommen und als deren Aufgabe angesehen wird, während es den männlichen Familienmitgliedern zukommt, dieselben (später) zu schlachten. Und das auf Youtube kursierende Zoo-Video, bei dem eine Mutter vor einem Orang-Utan-Gehege ihren Säugling stillt und sich eine Orang-Utan-Mutter – durch eine Scheibe getrennt – zu ihr gesellte und die Scheibe »küsste«, rührt nicht nur zu Tränen, sondern zeigt wieder einmal die Nähe der Frau (nicht des Menschen) zum Primaten.⁴⁵ Umgekehrt macht Martin Balluch auf Fälle aufmerksam, in denen gerade ähnliches Verhalten von Menschen (bzw. in diesem Fall sogar einer Frau) und Tieren mit unterschiedlichen Begriffen beschrieben wird, um die Unterschiedlichkeit einer menschlichen Mutter von jener einer tierlichen Mutter deutlich zu machen. Martin Balluch verweist auf einen Zeitungsbericht über eine menschliche Mutter, die ihre Kinder aus einem brennenden Haus gerettet hat. Ihre *Mutterliebe* und die durch sie mögliche Überwindung der Angst vor dem Feuer werden gelobt, sie wird als Heldin gefeiert. Ein ganz ähnlicher Fall, in dem eine Katzenmutter ihre Kinder aus einem brennenden Haus rettet, wird auf den immensen *Mutterinstinkt* dieses Tieres zurückgeführt. Was im ersten Fall die Liebe möglich macht, wird im zweiten Fall als instinktives Handeln titliert.

Mit dem semantischen Feld »Mensch und Tier« umzugehen, ist ein äußerst zweischneidiges und schwer einzuordnendes Unterfangen: Während unsere Alltagssprache viel Wert darauflegt, gleiche Handlungen und gleiche familiäre Konstellationen von Mensch und Tier mit unterschiedlichen Termini zu belegen (»essen« vs. »fressen«; »gebären« vs. »werfen«; »Babys/Kinder« vs. »Welpen/Ferkel/Fohlen/Frischlinge etc.«; »trinken« vs. »saufen«; »töten/ermorden« vs. »schlachten/erlegen«; »stillen« vs. »säugen« usw.), ist die

42 L. Gruen: Dismantling Oppression, S. 61, zitiert nach S. Hastedt: Wirkungsmacht, S. 207.

43 Vgl. ebd., S. 197.

44 Aristoteles: Politik, S. 16.

45 Vgl. ohne Autorenangabe: Video Fokus Online [Online-Dok.] –Interessanterweise wird im Video von Focus Online die Corilla-Frau als »Dame« bezeichnet (und nicht als »Weibchen«).

abwertende Bezeichnung von Frauen als ›Luder‹ oder ›Schnalle‹ beispielsweise unmitelbar aus dem Jagd-Jargon importiert. Hier ist ein ›Luder‹ ein totes Tier, das man als Köder zur Anlockung anderer – dann zu schießender – Tiere auslegt. ›Schnalle‹ bezeichnet das Geschlechtsteil einer Füchsin. Enough said.

Ein weiterer Bereich, in dem eine geschlechterspezifische Differenz hinsichtlich der Aktualisierung des menschlichen Gewaltpotenzials stattfindet, ist der der Ernährung, genauer gesagt des Konsums von toten Tieren: Dass der Verzehr von Fleisch in gut gesättigten Gesellschaften nicht der reinen Kalorienzufuhr dient, wissen wir. Der Konsum von Fleisch kann weder aus gesundheitlichen Gründen noch aus solchen des Klimaschutzes weiterhin rational gerechtfertigt werden.⁴⁶ Woran liegt es dann, dass – ironisch gesprochen – ausgerechnet das Geschlecht, dem man die rationaleren Entscheidungen zutraut, mehr totes Tier konsumiert als das weibliche? Denn hier konnte nachgewiesen werden, dass der Konsum von totem Tier durch männliche Menschen jenen der weiblichen Menschen übersteigt: »Bei keinem anderen Nahrungsmittel schlägt sich die Herstellung von Geschlechterdifferenzen so sehr nieder wie beim Verzehr von Fleisch«, heißt es bei Julia Gutjahr.⁴⁷ Nach Candace West und Don Zimmerman ist Fleischkonsum eine Form von ›Doing Gender‹.⁴⁸ So kann das Essen von Fleisch der Konstruktion von hegemonialer Männlichkeit dienen.⁴⁹ Tierfleisch wird dabei als Energielieferant für den ›starken Mann‹ verstanden, bei dem sich die Kraft, Ausdauer, Schönheit und Stärke des schnellen, kräftigen und mutigen Tieres auf den Mann überträgt. Hinzu kommt, dass das Töten und Zerlegen von Tieren sowie deren anschließende Zubereitung und genüsslicher Verzehr kaum zu überbietende Demonstrationen von Kontrolle über das Leben anderer – mithin also Machtdemonstrationen – sind. Mit welcher Inbrunst Vater und Sohn im Sommer auf der Terrasse Steaks und Würstchen grillen und welche Freude der Hightech-Grill ›dem Mann von heute‹ bereiten soll, mutet mitunter extrem befremdlich an. Fast scheint es, als ob die Position am Grill eine der seltenen Situationen ist, in denen einem (heterosexuellen) Mann das Tragen einer Schürze nicht als ›unmännlich‹ verbucht wird. Das brutzelnde Steak, der saftige Burger werden gegessen, das Objekt der sexuellen Lust vernascht – in beiden Fällen geht es um (konstruierte) männliche Begierden. Man muss nicht auf vielen Partys gewesen sein, um schon einmal gefragt worden zu sein, ob denn die Blonde von neulich heute auch käme, da das Gegenüber gerade Appetit auf ›Frischfleisch‹ habe.

Zwar steht die Verknüpfung von Speziesismus, Rassismus und Sexismus – wie oben erläutert – nicht im Mittelpunkt dieses Beitrags, aber an dieser Stelle darf nicht unerwähnt bleiben, dass auch ein Zusammenhang von Fleischverzehr und Rassismus nachgewiesen werden konnte. Martin Balluch verweist auf Studien von Michal Bilewicz et

46 Vgl. ohne Autorenangabe: Cancer [Online-Dok.]. Vgl. R. Bodirsky: Food Demand Model [Online-Dok.].

47 J. Gutjahr: Art. Geschlecht, S. 131. Vgl. Heinrich-Böll-Stiftung: Fleischatlas 2018 [Online-Dok.]. Vgl. K. Schachinger: Gender Studies und Feminismus, S. 65-66.

48 Vgl. C. West/D. H. Zimmerman: Doing Gender, S. 125-151.

49 Zum Zusammenhang von Fleischkonsum und Christentum vgl. S. Horstmann: ›Furcht und Schrecken...‹ (Gen 9,2), S. 204-225.

al., die anhand empirischer Versuche aufgezeigt haben, dass Menschen, die Fleisch essen, sogar im unmittelbaren Moment des Fleischverzehr sowohl Menschen anderer Hautfarbe als auch Tiere als weitaus minderwertiger und mit weniger Rechten ausgestattet begreifen als eine vegetarisch essende Kontrollgruppe. Ferner fiel – anhand der Studien von Kimberly Costello und Gordon Hodson – folgender Zusammenhang auf: In Familien, in denen eine starke Hierarchie prägend war und ein autoritärer Erziehungsstil vorherrschte, konnten ein erhöhter Fleischkonsum und deutliche Abwertungslogiken sowohl Tieren als auch nichtweißen Menschen gegenüber festgestellt werden.⁵⁰

