

Lisa-Marie Kaiser | Dortmund

geb. 1989, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Katholische Theologie der TU Dortmund

lisa-marie.kaiser@tu-dortmund.de

Vergänglichkeit der Tiere?

Unter dem Titel *Dolce Notte* erzählt der italienische Schriftsteller Dino Buzzati von einem im nächtlichen Mondschein daliegenden Garten. Friedlich erstreckt er sich um das Landhaus des Ehepaares Maria und Carlo. Nichts scheint sich zu regen, alles liegt still und schlafend. Unwillkürlich kommt Carlo das Wort „Paradies“ in den Sinn. Seine Frau allerdings schreckt mehrmals aus ihrem unruhigen Schlaf hoch. Sie beschleicht das ungute Gefühl, es treibe sich im Dunkel des Gartens jemand herum, ja mehr noch, jemand werde just in diesem Augenblick dort draußen ermordet. Und sie hat recht: Im Garten herrscht ein wimmelndes Treiben, hunderte von Tieren machen die Nacht zum Tag und erfüllen den Garten mit ungeahnter Lebendigkeit. „Sie kriechen und fleuchen, jagen und fliehen, vermehren sich, töten, fressen und sterben (...).“ Carlo, der auf das inständige Bitten seiner Frau einen Blick aus dem Fenster wirft, ist dafür blind. Er sieht ein Paradies, die Tiere aber sieht er dort nicht.¹

Tierfreie Eschatologie

Vermutlich hatte Buzzati nicht vor, mit seiner Erzählung eine Aussage über die Tierversessenheit der christlichen Eschatologie zu machen, doch ist die Parallele unverkennbar: Auch der endzeitliche Himmel, den die Eschatologie stets im Blick hatte, ist ein tierloses Paradies. Auf die für viele Menschen so drängende Frage „Kommen Tiere in den Himmel?“ oder anders, wie die christliche Hoffnung auf Vollendung zu den Tieren steht, hat die Theologie keine Antwort. „[E]s ist unverständlich, mit wieviel Blindheit, Feigheit oder Herzenshärte unsere Moralisten und Apologeten das Tier ignoriert haben“², beklagt der katholische Theologe und

1 Vgl. D. Buzzati, *Il Colombrino*. Mailand 1966, 193–199.

2 J. Bernhart, *Die unbewusste Kreatur. Reflexionen über das Tier*. Neuausgabe. Weissenhorn 1987 (1961), 11.

Mystiker Joseph Bernhart die Tierversessenheit der Theologie. Vielleicht mag die Frage nach dem endzeitlichen Schicksal der Tiere als Spezialfall der Theologie erscheinen, den man getrost den besonders tierfreundlichen Vertretern des Faches überlässt. Doch nicht nur um der biblisch bezeugten Nähe zwischen Mensch und Tier, sondern um Gottes selbst willen drängt die Tierfrage an die Eschatologie heran. Denn eine tierfreie Eschatologie muss sich fragen lassen, welchen Gott sie verkündet. Was für ein Gott ist es, der nur einen kleinen Teil seiner Schöpfung rettet, während alles andere dem ewigen Nichts anheimfällt?

Die Tiere sind kein eschatologischer Spezialfall. An ihnen steht und fällt jede Rede von Gott. Trotz aller Tierversessenheit hat die Theologie deshalb über die Jahrhunderte hinweg immer mal wieder Ausreißer hervorgebracht, die für eine Öffnung der christlich-eschatologischen Hoffnung für die Tierwelt eingestanden sind. Ich möchte in diesem Beitrag zeigen, dass die „Welt der Tiere“ mehr als ein noch „weißer Fleck auf der theologischen Landkarte“³ ist, den es zu erobern gilt. Vielmehr wird die gesamte traditionelle theologisch-eschatologische Landkarte durch die Tierwelt durcheinandergewirbelt, weil ihre lang überspielten Sollbruchstellen im Licht der so harmlos erscheinenden „tiertheologische[n] Gretchenfrage“⁴ nicht weiter zu übersehen sind. Ich werde zunächst drei Ansätze einer tieroffenen Eschatologie vorstellen, um dann Folgerungen zu ziehen – nicht nur für die Tiere, sondern auch für die Eschatologie selbst.

