

Eschatologische Vollendung der Tiere – Ein theologischer Versuch

Christoph J. Amor, Brixen

Die Auferweckung der Toten gehört zu den ältesten Glaubensartikeln des Christentums. Traditionell wurde die Hoffnung einer postmortalen Existenz auf den Menschen eingeschränkt. Im Folgenden werden einige Argumente vorgestellt, die für eine Ausweitung der eschatologischen Hoffnung auf nichtmenschliche Tiere plädieren. Zur besseren Verortung der Fragestellung werden in einem ersten Schritt die Hintergründe beleuchtet, die in Gesellschaft, Theologie und Kirche zu einer verstärkten Sensibilität für das sog. Tierthema geführt haben. In einem zweiten Schritt wird dargelegt, dass sich mit der theologischen Rezeption der Evolutionstheorie das Theodizee-Problem neu und in Gestalt des Leids der Tiere verschärft stellt. Vor diesem Hintergrund wird in einem dritten Schritt zugunsten der eschatologischen Vollendung der Tiere argumentiert. Eine kurze Problem-anzeige schließt die Überlegungen ab.

1 Christliche Anthropozentrik

Die Überzeugung, dass der Mensch die Mitte (Gen 2) bzw. die Krone (Gen 1) der Schöpfung bilde, war und ist unter Christen weit verbreitet.¹ An der Spitze aller Geschöpfe stehend, solle der Mensch als Gottes Ebenbild (Gen 1,27) die Schöpfung in Verfügung nehmen. Für ihn und gewissermaßen auf ihn hin habe Gott die Welt erschaffen.² „Gott will“, so liest man etwa bei Hans Küng, „nichts anderes als den Vorteil des Menschen, seine wahre Größe, seine letzte Würde. Also das ist der Wille Gottes: *das Wohl des Menschen*. Gottes Wille, von der ersten bis zur letzten Seite der Bibel, zielt auf das Wohl des Menschen auf allen Ebenen, zielt auf das definitive und umfassende Wohl, biblisch das „Heil“ des und der Menschen.“³

Nicht-menschliche Lebewesen geraten in dieser anthropozentrischen, auf die Menschheit fixierten Perspektive leicht aus dem Blick. „Die Welt der Tiere“ ist weitgehend „ein weißer Fleck auf der theologischen Landkarte“.⁴ „In der Verkün-

¹ Vgl. Vischer, Lukas, Der Mensch - Zentrum und Gipfel der Erde?, in: Concilium (D) 41 (2005) 461-465.

² Vgl. die Formulierung der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Gott hat die Erde mit allem, was in ihr enthalten ist, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt“. (GS 69/1) Übersetzung zitiert nach: Hünermann, Peter (Hg.), Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Lateinisch-deutsche Studienausgabe 1, Freiburg/Basel/Wien 2009, 706.

³ Küng, Hans, Christ sein, München 2. Aufl. 1974, 241.

⁴ Hagencord, Rainer, Vom verhängnisvollen Irrtum über die Tiere. Zum Projekt einer theologischen Zoologie, in:

digung und der Lehre der christlichen Kirchen [kommen] die Pflanzen und Tiere eigentlich nur sehr selten vor, in der Dogmatik oder Glaubenslehre kommen sie fast überhaupt nicht vor.“⁵ Die Allgegenwart der Tiere in der (hebräischen) Bibel steht dazu in einem merkwürdigen Kontrast. „Es dürfte etwas überspitzt formuliert auf ihren rund 1000 Seiten kaum eine geben, auf der nicht in irgendeinem Zusammenhang Tiere erwähnt werden.“⁶

2 Bewusstseinswandel: Tiere als Mitgeschöpfe

Das stiefmütterliche Dasein der Tiere im Christentum erregt seit einiger Zeit Unmut. Die (Wieder-)Entdeckung der Mitgeschöpflichkeit der Tiere hat verschiedene Gründe. Herausgefordert durch die ökologische Krise wird über die Konfessionsgrenzen hinweg eine stärkere Wahrnehmung der christlichen Schöpfungsverantwortung eingemahnt.⁷ Der Schutz der ökologischen Lebensgrundlagen, die Erhaltung der Biodiversität und das Bemühen um eine nachhaltige Entwicklung gelten nunmehr als Christenpflicht.

Die Besinnung auf die Ursachen der Umweltkrise förderte ebenfalls eine neue Sensibilität für die Tiere. Als Wurzelübel des drohenden ökologischen Kollapses wurde eine fehlgeleitete Grundeinstellung des Menschen zur Natur identifiziert. Der Mensch, der sich nicht mehr als Teil der Natur, sondern als ihr Herrschafts-subjekt begreife, reduziere Flora und Fauna auf eine Ressource, über die er nach Belieben verfügen dürfe. Die einst heftig geführte Debatte um die mutmaßliche Mitschuld des Christentums an der Umweltzerstörung⁸ regte einige Akzentverschiebungen in der christlichen Anthropologie an. Der Herrschaftsauftrag (Gen 1,28), so wurde nun betont, müsse vom Bewahrungsauftrag (Gen 2,15) her gedeutet werden. Nicht zu einer despotischen Tyrannei, sondern zum Dienst und zur

ders. (Hg.), Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie, Regensburg 2010, 21-37, hier 29.

