

Malum anthropogenum?

Überlegungen zu einer Epistemologie der Theologischen Zoologie im Anthropozän

von Simone Horstmann und Rainer Hagencord

Der Beitrag diskutiert die epistemischen Grundlagen einer theologischen Zoologie im Anthropozän. Er geht von der Beobachtung aus, dass Erfahrungen mit Tieren oft als schlicht unwissenschaftlich gelten. Das Vermenschlichungsverbot wird auf seine politischen Konnotationen hin befragt: Es gibt vor, Tiere vor einer menschlichen Projektion schützen zu wollen, befördert aber neue Formen menschlicher Gewalt an Tieren. Mit Verweis auf die Konzepte der Isopraxis bzw. des Enaktivismus werden zwei Zugangsweisen zum Tierverstehen diskutiert, die geeigneter scheinen, der Dialektik der Gewalt zu entgehen.

1. Einleitung

Das vielleicht eindrücklichste Merkmal der Beziehung zwischen Menschen und Tieren ist die ungebrochene Kontinuität menschlicher Gewalt gegenüber Tieren. Auch heute besteht die statistisch gesehen häufigste Beziehungsform, die ein Mensch zu einem Tier haben kann, schlichtweg darin, es zu töten bzw. für seinen Tod (un)mittelbar verantwortlich zu sein. Dass diese Gewaltförmigkeit auch christliche Wurzeln hat, ist in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder als These vorgetragen worden, an prominentester Stelle wohl bereits 1967 vom US-amerikanischen Historiker Lynn White Jr.: White hatte behauptet, dass die Religion(en), das Christentum insbesondere, eine deutliche Mitschuld an der sich anbahnenden ökologischen Katastrophe trage, nachdem es die dogmatischen und praktischen Voraussetzung zu einer umweltvergessenen Anthropozentrik geschaffen habe. Die US-amerikanische Theologin Celia Dean-Drummond geht mithin soweit, den Begriff des „malum anthropogenum“ in die Reihe der Grundübel zu ergänzen und auf dessen Vermischung mit dem „malum physicum“ hinzuweisen: Die Waldbrände im Amazonasgebiet oder in Indonesien, die Überschwemmungen ozeanischer Inselstaaten, das Aussterben tausender Spezies auf diesem Planeten sind eben keine tragischen Naturerscheinungen im Sinne des *malum physicum* mehr, sondern untrennbar mit menschlichen Auslösefaktoren verbunden.¹ Diese gleichermaßen zutreffende wie schmerzhaft Zuordnung wirft gleichwohl Fragen auf, die die tieferen Ursachen für die Dauerkrise des Mensch-Tier-Verhältnisses betreffen. In der von Dean-Drummond gewählten Formulie-

¹ Vgl. Celia Dean-Drummond, *Performing the Beginning in the End: A theological Anthropology for the Anthropocene*, in: dies.; Sigurd Bergmann; Markus Vogt (Hg.), *Religion in the Anthropocene*, Eugene 2017, 173–187, hier 174.

rung kommt immerhin eine eigentümliche Ambivalenz zum Ausdruck, die wir zum Anlass für einige Erkundigungen über die erkenntnistheoretischen Grundannahmen einer theologischen Zoologie nehmen wollen: Während die Rede von einem *Malum* suggeriert, dass die Beziehung der Menschen zu den Tieren grundsätzlich und womöglich überhistorisch konstant als Konflikt aufzufassen ist, legt die Betonung des Zusatzes „anthropogenum“ den umgekehrten Blickwinkel nahe, indem sie die Kontingenz dieses menschengemachten, daher also auch revidierbaren Übels hervorhebt. Uns geht es im Folgenden darum, diese Diagnose vor dem Hintergrund ihrer erkenntnistheoretischen Bedingungsfaktoren zu diskutieren und dabei insbesondere Deutungsformen menschlicher Erfahrungen mit Tieren kritisch einzuordnen, insofern sie doch stets die implizite oder explizite Grundlage für viele Bestimmungen des Mensch-Tier-Verhältnisses bilden.

2. Mensch-Tier-Verhältnisse: Das Anthropozän als Erfahrungskrise

Ein zentrales Moment, das das prekäre Verhältnis von menschlichen und nicht-menschlichen Tieren im Anthropozän prägt, lässt sich als Erfahrungskrise bezeichnen. Diese Krise lässt sich bereits daran ermessen, dass uns heute kaum wissenschaftlich erfasste Dokumentationen zu diesen Erfahrungen vorliegen – und dies trotz der umfassend geteilten Wahrnehmung, dass unsere Beziehung zu den Tieren von existentieller Bedeutung ist. Die Erfassung und Dokumentation von derartigen Erfahrungen scheint mit wenigen Ausnahmen den empirisch arbeitenden (heutigen) Naturwissenschaften vorbehalten zu sein, deren Methodiken dieser Aufgabe gleichwohl nicht, zumindest nicht vollumfänglich, gerecht werden können.

2.1 Formen des Tiererfahrungswissen

Erst langsam setzt sich demgegenüber die Erkenntnis durch, dass die Form, in der unser Tierwissen Gestalt annehmen kann, einer qualitativen und subjektiven Zugangsweise Ausdruck verleihen muss. Aus dem US-amerikanischen Bereich kommend hat sich dazu in den letzten Jahren der Begriff „Anecdote knowledge“ als entscheidendes epistemologisches Stichwort herauskristallisiert²: Dieses Anekdoten-Wissen, das dem Wortursprung nach ein unveröffentlichtes, quasi-privates und persönliches Wissen bezeichnet, charakterisiert durchaus treffend jenen Erfahrungsbezug, der Menschen mit Tieren verbindet. Es kennzeichnet zudem die – aus heutiger Sicht womöglich unerwartete – Tatsache, dass insbesondere die frühe (Verhaltens-)Biologie, wie sie etwa der Darwin-Schüler George Romanes betrieben hat, in hochreflexiver Art und Weise auf ein solches anekdotenhaftes Wissen Bezug genommen und es systematisch ausgewertet hat.³ Gerade weil wir kein „zuschauerhaftes Verhältnis zur Wirklichkeit“ (Th. W. Adorno) haben und uns vielmehr

² Vgl. bspw. *Lucy A. Bates; Raymond W. Byrne*, Creative or created: Using anecdotes to investigate animal Cognition, in: *Methods* 42 (2007) 12–21; vgl. ebenfalls *Bernard E. Rollin*, Anecdote, anthropomorphism, and animal behavior, in: Robert W. Mitchell; Nicholas S. Thompson; H. Lyn Miles (Hg.), *Anthropomorphism, Anecdotes, and Animals*, Albany 1997, 125–133.