Eschatologische Wiedergutmachung

Einer der ersten Punkte, an dem eine tieroffene Eschatologie ansetzt, ist das Leiden der Tiere. Sei es nun durch Menschen verursacht oder der Grausamkeit der Natur geschuldet, im Angesicht ihres Leidens drängt sich die Frage nach dem eschatologischen Schicksal der Tiere unausweichlich auf. „Ich wünschte sehr“, äußert sich schon der Fuldaer Dogmatiker Konstantin Gutberlet (1837–1928) als großer Naturliebhaber und einer der ersten Theologen im deutschsprachigen Raum, die Überlegungen zu einer Vollendung der Tiere anstellten, „daß den Tieren, die so entsetzliche Qualen auszustehen haben, ein Ersatz geboten würde. Es ist hart zu glauben, daß der unendlich liebevolle Vater seiner Geschöpfe solche ins Dasein setze, die ihr ganzes Leben nur Qualen und entsetzliche Qualen zu leiden haben.“⁵

Gestaltet es sich schon schwierig genug, dem Leiden der Menschen einen heilsgeschichtlichen Sinn abzurufen, so scheitern die gängigen Interpretations-

3 R. Hagencord, *Vom verhängnisvollen Irrtum über die Tiere. Zum Projekt einer theologischen Zoologie*, in: ders., *Wenn sich Tiere in der Theologie tummeln. Ansätze einer theologischen Zoologie*. Regensburg 2010, 29.

4 G. Taxacher, *Tiereschatologie*, in: ders. / S. Horstmann / T. Ruster, *Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere*. Regensburg 2018, 262.

5 K. Gutberlet, *Eine Selbstbiographie*. Hrsg. v. K. A. Leimbach. Fulda 1930, 178 f.

muster spätestens an der tiertheologischen Theodizee.⁶ Von göttlicher Pädagogik, gerechter Sündenstrafe oder dem Preis menschlicher Freiheit zu sprechen, ergibt angesichts unschuldig leidender Tiere keinen Sinn, „[d]er Schrei des gequälten und leidenden Tieres wirft die Frage auf, ob Gott einst auch ihre Tränen abwischen und den Tod vernichten wird“⁷.

Seit dem 18. Jahrhundert, das neue Erkenntnisse zur Leidensfähigkeit der Tiere hervorbrachte, versuchte die Theologie daher, dem Tierleid zumindest in eschatologischer Perspektive beizukommen. Wenn Gott barmherzig und gerecht ist, wenn man die Botschaft von Kreuz und Auferstehung nicht um ihre Kraft bringen will, dann werden Tod und Leid nicht das letzte Wort haben. Es entwickelte sich die Vorstellung einer postmortalen Wiedergutmachung des Tierleids. Bemerkenswerterweise fand diese Idee nirgendwo so viele Anhänger wie in Großbritannien. Hier hatte man offenbar einen besonderen Sensus für die Tiere. So zeigt sich der Methodistenbegründer John Wesley (1703–1791) in seiner Predigt *The General Deliverance* überzeugt, „that something better remains after death for these poor creatures also (...) and [that they] shall receive an ample amends for all their present suffering“⁸. Das endzeitliche Heil der Tiere hängt in diesem Denken an ihrem tatsächlich erfahrenen Leid. Offen bleibt, was mit jenen Tieren ist, die das Glück hatten, nicht leiden zu müssen. Für sie hält dieser Ansatz keine Verheißung bereit.

Die Unsterblichkeit der Tierseele

In einem zweiten Schritt geht es nun darum, auch das konkrete Vorstellungsmodell der traditionellen Eschatologie für die Tiere zu öffnen. Diese Argumentationslinie nimmt daher die Seele der Tiere in den Blick und setzt damit an jenem Punkt an, an dem den Tieren der Zugang zur eschatologischen Hoffnung über lange Zeit explizit verwehrt wurde.