⁵ Westermann, Claus, Mensch, Tier und Pflanze in der Bibel, in: Janowski, Bernd/Neumann- Gorsolke, Ute/Gleißner Uwe (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 90-106, hier 90.

⁶ Keel, Othmar, Allgegenwärtige Tiere. Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel, in: Janowski, Bernd/Neumann-Gorsolke, Ute/Gleißner, Uwe (Hg.), Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen-Vluyn 1993, 155-193, hier 155.

⁷ Vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh 2. Aufl. 1985; Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur ethischen Urteilsbildung im Blick auf die Gentechnik und ihre Anwendung bei Mikroorganismen, Pflanzen und Tieren. Vorgelegt von einer Arbeitsgruppe der EKD. Gütersloh 2. Aufl. 1997; Die deutschen Bischöfe - Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen 19, Handeln für die Zukunft der Schöpfung, Bonn 1998.

⁸ Vgl. White, Lynn, The historical roots of our ecological crisis, in: Science 155 (1967) 1203- 1207; Amery, Carl, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums. Reinbek bei Hamburg 1972; Drewermann, Eugen, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg 2. Aufl. 1982.Theologische Aspekte - Praktische Impulse, Ostfildern 2013.

Sorge für das Wohlergehen der ganzen Erde sei der Mensch von Gott berufen worden.

Auch die gegenwärtige Frage bzw. Suche nach einer Schöpfungsspiritualität rückt die Tiere in wachsendem Maße in den Fokus der Aufmerksamkeit.⁹ Das „Erschließen der religiösen, theologischen und spirituellen Tiefendimension der Schöpfung“¹⁰ erfordert das Nachdenken über Stellung und Bedeutung der Tiere in der Schöpfung. Einen viel beachteten Beitrag zu dieser Thematik hat jüngst Papst Franziskus mit der Enzyklika *Laudato si'*¹¹ vorgelegt. Franziskus deutet „die Natur als ein prächtiges Buch [...], in dem Gott zu uns spricht und einen Abglanz seiner Schönheit und Güte aufscheinen lässt“ (LS 12). Jedes Geschöpf spiegle in seinem gottgewollten Eigensein, jedes auf seine Art, etwas von der unendlichen Weisheit und Güte des Schöpfers wider (vgl. KKK 339; LS 69). Aufgrund des gemeinsamen Ursprungs in Gott und der Ausrichtung auf ihn bestehe zwischen allen Geschöpfen eine universale Gemeinschaft (vgl. LS 89).

Den Blick auf das Tier nachhaltig verändert hat nicht zuletzt die naturwissenschaftliche Feststellung der Evolution des Menschen. Die evolutive Anthropologie zeigt die Einbindung des Menschen in die Natur, seine Abstammung vom Tierreich und seine verwandtschaftliche Beziehung zum Tier auf.¹²

3 Tiere als theologische Herausforderung

Aus den genannten Gründen steht das Tier in Gesellschaft und Kirche inzwischen vermehrt auf der Agenda.¹³ Insbesondere die Tierethik erfreut sich wachsender theologischer Aufmerksamkeit.¹⁴ Nicht nur als Gegenstand ethischer Reflexion stellt das Tier eine Herausforderung für die Theologie dar. Auch die Entwicklungsgeschichte nichtmenschlicher Tiere gibt der Theologie zu Denken auf. Die Entstehung des Lebens und seiner Vielfalt auf Erden im Laufe eines evolutiven Prozesses wird in der Theologie heute kaum noch ernsthaft bestritten. In An-

⁹ Vgl. Fox, Matthew, Schöpfungsspiritualität. Heilung und Befreiung für die Erste Welt. Übers. von Jörg Wichmann, Stuttgart 1993; Enzner-Probst, Brigitte/Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), Im Einklang mit dem Kosmos. Schöpfungsspiritualität lehren, lernen und leben. Theologische Aspekte - Praktische Impulse, Ostfildern 2013.

¹⁰ Eckholt, Margit/Pemsel-Maier, Sabine (Hg.), Unterwegs nach Eden. Zugänge zu einer Schöpfungsspiritualität, Ostfildern 2009, 10.

¹¹ Papst Franziskus, Enz. *Laudato si'*. Über die Sorge für das gemeinsame Haus, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VAS 202), Bonn 2015.

¹² Vgl. Lüke, Ulrich, Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution, Bewusstsein, Freiheit, Freiburg/Basel/Wien 2. Aufl. 2006.

¹³ Vgl. das von Rainer Hagencord und Anton Rotzetter gegründete Institut für Theologische Zoologie in Münster, <http://www.theologische-zoologie.de/wissenschaft-forschung/> (25.02.2016).