³ Vgl. *George J. Romanes*, Die geistige Entwicklung im Tierreich. Darwinistische Schriften, Leipzig 1887.

als Teilnehmende und Mitagierende einer gemeinsamen Lebenswelt verstehen, muss das quantifizierte und empirisierte Wissen der Naturwissenschaften um eine qualitative, narrative, bedeutungstragende und gesamtgesellschaftliche Perspektive ergänzt werden. „Anecdote knowledge“ ist demnach ein erzählendes, erlebnishaft geschildertes Erfahrungswissen, das der Art und Weise gerecht wird, wie Menschen auf die Frage nach ihrer Beziehung zu Tieren antworten und reagieren. Diese Form ist zugleich als Wiedergewinnung einer Erkenntnisweise aufzufassen, die von der Wissenschaftshistorikerin Lorraine Daston als „präternatural“ bezeichnet wurde und die gerade das Moment des Individuellen, Ungewohnten, persönlich Bedeutsamen und aus der Reihe Fallenden beschreibt:

„Die mittelalterlichen Naturphilosophen hatten das erforscht, was immer oder meistens geschieht, und waren damit auf Aristoteles Spuren gewandelt. [...] Während des 16. und 17. Jahrhunderts gab es eine deutliche epistemologische Verschiebung in Richtung dessen, was man eine ‚Philosophie des Präternaturalen‘ nennen könnte, d. h. eine Erforschung dessen, was *praeter naturam* liegt, jenseits (aber nicht über) der Natur. Zu dieser Kategorie gehörten zweiköpfige Katzen, Regenbogenringe um den Mond, Blutregen, Riesen und Zwerge.“⁴

Dastons Beobachtung zur Kategorie des „Präternaturalen“ mag, auch wenn sie nicht vollkommen deckungsgleich gegenüber der des „Anecdote knowledge“ ist, dazu verhelfen, die historische Kontingenz der akademisch goutierten Wissensformate gegen die exkludierende Dominanz des naturwissenschaftlich validierbaren Wissens hervorzuheben: Die Entscheidung, welches Erfahrungswissen als wissenschaftsfähig gilt, ist alles andere als überzeitlich konstant und insofern Anlass zu stetiger und kritischer Selbstreflexion der akademischen Fächer.

Der zaghaft einsetzenden Reflexion über adäquate epistemische Formen des Tierwissens zum Trotz dürfte ein Großteil der Erfahrungen, die Menschen mit Tieren machen, immer noch als schlichtweg nicht diskursfähig gelten. Zwar machen wir allenthalben Erfahrungen der Verbundenheit, der Mitleidenschaft und der engen, familienähnlichen Nähe zu (anderen) Tieren, dennoch fehlt eine akzeptierte Sprache und Ausdrucksweise für diese so grundlegenden Erfahrungen, sodass sie wenn überhaupt dann in einen Modus der Uneigentlichkeit oder in den privaten Raum verschoben werden. Eine Re-Kanonisierung der menschlichen Erfahrungen mit Tieren ist daher ein zentrales Anliegen der theologischen Zoologie. Dass wir in der Lage sind, Tiere als Familienmitglieder zu erfahren, ihre eigene Handlungswirksamkeit als bereichernd für das eigene Leben zu erfahren, dass wir Freundschaften mit Tieren pflegen, all diese Erfahrungen müssen im landläufigen Diskurs als unwissenschaftlich zurückgewiesen werden – die Folgen dieser fundamentalen Ausdrucks- und Sprachunfähigkeit sind noch gar nicht abzusehen. Der Vorwurf des Anthropomorphismus, auf den später noch intensiver einzugehen sein wird, bildet die Spitze dieser grundlegenden Ausklammerung wesentlicher Erfahrungen mit Tieren: Zentrale Erfahrungen, die als persönliche Bereicherung erlebt werden, gelten heute nach wie vor als regelrecht verboten.

⁴ Lorraine Daston, Eine kurze Geschichte der wissenschaftlichen Aufmerksamkeit, München 2001, 15 f.

Der Erfahrungsbegriff, der hingegen als gültig akzeptiert wird, ist unter der Hand zu einer derart prekären Kategorie geworden, dass die akademischen Fächer die jeweilige Definition dieses Konzepts entweder grundlegend verweigern, ausklammern, trivialisieren oder als immer schon geklärt voraussetzen (dies dürfte überwiegend für die Naturwissenschaften gelten) oder sie im analytischen Zugriff der Geistes- und Sozialwissenschaften in eine Vielzahl divergierender Ansätze auflösen.⁵ Gerade die ökologische Krise, die das Anthropozän prägt, lässt uns nicht länger vorschnell der Einsicht entkommen, dass unsere Erfahrung einer grundlegenden Verzerrung durch einen problemhaltigen Erfahrungsbegriff unterworfen ist. Dem niederländischen Philosophen Koo van der Waal zufolge erfahren wir „die Natur nicht, jedenfalls nicht ausschließlich, als ein Ensemble stummer, toter, in sich selbst sinnloser Dinge, die uns unendlich fremd sind und deren Daseinsberechtigung nur darin liegt, Material für unsere menschliche Selbstverwirklichung zu sein.“⁶ Möglicherweise liegt eben darin die ganze Tragweite der modernen Erfahrungskrise, die auch unser Verhältnis zu den Tieren ausmacht. Zwar erfahren wir die anderen Kreaturen als Wesen, deren Lebendigkeit uns zutiefst bereichert und deren Selbst mit dem unseren als verbunden erlebt wird, und doch verharrt der gültige Erfahrungsbegriff, wie er von den Wissenschaften gepflegt wird, noch viel zu sehr im Moment der Subjekt-Objekt-Dichotomie, das die Relationalität und Dialogizität dieser Erfahrungen bestenfalls als Randphänomene zur Kenntnis nimmt.