Mit Thomas von Aquin ging man in Anknüpfung an die griechische Philosophie davon aus, es sei eine unsterbliche Geistseele notwendig, um an der verheißenen Ewigkeit teilhaben zu können. Denn während alle Materie vergeht, sei sie dasjenige Element, das nach dem Tod des Körpers weiterexistiert und so die Ewigkeitsfähigkeit eines Geschöpfes sichert. Die Geistigkeit und damit Unvergänglichkeit der Seele zeige sich gerade an der von körperlichen Prozessen unabhängigen Fähigkeit eines Geschöpfes zu vernünftigem Denken und abstrakter Erkenntnis. Dieses für die christliche Eschatologie zentral gewordene Konzept kommt ohne den Gedanken der Auferstehung aus. Wer denken kann,

6 Vgl. C. J. Amor, *Ist der Himmel auch für Tiere offen?*, in: GuL 89 (2016), 272.

7 C. J. Amor, *Eschatologische Vollendung der Tiere – Ein theologischer Versuch*, in: SaThZ 21 (2017), 231.

8 J. Wesley, *The General Deliverance*, in: *Sermons on Several Occasions by John Wesley*. Bd. 2. Hrsg. v. B. Waugh u. T. Mason. New York 1836, 56.

ist ewigkeitsfähig. Denken aber kann nach dieser Auffassung ausschließlich der Mensch. Der Tierwelt bleibt damit der Zugang zur eschatologischen Zukunft versperrt. Tatsächlich kann man Thomas selbst keineswegs den Vorwurf der Tierversessenheit machen, denn er widmet den Überlegungen zum eschatologischen Schicksal der Tiere sogar ein ganzes Kapitel seiner *Summa contra gentiles*, ja, er „hätte vielleicht auch dem Vieh seinen Himmel gegönnt, wenn Aristoteles die Schlüssel dazu hergegeben hätte“.⁹ Letztlich muss er jedoch den Schluss ziehen, „daß die Tierseele mit dem Körper zugrunde geht“.¹⁰ Spätestens im Traktat der Eschatologie trennen sich daher die Wege von Mensch und Tier.

Mit dem sich entwickelnden evolutionären Denken gerät jedoch die selbstverständlich gewordene Annahme eines wesentlichen Unterschieds zwischen der menschlichen und tierlichen Natur immer mehr ins Wanken. Ein neues Interesse an der gerade entdeckten tierlichen Verwandtschaft bringt seit dem 18. Jahrhundert tierpsychologische und biologische Erkenntnisse über die bis dato ungeahnten kognitiven Fähigkeiten der Tiere zum Vorschein. Einige von ihnen scheinen zu vernünftigen Entscheidungen, ja zum logischen Denken fähig, philosophisch gesprochen also über eine Geistseele zu verfügen. Die Frage nach der Ewigkeitsfähigkeit der Tiere, nach der Unsterblichkeit ihrer Seelen war damit wieder offen. Nicht wenige tiernahe Theologen sehen hierin den Schlüssel, den Tieren das so lange verschlossene Tor zum Himmel aufzuschließen.¹¹ Auch Joseph Bernhart zieht aus den Erkenntnissen der Tierforschung die „zwingende Folgerung“, den Tieren eine Seele zuzugestehen, die „oberhalb des bloßen ‚Lebens‘ und unterhalb des ‚Geistes‘ gelegen (...) eine substantia spiritalis genannt werden kann“¹². Wenn man hier weiterdenkt, steht den Tieren der Himmel vielleicht wieder offen. Und das auf der Linie derjenigen Tradition, die zwischen sterblichem Leib und unsterblicher Seele glaubte unterscheiden zu können – eine Annahme, die im Licht moderner Erkenntnisse allerdings auf den Prüfstand gehört.