¹⁴ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Verantwortung des Menschen für das Tier. Positionen - Überlegungen - Anregungen (Arbeitshilfen 113), Bonn 1993; Zur Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf. Ein Diskussionsbeitrag des Wissenschaftlichen Beirats des Beauftragten für Umweltfragen des Rates der EKD (EKD-Text 41), Hannover 1991.

betrachtet der neuen wissenschaftlichen Erkenntnisse darf die Evolutionstheorie, so Papst Johannes Paul II., nicht länger als eine bloße Hypothese (*una mera ipotesi*) angesehen werden.¹⁵ Recht verstanden, widersprechen Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube einander nicht. „Evolution setzt Schöpfung voraus; Schöpfung stellt sich im Licht der Evolution als ein zeitlich erstrecktes Geschehen – als *creatio continua* – dar“.¹⁶ Auf dieser Linie formuliert der Katholische Erwachsenen- Katechismus: „Gott schafft die Dinge so, dass sie ermächtigt sind, bei ihrer eigenen Entwicklung mitzuwirken.“¹⁷

Die theologische Anerkennung der Realität der Evolution geht jedoch einher mit Anfragen an die christliche Schöpfungs- und Gotteslehre. „Wenn Gott die Macht hätte, jede Spezies, einschließlich der menschlichen, *ex nihilo* zu erschaffen, fragt sich, aus welchen Gründen er die Welt über einen so immens langen Zeitraum hinweg erschaffen hat.“¹⁸ Und warum hat Gott die Lebewesen nicht „auf einem weit weniger leidvollen Weg [...] erschaffen – weniger leidvoll im Vergleich zu einer durch Ausrottung mangelhaft angepasster Lebewesen voranschreitenden Evolution“?¹⁹ Die Dauer des Evolutionsprozesses und die Tatsache, dass er für die meisten Lebewesen leidvoll war bzw. ist, konfrontiert Christen mit dem Theodizee-Problem.

4 Leid der Tiere als Ernstfall des Theodizee-Problems

Die Logik des Fressens und Gefressen-Werdens sowie das unerbittliche Gesetz des Stärkeren erzeugen nach Ansicht einiger Theologen einen erheblichen Leidensdruck im Tierreich. Vorausgesetzt wird dabei, dass Tiere leiden können. Diese Annahme ist nicht selbstverständlich. Umstritten ist sowohl die Annahme der Schmerzempfindlichkeit als auch der Leidensfähigkeit von Tieren. Das Argument, dass Tiere ein schmerztypisches Verhalten zeigen und man daher auf entsprechende Schmerzempfindungen bei ihnen schließen dürfe, ist philosophisch problematisch. Auch der Hinweis auf die strukturellen, neurophysiologischen und genetischen Ähnlichkeiten menschlicher und nichtmenschlicher Tiere überzeugt nicht alle Forscher.²⁰

¹⁵ Johannes Paul II., Botschaft an die Mitglieder der päpstlichen Akademie der Wissenschaften (22. Oktober 1996), https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/pont_messages/1996/documents/hfJp-ii_mes_19961022_evoluzione.html (11.02.2016).

¹⁶ Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer des internationalen wissenschaftlichen Symposions „Christlicher Glaube und Evolutionstheorie“ (26. April 1985), http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/speeches/1985/april/documents/hf_jp-ii_spe_19850426_studiosi-evoluzione.html (11.02.2016).

¹⁷ Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, 4. Aufl. 1989, 94.

¹⁸ Kreiner, Armin, Das wahre Antlitz Gottes - oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen. Freiburg/Basel/Wien 2006, 337.

¹⁹ Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes, 301.

²⁰ Vgl. Murray, Michael J., Nature red in tooth and claw: Theism and the problem of animal suffering, Oxford

Sollten Tiere jedoch tatsächlich über Empfindungs- und Leidensfähigkeit verfügen, markiert ihr Leid einen Ernst- und Härtefall des Problems des Übels. Das Leid der Tiere widersetzt sich *prima facie* den zentralen christlichen Deutungsversuchen.²¹

Grundlegend für die neuere Theodizee-Debatte ist die Annahme der sittlichen Vollkommenheit Gottes.²² Wenn ein vollkommen gutes Wesen Übel nicht verhindert, obwohl es dazu in der Lage wäre, „muss es irgendein Gut geben, das durch die Zulassung des Übels hervorgebracht wird, aber auf keine bessere Weise hervorgebracht werden könnte. Dieses Gut muss so hoch sein, dass es die Zulassung des Übels wert ist.“²³ Als aussichtsreichster Kandidat für ein Gut, das Gottes Zulassung der Übel erklärt und rechtfertigt, gilt die menschliche Willensfreiheit. Wenn Gott freie Wesen erschafft, so die Kernannahme des Arguments der Willensfreiheit, muss er zwangsläufig in Kauf nehmen, dass einige Wesen ihre Freiheit missbrauchen und anderen Leid zufügen. Die moralischen Übel sind demnach der Preis, den Gott für Eigenstand und Eigentätigkeit freier Wesen, konkret: des Menschen zahlt.²⁴ Die physischen Übel lasse Gott zu, weil sie die „Folge von Naturgesetzen (*malum physicum*) sind, die ihrerseits notwendige Bedingung der Möglichkeit für die Entstehung menschliches Lebens sind“.²⁵ Prominent ist des Weiteren die pädagogische Deutung der physischen Übel, wonach diese ein notwendiges Mittel für die Seelen- bzw. Personbildung darstellen.²⁶

Tiere aber „besitzen offenbar keine sittlich relevante Willensfreiheit und folglich auch keine personalen Eigenschaften, die im Laufe eines individuellen Entwicklungsprozesses heranreifen können“.²⁷ Nur schwer lässt sich daher die These vertreten, dass Tiere wegen eines moralischen Fehlverhaltens verdienstermaßen leiden oder an Leiderfahrungen reifen können. Die skizzierten Lösungen haben zudem eine anthropozentrische Schlagseite. Das Leid der Tiere erscheint

2011, 41-72. Allen, Colin, Animal pain, in: Noûs 38 (2004) 617-643. Harrison, Peter, Do animals feel pain? in: Philosophy 66 (1991) 25-40.