Analysiert man den Zusammenhang von Fleischverzehr und Geschlecht, so muss gesagt sein: Die meisten Tiere, die wir essen, sind weiblich. Dies ist insofern bezeichnend, als auch hier das ›Frau-Sein – neben dem ›Tier-Sein – Risiko und Grund dafür ist, ausgebeutet zu werden. Lisa Kemmerer verdeutlicht, dass eine Kuh nicht nur deshalb ausgenutzt wird, weil sie ›nichtmenschlich‹ ist, sondern weil sie zudem ›nichtmännlich‹ ist. Gleiches lässt sich für weibliche Pferde (Stuten), weibliche Schafe (meist Mutter-schafe), weibliches Geflügel (Hennen, Puten, Enten, Wachteln etc.), weibliche (wilde) Schweine etc. aussagen. Zwar werden männliche Tiere häufiger aufgrund ihres Phänotyps (Geweih, Stoßzähne) etc. Opfer menschlicher Gewalt, allerdings werden Tiere nicht wegen ihres Fells oder ihres Geweihs getötet, sondern zur Befriedigung unserer Nahrungspräferenzen.⁵¹ Neben dem Gewaltakt des Tötens müssen an dieser Stelle die Haltungsbedingungen der Tiere hinsichtlich ihrer Gewaltförmigkeit hinterfragt werden sowie die ›Zuchtabsichten‹, oder anders: die Reproduktion von tierlichem Leben. Kühe werden in ›Besamungsständern‹ (im Englischen ›rape racks‹) fixiert und gewaltsam befruchtet⁵², wobei natürlich auch die Spermengewinnung auf nicht minder unnatürlichem Wege geschieht. Bedacht werden muss allerdings, dass die Häufigkeit, in der eine Kuh gewaltsam besamt wird u.U. wesentlich häufiger stattfindet als das ›Absamen‹ der männlichen Tiere. Auch die Trennung der Kuhmutter von ihrem Nachwuchs – meist unmittelbar nach der Geburt – ist ein gewaltsamer Akt. Wer dieses Vorgehen aus nächster Nähe miterlebt hat, für den steht das ausgelöste Leid bei Mutter und Kind außer Frage. Solche Szenarien kann man für die unterschiedlichsten ›Nutztiere‹ durchspielen. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass weibliche ›Tiere in der Nahrungsmittelindustrie häufiger Gewalt ausgesetzt sind als männliche: »Die allermeisten der in der Nahrungsmittelindustrie ausgebeuteten Tiere sind weiblich, und sie werden deshalb ausgebeutet, weil sie weiblich sind.«⁵³ Auch was den Fleischverzehr angeht, so wird die Lust auf Fleisch weitgehend durch das weibliche Tier befriedigt: »Ein durchschnittlicher, omnivorer Mensch mit einer Lebenserwartung von 75 Jahren

50 Vgl. M. Balluch: Der Hund und sein Philosoph, S. 125-128. Vgl. M. Bilewicz/R. Imhoff/M. Drogosz: The humanity of what we eat, S. 201-209. Vgl. K. Costello/G. Hodson: Explaining dehumanization among children, S. 175-197. Vgl. K. Costello/G. Hodson: The human cost of devaluing animals, S. 34f. Markus Wild verweist auf ähnliche Versuche, die allerdings nicht den Aspekt »Rassismus« mit erhoben: Vgl. M. Wild: Warum es besser ist, kein Fleisch zu essen, S. 59-72, hier bes. die Ausführungen zum »Fleischparadox« auf S. 69-71. Vgl. J. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, S. 173-177.

51 Vgl. Heinrich-Böll-Stiftung: Fleischatlas 2018 [Online-Dok.].

52 L. Kemmerer: Art. Feminismus, S. 105.

53 Ebd.

konsumiert in Amerika ca. 2.600 Tiere in seinem Leben – davon sind sage und schreibe 2.576 weibliche Tiere.«⁵⁴

Doch allzu einfach lässt sich die Nähe von Frau zu Tier nicht dekonstruieren. Untersuchungen bestätigen, dass die meisten im Tierschutz engagierten Menschen weiblichen Geschlechts sind.⁵⁵ Julia Gutjahr verweist auf Studien von Herzog et al., die bei Frauen eine geringere Gewaltbereitschaft Tieren gegenüber nachweisen konnten.⁵⁶ Sowohl im Bereich der privaten als auch der institutionalisierten Gewalt sind die Täter mehrheitlich männlichen Geschlechts, ebenso im Bereich der Jagd. Auch arbeiten mehr Männer in Schlachtfabriken als Frauen. Gutjahr zeigt einen möglichen Rückschluss auf soziale Rollenmuster auf:

»Das Töten eines Tieres erfordert v.a. die Unterdrückung von Emotionen, die Bereitschaft, physische Gewalt auszuüben, verschiedene Strategien der Rationalisierung sowie die Inszenierung von Härte und Körperkraft. Diese Elemente sind bis in die heutige Zeit hinein zentral für Bilder von (hegemonialer) Männlichkeit.«⁵⁷

Ein weiterer Faktor kann als Erklärungshilfe für die überwiegend männlichen Arbeiter in Deutschlands Schlachtfabriken angeführt werden: Die meisten Arbeiter, die in Deutschland in Schlachtfabriken arbeiten, sind Menschen aus Osteuropa. Häufig lassen sie ihre Familien in ihren Heimatländern zurück, um hier unter extremen psychischen und körperlichen Bedingungen im Schichtbetrieb zu töten und zu zerteilen. Da auch in ihren Heimatländern Care-Arbeit Frauensache ist, sind sie es, die als schlecht bezahlte Arbeitsmigranten in den Bereichen der institutionalisierten Gewalt tätig sind.

Hier zeigt sich dann die Wechselwirkung von soziokultureller Prägung und Geschlecht und die Schwierigkeit einer neutralen Beurteilung. Der Umkehrschluss, dass aufgrund eines jahrhundertlang geltenden und noch immer manifesten essentialistischen Geschlechterverständnisses es schlichtweg nicht mehr möglich ist, hier ein objektives Urteil oder lupenreine Aussagen über eine besondere Nähe von Frau und Tier oder vom Weiblichen zum Tierlichen zu postulieren, ist keinesfalls zum Status quo der Forschung geworden. Sich eine Aussage über den Zusammenhang von Frau und Natur zu versagen, gerade weil ›Frau‹ keine natürliche, sondern eine biologische *sowie* soziokulturelle Größe ist, hat sich bisher nicht durchsetzen können.⁵⁸

Wenn einerseits die (konstruierte) Andersartigkeit von Frauen als Legitimationsstrategie für Abwertungsmechanismen herangezogen wird und *insofern* eine Parallele zu dem Othing von Tieren ausgemacht werden kann, ist damit dennoch kein Rückschluss darauf möglich, ob die andererseits nachgewiesene besondere Nähe von Frauen und Tieren (Engagement im Tierschutz z.B.) durch die Gemeinsamkeiten der ge-

54 L. Kemmerer: Art. Feminismus, S. 105. Vgl. L. Kemmerer: Sister Species, S. 173-185.

55 Vgl. K. Schachinger: Gender Studies und Feminismus, S. 68.

56 Vgl. J. Gutjahr: Art. Geschlecht, S. 130 sowie H. A. Herzog/N. S. Betchart/R. B. Pittman: Gender, Sex-role Orientation and Attitudes towards Animals, S. 184-191. Vgl. Zum Aspekt einer »feministischen Fürsorgeethik« auch die kritischen Stimmen von: C. J. Adams/J. Donovan: Introduction, S. 1-20.

57 J. Gutjahr: Art. Geschlecht, S. 130.

58 Vgl. H. Eaton: Women, Nature, Earth, S. 7-22. Vgl. C. Mügge: Ökologie, Gott und Geschlecht (im Erscheinen).

teilten Erfahrungen von Ausgrenzung und Abwertung verstanden werden kann, auf die Erfüllung von Rollenerwartungen (Mädchen lieben nun mal Ponys) zurückgeführt werden kann, oder solche Rückschlüsse *per se* unzulässig sind. Die Möglichkeit, Begründungszusammenhänge herzustellen, rechtfertigt noch lange nicht, dies auch zu tun und schafft längst keine Notwendigkeit hierfür. So muss der Zusammenhang von Männlichkeit und einer mit dem Geschlecht verbundenen höheren Gewaltbereitschaft ebenso kritisch gesehen werden. Auch hier wäre es illegitim, einzig aufgrund des Geschlechts, Männer als die gewalttätig-dominanten Anderen zu stigmatisieren. Zwar weisen zahlreiche Statistiken auf, dass Frauen häufiger Opfer von Männern werden und Tiere ebenfalls häufiger durch von Männern ausgeführte Gewalt zu Opfern werden; aus dem statistisch legitimen Rückschluss, dass die Wahrscheinlichkeit als Frau oder als Tier Opfer von Männern zu werden höher ist als die, Opfer von Frauen zu werden, darf deshalb keinesfalls ein essentialistischer Rückschluss folgen. Auch hier kann nicht geklärt werden, inwiefern oder zu welchen Anteilen die höhere Gewaltbereitschaft von Männern ihrerseits auf die Erfüllung von Rollenerwartungen zurückzuführen ist.