Leibliche Mit-Auferweckung

Trotz des klassisch philosophischen Einschlags und des damit einhergehenden Materie-Geist-Dualismus hat die Eschatologie doch immer auch an der Botschaft von der Auferstehung des Leibes festgehalten. Während darunter jedoch lange Zeit die endzeitliche Rekonstruktion des Körpers verstanden wurde, näherte man sich seit dem 20. Jahrhundert unter dem Stichwort der Auferstehung im

9 J. Bernhart, *Kreatur*, 196 s. [Anm. 2]. Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* II,2, 82. Hrsg., übers. u. mit Anm. versehen v. K. Albert u. P. Engelhardt. Darmstadt 2001.

10 Ebd.

11 Vgl. dazu vor allem K. Thomas, *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England 1500–1800*. London 1983, 143–165.

12 J. Bernhart, *Kreatur*, 98 [Anm. 2].

Tod¹³ einem ganzheitlicheren Verständnis des Begriffs Leib. Darunter wurde nun die ganze Identität eines Menschen gefasst. Spricht man aber von Identität, so kann man das nicht, ohne die spezifischen Weltbezüge und Beziehungen eines Menschen zu seiner Umwelt mitzumeinen, die sich vor allem über das Medium des Körpers vollziehen. Wer ein Mensch ist, ergibt sich aus dem Netz seiner Beziehungen. Vor diesem Hintergrund bedeutet die Auferstehung des Leibes nicht mehr die Wiederherstellung des Organismus, sondern die bleibende Geborgenheit eines Menschen mit seiner Biografie und damit auch mit seinen Beziehungen bei Gott.¹⁴

Hier ergibt sich nun eine Hoffnungsperspektive für die Tiere, denn auch zu ihnen können wir intensive Beziehungen pflegen, manchmal sogar intensivere als zu den Menschen unserer Umwelt; und „wenn ein geliebtes Tier ein Stück meines Lebens gewesen ist, dann wird meine Beziehung zu seiner Anhänglichkeit und Treue mitauferstehen.“¹⁵ In diesem Kontext öffnet sich der Himmel zumindest auch für jene Tiere, die in Beziehung zu einem Menschen standen. Die Tiere werden mitvollendet, insofern sie Teil der menschlich-leiblichen Identität, wenn sie also sozusagen „einverleibt“ wurden. Was aber bleibt in dieser Mitvollendung von den Tieren selbst?

Eschatologische Einverleibung

Der Begriff „Einverleibung“ beschreibt auch das Grunddilemma der drei vorgestellten Ansätze. In ihren Versuchen, klassisch-eschatologisches Denken nachträglich für die Tiere fruchtbar zu machen, wird die tierliche Natur ganz und gar vom Menschsein verschlungen. Insofern ein Tier über eine dem Menschen analoge Leidensfähigkeit verfügt, insofern es denkt wie ein Mensch oder Teil der menschlichen Lebenswelt ist, insofern es somit dem Menschen ähnlich ist oder ihm nahesteht, steht ihm die Ewigkeit offen. Die klassische Eschatologie vermag den Tieren offenbar nur in „durch und durch ‚humanisiert[er]‘“¹⁶ Form, nur um den Preis ihres Tierseins, einen Platz im Himmel einzuräumen. Für ihre Tierlichkeit aber haben diese Ansätze keinen Platz, sie bleibt im Himmel außen vor. Dadurch sind die Ansätze höchst selektiv. Man kann geradezu von einem eschatologischen Speziesismus sprechen. Schon allein im Hinblick auf die Unterschiedlichkeit all der Lebewesen, die unter dem Begriff Tier gefasst werden, lassen sich die Grenzen eines solchen Versuchs erkennen: Welche Tiere leiden? Welche Tiere denken? Welche haben eine Beziehung zum Menschen? In allen

13 Vgl. G. Greshake / G. Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie* (QD 71). Freiburg i. Br. 1975.

14 Vgl. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, in: ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 26. Hrsg. v. der Karl-Rahner-Stiftung. Düsseldorf – Freiburg i. Br. 1999, 255.

15 G. Lohfink, *Am Ende des Nichts? Über Auferstehung und Ewiges Leben*. Freiburg i. Br. 2017, 200.

16 Ebd.

drei Ansätzen verläuft daher die Unterscheidung zwischen sterblich und unsterblich, gerettet und verloren, der eschatologische Riss zwischen Leben und Tod mitten durch die Tierwelt hindurch. Sie alle verlängern das Prinzip der Selektion in die Ewigkeit hinein.