²¹ Zu den gängigen Erklärungsversuchen des Leids vgl. Kreiner, Armin, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg/Basel/Wien 2005.

²² Grundlage der folgenden Überlegungen bildet der Beitrag: Amor, Christoph J., Das Leid der Tiere. Ernst- bzw. Testfall des (christlichen) Glaubens an Gott? in: Paganini, Claudia/Wandinger, Nikolaus (Hg.), „Gott, der Gerechte!“? Leiderfahrungen als Anfrage an den Glauben (theologische trends 23), Innsbruck 2014, 155-189.

²³ Swinburne, Richard, Das Problem des Übels, in: Schmidt-Leukel, Perry (Hg.), Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein. Antwort auf Edgar Dahl (Hg.): Die Lehre des Unheils, Paderborn 1995, 111-121, hier 111.

²⁴ Vgl. Greshake, Gisbert, Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid, Freiburg i. Br. 1978.

²⁵ von Stosch, Klaus, Einführung in die Systematische Theologie (UTB 2819), Paderborn u. a. 2006, 111.

²⁶ Vgl. Hick, John, An Irenaean theodicy, in: Davis, Stephen T. (Hg.), Encountering evil. Live options in theodicy, Atlanta 1981, 39-52; ders., Evil and the God of love, New York 2007.

²⁷ Kreiner, Gott im Leid, 380.

als bedauerlicher, aber unvermeidbarer Kollateralschaden auf dem Hinweg der Evolution zum Menschen.

Bei der Beantwortung der Frage, weshalb Gott sich des leidverursachenden Mittels der Evolution bedient und das Leid im Tierreich zulässt, kann die Besinnung auf einen Spitzensatz biblischer Theologie weiterhelfen. Gott ist Liebe (vgl. 1 Joh 4,16b). Aus Liebe hat Gott die Welt erschaffen. Als Freund des Lebens liebt Gottes alles, was er erschaffen hat (vgl. Weish, 11,24-26) und möchte es an seiner unerschöpflichen Fülle teilhaben lassen. Da Gott sich selbst bzw. seinem Wesen treu bleibt, handelt er stets auf eine Weise, die der Liebe entspricht. Das Gesetz der Liebe ist jedoch die Freiheit. Liebe kennt weder Zwang noch Nötigung. Echte Liebe bejaht das Geliebte. Liebe erweist sich vor allem darin, dass sie das Geliebte frei lassen kann und frei setzen möchte. „Um des Eigenstands der Schöpfung willen [...] schenkt Gott die Möglichkeit zur Selbstorganisation, die wiederum in einem Prozess von trial and error steht, und das heißt, die auch das Nichtgelungene, Defiziente, Negative hervorbringt.“²⁸ Dass das Geschaffene Wege zu gehen vermag, die ihm nicht deterministisch von Gott vorgezeichnet sind, darunter auch solche, die nicht gottgewollt sind, ergibt sich demnach aus dem göttlichen Schöpfungsmotiv.

Dass Gott an der Eigenständigkeit des Geschaffenen liegt, lässt sich auch vom Schöpfungsziel her verdeutlichen. Nur wenn Gott die Geschöpfe in die Eigenständigkeit bzw. Freiheit entlässt, kann er ihre Liebe gewinnen und sie, ohne sie zu vergewaltigen, in die Fülle seines Lebens einbeziehen. Weil „der Schöpfer die Schöpfung als Antwort auf sein Wort [will]“,²⁹ ist von einem Vorentwurf jener Freiheit, die wir dem Menschen zusprechen, in allem Wirklichen auszugehen. Die Ausprägungen der vormenschlichen Freiheit weisen graduelle Unterschiede auf und werden bisweilen sehr bescheiden ausfallen. Wenn Gott jedoch seinem Wesen treu bleibt und nur mit den Mitteln der Liebe versucht, die Liebe seiner Geschöpfe zu gewinnen, „kann es kein Geschöpf dieses Gottes geben, das sein bloßes Objekt wäre“.³⁰

Das Leid im Tierreich ist vor diesem Hintergrund Ausdruck und Folge der Freisetzung der Schöpfung durch Gott.³¹ Doch ist der Preis, den unzählige Lebewesen für die Gewährung dieser Eigenständigkeit zahlen, nicht zu hoch? Ist die Eröffnung von Freiheit in ihren unterschiedlichen Ausprägungen all das Leid in der Schöpfung wert? Diese Frage lässt sich nicht allgemeingültig beantworten. Ob das eigene Leben lebenswert ist, muss jedes Individuum für sich selbst ent-

²⁸ Greshake, Gisbert, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2007, 274 (Anm. 173).

²⁹ Menke, Karl-Heinz, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?* Regensburg 2. Aufl. 2001, 38.

³⁰ Menke, *Handelt Gott, wenn ich ihn bitte?*, 40.

³¹ Zur Trinität als Ermöglichungsbedingung der Freilassung der Schöpfung vgl. Predel, Gregor, *Gottes Treue zu seiner Schöpfung*, in: *ThGl 99* (2009) 605-630, bes. 615-630.

scheiden. Aus christlicher Sicht besteht jedoch die begründete Hoffnung, dass die Lebensbilanz am Ende positiv ausfallen wird. Positiv vor allem deshalb, weil auch das leidende Geschöpf in die eschatologische Vollendung miteinbezogen ist.