2.2 Theologische Tiererfahrungen

Nicht zuletzt hat diese Erfahrungskrise auch eine theologische Brisanz. Wer die Tiererfahrungen von Menschen mit unverstelltem Blick wahrnimmt, wird nicht umhinkommen, eine unerwartete, aber wesentliche theologische Dimension in diesen Erfahrungen zu erblicken. Die Erfahrung etwa, dass viele Tiere dem Menschen, aber durchaus auch anderen Tieren, eine Zugewandtheit und Zuneigung jenseits aller Leistung vermitteln, ähnelt auf frappante Art und Weise der göttlichen Gnade. Aber auch die Erfahrung fundamentaler Fremdheit und Alterität, die der Blick in die Augen eines Tieres auszulösen vermag, grenzt an eine vergleichbare Gotteserfahrung – nicht zu sprechen von der Eindringlichkeit des unverschuldeten, grausamsten Leidens, das Tiere in einer Gesellschaft erfahren müssen, die sich (zumindest noch über weite Strecken) christlich nennt und damit auf die Erfahrung eines Gottes abhebt, der gleichermaßen zum Opfer schlimmster und abgründigster menschlicher Gewalt wurde. Geht es also vielmehr um die nur scheinbar längst überkommene Problematik einer tierlichen ‚Theomorphisierung‘, noch bevor die Tiererfahrungen dem Vorwurf des Anthropomorphismus ausgeliefert waren? Die Grenze von Immanenz und Transzendenz, und insbesondere die von der Immanenz absehbende Transzendenzfixierung des Jahweglaubens, scheinen mit einer solchen Sicht zumindest ange-

⁵ Vgl. Michael Hampe; Maria-Sibylla Lotter, Einleitung: Enttäuschende Erfahrungen, in: dies. (Hg.), „Die Erfahrungen, die wir machen, sprechen gegen die Erfahrungen, die wir haben.“ Über Formen der Erfahrung in den Wissenschaften (Schriften zur Förderung der Beziehung zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften 86), Berlin 2000, 7–25.

⁶ Koo van der Waal, Die Umkehrung der Welt. Über den Verlust von Umwelt, Gemeinschaft und Sinn, Würzburg 2004, 37.

tastet: Eine Apotheose der Tiere tritt von hier her, ganz anders als die Apotheose des Anthropos, als vermeintliche Denkmöglichkeit hervor. Dieser Traditionslinie kann man folgen oder man kann sie ablehnen. Wissenschaftlich ergiebiger ist es möglicherweise, diese Grenze vor dem Hintergrund ihrer diskursiven Bedeutung zu lesen. Das Erbe der biblischen Tradition dürfte so besehen auch ein Grund für die oben beschriebene Erfahrungskrise mit den Tieren sein; sie bildet mit anderen Worten einen Grund für eine scheinbare Unmöglichkeit unseres Denkens⁷ und stellt eine tiefliegende Rationalitätsstruktur der jüdisch-christlichen Tradition dar, die eine konkrete Form des Erfahrungswissens aus dem Diskurs ausklammert – und damit auch zum – gewissenmaßen hausgemachten – theologischen Problemfall wird. Die Verkürzung des biblischen Glaubens auf die Beziehung von Gott und Mensch, mithin seine umfassende Enttierreichung,⁸ dürfte daher aus heutiger Sicht mit guten Gründen auch als eine Verlustgeschichte zu lesen sein.⁹ Womöglich ist es die religiöse Annahme der vollen Transzendenz(fähigkeit) des Menschen, die das Opfer der Tiere notwendig zu machen scheint und dazu führt, dass Tiere nach wie vor getötet werden können, ohne dass wir dies als das Verbrechen verstehen, das es der Sache nach darstellt.¹⁰ Neben dem Verbot, Gott zu vertierlichen, wird aber gleichwohl auch das – nicht dezidiert christliche, aber der Sache nach doch die monotheistischen Religionen umfassende – strukturanaloge Verbot zu nennen sein, Gott zu vermenschlichen: Der Anthropomorphismus ist – darin ist der Wissenschaftshistorikerin Lorraine Daston zuzustimmen – zu allererst ein religiöser Vorwurf, lange bevor er zu einem wissenschaftstheoretischen Knock-off-Kriterium avancieren konnte.¹¹ „Einen Gott gibt es“, so heißt es schon in der bekannten Passage des Xenophanes, „weder an Gestalt noch an Gedanken den Sterblichen gleich. Immer bleibt er am selben Ort und ohne Bewegung. Nicht geziemt es sich für ihn hierhin und dorthin zu gehen, denn ohne Mühsal

⁷ Vgl. Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt am Main 1974, 17–19.

⁸ Vgl. Thomas Ruster, *Tiere – Sakramente der Transzendenz*. Auf der Suche nach dem lebendigen Gott, in: ders.; Simone Horstmann; Gregor Taxacher (Hg.), *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*, Regensburg 2018, 117–136.

⁹ Besondere Brisanz dürfte diese Tatsache dadurch gewinnen, sobald man zur Kenntnis nimmt, wie etwa Gen 1 Gottes eigene Perspektive auf die Speziesgrenzen und die (Un-)Möglichkeit des Anthro- bzw. Theomorphen konzipiert: Denn gerade dort, wo sich die Verfechter der anthropologischen Differenz am Ziel wähnen – „Lasst uns Menschen machen als unser Bild, und ähnlich!“ (Gen 1,26a) – kollabiert die theologisch wohl entscheidendste Speziesgrenze! Gen 1 schildert Gott immerhin als denjenigen, der sich im Anderen seiner selbst wiedererkennen will, sich selbst also nicht mit den vermeintlich klaren Grenzen abzufinden vermag. Angesichts dieses kenotischen Gottes erstaunt es dann doch ein wenig, dass gerade dessen Ebenbild bis heute so wenig von seinem eigenen Vermögen wissen will, sich im Anderen seiner selbst wiederzuerkennen, und stattdessen gnadenlos auf die hierarchische Strenge der moralischen Statusgruppen pocht, an deren oberen Ende er sich praktischerweise zugleich wähnt. Vgl. Simone Horstmann, Mehr als „Verantwortung“ und „Mitgeschöpflichkeit“. Überlegungen zu den Tiefendimensionen einer theologischen Tierethik jenseits der schönen Phrasen, in: *Loccumer Pelikan* 4 (2019) [im Druck].