Wie lässt sich dieses eschatologische Uniformieren der Schöpfung, das Humanisieren der Tierwelt mit jenem Gott zusammenbringen, von dem der christliche Glaube bekennt, dass er sogar in sich selbst lebendige Vielfalt ist? Wie wird eine solche Eschatologie dem Gott gerecht, der am Anfang über „alles, was er gemacht hatte“ sprach „siehe, es war sehr gut“ (Gen 1,31)? Eine tieroffene Eschatologie, die sich der überkommenen Konzepte bedient, ist und bleibt jedenfalls eine anthropozentrische Theologie, die wohl weder Mensch noch Tier gerecht wird. Die Frage nach dem Schicksal der Tiere ist schlicht nicht ihr Erkenntnisinteresse. Ein Tier, das über diesen Weg in die christliche Eschatologie schlüpft, zahlt einen hohen Preis: seine Tierlichkeit.

Auf das Jenseits vertröstet

Nicht nur der anthropozentrische Einschlag der traditionellen Eschatologie wird im Licht der Tierfrage überdeutlich. Auch die Frage nach dem Sinn eschatologischer Aussagen stellt sich an ihnen noch einmal neu. Die traditionellen Ansätze richteten ihren Blick vor allem auf das Jenseits. Für ihre tieroffenen Abwandlungen ist das nicht anders. Die Fragen nach einem jenseitigen Leidensausgleich, nach der Unsterblichkeit der Tierseelen und nach einer nachtodlich weiterbestehenden Gemeinschaft mit dem auferweckten Menschen zeigen an, dass es auch ihnen ausschließlich um die postmortale Zukunft der Tiere geht. Für das Diesseits, das Leben der Tiere im Hier und Jetzt, haben die Ansätze nichts zu sagen.

Die Tiere aber, die für sich selbst nichts hoffen können, weil sie nichts wissen können von den biblischen Verheißungen, ja vielleicht nicht einmal von ihrer eigenen Zukünftigkeit, stellen unweigerlich vor die Frage, ob es damit getan ist. Karl Rahner hat einer solch rein jenseitig-prospektiven Eschatologie in seinem Aufsatz zu den *Theologischen Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen* entgegengesetzt, jede Eschatologie müsse neben ihren Aussagen über „das wirklich Zukünftige, das in einem ganz gewöhnlich, empirischen Sinn zeitlich noch Ausständige“¹⁷ immer auch eine Dimension mittransportieren, die schon das Hier und Jetzt mitkonstituiert. Nicht zufällig ist wohl die Dichte, in der das Wort *heute* insbesondere im Lukasevangelium begegnet (vgl. Lk 2,11; 19,9; 23,43 u.v.m.). Das Heil betrifft nicht nur das Morgen, sondern auch das

¹⁷ K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: ders., *Sämtliche Werke*. Bd. 12. Hrsg. v. der Karl-Rahner-Stiftung. Freiburg i. Br. 2005, 491.

Heute. Zur Eschatologie gehört daher immer auch eine präsentische Dimension. Es muss ihr stets um eine „bestimmte Haltung in der Gegenwart und um die Kritik dieser Gegenwart“¹⁸ gehen.

An den Tieren wird dieses Anliegen besonders relevant. Eine futurische Eschatologie ist für sie ohne Wert, sogar fatal, denn mit ihrer Vertröstungslogik lenkt sie allzu leicht von der Notwendigkeit ab, eine neue Beziehung zu ihnen zu finden und die Lebensbedingungen der Tiere im Diesseits zu verändern. Im Dienst einer menschlichen Gewissensberuhigung werden die Tiere vertröstet auf ein Jenseits, von dem sie nichts wissen und auf das sie nicht hoffen können. An den Tieren zeigt sich die futurische Verengung der Jenseits-Eschatologie, die der Gegenwart ohnehin kaum mehr etwas zu sagen hat.