5 Eschatologie der Tiere

Das vollendete Glück des Menschen besteht für das Christentum in der unverlierbaren Gemeinschaft mit Gott. Nach traditioneller Auffassung ist der Himmel als „Ort und Zustand vollendeter übernatürlicher Glückseligkeit“³² dem Menschen vorbehalten.

Zur Begründung dieser These verwies man neben der Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung auf seine spezifische Bestimmung. Der Mensch ist von Gott „auf ein übernatürliches Ziel [hingeordnet], nämlich an den göttlichen Gütern teilzuhaben“.³³ Diese Teilhabe gilt exklusiv dem Menschen, da er „auf Erden das einzige Geschöpf ist, das Gott um seiner selbst willen gewollt hat“ (GS 24,3).³⁴

Nur der Mensch ist zudem in der Lage, seinen eigenen Tod zu überdauern. Die Ermöglichungsbedingung der postmortalen Gemeinschaft mit Gott konstituiert auf Seiten des Menschen die Geistseele (*anima rationalis seu intellectiva*).³⁵ Diese zeichnet sich durch Geistigkeit und Einfachheit aus. Aufgrund ihrer Einfachheit ist die Seele des Menschen unteilbar und daher unsterblich. Der Vergänglichkeit unterworfen sind nur Entitäten, die aus Teilen bestehen. Das Zusammengesetzte (*compositum*) kann seine Teile verlieren bzw. sich in diese auflösen. Aufgrund ihrer Geistigkeit ist die menschliche Geistseele in ihren Vollzügen von der Materie, vom menschlichen Körper, unabhängig. Von diesen Voraussetzungen her erklärt sich die traditionelle Vorstellung einer leibfreien Seele (*anima separata*) im sog. Zwischenzustand zwischen dem Tod (Ende der einzelnen Lebensgeschichte) und der Auferstehung am Ende der Weltgeschichte.³⁶

³² Ott, Ludwig, Grundriss der katholischen Dogmatik, Bonn 11. Aufl. 2005, 645.

³³ Erstes Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei filius*. Über den katholischen Glauben, Kap. 2 [DH 3005].

³⁴ Zitiert nach Hünermann, Peter, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1, 626.

³⁵ Zu den Grundzügen der neuscholastischen Anthropologie vgl. Pohle, Joseph, Lehrbuch der Dogmatik I, Paderborn 10. Aufl. 1952, 544-555.

³⁶ Zur *anima separata* bei Thomas von Aquin vgl. Brock, Stephen L., Tommaso d'Aquino e lo statuto fisico dell'anima spirituale, in: Possenti, Vittorio (Hg.), *L'Anima*. Annuario di Filosofia 2004. Seconda navigazione, Milano 2004, 67-87 und 323-326.

5.1 Krise der traditionellen Anthropologie

Die traditionelle christliche Anthropologie ist seit geraumer Zeit unter Druck geraten. Die Kritikpunkte sind vielfältig. Bemängelt wird u. a. der Dualismus, den die Rede von den Wesensbestandteilen des Menschen mit sich bringt. Der Leib-Seele-Dualismus stelle eine hellenistische Verfälschung des ganzheitlichen biblischen Menschenbildes dar.³⁷ Zur theologiehistorischen und biblischen Frage, ob der Dualismus von Leib und Seele zum Wesensbestand der christlichen Anthropologie gehört, gesellen sich philosophische und humanwissenschaftliche Anfragen. Welches Erklärungspotential besitzt der Seelenbegriff heute noch?³⁸ Hält die dualistische Theoriebildung den Erkenntnissen der *life Sciences* stand? Ist die aus der traditionellen Dreiteilung der Seelenvermögen (*anima vegetativa, sensitiva, intellectiva*) abgeleitete Sonderstellung des Menschen vereinbar mit dem evolutionären Verständnis des *homo sapiens*? Ein Ende der Debatte ist nicht in Sicht. Etwas zeichnet sich jedoch bereits ab: „Die Zeit, wo eine Seelenlehre gleich welcher Art unangefochten die Voraussetzung und die Verstehensform für das Bestimmtsein des Menschen durch Gott darstellte, ist heute auch in der Theologie vorüber.“³⁹

Dass der traditionelle Seelenbegriff sich nur bedingt als Dreh- und Angelpunkt einer zeit- und sachgemäßen christlichen Anthropologie eignet, hat nicht zuletzt die ökumenische Diskussion gezeigt. Die reformatorische Theologie problematisiert(e) die Lehre von der natürlichen Unsterblichkeit der menschlichen Seele. In die Kritik geriet einerseits die katholische Auffassung, dass die Unsterblichkeit der menschlichen Seele „eine natürliche, auf einem Rechtsanspruch der Natur beruhende ist“.⁴⁰ Aus reformatorischer Sicht begründet die (wechselseitige) Hinordnung der Geistseele auf jeweils ihren Leib keinen Rechtsanspruch auf die Auferweckung des Leibes. Die Auferweckung des Menschen sei reines Gnadengeschehen und Ausdruck der Treue Gottes.