2. Theologische Abwertungsnarrative - und alternative Gegenentwürfe

Die Geschichte der christlichen Theologie ist eine Historie der Tierversessenheit, wie Simone Horstmann aufzeigt.⁵⁹ Während in den meisten anderen Weltreligionen die Rolle nichtmenschlichen Lebens als konstitutiv für das eigene religiöse Selbstverständnis und die eigene religiöse Praxis anerkannt wird, hat sich die christliche Theologie im Laufe ihrer Geschichte weitestgehend vom Nichtmenschlichen verabschiedet. Zwar konnten durch die Ausbildung und Ausdifferenzierung der Natur-, Kultur-, Geistes- und Gesellschaftswissenschaften die *mannigfaltigen gegenseitigen Abhängigkeiten* aller Entitäten auf unserem Planeten sukzessive nachgewiesen werden und damit auch die Verwiesenheit des Homo sapiens auf ein intaktes Miteinander mit nichtmenschlichem Leben. Anstatt auf das nun auch mit empirischen Methoden nachweisbare Gefüge abhängigen Lebens mit einer größeren Ehrfurcht und Achtsamkeit diesem gegenüber zu reagieren, setzte eine zunehmende Ausbeutung des nichtmenschlichen Lebens durch das menschliche Leben ein. Der gegenwärtige Zustand des *Oikos* Erde gibt Zeugnis von dieser Gemengelage.

Aktuell nehme ich in der christlichen Theologie zum einen das Tradieren einer Vorstellung wahr, die die Ausbeutung der nichtmenschlichen Schöpfung zwar nicht forcieren will, aber die Notwendigkeit eines Überdenkens ihrer anthropologischen Grundlagen durch den Verweis auf eine Sonderstellung des Menschen abzuwehren weiß. Ihr begegnet eine Denkbewegung, die diesen Anthropozentrismus hinterfragt und kritisiert. Vertreter:innen dieser Gruppe zeigen alternative Entwürfe des Lebens auf. Es bleibt nicht aus, dass in dieser Überzeugung neu über das Christliche, das Religiöse, das Gottgefällige, den Schöpfungsauftrag und die Frage der Beziehung von Gott und Welt nachgedacht wird. Sich dieser Herausforderung immer wieder neu stellen zu

59 Vgl. S. Horstmann: Die Tierversessenheit der theologischen Ethik, S. 77-96.

müssen, erleben manche Theolog:innen eher als Zumutung und Provokation denn als Herausforderung.

Christliche Schöpfungsnarrative und Anthropologien neigen dazu, den Menschen auf zweifache Weise zu bestimmen: Der Mensch ist ein Geschöpf Gottes, er wurde in Sorgfalt und aufgrund des göttlichen Schöpfungswillens ins Dasein gebracht. Dieser Akt wird in den meisten Theologien als kontingenter Gnadenakt verstanden. Der Mensch wird aus Erde geformt, somit aus demselben ›Material‹ wie die tierliche Schöpfung. Mit dieser im und durch den Schöpfungsakt verliehenen Würde des Menschen begnügt sich die christliche Theologie keinesfalls. Der weitaus dominantere und wichtigere Teil der christlichen Schöpfungslehre befasst sich mit den menschlichen Besonderheiten – im Vergleich zum nichtmenschlichen Leben: Da wäre das Narrativ der *Ebenbildlichkeit Gottes* zu nennen, ein Charakteristikum, das für die meisten Theolog:innen nur auf den Menschen zutrifft und durch die Mensch-Werdung Gottes in Jesus (Christus) seinen Höhepunkt erfährt. Wer allerdings die Ebenbildlichkeit als Ausdruck eines Aufeinander-Bezogen-Seins von Gott und Schöpfung versteht, betont gerade das gemeinsame Werden der Geschöpfe und rechtfertigt damit keine Mensch-Tier Distinktion.⁶⁰ Ferner begegnet uns der an den Menschen im Schöpfungsnarrativ ergangene Auftrag der *Herrschaft über die Schöpfung*. Dabei erfahren diese religiösen Bestimmungen im biblischen Text keine Wertung. Es gibt keine Stelle, an der Gott zum Menschen gesagt hat »Du bist mein Lieblingstier, Du bist also mehr wert als der Rest der Schöpfung; Du hast mehr Recht, darfst Deinen Schöpfungs- und Lebenswert über den der anderen Kreaturen stellen«. Zudem wird nicht bedacht, dass die Bestimmung des Menschen eine ist, die im Garten Eden verortet ist. Das, was dort über den Menschen erzählt wird, gilt in einem bestimmten Kontext – dem Paradies. Die ›Funktion‹ der Schöpfungsmythen als ätiologisches Erklärungsmuster für ein bereits im 7. bis 9. Jh. v. Chr. als gestört wahrgenommenes Verhältnis, sowohl der Menschen untereinander als auch zwischen Mensch und Tier, gerät schnell in Vergessenheit. Das gesamte Alte Testament wird in den meisten christlichen Anthropologien und Schöpfungstheologien übersprungen. Relevant ist erst die Menschwerdung Gottes in Jesus (Christus) – wieder eine Besonderheit. Zwar heißt es in Joh 1,14, dass Gott ›Fleisch‹ (und nicht Mensch) wurde, doch dieses Detail geriet in Vergessenheit. Es ist die Menschwerdung Gottes in Jesus, die der Mensch erneut als Aufwertung seiner selbst im Vergleich zur nichtmenschlichen Schöpfung versteht. Diese Menschwerdung wird nicht als *eine* Möglichkeit der Inkarnation verstanden, nicht als bewusste Entscheidung für *einen* Menschen, diesen Juden Jesus, sondern damit auch als bewusste Entscheidung für den Menschen, den Mann (das Argument, Gott hätte sich, wenn Gott gewollt hätte, schließlich auch in einer Frau inkarnieren können, ist ein beliebter Versuch, die Frage nach dem Priesteramt für die Frau in ihrem Anliegen bereits entkräften zu wollen).⁶¹ Das Argument lautet dann: Gott hätte sich auch in einer Frau (oder im Tier) inkarnieren können, hat er (sic!) aber nicht.

60 Vgl. M. Mühlhng: Menschen und Tiere – geschaffen im Bilde Gottes, S. 129-143.

61 Dass dies keine überzeugende Position ist, ist u.a. hier nachzulesen: M. Eckholt/U. Link-Wieczorek/D. Sattler/A. Strübind (Hg.): Frauen in kirchlichen Ämtern. Vgl. S. Demel: Frauen und kirchliches Amt.

Dass Gott dies nicht getan hat, wird dabei nicht als spekulative, sondern als normative Aussage verstanden. Ferner wird deren befreiendes und revolutionäres Potential erkannt: dass Gott in der Inkarnation im Juden Jesus sich durch dessen Leben an die Seite der Unterdrückten und Marginalisierten gestellt hat. Aus dem anti-imperialistischen Vorbild Jesu wurde die das Establishment unterstützende christliche Religion.⁶² Es geht weiter: Dass Gott dies nicht getan hat, muss also etwas über die unterschiedliche Wertigkeit von Mensch und Nichtmensch aussagen. Und weiter: Gott hätte sich ebenso in einer Frau inkarnieren können, denn er (sic!) kann alles. Dass er (sic!) dies nicht getan habe, wird nicht als Entscheidung für diesen Juden Jesus verstanden, sondern als Entscheidung für ein bestimmtes Geschlecht. Gott hat sich also bewusst in einem Mann inkarniert – und nicht in einer Frau. Diese Argumentationslogik wird selektiv weiter betrieben – Jesus war ein Single-Mann, auch dies wird nicht als Zufall verstanden. Von Jesus sind keine Szenen überliefert, in denen er Geschlechtsverkehr hatte, auch dies bedeute, er habe sexuell enthaltsam gelebt, was wiederum Gottes Wille sein müsse. Andere Akzidenzien wie das Beschnitten-Sein Jesu oder sein nichteuropäischer Phänotyp werden hingegen als das gesehen, was sie sind: Akzidenzien.

Die Problematik dieser *naturalistischen Fehlschlüsse* besteht darin, dass die Aufwertung eines Menschen mit der Aufwertung der Menschheit gleichgesetzt wurde – womit die Abwertung des Nichtmenschlichen im Christentum *peu à peu* einherging. Ferner wurden sie als Aufwertung eines biologischen Geschlechts verstanden – auch hier folgte die Abwertung anderer Geschlechter. Deutlich wird dies unter anderem in der katholischen Lehre, dass Frau und Mann zwar ›gleichwertig‹, aber nicht ›gleichartig‹ seien.⁶³ Ist die Frau denn von einer anderen Art? Entartet? Die Vorstellung von einem ›Prototyp‹ Mensch, dem Mann, aus dem dann bei ungünstigen Winden die Frau als ›mangelhafter Mann‹ entsteht, mag beim Kirchenlehrer Thomas von Aquin noch überzeugt haben, der Forschung und Kenntnis des 21. Jh. hält diese Auffassung nicht mehr stand.