Egoistische Eschatologie

Es gibt, so soll Franz Kafka einmal gesagt haben, „unendlich viel Hoffnung – nur nicht für uns“¹⁹. Ich verstehe dies als Denkanweisung für die Eschatologie. Zu hoffen ist vor allem für die anderen. Bereits die biblischen Erwählungserzählungen zeugen davon, dass nicht ein exkludierender Heilsegoismus, sondern die Orientierung auf die anderen, die Nichterwählten hin kennzeichnend für das göttliche Heilshandeln ist. Jede Eschatologie muss sich deshalb daran messen lassen, inwieweit sie auch für die anderen hoffen lässt. Besonders bedeutsam wird das im Blick auf eine tieroffene Eschatologie. Sie kann letztlich nie etwas anderes sein als Hoffnung für die anderen, die für sich selbst nichts hoffen können.

Eine eschatologische Hoffnung für die Tiere zu begründen gelingt den drei vorgestellten Ansätzen jedoch nur über die Nivellierung des Andersseins der Tiere. Gerade das Tierliche, das Nicht-Menschliche und damit alles Fremde schließen sie als nicht ewigkeitsfähig von der eschatologischen Hoffnung aus. Der Umstand, dass keiner der drei Ansätze mit der Verschiedenheit der Tiere fertig wird, zeugt davon, dass sie eine Hoffnung begründen, die letztlich nur uns, den Menschen, gilt. Das Tierleidargument mit seiner Vertröstungslogik steht unter dem Verdacht, primär menschliche Hoffnung auf eigene moralisch-ethische Entlastung zu sein, indem es die Verantwortung für die Verbrechen an der Tierwelt verschwinden lässt hinter der Botschaft von einem die Tiere für all ihr Leiden entschädigendes Jenseits. Das Konzept von der Seelenunsterblichkeit ist die Hoffnung für ein zum Mensch gemachtes Tier und spielt so der menschlichen Hoffnung auf die eigene Vollendung in die Karten. Das personal-leibliche Auferweckungsverständnis nimmt schließlich ganz unverblümt nur die menschliche Jenseitshoffnung in den Blick, in der die Tiere zur Glückseligkeit des Menschen gleichsam im Sinne eines eschatologischen Wohlfühlpakets mit ins Jenseits hinü-

18 G. Taxacher, *Tiereschatologie*, 268 [s. Anm. 4].

bersiedeln. Und schließlich kann keiner der Ansätze die Bedenken ausräumen, es stünden nicht die Tiere um ihrer selbst willen im Fokus der Hoffnung, sondern die Hoffnung für sie sei nur von unserem Wunsch nach „Verlängerung der eigenen Subjektivität“²⁰ getragen.

Die mangelnde Alteritätsfähigkeit der klassischen Eschatologie, die erst im Licht der Frage nach den Tieren in ihrer ganzen Prägnanz sichtbar wird, entlarvt letztlich den Heilsegoismus, der die klassische Eschatologie durchzieht. Hinsichtlich einer echten Hoffnung für die Tiere ist in den überkommenen Konzepten mit ihrer anthropozentrischen Jenseitsfokussierung nichts zu holen. Alle drei Ansätze können nicht mehr als Scheinlösungen der Tierfrage sein, ja können schließlich nur versagen, wenn es um eine von echter Liebe zu den Tieren getragenen Eschatologie geht. Für die Tiere jedenfalls bleibt eine auf diesem Weg begründete Hoffnung ohne Wert.

Alteritätsfähige Eschatologie

„Gott schließt keinen Vertrag mit Bäumen und Steinen und empfindungslosen Dingen, aber er hat einen Bund mit den Tieren geschlossen und sie mit einer Empfindung begabt, die oft richtiger ist als die unsrige (...).“²¹ Voltaire, der von der Kirche stets bekämpfte Spötter und Kritiker der Religion, bemerkt schon Ende des 18. Jahrhunderts etwas, was von der Theologie lange Zeit übersehen wurde: Auch die Tiere sind Bundespartner Gottes (vgl. Gen 9) und das gerade mit ihrem Anderssein. Biblisch gibt der Noachbund, der „[a]uch das Tier unter de[n] erklärten Schutz und Segen Gottes“²² stellt, Grund zur eschatologischen Hoffnung auch für die Tiere.