Die Frage nach Grund und Ursache der Unsterblichkeit des Menschen markiert den zweiten Diskussionspunkt der evangelisch-katholischen Kontroverse in der Neuzeit. Aus Sicht der evangelischen Theologie wird die Unsterblichkeit des Menschen in der katholischen Tradition vorwiegend philosophisch begründet. Insbesondere die scholastische Anthropologie schreibe dem Menschen eine ihm von Natur aus zukommende Unsterblichkeit zu. Gegenüber dem reformatorischen Vorwurf, die katholische Lehre verteidige „eine eigenmächtige „Substanz“ Seele

³⁷ Vgl. Breuning, Wilhelm (Hg.), *Seele - Problembegriff christlicher Eschatologie* (QD 106), Freiburg/Basel/Wien 1986.

³⁸ Vgl. Gasser, Georg/Quitterer, Josef (Hg.), *Die Aktualität des Seelenbegriffs. Interdisziplinäre Zugänge*, Paderborn u. a. 2010.

³⁹ Pesch, Otto Hermann, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung 1. Teilband 1/2*, Ostfildern 2008, 22.

⁴⁰ Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, 551.

mit einer aus ihr selber kommenden Unsterblichkeit⁴¹ hat die neuere katholische Theologie herausgestellt, dass die Seele des Menschen nur deswegen unsterblich ist, weil sie so von Gott geschaffen wurde. Die sogenannte Natur der Seele ist eine von Gott geschenkte und ermöglichte Größe. Gegen eine substanzialistische Begründung der menschlichen Unsterblichkeit hat sich u. a. Joseph Ratzinger ausgesprochen und den dialogischen Charakter der Unsterblichkeit betont. „Weil Gott der Gott der Lebendigen ist und sein Geschöpf, den Menschen, beim Namen ruft, darum kann dieses Geschöpf nicht untergehen.“⁴² Unsterblichkeit gibt es somit „nicht wegen unserer menschlichen Gottesrelation, sondern wegen Gottes Relation zu uns“.⁴³

Was spricht theologisch dagegen, diese Relation Gottes universal zu denken, so dass sie auch Tiere einschließt? Legt die biblische Rede vom treuen Gott nicht nahe, dass Gott als Freund des Lebens die Beziehung zu keinem Geschöpf abreißen lässt, auch nicht durch den Tod? Im Folgenden werden einige Argumente zugunsten einer eschatologischen Vollendung der Tiere angeführt.

5.2 Bibeltheologisches Argument aus dem Tier-Mensch-Verhältnis

Die biblischen Schriften sehen Tier und Mensch in enger Gemeinschaft.⁴⁴ Tiere sind aus dem Alltag im alten Israel nicht wegzudenken. Sie gehören zur unmittelbaren Umwelt des Menschen. Als Reit-, Last- und Nutztiere leisten sie dem Menschen wertvolle Dienste. Das Tier-Mensch-Verhältnis erschöpft sich für die Bibel jedoch nicht in dieser Zweckgemeinschaft. Wie der Mensch so ist auch das Tier Geschöpf Gottes, wie dieser ist es vom Erdboden genommen (Gen 2,7.19) und eine lebende Seele (Gen 1,21.24.30; Gen 2,7). Mit dem (Land-)Tier teilt sich der Mensch den Tag seiner Erschaffung (Gen 1,24-27). Zum Staub werden beide zurückkehren. Mensch und Tier unterliegen demselben Geschick des Todes (Koh 3,19-20). „[F]ast hätte das Tier zum Gefährten des Menschen werden können“⁴⁵, wie die Erzählung der Namensgebung (Gen 2,18-20) schildert. Indem der Mensch die Tiere, die Gott ihm zuführt, benennt, bezieht er sie in seine Welt, in die Welt des Menschen ein. Gemeinsam stehen Tiere und Menschen vor Gott, geeint im Auftrag, ihren Schöpfer zu loben (Ps 148,7-10; Jes 43,20). Die religiöse Dimension ist kein Privileg des Menschen. Im Alten Testament wird auch das Tier als „religiöses Wesen“⁴⁶ skizziert. Die Jungen des Raben schreien zu Gott (Ijob

⁴¹ Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI., Eschatologie - Tod und ewiges Leben, Regensburg 2. Aufl. 2012, 124.

⁴² Ebd., 129.

⁴³ Kessler, Hans, Evolution und Schöpfung in neuer Sicht, Kevelaer 2009, 136.

⁴⁴ Vgl. Vischer, Lukas, Mit den Tieren sein, in: Evangelische Theologie 57 (1997) 283-305.

⁴⁵ Westermann, Mensch, Tier und Pflanze in der Bibel, 90-106, hier 92.

⁴⁶ Schmitz-Kahmen, Florian, Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen. Die Wertung der Tiere im Alten Testament (Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 10) Neukirchen-Vluyn 1997, 59-60.

38,41), die Eselin bemerkt den Engel Jahwes lange vor dem Gottesmann Bileam (Num 22).⁴⁷ Tiere treten in der Bibel als Vorbilder und Lehrer des Menschen auf; sie üben vielfach die Funktion eines religiös-sittlichen Leitbildes aus (Jes 1,3; Jer 8,7; Spr 6,6-8; Hi 12,7-10). Das Tier ist darüber hinaus Bundespartner Gottes im Noachbund (Gen 9,8-17), den Gott mit jedem lebenden Wesen auf ewige Generationen hin geschlossen hat.⁴⁸ Auch das Tier steht somit unter dem erklärten Schutz und Segen Gottes (Gen 1,22.28). Der Umgang und das Verhalten des Menschen gegenüber dem Tier hat dem Rechnung zu tragen, wie die tierethischen Bestimmungen der Hl. Schrift zeigen.⁴⁹ Von der Sabbatruhe etwa soll auch das (Nutz-) Tier profitieren durch die Erholung von der beschwerlichen Arbeit (Ex 23,12).