Im Folgenden möchte ich anhand zweier in der christlichen Anthropologie und Schöpfungstheologie dominanter Narrative aufzeigen, wie durch sie ein Otherring des Nichtmenschlichen betrieben wird, das nicht nur eine *Anderswertigkeit* des Nichtmenschlichen zum Ausdruck bringt, sondern eine *Minderwertigkeit*. Daran anknüpfend stelle ich alternative Schöpfungsnarrative vor, die eine höhere Kompatibilität mit evolutionstheoretischen Erkenntnissen aufweisen und geeigneter sind, eine Sensibilisierung für das Nichtmenschliche zu schaffen, Schöpfung als umfassenden Prozess zu denken und so zur Ausgangsbasis theologisch-ethischer Überlegungen werden können.

62 Vgl. J. Rieger: Christ and Empire.

63 Vgl. C. Florin: Herbstmärchen und Schauergeschichte – 1968, S. 49. Vgl. J Knop: Beziehungsweise: Theologie der Ehe, Partnerschaft und Familie, S. 76-85.

2.1 Der Mensch, die Krone der Schöpfung

»By admiration, I understand reverence for the infinite connectedness, the naturally sacred order of things, and joy in it, delight. So we admit stones to our holy communion, so the stones may admit us to theirs.«⁶⁴

In einem DLF-Gespräch von 2011, das den Titel »Der Mensch – die Krone der Schöpfung? Der Tübinger Philosoph Otfried Höffe über die Hierarchie des Lebens« trägt, verteidigt Höffe die Sonderstellung des Menschen vor den kritischen Fragen des Redakteurs, ob denn nicht die Vorstellung vom Menschen als ›Maß aller Dinge‹ eine selbstgewählte sei.⁶⁵ Höffe stellt sich in die Tradition der Stufenleiter des Lebens, wie sie von Aristoteles bekannt ist und auch durch Darwins Evolutionstheorien bestätigt wurde: Der Mensch als jenes Wesen, das als einziges in der Stufenleiter des Lebens die oberste Sprosse erklommen habe: Die Krone der Schöpfung. Höffe führt drei Merkmale des Menschen an, die seine gegenüber dem anderen Leben herausragende Position rechtfertigen:

»Also wenn man Krone der Schöpfung zunächst etwas neutral nimmt, sehe ich mindestens insgesamt drei Möglichkeiten. Einmal: Der Mensch ist das einzige Wesen, das nutzenfrei, nicht utilitär forscht. Auch nach dem Muster von Aristoteles, wir sind von Natur aus neugierig. Das Zweite ist die Moralfähigkeit, und das ist keine Rangfolge. Und das Dritte aber auch eine überwältigende Fähigkeit zu Technik und Medizin.«⁶⁶

Nicht nur primatologische Studien konnten jedoch bereit 2011 belegen, dass die hier aufgeführten Charakteristika nicht nur beim Menschen nachzuweisen sind.⁶⁷

Dass dies der Fall ist, scheint jedoch weder Wissenschaft noch die Gesamtbevölkerung, weder die Politik noch die Kirche (vollends) zu überzeugen. Eher wird jeder Nachweis einer dem menschlichen Können vergleichbaren Fähigkeit im Tierreich als Ansporn und Anlass gesehen, nach weiteren rein menschlichen Charakteristika zu forschen, um die Sonderstellung desselben zu gewährleisten. Skurrilerweise bezieht man sich hier auf ein biblisches Zitat, das als solches in keiner Bibel zu finden ist – in den Schöpfungserzählungen ist nicht von einer ›Krone der Schöpfung‹ die Rede; auch impliziert das biblische Narrativ der Entstehung der Welt keine Rangordnung von den niederen Tieren in den Gewässern hin zu den Wirbeltieren und erst recht nicht eine damit verknüpfte Wertigkeit. Der Mensch ist im biblischen Sinne weder Höhepunkt noch Krone der Schöpfung. Er wurde lediglich im Narrativ des Sechs-Tage-Prozesses als letztes erschaffen. Wenn es so etwas wie einen Schöpfungshöhepunkt gibt, so ist es der Tag, der geheiligt wurde: der siebte Tag – der Ruhe-Tag. Der Shabbat ist die Krone der Schöpfung, mit ihm wird der Schöpfungsprozess vollendet – nicht mit der Erschaffung des *Homo sapiens*. Zu selten wird die anthropozentrische Perspektive reflektiert, aus der der Mensch (nicht Gott) dem Leben unterschiedliche Wertigkeiten zumisst.

64 Ursula K. Le Guin: Late in the Day.

65 H.-J. Neubauer: Der Mensch – die Krone der Schöpfung? [Online-Dok.].

66 Ebd.

67 Vgl. nicht zuletzt die Forschung von D. Fossey, B. Galdikas und J. Goodall. Vgl. zudem V. Despret: Was würden Tiere sagen.

Zu selten hinterfragt die christliche Anthropologie ihre Prämissen. Zu selten stellt das Christentum sich selbst die Frage, weshalb es für seine eigene Identität derart unabdingbar scheint, dass der Mensch gerade *kein Tier* ist, das Tier beherrschen darf und als eigene Art das Recht auf einen besonderen Lebensschutz hat.

Zwar wurde im Christentum im Vergleich zu allen anderen Religionen aufgrund der Menschwerdung Gottes das Mensch-Sein im eigenen Verständnis am stärksten aufgewertet, für ein Othing von Mensch und Tier können allerdings die meisten – auch nichtchristlichen – Anthropologien kritisiert werden. Für Joerg Rieger ist die christliche Religion »the most anthropocentric religion ever«⁶⁸. Er verweist auf den bereits 1967 publizierten Aufsatz »The Historical Roots of our Ecological Crisis« von Lynn White Jr., in dem dieser die christlichen Religionen in besonderem Maße für eine das irdische, nichtmenschliche Leben vernachlässigende Haltung verantwortlich macht und den naiven Fortschrittsoptimismus und das Vertrauen in eine zunehmende Technisierung der Lebensbereiche kritisiert.⁶⁹ Mensch und Tier werden gegenübergestellt, um ›den Menschen‹ bzw. ›das Menschliche‹ zu definieren.⁷⁰ Es ist das Prinzip des »Othing«, dass das *Andere* »benannt und geschaffen [wird], um das *Eine* zu benennen und zu definieren«⁷¹. Die Katholische Kirche ist eine der größten Gegnerinnen des *Great Ape Project*, wie oben bereits erwähnt wurde.⁷² Im *Great Ape Project* wurde u.a. nachgewiesen, dass die Gene des Menschen denjenigen eines Schimpansen ähnlicher sind als die des Schimpansen denen des Gorillas.⁷³ Die Katholische Kirche sah ihr Bild vom Menschen durch das *Great Ape Project* zutiefst bedroht. Obgleich dieses auch unter den Aspekten von Tierschutz und Tierrechten zu kritisieren ist, bleibt doch die offene Frage: *Weshalb ist es für das katholische (christliche) Selbstverständnis derart essentiell, dass es keine Spezies geben darf, die dem Menschen derart nahekommt? Woher nimmt die christliche Theologie ihre Gewissheit der Einzigartigkeit und Unvergleichbarkeit des menschlichen Lebens?*

Denksysteme, die mit derart konstruierten Dualismen operieren, implizieren damit immer auch Hierarchien, die ihrerseits zur Legitimation von Herrschaftsverhältnissen herangezogen werden. Val Plumwood spricht von einer »identity of the master«, die hierdurch gebildet wird. Je weiter entfernt Lebewesen von der »identity of the master« sind, desto mehr büßen sie Macht und Einfluss ein. In der westlichen Kultursphäre wird die »identity of the master« durch den (weißen) heterosexuellen »Mann« repräsentiert.⁷⁴

68 W. Bauman/U. Vaai: Intersections in Economics, Ecology and Religion [Online-Dok.].

69 »Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen.« L. Jr. White: The Historical Roots of our Ecological Crisis, S. 1203-1207.

70 Vgl. S. Hastedt: Wirkungsmacht, S. 196. Vgl. M. Wimmer/C. Wulf/B. Dieckmann: Grundlose Gewalt, S. 21-22.

71 Ebd. Vgl. ebenfalls S. de Beauvoir: Das andere Geschlecht, S. 13f.: »Das Subjekt setzt sich nur, indem es sich entgegensetzt: es hat den Anspruch, sich als das Wesentliche zu behaupten und das Andere als das Unwesentliche, als Objekt zu konstituieren. [...] Nicht das Andere definiert das Eine, indem es sich selbst als das Andere definiert: es wird von dem Einen, das sich als das Eine versteht, als das Andere gesetzt.«

72 Vgl. C. Goldner: Art. Great Ape Project, S. 136-138. Vgl. M. Langer: Persona non grata [Online-Dok.]. Vgl. Ohne Autorenangabe: Grundrechte für Menschenaffen [Online-Dok.]. Vgl. K. Remele: A Strange Kind of Kindness, S. 142.