¹⁰ Vgl. Graham Huggan; Helen Tiffin, *Postcolonial Ecocriticism. Literature, Animals, Environment*, London 2015, 5.

¹¹ Vgl. Lorraine Daston, *Intelligences: Angelic, Animal, Human*, in: dies.; Gregg Mitman (Hg.), *Thinking with animals. New perspectives on anthropomorphism*, New York 2005, 37–58, hier 39.

lenkt er das All durch die Kraft seines Geistes.“¹² Der Philosoph Paul Feyerabend hat dieses religionsphilosophische Anthropomorphismus-Verbot ebenso weitsichtig wie gewohnt scharfzüngig kommentiert:

„Man beachte die unmenschlichen, ja monströsen Züge dieses Gottes, den viele Gelehrte als ‚auf einer geläuterten Gottesauffassung beruhend‘ gepriesen haben [...] – kein Wunder, denn er ist ja das perfekte Ebenbild der Intellektuellen, die die Welt von ihrem Schreibtisch aus, ‚ohne zu gehen hierhin und dorthin‘, einfach durch die Kraft ihres Geistes lenken wollten.“¹³

3. Anthropomorphismen: Das Anthropozän als (tier-)politische Krise

Unserer Überzeugung nach muss auch der Einwand gegen den Anthropomorphismus vor diesem Hintergrund einer problematisch gewordenen religiösen, vor allem aber auch akademischen Plausibilitätsstruktur betrachtet werden. Dies gilt umso mehr, als dieser Vorwurf geeignet ist, einen ungewohnt umfassenden Konsens über alle Lager hinaus zu erzeugen: Ihm stimmen diejenigen zu, die in einer Vermenschlichung von Tieren einen Frontalangriff auf das vermeintliche Anthropinon sehen, ebenso wie all diejenigen, die heute etwa für Tierrechte einstehen und daher in der Vermenschlichung von Tieren ein Residuum kolonialistischen Denkens zu erkennen glauben. So unterschiedlich die verschiedenen Auffassungen zur Ausgestaltung der Beziehung von Menschen und Tieren auch ausfallen mögen, so ist man sich bei aller Unterschiedlichkeit doch erstaunlich einig darüber, dass eine Vermenschlichung von Tieren grundsätzlich illegitim sei. Im Folgenden soll es darum gehen, die Überzeugungen und Rationalitätsstrukturen, die den Anthropomorphismus-Vorwurf bedingen, kritisch zu hinterfragen.

3.1 Zur wissenschaftshistorischen Genese des Anthropomorphismus-Vorwurfs

Der Sache nach ist der Vorwurf des Anthropomorphismus zunächst als eine erkenntnistheoretische Aussage aufzufassen. Gerade weil wir als Menschen nicht in der Lage sind, die subjektiven Erlebniszustände, die sog. Qualia anderer Spezies nachzuvollziehen, können wir keine Aussagen über deren genaue Ausgestaltung vornehmen. Wir wissen schlichtweg nicht, um es mit dem bekannten Fazit Thomas Nagels zu sagen, wie es ist, eine Fledermaus zu sein. Als einziger erkenntnistheoretischer Ausweg bleibt angesichts dieser Feststellung – die strenggenommen auch schon für die Perspektivübernahme anderer Menschen gilt – nur der Skeptizismus, d. h. die Einsicht in die grundsätzliche Unzugänglichkeit des fremden Denkens sowie möglicherweise auch der ethisch gewendete Appell, diese unzugängliche Perspektive von illegitimen Reduktionen auf die eigene Perspektiven oder unzulässigen Analogieschlüssen frei zu halten. Wer sich heute auf eine differentialistische Sicht beruft, die die Grenze zwischen Menschen und Tieren möglichst klar ziehen will, kann sich auch auf diese erkenntnistheoretische Position berufen und

¹² *Xenophanes*, Fragmente. Über die Natur, in: Walther Krank (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels, Bd. 1, Berlin ⁴1922, 62–65, hier 62.

¹³ *Paul Feyerabend*, *Wissenschaft als Kunst*, Frankfurt am Main 1984, 55.

dies mit dem Hinweis verbinden, damit beiden Seiten gerecht zu werden: Wer davon absieht, Tiere zu vermenschlichen, tue ihnen also scheinbar etwas Gutes – ganz anders als jene Menschen, deren Verständnis von Tieren die Grenze zum Menschen derart deutlich überschreitet, dass Differentialisten geneigt sein könnten, darin eine dissoziative Störung zu erkennen. Es ist gerade diese eigentümliche argumentative Koinzidenz, die womöglich überrascht: Wird nur derjenige den Tieren gerecht, der sie von den Ressourcen des Humanums (im Zweifelsfall: möglichst weit) entfernt hält? Man sollte nicht außer Acht lassen, dass gerade die anthropogenen Entwicklungen innerhalb des Anthropozäns ein solches Argument außerordentlich angreifbar, mithin sogar als strategisches Täuschungsmanöver erscheinen lassen können: Im Angesicht einer ausufernden Tötungsindustrie, der täglich Millionen Tiere vollkommen unnötig zum Opfer fallen, angesichts der schieren Gleichgültigkeit vieler Menschen gegenüber dem massenhaften Tod tausender nicht-menschlicher Spezies gleichwohl die Sorge um eine Vermenschlichung von Tieren als Argument zu deren eigenem Schutz aufzurufen, gleicht nicht selten purem Hohn, der als ernstgemeinte Sorge tarnt, was doch nur der eigenen, notdürftig ummantelten Interessensbefriedigung und Statusbestätigung dient.