Die angeführten Stellen unterstreichen die wesentliche Zusammengehörigkeit von Mensch und Tier. Die biblischen Autoren betonen im selben Atemzug jedoch die herausgehobene Stellung des Menschen in der gesamten Schöpfung. Um dem biblischen Befund gerecht zu werden, darf man den Unterschied zwischen Tier und Mensch daher weder einebnen noch überdehnen. Die biblisch bezeugte Nähe zwischen beiden mahnt jedenfalls zur Vorsicht, die eschatologische Vollendung allein dem Menschen vorzubehalten. Denn auch das Tier ist ins Erlösungsgeschehen miteinbezogen (Röm 8,18ff). Die gesamte Schöpfung seufzt laut Paulus und liegt in Geburtswehen. Alle Geschöpfe erwarten die Vollendung der Neuschöpfung, die mit dem Christusereignis begonnen hat. Eine Ahnung dieser neuen Erde findet sich bei Jesaja. Der messianische Friede schließt den Frieden mit dem Tierreich und den Frieden unter den Tieren mit ein (Jes 11,6-9).⁵⁰ Während dem ersten Adam die Tiere zum Feind werden (Gen 3,15), sind sie dem zweiten Adam Freund (Mk 1,13). Das Motiv des Wohnens Jesu bei den wilden Tieren kann als Hinweis auf die Erfüllung des eschatologischen Friedens zwischen Mensch und Tier gedeutet werden.⁵¹

⁴⁷ Vgl. Way, Kenneth C., *Animals in the Prophetic World: Literary Reflections on Numbers 22 and 1 Kings 13*, in: *Journal for the Study of the Old Testament* 34 (2009) 47-62; Schroer, Silvia, „Die Eselin sah den Engel JHWHs ...“. Eine biblische Theologie der Tiere - für Menschen, in: Solle, Dorothee (Hg.), *Für Gerechtigkeit streiten. Theologie im Alltag einer bedrohten Welt* (FS Luise Schottroff), Gütersloh 1994, 83-88.

⁴⁸ Vgl. Janowski, Bernd, *Auch die Tiere gehören zum Gottesbund. Zur Einführung*, in: ders./Neumann-Gorsolke, U./Gleißner, U. (Hg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993, 1-19.

⁴⁹ Vgl. Schroer, Silvia, „Du sollst dem Rind beim Dreschen das Maul nicht zubinden“ (Dtn 25,4). *Alttestamentliche Tierethik als Grundlage einer theologischen Zoologie*, in: Hagencord, Rainer (Hg.), *Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie*, Regensburg 2010, 38-56.

⁵⁰ Vgl. Knörzer, Guido, *Bileams Eselin, Jesajas Löwe und das Lamm Gottes. Biblische Sichtweisen zur Mitgeschöpflichkeit von Tieren*, in: *ru Ökumene Zeitschrift für den Religionsunterricht* 27 (1997) 75-79, bes. 76f.

⁵¹ Vgl. Rosenberger, Michael, *Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik*, München 2015, 123-125.

5.3 Schöpfungs- und bundestheologisches Argument

Die Ausweitung der eschatologischen Hoffnung auf die Tiere legt sich des Weiteren von der Schöpfungs- und Bundestheologie her nahe. Nach christlicher Lehre hat Gott die Welt aus reiner Güte und Liebe erschaffen (vgl. DH 3002). Da Gott bei der Schöpfung weder einer inneren Notwendigkeit noch einem Zwang von außen unterliegt, kulminiert die weisheitliche Schöpfungstheologie in der Behauptung: Gott liebt alles, was ist, und verabscheut nichts von allem, was er gemacht hat; denn hätte er etwas gehasst, so hätte er es nicht geschaffen (Weish 11,24).

Die traditionelle Lehre von der Erschaffung aus Liebe (*creatio ex amore*; vgl. GS 19) besitzt eine wichtige eschatologische Implikation. Als Freund des Lebens gilt Gottes Zuwendung allen Geschöpfen, wie der Noachbund zeigt (Gen 9). Adressat der Liebe Gottes ist nicht nur der Mensch. Die theologische Tragweite dieser Aussage erschließt sich im Nachdenken über das Phänomen Liebe. Echter Liebe ist ein Durst nach Dauer eigen. Liebe kann dem Tod des Geliebten nicht zustimmen. Der Grundakt der Liebe heißt: „Ich will, dass du bist, und ich tue alles dafür“.⁵² Ist diese Charakterisierung der Liebe korrekt, lässt sich wie folgt argumentieren: „Verlangt Liebe schon in ihrer geschöpftlichen Erscheinungsform danach, dass der Liebende bereit ist, auf Zukunft hin für das Wohl des Geliebten zu sorgen, so muss Gleiches für die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung vorausgesetzt werden. Auch sie muss ein auf Dauer angelegtes Angebot der Fürsorge enthalten, das als solches über den Tod hinausweist.“⁵³ Die Vertiefung des Jahweglaubens durch das Bekenntnis, dass Gott wirklich Herr und Schöpfer der ganzen Wirklichkeit ist, führte in Israel einst zur gläubigen Hoffnung auf das Weiterleben des Menschen nach dem Tod. Gegenwärtig entdeckt das Christentum die Mitgeschöpflichkeit der Tiere und besinnt sich auf die universale Liebe bzw. Bundestreue Gottes. Ob angesichts dessen Theologie und Kirche sich zu einer Ausweitung der eschatologischen Hoffnung auf die Tiere durchringen können, wird die Zukunft erweisen. Zu wünschen wäre es.