73 M. Langer: Persona non grata [Online-Dok.].

74 Vgl. V. Plumwood: Feminism and the Mastery of Nature, S. 41-45.

So, wie sich derartige Master-Narrative und die mit ihnen verbundenen Geschlechtsidentitäten als soziale Konstruktionen erweisen, so verhält es sich mit der Konstruktion von ›Spezies‹ und ›Animalitäten‹. Beide Kategorien sortieren einzelne Lebewesen in Wertschemata ein. Die ›Kategorie‹ Spezies ist insofern labil und für die Ableitung bestimmter Rechte (oder die Rechtfertigung der Nicht-Anwendung von Rechtsschutz auf diese/Einschließungs- und Ausschließungsmechanismen) ungeeignet, da sie schlichtweg Ergebnis einer ›Einsortierung‹ von Lebendigem durch Menschen dienen soll, die ihrerseits bereits in bestimmten (Master-)Narrativen situiert sind. ›Spezies‹-Kategorien fehlt ein eigentlicher ›Kern‹, die Kategorisierung selbst beruht auf erlernten Wertesystemen:

»Species has no essential nature; therefore, to make moral distinctions based on species in itself, without reference to what species consists of, is to make moral distinctions based on nothing.«⁷⁵

Sabine Hastedt macht – u.a. unter Verweis auf Jacques Derrida – die Funktion konstruierter Speziesgrenzen deutlich und zeigt damit auch den umwälzenden Charakter einer Infragestellung derselben auf: »Die Speziesgrenze, die ›Mensch‹ und ›Tier‹ trennt, ist konstruiert. Den einen Bruch, der benutzt wird, um Menschsein zu definieren, gibt es nicht. Er ist nicht vorgängig existent, sondern wird erschaffen und durch diskursive Mittel stets wiederholt und hervorgebracht. Die Selbstbenennung des Menschen reproduziert die Vorstellung der Sonderstellung des Menschlichen – eines ›human exceptionalism‹⁷⁶ – und grenzt damit einhergehend jene Lebensformen aus, die dem Tierlichen zugeordnet sind.

»Die Speziesgrenze ordnet ›Mensch‹ und ›Tier‹ in homogenen Räumen an und erweckt so den Eindruck von Einheit in den Kategorien. Dadurch werden sowohl die große Vielfalt als auch Differenzen innerhalb dieser Räume nicht sichtbar gemacht. Indem die implizierte Homogenität des Tierlichen als Illusion entlarvt wird, erweist sich auch der Ursprung dieser Annahme als Konstruktion: Die Grenzziehung zwischen ›Mensch‹ und ›Tier‹.«⁷⁷

Die Vorstellung einer derartigen Hierarchisierung des Lebens wird den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen über die Gemeinsamkeiten, Intersektionen und Abhängigkeiten des Lebens nicht gerecht. Der Schöpfungsprozess ist ein ko-evolutives Geschehen. Catherine Keller spricht vom »Genesiskollektiv«, wobei alles Leben in seiner Ko-Kreatürlichkeit aufeinander angewiesen ist.⁷⁸ Es ist die Weltenseele bei Platon, die solch eine Vorstellung zum Ausdruck gebracht hat. Wenn Gottes Geist das All erfüllt (um in der Sprache eines bekannten Kirchenliedes zu sprechen), dann ist dieses

75 D. Elstein: Species as a Social Construction: Is Species Morally Relevant? [Online-Dok.], S. 4.

76 C. Deane-Drummond: Deep History, Amnesia, and Animal Ethics, S. 263. Vgl. J. Enxing: Schöpfungstheologie im Anthropozän, S. 161-173, bes. S. 163.

77 S. Hastedt: Wirkungsmacht, S. 200.

78 Vgl. C. Keller: On the Mystery, S. 45-68. Vgl. C. Keller: Talking Dirty: Ground is not Foundation, S. 75 u.ö. Zur Weltenseele bei Platon s.u.a.: D. Dombrowski: Hartshorne, Platon und die Auffassung von Gott, bes. S. 55-61.

Durchwirken ein allumfassendes. Gottes immanent-transzendentes Wesen muss dem Leben als solchem innewohnen, wenn es das Leben im Dasein erhalten will. Denn: Keine Entität ist auf sich gestellt lebensfähig. Theologie hat somit die (Auf-)Gabe, die im Schöpfungsnarrativ begonnene gemeinsame Geschichte des Lebens *als eine solche* zu tradieren.

Verweise auf eine Sonderausstattung des Menschen, wie sie Höffe unternimmt, wollen *per se* eine höhere Wertigkeit des Menschen ausdrücken. Weshalb ist immer der Mensch der Maßstab für einen Vergleich?. Inwiefern ist die Sprache des Menschen als ›besser‹ oder ›wertiger‹ anzusehen als die von Tieren? Dass es wiederum der Mensch ist, der diese Wertigkeit als Prämisse eingezogen hat, sollte zumindest hinsichtlich der Überzeugungskraft des Arguments skeptisch machen. Zudem verkennt Höffe beispielsweise die Diskontinuität der Sprachkompetenzen innerhalb seiner eigenen ›Spezies‹. Die Sprache anderer Lebewesen allein deshalb als minderwertig zu begreifen, weil sie nicht die unsere ist, ist ein Muster, das Gefahr läuft, das ›Andere‹ *per se* abzuwerten. Ein solche Auffassung hält nur stand, solange der Blick bewusst vom anderen Leben ab- und zugunsten der eigenen Gruppe dieser zugewandt wird. David Abram betont hingegen die Sprachkompetenzen anderer Lebewesen:

»Obviously, these other beings do not speak with a human tongue; they do not speak in words. They may speak in song, like many birds, or in rhythm, like the crickets and the ocean waves. They may speak a language of movements and gestures, or articulate themselves in shifting shadows.«⁷⁹

Albert Schweitzer drückt diese Überzeugung bereits in seiner »Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben« aus. Treffend mahnt er zur Demut angesichts der Vorstellung, Leben an sich sei (von Gott) mit unterschiedlichen Wertigkeiten versehen worden:

»Besonders befremdlich findet man an der Ethik der Ehrfurcht vor dem Leben, dass sie den Unterschied zwischen höherem und niederem, wertvollerem und weniger wertvollem Leben nicht geltend mache. Sie hat ihre Gründe, dies zu unterlassen. Das Unternehmen, allgemeingültige Wertunterschiede zwischen den Lebewesen zu statuieren, läuft darauf hinaus, sie danach zu beurteilen, ob sie uns Menschen nach unserm Empfinden näher oder ferner zu stehen scheinen, was ein ganz subjektiver Maßstab ist. Wer von uns weiß, was das andere Lebewesen an sich und in dem Weltganzen für eine Bedeutung hat? Im Gefolge dieser Unterscheidung kommt dann die Ansicht auf, dass es wertloses Leben gäbe, dessen Schädigung und Vernichtung nichts auf sich habe. Unter wertlosem Leben werden dann, je nach den Umständen, Arten von Insekten oder primitive Völker verstanden.«⁸⁰

2.2 Der Mensch, der Herrscher über die Schöpfung

Da sprach Gott: »Wir wollen Menschen machen – als unser Bild, etwa in unserer Gestalt. Sie sollen niederzwingen die Fische des Meeres, die Flugtiere des Himmels,

79 D. Abram: *Becoming Animal*, S. 10.

80 A. Schweitzer: *Die Ehrfurcht vor dem Leben*, S. 157.

das Vieh, die ganze Erde, alle Kriechtiere, die auf dem Boden kriechen.« Da schuf Gott Adam, die Menschen, als göttliches Bild, als Bild Gottes wurden sie geschaffen, männlich und weiblich hat er, hat sie, hat Gott sie geschaffen. Dann segnete Gott sie, indem Gott zu ihnen sprach: »Seid fruchtbar, vermehrt euch, füllt die Erde und bemächtigt euch ihrer. Zwingt nieder die Fische des Meeres, die Vögel des Himmels und alle Tiere, die auf der Erde kriechen.«⁸¹