Die belgische Philosophin Vinciane Despret hat die Bedeutung des Anthropomorphismus-Vorwurfs 2019 in einer Buchpublikation untersucht, deren Titel – „Was würden Tiere sagen, würden wir die richtigen Fragen stellen?“ – bereits einiges an Anthropomorphismus-trächtigem Ressentiment hervorzurufen geeignet ist.¹⁴ Despret untersucht den Anthropomorphismus-Vorwurf aus einer ethologischen, aber auch philosophischen Perspektive und interessiert sich dabei insbesondere für die reduktionistische Methodik der modernen (Verhaltens-)Biologie, die einer entsprechend verkürzten Sichtweise auf die Wirklichkeit von Tieren das Wort redet: Die Biologie habe, so Despret, eine eigentümliche Vorliebe für „Kasper-Hauser-Versuche“¹⁵ entwickelt, also für die Prämisse, dass zur ethologischen Klärung von tierlichen Fähigkeiten die Notwendigkeit bestehe, ihnen alles wegzunehmen, bis sie das jeweilige Verhalten nicht mehr zeigen: Tieren werden systematisch depriviert, von Artgenossen ausgeschlossen, ihnen werden Hirnareale entfernt oder ganze Körperteile. Eine solche Biologie, die sich laut Despret insbesondere im Gefolge von Konrad Lorenz entwickelte, habe gelernt,

„Tiere als nur *reagierende* statt als *fühlende* und *denkende* Lebewesen anzusehen und jegliche mögliche Einbeziehung individueller und subjektiver Erfahrungen auszuschließen. Die Tiere werden dadurch etwas verlieren, das eine entscheidende Bedingung für die Beziehung gewesen war, nämlich die Möglichkeit, den, der sie analysiert, zu *überraschen*. Alles wird vorhersehbar. Handlungsursachen ersetzen Beweggründe, seien sie nun vernünftig oder abwegig, und das Wort *Initiative* weicht dem Begriff *Reaktion*.“¹⁶

¹⁴ Vgl. Vinciane Despret, Was würden Tiere sagen, würden wir die richtigen Fragen stellen?, Münster 2019.

¹⁵ Ebd., 18.

¹⁶ Ebd., 52 f. (Hervorhebungen im Original).

Despret hebt zudem deutlich hervor, dass der Anthropomorphismus-Vorwurf in eben diesem Umfeld entstand¹⁷: Lorenz wollte, so rekonstruiert Despret, die wissenschaftshistorischen Hintergründe, die Ethologie als eigenständige akademische Disziplin etablieren, die nur von denen beherrscht würde, die sie zuvor studiert hätten. Daher habe er das Tierwissen zu allererst verwissenschaftlichen müssen, indem er es dem allgemeinen Alltagswissen entzog:

„Was nun aber bedeutet, dass der Vorwurf des Anthropomorphismus nicht so sehr, oder nicht immer, darauf zielt, dass den Tieren menschliche Fähigkeiten zugeschrieben werden, sondern dass er vielmehr den Umstand, unter dem diese Zuschreibung gemacht wird, anprangert. Der Vorwurf des Anthropomorphismus ist, anders gesagt, bevor er einen wie auch immer gearteten kognitiven Vorgang klassifiziert, zuallererst ein politischer Vorwurf, ein Vorwurf der Politik der Wissenschaften, der vor allem darauf abzielt, eine Art von Wissen und Erkenntnis zu disqualifizieren, derer die wissenschaftliche Arbeit sich zu entledigen versucht, nämlich jene des Laien.“¹⁸

3.2 Der Anthropomorphismus-Vorwurf – eine Dialektik der Gewalt

Wenn es also zutrifft, dass der Anthropomorphismus-Einwand in erster Linie einen politischen Vorwurf darstellt, dann gilt es umso mehr, die Interessenspolitik hinter den betroffenen Akteursgruppen kritisch zu beleuchten, um ein normatives Urteil über die sachbezogene Relevanz des Vermenschlichungsverbotes zu fällen. Wo also besitzt der Vorwurf tatsächliche Substanz? Von einer ‚Vermenschlichung‘ zum Schaden von Tieren dürfte zum einen dort zu sprechen sein, wo man dies vielleicht am wenigsten vermuten würde: Gerade gegenüber der Verhaltensbiologie scheint, so hat es die Philosophin Katharina Dornenzweig luzide dargelegt, dieser Vorwurf angebracht zu sein.¹⁹ Dornenzweig hatte die verhaltensbiologischen Experimente zur Klärung tierlicher Sprachfähigkeit untersucht und dabei festgestellt, wie sehr diese Settings nicht nur von anthropozentrischen, sondern auch von anthropomorphen Vorannahmen geprägt sind. Nicht nur würden nahezu alle Verfahren von der Prämisse ausgehen, dass die Artikulationen nichtmenschlicher Tiere keine Sprache seien, und dass die Tiere keine menschliche (also „richtige“) Sprache erlernen könnten; selbst mit der Umstellung der Testverfahren auf eine Form symbolischer Kommunikation, bei der Tiere einen beeindruckenden Wortschatz erwarben, wurde immer wieder deutlich, dass auch hier eine mehr oder weniger subtile Form anthropomorphen Denkens vorherrschte: Tiere hatten Form und insbesondere Syntax der menschlichen Sprache zu reproduzieren. Dort, wo ihnen dies überraschend oft gelang, wurde ihnen zum Dank, wie Dornenzweig mit berechtigtem Sarkasmus kommentiert, „großzügig die Intelligenz eines vierjährigen menschlichen Kleinkindes attestiert“²⁰. Anthropomorphismen sind allerdings nicht allein in den reproduzierenden Formaten der Sprach-

¹⁷ Aus diesem Grund bezeichnet sie den Anthropomorphismus auch als Akademikomorphismus (ähnlich dem von Feyerabend zuvor zitierten Argument).

¹⁸ Despret, Was würden Tiere sagen (wie Anm. 14), 54.

¹⁹ Vgl. Katharina Dornenzweig, Sprachexperimente mit nichtmenschlichen Tieren als Ausdruck von und Herausforderung für problematische Konzeptionen tierlicher Agency, in: Sven Wirt u. a. (Hg.), Das Handeln der Tiere. Tierliche Agency im Fokus der Human-Animal-Studies, Münster 2015, 149–178.