5.4 Anthropologisches Argument

Die Annahme einer Vollendung der Tiere bei Gott legt sich darüber hinaus aus anthropologischen Gründen nahe. Das Bekenntnis zur Auferweckung der Toten ist der zentrale christliche Hoffnungsinhalt. Gegenüber allen spiritualistischen und leibfeindlichen Tendenzen in seinem Umfeld hat das Christentum stets an der

⁵² Bausenhardt, Guido, Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen, Freiburg/Basel/Wien 2010, 182.

⁵³ Radlbeck-Ossmann, Regina, Eine kleine Eschatologie der Tiere, in: KatBl 130 (2005) 181-186, hier 183f.

Auferweckung des ganzen Menschen festgehalten. Mit Karl Rahner lässt sich Auferweckung als „die endgültige Gerettetheit der konkreten menschlichen Existenz durch Gott und vor Gott, die bleibende reale Gültigkeit der menschlichen Geschichte“ bestimmen.⁵⁴ Gerettet und bleibend in der Dimension Gottes geborgen wird der Mensch jedoch nicht als isolierte Monade, sondern als Beziehungswirklichkeit. In den vielfältigen Beziehungen zu Um- und Mitwelt besteht für die neuere Theologie die Leiblichkeit des Menschen. Die leibliche Auferweckung der Toten meint demnach, „dass die unverwechselbar selbe Person mit all dem zu ihr gehörenden Bezogensein auf andere von Gott gerettet und in seiner Dimension bewahrt wird.“⁵⁵ Da Menschen vielfältige Beziehungen zum Tierreich unterhalten, impliziert die christliche Hoffnung auf die leibliche Auferweckung das Aufgehobensein auch der Tiere bei Gott.

5.5 Argument aus dem Leid der Tiere

Die Hoffnung, dass der Tod weder über Mensch noch Tier das letzte Wort hat, keimt nicht zuletzt angesichts der Leidfrage auf. Das Leben vieler Tiere ist gekennzeichnet von Gewalt, Misshandlungen und Schmerzen. Nicht nur der Mensch, sondern auch das Tier ist vielfach Opfer. Der Schrei des gequälten und leidenden Tieres wirft die Frage auf, ob Gott einst auch ihre Tränen abwischen und den Tod vernichten wird (Jes 25,8). Eine im wahrsten Sinn des Wortes heilende eschatologische Begegnung zwischen Schöpfer und Geschöpf macht das Erlittene weder ungeschehen noch beantwortet sie die Frage nach dem Warum und Wozu von Schmerz und Leid. Strenggenommen kommt sie immer schon zu spät.⁵⁶ Und doch bleibt zu hoffen, dass diese Begegnung einen Versöhnungsprozess initiiert, der es der geschundenen Kreatur ermöglicht, Ja zur eigenen Lebensgeschichte und zu Gott zu sagen. Mit einer derartigen Spekulation ist die Grenze des Vorstell- und Sagbaren erreicht. Als Grenzgedanke ist die Annahme jedoch vom Glauben an jenen Gott her gefordert, der ein Freund allen Lebens ist und von dessen Liebe nichts zu trennen vermag (Röm 8,38).

⁵⁴ Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/ Basel/Wien 9. Aufl. 1984, 262.

⁵⁵ Kessler, Hans, Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben, Kevelaer 2. Aufl. 2014, 212.

⁵⁶ Zur Problematik einer nachträglichen Wiedergutmachung menschlichen Leids durch Gott vgl. Verweyen, Hansjürgen, Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht, in: ZKTh 103 (1981)426-445, bes. 430.

6 Problemüberhänge

Aus den genannten Gründen erscheint die Hypothese eines für Tiere offenen Himmels theologisch vertretbar. Wer diese Auffassung teilt, sieht sich jedoch mit einer Fülle an Folgeproblemen und Detailfragen konfrontiert. Wie unterscheidet sich etwa die Gottesbeziehung des Tieres von der des Menschen im Eschaton? Vermag das Tier Anteil an der wesentlichen Seligkeit des Himmels zu erhalten, die nach traditioneller Lehre aus der unmittelbaren Gottanschauung, d. h. aus der Erkenntnis und Liebe Gottes entspringt? Wie steht es um das eschatologische Schicksal der Raubtiere? Wie hat eine sachgemäße Deutung des biblischen Motivs des Tierfriedens auszusehen?

Viele dieser Fragen werden offen bleiben müssen. Kein Auge hat gesehen und kein Ohr gehört, was Gott denen bereitet, die ihn lieben (1 Kor 2,9). Und doch dürfen Christen begründet davon ausgehen, dass Gott auch die Tiere auf eine ihnen gemäße Weise zur Vollendung führen wird.