Auch eine schöpfungssensible Theologie kommt nicht an dem sogenannten biblisch begründeten »Herrschaftsauftrag« (Gen 1,26ff.) – das *dominium terrae* – vorbei. Exegetische Versuche, das hebräische »kabasch« nicht mit »herrschen« oder »niederzwingen« zu übersetzen und stattdessen von »verwalten« zu sprechen, sind zwar aufgrund ihres Anliegens zu würdigen, ändern an der grundsätzlichen Hierarchisierung des Lebens allerdings nichts. Celia Deane-Drummond und Christoph Baumgartner greifen in diesem Zusammenhang das Konzept des »Hütens« bzw. »stewardship« kritisch auf, das gerade in jüngerer Zeit als alternative Interpretation von Gen 1,26ff. häufiger angeführt wird. »Stewardship« knüpft an die Metapher des guten Hirten an, der seine Schafe natürlich nicht ausnutzt und unterdrückt, sondern insofern ein *guter* Hirte ist, als dass er mit diesen eine Art Bio-Symbiose eingeht – eine Lebensgemeinschaft der gegenseitigen Achtung.⁸² Diese Interpretation trägt dem Bewusstsein Rechnung, dass das Leben eines in Gemeinschaft ist. Albert Schweitzer drückte es mit dem berühmt gewordenen Satz aus: »Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.«⁸³ Die Herausforderung besteht allerdings darin, dass im biblischen Urtext nun mal nicht »walten« oder »hüten« oder »hirten« steht, sondern »herrschen« bzw. »niederzwingen«. Auch Hinweise darauf, dass der antike Herrscher nun mal kein Willkürherrscher war, sondern stets zum Wohle aller entschieden habe, richten wenig aus, wie die Situation unseres Planeten beweist. Heather Eaton distanziert sich deshalb von jedem Bemühen, dieses biblische Narrativ (konstruktiv) zu deuten. Vielmehr sieht sie es als weiteres Indiz dafür, wie problematisch ein unkritischer Anthropozentrismus und ein selektiver Rückgriff auf einzelne Verse der Heiligen Schrift sind. Hierbei handele es sich um biblische Passagen, die dann plötzlich doch als verbalinspiriert verstanden werden.⁸⁴ Othmar Keel hat diesen anthro- bzw. androzentrisch-selektiven Zugang in Bezug auf die so genannten »Strafsprüche« (Gen 3,14-19) entlarvt:

81 Gen 1,26-28 (Übersetzung: Bibel in gerechter Sprache).

82 Vgl. C. Deane-Drummond: A Primer in Ecotheology.S. 23-24, 91-103, 147. Vgl. C. Deane-Drummond: Eco-Theology, S. 83-87.

»A Christian understanding of stewardship can be defined as the God-given mandate of humanity to preserve the Earth for the future. The obligations of humanity in view of creation are direct obligations to God, who is understood as creator and owner of the Earth. Accordingly, humanity's responsibility as steward is grounded in higher time, which is constitutive for the self-understanding of humans and their relation to the world. This Christian notion of stewardship has an essentially conservative orientation in the sense that the steward is responsible for the preservation of the good entrusted to him or her. In other words, the steward has to take care that the Earth is not destroyed or damaged, and that it functions as a living environment for (future) plants, animals, and humans alike.« C. Baumgartner: Transformations of Stewardship in the Anthropocene, S. 63-64.

83 A. Schweitzer: Ehrfurcht vor dem Leben, S. 21.

84 Vgl. H. Eaton: An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity, S. 19-44, bes. 30-33.

»Man hat in der kirchlichen Praxis die Worte von den Schmerzen bei der Geburt und die von der Herrschaft des Mannes über die Frau nicht selten als Gebot aufgefasst, statt sie als das zu nehmen, was sie sind, nämlich die Beschreibung eines Unheilzustandes, der überwunden werden muss. So hat man sich mit Hilfe von Genesis 3,16a bis in die neueste Zeit gegen Bemühungen um eine schmerzarme Geburt zur Wehr gesetzt. Das Verräterische dabei ist, dass man nicht gleichzeitig unter Berufung auf Gen 3,17-19 gegen die Einführung von Traktoren und Motorsägen zu Felde gezogen ist, die den von Gen 3,19 bei der Feldarbeit vorgesehenen Schweiß verringern.«⁸⁵

Aufgrund der massiven Auswirkungen einer einseitig und als ›gottgewollt‹ ausgelegten Schriftstelle distanziert sich Heather Eaton von jeglichen Interpretationsversuchen zu Gen 1,28. Ihrer Auffassung nach wankt die dominante Sonderstellung des Menschen und seine Neigung, nichtmenschliches Leben zu instrumentalisieren, nicht, wenn der Herrscher zum Verwalter oder zum Hirten wird. In allen Fällen ist es der Mensch, der diese Rolle erfüllt und sich bevollmächtigt sieht zu bestimmen, was ein ›guter‹ Herrscher, ein ›guter‹ Verwalter oder ein ›guter‹ Hirte ist. In all diesen Fällen steht die menschliche Agency über der des nichtmenschlichen Lebens. Keines dieser Bilder wird der Tatsache gerecht, dass der Mensch derjenige ist, der am intensivsten auf eine intakte Biosphäre angewiesen ist und dessen Leben aufgrund seiner geringeren Adaptionsfähigkeit extrem vulnerabel ist.

3. »Stories that matter«

Ziel ist nicht, die Unterschiedlichkeit von Formen des Lebens und des Lebendigen zu nivellieren. Ziel ist es, angesichts dessen, dass die Gemeinsamkeiten die Unterschiede um ein Vielfaches überragen, die *gemeinsame Geschichte* auch als eine solche zu erzählen und aus den bestehenden Gemeinsamkeiten und Verwobenheiten keine immens differierenden Rechte abzuleiten. Wie Judith Butler bereits 1993 in »Bodies that matter« zu denken gibt, verstehen auch Serenella Iovino und Serpil Oppermann den Menschen in erster Linie als mit nichtmenschlichem Leben zutiefst verknüpftes Lebewesen. Hinsichtlich dieses Aspektes unterscheidet sich das menschliche Tier nicht vom nichtmenschlichen. Statt den Menschen als *superior* im Vergleich zu allen anderen Lebewesen zu verstehen – was seine Art schlichtweg falsch beschreiben würde – setzen sie treffend bei den Gemeinsamkeiten des Lebens an und versuchen, das menschliche Leben von diesem Ausgangspunkt her näher zu verstehen:

»[T]he world's material phenomena are knots in a vast network of agencies, which can be ›read‹ and interpreted as forming narratives, stories. [...] the stories of matter are everywhere: in the air we breathe, the food we eat, in the things and beings of this world, within and beyond the human realm. All matter, in other words, is a ›storied matter.‹ It is a material ›mesh‹ of meanings, properties, and processes, in which

human and nonhuman players are interlocked in networks that produce undeniable signifying forces.«⁸⁶

Aus einer derartigen Verwobenheit lässt sich streng genommen nur eine *Verantwortung für diese Verwobenheit* ableiten. Insofern greift die Kritik nicht, dass mit einer Dekonstruktion von Spezieskategorien und den daraus legitimitierten Einschließungs- und Ausschließungsmechanismen der Schöpfung insgesamt nicht geholfen sei, da gerade die Komplexität und Intellektualität des Menschen diesem ermögliche, in besonderer Weise Verantwortung für das nichtmenschliche Leben zu übernehmen.⁸⁷ Die Lebensrealitäten an sich entkräften bereits diese These, da die Menschheit es offensichtlich nicht schafft, ihr eigenes Selbstverständnis so zu verändern, dass der Schutz der Tierheit und des nichtmenschlichen Lebens als handlungsweisend erkannt werden. Wenn das Schöpfungskollektiv ein kollaborierendes ist, ein Netzwerk des Lebens, dessen moralische Verpflichtungen deshalb als »inter-morality«⁸⁸ bezeichnet werden können, muss es Theologien darum gehen, das Gesamtwohl des Lebens in den Mittelpunkt ihrer Gottesrede zu stellen. Unrechtszusammenhänge und lebensfeindliche Strukturen können aufgrund ihrer vielfältigen und komplexen Überschneidungen – wie anhand des hier beleuchteten Themenfelds der Intersektion von Gewalt an Frauen und Tieren deutlich wurde – nicht vereinzelt werden. So kann es gelingen, dass Religion ihr Potenzial als Teil der Lösung im Kampf gegen Unterdrückung und Gewalt entfaltet und nicht (länger) Gefahr läuft, Teil des Problems zu sein.

Eine konstruktive Schöpfungstheologie im 21. Jh. überzeugt nicht durch ihre Kenntnisnahme, sondern durch ihre Kenntnis der evolutiven und ökologischen Zusammenhänge des Lebens. Die im biblischen Narrativ vermittelte Wertigkeit des Lebens, die göttliche Immanenz in der Schöpfung führt sie dazu, ihre Rolle darin zu sehen, den Wechselwirkungen des Lebens Raum zu geben und diese zu explizieren und die Unterschiedlichkeiten des Lebens in ihrer gegenseitigen Bezogenheit zu erforschen (und nicht zu machen). Kocku von Stuckrad hat dies wie folgt zusammengefasst: »We are not stewards but hosts of a conversation.«⁸⁹

Literaturverzeichnis

- Abram, David: *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*, New York: Vintage 2010.
 Adams, Carol J./Donovan, Josephine: »Introduction«, in: Dies. (Hg.), *Animals and Women – Feminist Theoretical Explorations*, Durham: Duke Univ. Press 2006.
 Aristoteles: »Politik«, in: Manuela Linnemann (Hg.), *Brüder – Bestien – Automaten. Das Tier im abendländischen Denken*, Erlangen: Fischer, S. 15-17.