²⁰ Ebd., 156.

tests selbst zu finden, sondern schon im kommunikativen Gebaren der Menschen – Dornenzweig listet einige Beispiele dafür auf: Die Gorilladame Koko wurde aufgefordert sich zu schminken; zum Vokabular des Schimpansen Washoe zählte der Ausdruck „dirty monkey“; der Schimpanse Nim musste zum Frühstück in einem Stuhl sitzen und mit einem Löffel essen. Ein solcher (vermeintlicher) Anthropomorphismus ist nicht nur der Sache nach unangebracht, dem Tier gegenüber übergriffig und anmaßend, sondern hat vor allem die politische Funktion, die reale Gewalt an den Tieren zu verschleiern: Das menschliche Verhalten, das den Tieren abgenötigt wird, steht in scharfem Kontrast zu den Elektrozäunen um die Gehege der Tiere, den Leinen, die sie außer Haus angelegt bekommen, und nicht zuletzt der erschütternden Tatsache, dass nicht wenige Tiere aus den Sprachexperimenten danach für Tierversuche im Labor erhalten mussten. Dornenzweig sieht darin eine besonders perfide gewaltsame Form der „Enttierlichung“²¹; Tiere werden auf diese Weise vermenschlicht, um sie zugleich in ihrer eigenen Identität anzugreifen: Bei Washoe, einer Schimpansin, führte diese Gewalt dazu, dass sie „die anderen Schimpansen angeekelt als ‚black bugs‘ bezeichnete [...], und zutiefst schockiert war, als sie begriff, dass sie selbst zu diesen befremdlichen Wesen gehörte“²².

Tatsächlich wird man feststellen müssen, dass eine Vermenschlichung von Tieren immer dort unzulässig ist, wo sie die gleichzeitige Gewalt an Tieren verschleiern soll. Allerdings gilt es auch hier genauer hinzuschauen: Denn inwiefern Schmink-Tutorials für Schimpansen oder die Einweisung in den korrekten Gebrauch des Essbestecks wirklich eine Form der Vermenschlichung darstellen, ist alles andere als klar. Das wirkliche Humanum jedenfalls scheint sich nur sehr bedingt in diesen Ausdrucksformen niederzuschlagen, sodass es sich hier vielmehr um extreme Zerrbilder des Menschlichen handeln dürfte. Selbst dort, wo Tiere also scheinbar vermenschlicht werden, ist dies bei genauerer Betrachtung häufig gerade nicht der Fall. Die Kulturwissenschaftlerin Iris Därmann hat dieses Verhältnis für die Beziehung von Menschen und Haustieren untersucht – eine Beziehung also, die immer wieder unter den Verdacht eines gnadenlosen Anthropomorphismus gestellt wird – und kommt zu dem Schluss, dass Haustiere gerade nicht

„wie erwachsene Personen angesehen [werden] mit eigenen Rechten, Entscheidungsmöglichkeiten, zurechenbarer Verantwortung, sondern im Status ewiger Kindheit fixiert und wie Unmündige und Abhängige behandelt [werden], denen man Befehle wie ‚Hierher‘, ‚Sitz‘, ‚Aus‘ und ‚Pfui‘ erteilt, die man an der Leine führen muss und in der Öffentlichkeit ungehindert ausschimpfen kann. Man kann sie kastrieren bzw. sterilisieren lassen und ihnen ihre Jungen (ihre Kinder?) wegnehmen. Sie haben kein Selbstbestimmungsrecht, schon gar nicht in sexueller Hinsicht, sondern werden gekauft und verkauft und müssen zum Zeichen ihres fehlenden Selbstbesitzes und zu Identifizierungszwecken eine Hundemarke tragen.“²³

²¹ Ebd., 157.

²² Ebd..

²³ *Iris Därmann*, *Haustiere und Tierfreunde. Über Nähe und Ferne von Menschen und Tieren*, in: dies.; Hilal Sezgin; Clemens Wischermann, *Tierisch beste Freunde. Über Haustiere und ihre Menschen*, hg. v. Viktoria Krason; Christoph Willmitzer, Berlin 2017, 12–48, hier 14 f.

Die Beziehungsformen, die hier anklingen, sind demnach zwar unzulässige und letztlich ins Gewaltförmige projizierte Zerrbilder von etwas vorgeblich Menschlichem, der Sache nach aber eher Ausdruck von kolonialistischen Sklavenhalterattitüden.²⁴ Von ihrem erschreckenden Gehalt her sind sie unbedingt zu kritisieren – aber eben nicht als Anthropomorphismen! Sie sind dies insofern nicht, als die *morphé* des *anthropos*, wie sie sich im sich schminkenden oder mit Messer und Gabel essenden Schimpansen zeigt, eine zutiefst prekäre, weil eben nicht überzeitlich fixierte und schon gar nicht von Zerrbildern verschont gebliebene Kategorie darstellt. Der scheinbar so konsensfähige Vorwurf des Anthropomorphismus lebt also auch davon, dass sein konkreter Inhalt ausgesprochen undeutlich bleibt.

Auch ein theologiegeschichtlicher Blick bestätigt dieses Problem. Die Wissenschaftshistorikerin Lorraine Daston hat dazu einen interessanten Vergleich herangezogen: Anthropomorphes Denken ist Daston zufolge nicht nur Thema für die (moderne) Verhaltensbiologie, sondern war es schon in der mittelalterlichen Theologie im Rahmen der Engellehre (Angelologie). Sowohl die mittelalterlichen Theologen wie die modernen Verhaltenswissenschaftler/innen bedienten sich demnach der Analogie zwischen zwei Spezies, aber auch der Anthropomorphisierung, „um das Unüberbrückbare zu überbrücken“²⁵. Beide Fachrichtungen „praktizierten den Anthropomorphismus in einer Art Verzweiflung, im Bewusstsein von dessen Risiken und Grenzen und überzeugt davon, dass es keinen anderen Weg gibt.“²⁶ Im historischen Vergleich fällt gleichwohl auf, dass die Vorstellungen darüber, wie genau das jeweils fremde Denken der Tiere bzw. der Engel erschlossen werden könne, außerordentlich stark voneinander abweichen. Während wir es heute für selbstverständlich halten, dass die Antwort auf die Frage, wie es ist, z. B. ein bestimmtes Tier zu sein, etwas mit dem jeweils fremden Bewusstsein und den mentalen Zuständen des Tiers zu tun haben muss, war eben dies gerade nicht die Frage der mittelalterlichen Theologen. Zwar interessierte sich die scholastische Theologie durchaus dafür, wie eine Intelligenz beschaffen sein musste, die nicht nur anders als die menschliche, sondern dieser überlegen war; ihr kam es dabei aber vor allem auf die Natur und die Wirkweise des engelhaften Denkens an, aber gerade nicht auf Spekulationen darüber, wie man etwa empathisch mit Engeln sein könne: „Kein mittelalterlicher Theologe hätte je empfohlen, die Perspektive eines Engels einzunehmen, um dessen Denken zu verstehen, genauso wenig wie heute ein KI-Spezialist raten würde, sich in die Perspektive eines Computers einzufühlen.“²⁷ Für Daston hängt diese Andersartigkeit in den Epistemologien, die die unterschiedlichen Anthropomorphisierungen begründen, vor allem mit der frühmodernen Subjekt-Objekt-Unterscheidung zusammen: „Es gibt einen enormen Unterschied zwischen dem Verstehen anderer Verstandesformen jeweils vor und nach der

²⁴ „[...] denn in allen mir bekannten Sklavenhaltergesellschaften [...] gab es rechtliche Einschränkungen für das, was ‚Besitzer‘ mit ‚ihren‘ Sklaven tun durften und was nicht. Tatsächlich sind wir, was die Tiere angeht, immer noch eine Sklavenhaltergesellschaft.“ (*Hilal Sezgin*, „Tiere sind meine Freunde.“ – Wirklich? Ethische Überlegungen zur Haustierhaltung, in: Därmann; Sezgin; Wischermann, *Tierisch beste Freunde* (wie Anm. 23), 88–119, hier 104.

²⁵ *Lorraine Daston*, *Intelligences* (wie Anm. 11), 39 (eigene Übers.).

²⁶ Ebd., 51.

²⁷ Ebd., 53.

Herausbildung der Subjekt-Objekt-Unterscheidung.²⁸ Während es heute Commonsense zu sein scheint, dass die Metaphorik der subjektiven Perspektive den Schlüssel für die Frage nach dem Verstehen des fremden Denkens bildet und es folglich darauf ankäme, die Perspektive des anderen möglichst fehlerfrei einnehmen zu können, macht Dastons Beitrag darauf aufmerksam, dass diese scheinbare Selbstverständlichkeit historisch singulär und zudem relativ jung ist: Die Rede von der Perspektive „ist nicht nur eine andere Form der Subjektivität; sie ist die Apotheose der Subjektivität als Essenz des Denkens“²⁹.

Dastons Beobachtungen machen eines besonders deutlich: Die anthropomorph erschlossene (Un-)Möglichkeit des Nachvollzugs anderer, fremder Perspektiven ist nur eine historische Antwort auf die Frage nach der Beziehung zwischen Menschen und Tieren (bzw. anderen Intelligenzen wie jenen der Engel). Das bedeutet mit anderen Worten, dass auch der scheinbar notwendige Skeptizismus, der im Anschluss insbesondere an Thomas Nagel immer wieder als einzig wissenschaftlich legitime Antwort gesehen wurde, zwar als eine logisch erschlossene, aber eben auch historisch und epistemologisch kontingente Antwort aufgefasst werden muss. Wir wollen im Folgenden eine weitere Möglichkeit diskutieren, wie speziesübergreifendes Verstehen jenseits der beiden von Daston aufgezeigten historischen Paradigmen sowie jenseits eines grundsätzlichen Skeptizismus funktionieren kann.

4. „Isopraxis“ und „Enaktivismus“

Der Nagel'sche Skeptizismus hat die Diskussionen um das subjektive Verstehen anderer Wesen und die Möglichkeiten einer Übernahme der anderen Perspektiven in den vergangenen Jahren derart dominiert, dass erst langsam andere Ansätze aus diesem gewaltigen Schatten treten. Die bereits erwähnte Vinciane Despret hat den Begriff der Isopraxis³⁰ geprägt, um damit einen denkbaren Neuansatz zu charakterisieren: Er soll verdeutlichen, dass speziesübergreifendes Verstehen nicht aus der klinisch-distanzierten Beobachterperspektive, sondern stets nur aus der geteilten Praxis heraus möglich ist, und dass es zuerst der gelebten und ausagierten Gemeinschaften bedarf, um Gemeinsamkeiten festzustellen. Sie verweist dazu etwa auf das (ethisch sicher nicht unstrittige) Beispiel von Pferd und Reiter, um die Bedeutung der Isopraxis herauszustellen: Pferd und Reiter entwickeln erst in der Interaktion miteinander das gegenseitige Verstehen. Sie verstehen sich besser durch die gemeinsame Praxis und die Gleichförmigkeit (Isomorphie) ihrer Bewegung. Womöglich ist es gerade die Erfahrung einer solchen erlebten Gegenseitigkeit, die aus einer bloßen Beobachterperspektive als anthropomorph erscheinen mag und sich dann naturgemäß dort zeigt, wo auch der Anthropomorphismus-Vorwurf fast schon reflexartig angebracht wird: Der Historiker Clemens Wischermann, der die Forschungsrichtung der „Animate History“ mitbegründet hat, sieht den historischen Ort, an dem sich das Erleben

²⁸ Ebd., 41.

²⁹ Ebd., 52.

³⁰ Vgl. Vinciane Despret, *The Body We Care for. Figures of Anthro-Zoo-Genesis*, in: *Body and Society* 10 (2004) 111–134.

einer gemeinsamen und verstehenden Gegenseitigkeit ereignet, vornehmlich in der Familie, in der Tiere vielfach als Familienmitglieder gesehen werden. Dies rundheraus abzuqualifizieren, sei schon deswegen unredlich, so Wischermann, weil Menschen „Beziehungen zu Tieren her[stellen], die einzigartig sind und nicht als bloßer Ersatz für Beziehungen mit anderen Menschen fungieren“³¹.

Eine ähnliche Perspektive wählen Vorschläge, die den Begriff des Enaktivismus stark machen, um statt der Rekonstruktion fremder mentaler Zustände die Teilnahme an einer gemeinsamen Lebenswirklichkeit über ein geteiltes, weil verkörpertes Wissen hervorheben: Ein solches Wissen, so kommentiert es der Literaturwissenschaftler Jan Söffner, transzendiert die objektivistischen Normen klassischer Wissenschaftstheorie, es ist riskiertes Wissen, das aus einer konkreten Situation bzw. Interaktion erwachsen kann, aber auch von ihr abhängig und deswegen mitunter oftmals nicht wiederholbar ist. Enaktivistisches, aus der aktiven körperlichen Teilnahme erwachsendes Verstehen hat eher den Charakter von persönlicher Evidenz als jenen der objektiven und überindividuell gültigen Wahrheit. Es beschreibt, warum wir in unseren aktiven Beziehungsmomenten zu anderen Wesen – ein Ballspiel mit den Hunden oder Katzen etwa – in besonderer Weise die Erfahrung machen, dass wir sie in diesen Momenten wesentlich besser verstehen können als durch die streng (natur-)wissenschaftliche Rekonstruktion ihrer Erkenntnis- und Erlebnisfähigkeit auf dem Papier.³² Unverkennbar nimmt insbesondere der enaktivistische Ansatz Bezug zur Phänomenologie, die ihrem eigenen Selbstverständnis nach immer schon anti-naturalistisch, aber auch anti-dualistisch orientiert ist, wenn sie das Moment der Bedeutungshaftigkeit in der geteilten Erfahrung hervorhebt. Eben deswegen, so formuliert es der schwedische Bioethiker Fredrik Svenaeus, kann keine bloße Technik dieser Erfahrung auf den Grund gehen.³³