86 S. Iovino/S. Oppermann (Hg.): *Material Ecocriticism*, S. 1-2.

87 Vgl. R. D. Precht: *Tiere denken*, S. 23 u. ö.

88 Vgl. J. Enxing: *Schöpfungstheologie im Anthropozän*, S. 163. Vgl. C. Deane-Drummond: *Deep History*, S. 263-270.

89 Ohne Autorenangabe: *Rethinking Personhood Beyond the Human: A Counterpoint Conversation* [Online-Dok.].

- Ascione, Frank R./Weber, Claudia V./Wood, David S.: »The Abuse of Animals and Domestic Violence«, in: *Society and Animals* 5 (1997), S. 205-218.
- Balluch, Martin: *Der Hund und sein Philosoph. Plädoyer für Autonomie und Tierrechte*, Wien: Promedia 2015.
- Baumgartner, Christoph: »Transformations of Stewardship in the Anthropocene«, in: Celia Deane-Drummond/Sigurd Bergmann/Markus Vogt (Hg.), *Religion in the Anthropocene*, Cambridge: The Lutterworth Press 2018, S. 53-66.
- Bilewicz, Michał/Imhoff, Roland/Drogosz, Marek: »The humanity of what we eat: Conceptions of human uniqueness among vegetarians and omnivores«, in: *European Journal of Social Psychology* (2010), S. 201-209.
- Buschka, Sonja/Gutjahr, Julia/Sebastian, Marcel: »Gewalt an Tieren«, in: Christian Gudehus/Michaela Christ (Hg.), *Gewalt. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart u.a.: Metzler 2013, S. 75-83.
- Butler, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1991.
- Costello, Kimberly/Hodson, Gordon: »Explaining dehumanization among children: The interspecies model of prejudice«, in: *British Journal of Social Psychology* 53 (2014), S. 175-197.
- Dies.: »The human cost of devaluing animals«, in: *New Scientist* 15 (2012), S. 34-35.
- Crenshaw, Kimberle: »Demarginalizing the Intersection of Race and Sex. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics«, in: *University of Chicago Legal Forum* 1 (1989), S. 139-167.
- Deane-Drummond, Celia: *A Primer in Ecotheology. Theology for a Fragile Earth*, Eugene: Cascade 2017.
- Dies.: »Deep History, Amnesia, and Animal Ethics: A Case for Inter-Morality«, in: *Perspectives on Science and Christian Faith* 4 (2015), S. 263-270. Dies.: *Eco-Theology*, London: Saint Mary's Press 2008.
- De Beauvoir, Simone: *Das andere Geschlecht – Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 2006.
- Demel, Sabine: *Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten*. Freiburg i.Br.: Herder 2012.
- Despret, Vinciane: *Was würden Tiere sagen, würden wir die richtigen Fragen stellen?*, Münster: Unrast 2016.
- Dombrowski, Daniel: »Hartshorne, Platon und die Auffassung von Gott«, in: Julia Enxing/Klaus Müller (Hg.), *Perfect Changes. Die Religionsphilosophie Charles Hartshornes*, Regensburg: Pustet 2012, S. 53-72.
- Dunayer, Joan: *Animal Equality*, Derwood: Lantern 2001.
- Eaton, Heather: »An Earth-Centric Theological Framing for Planetary Solidarity«, in: Grace Ji-Sun Kim/Hilda Koster (Hg.), *Planetary Solidarity. Global Women's Voices on Christian Doctrine and Climate Justice*, Minneapolis: Fortress 2017, S. 19-44.
- Dies.: »Women, Nature, Earth«, in: Sigurd Bergmann/Kim Yong-Bock (Hg.), *Religion, Ecology & Gender: East-West Perspectives*, Berlin: LIT 2009, S. 7-22.
- Dies.: *Introducing Ecofeminist Theologies*, London: T&T Clark International 2005.

- Eckholt, Margit/Link-Wieczorek, Ulrike/Sattler, Dorothea/Strübend, Andrea (Hg.): Frauen in kirchlichen Ämtern. Reformbewegungen in der Ökumene, Freiburg i.Br.: Herder 2018.
- Enxing, Julia: »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*, Band 1, Nomos Verlag: Baden-Baden 2021, S. 161-180.
- Fitzgerald, Amy J.: »A Social History of the Slaughterhouse«, in: *Research in Human Ecology* 17 (2010), S. 58-69.
- Florin, Christiane: »Herbstmärchen und Schauergeschichte – 1968«, in: Sebastian Holzbrecher/Julia Knop/Benedikt Kranemann/Jörg Seiler (Hg.), *Revolve in der Kirche? Das Jahr 1968 und seine Folgen*, Freiburg i.Br.: Herder 2018, S. 39-52.
- Flynn, Clifton P.: »Women's best friend«, in: *Violence Against Women* 6 (2000), S. 162-177.
- Goldner, Colin: Art. »Great Ape Project«, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hg.), *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Bielefeld: transcript 2015, S. 136-138.
- Gruen, Lori: »Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals«, in: Greta Gaard (Hg.), *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*, Philadelphia: Temple Univ. Press 1993, S. 60-91.
- Gutjahr, Julia: Art. »Geschlecht«, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hg.), *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Bielefeld: transcript 2015, S. 129-131.
- Haraway, Donna: »Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin«, in: *Environmental Humanities* 6 (2015), S. 159-165.
- Hastedt, Sabine: »Die Wirkungsmacht konstruierter Andersartigkeit. Strukturelle Analogien zwischen Mensch-Tier-Dualismus und Geschlechterbinarität«, in: Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.), *Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen*, Bielefeld: transcript 2011, S. 191-214.
- Herzog, Harold A./Betchart, Nancy S./Pittman, Robert B.: »Gender, Sex-role Orientation and Attitudes towards Animals«, in: *Anthrozoös* 4 (1991), S. 184-191.
- Horstmann, Simone: »Furcht und Schrecken...« (Gen 9,2). Christen und das Töten und Essen von Tieren«, in: Dies./Thomas Ruster/Gregor Taxacher: *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg: Pustet 2018, S. 204-225.
- Dies.: »Die Tiervergessenheit der theologischen Ethik. Epistemische Voraussetzungen eines prekären moralischen Status«, in: Rainer Hagencord/Anton Rotzetter (Hg.), *Jahrbuch für theologische Zoologie*, Band 1, Münster: LIT 2014, S. 77-96.
- Horta, Oscar: »What is Speciesism?«, in: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23,3 (2010), S. 243-266.
- Imbusch, Peter: »Der Gewaltbegriff«, in: Wilhelm Heitmeyer/John Hagan (Hg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2002, S. 26-57.
- Iovino, Serenella/Oppermann, Serpil (Hg.): *Material Ecocriticism*, Bloomington: Indiana Univ. Press 2014.
- Jaquet, François: »Is Speciesism Wrong by Definition«, in: *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 32,3 (2019), S. 447-458.