Geht man von den oben geschilderten Neuansätzen aus, dann fällt überhaupt erst in ganzer Deutlichkeit ins Auge, wie schroff sich dagegen die bisherigen Normen und Formen im Umgang mit Tieren darstellen: Tiere werden und wurden in den klassischen verhaltensbiologischen, klinisch-sterilen Versuchsszenarien „getestet“, ohne dass es dabei auch darauf ankäme, ein reales Miteinander, gar ein Gespräch zu ermöglichen, im Gegenteil: Ihr häufig unerwartetes kommunikatives Verhalten wird in diesen Versuchen als regelrecht störend empfunden und war daher nicht selten Anlass, den Tieren ein Versagen im jeweiligen Versuch zu unterstellen. Dabei dürfte gerade diese Erfahrung zentral für jedwede Reflexion auf das Verhalten von Tieren sein: Es muss darum gehen, ihre eigene Agency, ihre Wirk- und Handlungsmächtigkeit erleb- und artikulierbar werden zu lassen. Auch diese relativ neue Kategorie, die insbesondere in den Human-Animal-Studies mittlerweile zu einer Leitkategorie avanciert ist, scheint zunächst stark Anthropomorphismusverdächtig, immerhin muss zur Verbalisierung tierlicher Agency auf die (menschlichen) Semantiken von Intentionalität rekurriert werden. Interessant ist aber zugleich auch, dass

³¹ Clemens Wischermann, Zwischen „Vieh“ und „Freund“. Historische Annäherungen an das Selbst eines Tieres, in: Därmann; Sezgin; Wischermann, *Tierisch beste Freunde* (wie Anm. 23), 49–87, hier 78.

³² Vgl. Jan Söffner, What is it like to be with bats, in: ders.; Sabine Flach (Hg.), *Other sides of cognition*, Bern 2010, 215–224.

³³ Vgl. Fredrik Svenaeus, *Phenomenological Bioethics. Medical technologies, human suffering, and the meaning of Being alive*, London 2018.

die Agency der Tiere gerade dort besonders deutlich wird, wo Tiere sich einer Anthropomorphisierung widersetzen, wo sie Widerstand leisten,³⁴ wo ihr Handeln aus menschlicher Sicht etwas Fremdartiges, Unverstandenes, Überraschendes an sich hat. Markus Kurth spricht in diesem Zusammenhang von *Mikropraktiken* als Momenten der „Transformation des Gegenwärtigen“³⁵, in denen Tiere, aber auch Menschen verwandelt und neu aus scheinbar routinisierten Situationen hervorgehen. Gleichwohl ist die Anerkennung tierlicher Agency für die Theologie auch eine schmerzhaft Einsicht, zeigt sie doch einmal mehr, welche Gewalttätigkeit und Grausamkeiten im Umgang mit (nicht-menschlichen) Tieren dadurch möglich waren, dass die Theologie die Tiere – in ihrer lehramtlichen Form bis heute nahezu ungebrochen – zu objektartigen Statisten der Heilsgeschichte degradiert hat.

5. Fazit

Die erkenntnistheoretische Rekonstruktion der Mensch-Tier-Beziehung hat eine doppelte Dialektik zum Vorschein gebracht. Sie betrifft zum einen die von uns als Erfahrungskrise bezeichnete Tatsache, dass Erfahrungen mit Tieren für Menschen eine eminente, durchaus existentielle Bedeutung haben, zugleich aber einer akademisch-imprägnierten Sprachunfähigkeit unterliegen: Diese Konstellation führt zu der problematischen Schiefelage, dass ein Großteil unseres Tiererfahrungswissens von den offiziellen Diskursen ausgeschlossen scheint. Diese Situation findet sich zugleich in verdichteter Form im Vorwurf des Anthropomorphismus wieder: Das Vermenschlichungsverbot gibt vor, Tiere vor einer menschlichen Projektion schützen zu wollen, öffnet aber nicht selten Tür und Tor für eine neue Form menschlicher Gewalt an Tieren. Im Anschluss an eine überraschende wissenschaftshistorische Nähe zwischen der modernen Verhaltensbiologie und der scholastischen Angelologie, die beide auf unterschiedliche Weise anthropomorphes Denken praktizierten, darunter jedoch fundamental verschiedene erkenntnistheoretische Grundannahmen verstanden, wurde mit Verweis auf die Konzepte der Isopraxis bzw. des Enaktivismus schließlich zwei alternative erkenntnistheoretische Zugangsweisen zum (Tier-)Verstehen diskutiert, die geeigneter scheinen, der Dialektik der Gewalt in der Mensch-Tier-Beziehung zu entgehen.

³⁴ Vgl. Jason Hribal, *Fear of the animal planet. The hidden history of animal resistance*, Oakland 2011.

³⁵ Markus Kurth, *Ausbruch aus dem Schlachthof. Momente der Irritation in der industriellen Tierproduktion*, in: Wirt u. a. (Hg.), *Das Handeln der Tiere* (wie Anm. 19), 179–202, hier 190.

The paper discusses the epistemic foundations of theological zoology in the Anthropocene. It is based on the observation that experiences with animals are often considered simply unscientific. The prohibition of anthropomorphism is questioned with regard to its political connotations: It pretends to protect animals from a human projection, but promotes new forms of human violence against animals. With reference to the concepts of "Isopraxis" and "Enactivism", two approaches to animal understanding are discussed that seem more suitable for escaping the dialectic of violence.