- Keel, Othmar: »Die Stellung der Frau in der Erzählung von Schöpfung und Sündenfall«, in: Orientierung 39 (1975), S. 74-76.
- Keller, Catherine: *On the Mystery. Discerning Divinity in Process*, Minneapolis: Fortress 2008.
- Dies.: »Talking Dirty: Ground is not Foundation«, in: Dies./Laurel Kearns (Hg.), *Ecospirit: Religions and Philosophies of the Earth*, New York: Fordham Univ. Press 2007, S. 63-76.
- Kemmerer, Lisa: Art. »Feminismus«, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hg.), *Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen*, Bielefeld: transcript 2015, S. 102-105.
- Dies.: *Sister Species*, Champaign: Illinois Univ. Press 2011.
- Knop, Julia: *Beziehungsweise: Theologie der Ehe, Partnerschaft und Familie*, Regensburg: Pustet 2019.
- Le Guin, Ursula K.: *Late in the Day. Poems 2010-2014*, Oakland: PM Press 2016.
- Luke, Brian: *Brutal. Manhood and the Exploitation of Animals*, Champaign: Illinois Univ. Press 2007.
- Mügge, Cornelia: »Ökologie, Gott und Geschlecht. Ökofeministische Theologie und ihre Bedeutung im deutschsprachigen Diskurs«, in: Hans Ulrich Steymans (Hg.), *Ökologische Theologie der abrahamitischen Religionen: Universitäre Forschung und pastorale Praxis*, Stuttgart 2021 [im Erscheinen].
- Dies.: »Da liegt der Hase im Pfeffer. Normalität und Normen in der Tierethik«, in: Klaas Huizing/Stephan Schaeде (Hg.), *Was ist eigentlich Normal? Zur Produktion von Normalität in unserer Gesellschaft*, München: Claudius 2020, S. 103-136.
- Mühling, Markus: »Menschen und Tiere – geschaffen im Bilde Gottes«, in: Ders./Ulrich Beuttler/Hansjörg Hemminger/Martin Rothangel (Hg.), *Geschaffen nach ihrer Art. Was unterscheidet Tiere und Menschen?*, Frankfurt a.M.: Peter Lang 2017, 129-143.
- Mütherich, Birgit: »Die soziale Konstruktion des Anderen. Zur soziologischen Frage nach dem Tier«, hg. von der autonomen Tierbefreiungsaktion Hannover (aTaH), Hannover: Eigenverlag 2005.
- Nibert, David A.: *Animal Rights/Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*, Lanham: Rowman & Littlefield 2002.
- Nunner-Winkler, Gertrud: »Überlegungen zum Gewaltbegriff«, in: Wilhelm Heitmeyer/Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Gewalt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, S. 21-61.
- Plumwood, Val: *Feminism and the Mastery of Nature*, New York: Routledge 1993.
- Precht, Richard D.: *Tiere denken. Vom Recht der Tiere und den Grenzen des Menschen*, München: Goldmann 2018.
- Remele, Kurt: »A Strange Kind of Kindness – On Catholicism's Moral Ambiguity Towards Animals«, in: Andrew Linzey/Claire Linzey (Hg.), *The Routledge Handbook of Religion and Animal Ethics*, New York: Routledge 2019, S. 142-149.
- Rieger, Jörg: *Christ and Empire. From Paul to Postcolonial Times*, Minneapolis: Augsburg Fortress 2007.
- Schachinger, Karin: *Gender Studies und Feminismus. Von der Befreiung der Frauen zur Befreiung der Tiere*, in: Reingard Spannring/Dies./Gabriela Kompatscher/Alejandro Boucabeille (Hg.), *Disziplinierte Tiere? Perspektiven der Human-Animal Studies für die wissenschaftlichen Disziplinen*, Bielefeld: transcript 2015, S. 53-74.

- Schweitzer, Albert: Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten, München: Beck 2008.
- Sebastian, Marcel: Art. »Gewalt«, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hg.), Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen, Bielefeld: transcript 2015, S. 131-134.
- Ders.: »Tierliebe im Schlachthof?«, in: Tierstudien 3 (2013), S. 102-113.
- Steiner, Gary: Art. »Anthropozentrismus«, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hg.), Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen, Bielefeld: transcript 2015, S. 28-32.
- West, Candace/Zimmerman, Don H.: »Doing Gender«, in: Gender & Society 1 (2011), S. 125-151.
- Wild, Markus: »Warum es besser ist, kein Fleisch zu essen. Moralische Urteile, Überlegungsgleichgewicht und Willensschwäche«, in: Meret Fehlmann/Margot Michel/Rebecca Niederhauser (Hg.), Tierisch! Das Tier und die Wissenschaft. Ein Streifzug durch die Disziplinen, Zürich: Staempfli 2016, S. 59-72.
- Wimmer, Michael/Wulf, Christoph/Dieckmann, Bernhard: »Grundlose Gewalt – Anmerkungen zum gegenwärtigen Diskurs über Gewalt«, in: Dies. (Hg.), Das zivilisierte Tier – Zur historischen Anthropologie der Gewalt, Frankfurt a.M.: Fischer 1996, S. 7-96.
- Young, Marion Iris: »Five Faces of Oppression«, in: Ann E. Cudd/Robin O. Andreasen (Hg.), Feminist Theory. A Philosophical Anthology, Oxford: Blackwell 2005, S. 91-105.
- Zinner, Dietmar: Art. »Spezies«, in: Arianna Ferrari/Klaus Petrus (Hg.), Lexikon der Mensch-Tier-Beziehungen, Bielefeld: transcript 2015, S. 315-318.

Online-Quellen

- Bauman, Whitney/Vaai, Upolu: Intersections in Economics, Ecology and Religion, 22.10.2020, zuletzt abgerufen am 13.05.2020 unter: <https://www.religionandjustice.org/liberating>
- Elstein, Daniel: Species as a Social Construction: Is Species Morally Relevant?, in: Animal Liberation Philosophy and Politics Journal, o.A., zuletzt abgerufen am 24.06.2020 unter: <https://pdfs.semanticscholar.org/4840/7cc502d8bbd88750f2a4cd9ab74bcf5733bb.pdf>
- Franzinelli, Emil: Eine Erweiterung der Gattung Mensch: Das Sachwalterverfahren für den Schimpansen Hiasl, o.A., zuletzt abgerufen am 08.07.2020 unter: <https://www.greatapeproject.de/hiasl-vgt/>
- Great Ape Project: Grundrechte für Menschenaffen, o.A., zuletzt abgerufen am 27.05.2020 unter: <https://www.greatapeproject.de/grundrechte/>
- Heinrich-Böll-Stiftung: Fleischatlas 2018 – Rezepte für eine bessere Tierhaltung, o.A., zuletzt abgerufen am 10.11.2020 unter: https://www.boell.de/de/2018/01/10/fleischatlas-2018-rezepte-fuer-eine-bessere-tierhaltung?dimension1=ds_fleischatlas_2018
- Langer, Michael: Persona non grata. Unter Menschen, Affen und Vampiren, 01.05.2020, zuletzt abgerufen am 10.11.2020 unter: <https://www.deutschlandfunkkultur.de/persona-non-grata-unter-menschen-affen-und-vampiren-pdf.media.ea94c2ba1a521242e3c5e35722a2b080.pdf>

- Neubauer, Hans-Joachim: Der Mensch – die Krone der Schöpfung?, 06.12.2011, zuletzt abgerufen am 27.05.2020 unter: https://www.deutschlandfunk.de/der-mensch-die-krone-der-schoepfung.886.de.html?dram:article_id=127705
- North American Association for Critical Animal Studies: What is Critical Animal Studies?, o.A., zuletzt abgerufen am 12.05.2020 unter: <https://www.naacas.net/what-is-cas>
- Statistisches Bundesamt: Trend zu Großbetrieben in der Landwirtschaft – Schweinehaltung besonders betroffen, 22.01.2020, zuletzt abgerufen am 27.05.2020 unter: https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2020/01/PD20_N001_413.html
- Statistisches Bundesamt: Globale Tierhaltung, Fleischproduktion und -konsum, 10.01.2020, zuletzt abgerufen am 27.05.2020 unter: https://www.destatis.de/DE/Themen/Laender-Regionen/Internationales/Thema/landwirtschaft-fischerei/tierhaltung-fleischkonsum/_inhalt.html
- Statistisches Bundesamt: Fleischproduktion 2019 um 1,4 % gegenüber dem Vorjahr gesunken, 05.02.2020, zuletzt abgerufen am 27.05.2020 unter: https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2020/02/PD20_036_413.html
- White, Lynn Jr.: The Historical Roots of our Ecological Crisis, in: Science 155 (1967), S. 1203-1207, zuletzt abgerufen am 24.06.2020 unter: <https://www.cmu.ca/faculty/gmatties/lynnwhiterootsofcrisis.pdf>
- World Health Organization (Hg.): Cancer: Carcinogenicity of the consumption of red meat and processed meat, 26.10.2015, zuletzt abgerufen am 10.11.2020 unter: <https://www.who.int/news-room/q-a-detail/q-a-on-the-carcinogenicity-of-the-consumption-of-red-meat-and-processed-meat>
- Rolinski, Susanne/Bodirsky, Benjamin L.: Food Demand Model, o.A., zuletzt abgerufen am 27.05.2020 unter: <https://www.pik-potsdam.de/research/projects/activities/land-use-modelling/food-demand-model/visualization-and-determination-of-dem-and-scenarios>
- Ohne Autorenangabe: Video Focus-Online, o.A., zuletzt abgerufen am 18.05.2020 unter: <https://www.youtube.com/watch?v=dQjIMHIXido>
- Ohne Autorenangabe: Rethinking Personhood Beyond the Human: A Counterpoint Conversation, 22.04.2020, zuletzt abgerufen am 10.11.2020 unter: <https://www.counterpointknowledge.org/rethinking-personhood-beyond-the-human-an-online-counterpoint-conversation/>