Darüber hinaus werden Mensch und Tier durch den Bundesschluss Teil einer alteritätsbejahenden Wirklichkeit, eines bleibend gültigen „befriedete[n] (...) [Beziehungsgeschehens] zwischen niemals Gleichen“.²³ Das biblische Bundesverständnis setzt die Ungleichheit der Bundespartner konstitutiv voraus. Nichts anderes kann der Bundesschluss mit jenem Gott bedeuten, von dem der christliche Trinitätsglaube bezeugt, dass er schon in sich selbst das andere seiner selbst liebt. Die Trinität ist das Urmodell einer alteritätsfähigen Liebe. Bereits im Schöpfungssegen artikuliert sie sich auch außergöttlich und wird durch den Noachbund schließlich auch der Gemeinschaft „alle[r] lebendige[n] Wesen“ (Gen 9,16) eingeschrieben. Es ist genau diese Dimension, die die traditionelle Eschatologie mit ihrer menschlichen Selbstbezogenheit vermissen lässt.

19 So überliefert bei M. Brod, *Der Dichter Franz Kafka*, in: *Neue Rundschau* 32 (1921), 1213.

20 G. Taxacher, *Tiereschatologie*, 268 [s. Anm. 4].

21 Voltaire, *Über die Toleranz*. Berlin 2015, 117.

22 C. J. Amor, *Eschatologische Vollendung der Tiere*, 228 [s. Anm. 7].

23 F.-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*. Bd. 1. München 1990, 182.

Eine Eschatologie jedoch, die jenem Gott gerecht werden will, auf den sie ihre Hoffnung baut, wird die Tiere einbeziehen in ihr Hoffen, ohne sie um ihr Anderssein bringen zu müssen. Im Licht der alteritätsbejahenden Bundeswirklichkeit, die schon das Hier und Jetzt durchwirkt, wird sie die Weichen stellen für ein neues Verhältnis zwischen Mensch und Tier als gemeinsam an der Liebe Gottes teilhabende Bundespartner. Wenn man in diesen Bahnen weiterdenkt, wird eine solche Eschatologie schließlich keinerlei Alterität mehr ausschließen können. Es wird ihr um das Schicksal der ganzen Schöpfung gehen müssen. Die eschatologische Tierfrage ruft dann die lang vernachlässigte und erst allmählich wiederentdeckte kosmische Eschatologie²⁴ auf den Plan, die Ernst macht mit der universalen Erlösungsbedürftigkeit und der paulinischen Hoffnungsbotschaft von der Vollendung der ganzen Schöpfung (Röm 8,19–22). Eine Eschatologie, die getragen ist von einer echten Liebe zu den Tieren, findet hier den Anknüpfungspunkt, um eine Hoffnung zu begründen, die nicht nur die Menschen, sondern auch die Tiere, ja „die die Erde liebt“²⁵.

Die Tierfrage, so harmlos sie klingen mag, so randständig sie zunächst anmuten mag, führt die neuralgischen Punkte der klassischen Eschatologie vor. Gerade die „tiertheologische Gretchenfrage“²⁶, der „weiß[e] Fleck auf der theologischen Landkarte“²⁷, wird zur Forderung nach einer neuen Eschatologie, die der biblischen Überzeugung gerecht wird, dass Gott seine Schöpfung liebt. Sie ruft nach einer Neuorientierung der Eschatologie, die von Schöpfung und Bund her eine Heilsbotschaft entwirft, die von der Liebe zu den anderen her denkt und die Gegenwart verwandelt. Vielleicht geht es letztlich nicht nur um die eschatologische Rettung der Tiere, sondern vielleicht sind es gerade die Tiere, die die Eschatologie retten können.

24 Vgl. M. Remenyi, *Apokalyptischer Weltenbrand oder Hoffnung für den ganzen Kosmos? Theologische Überlegungen zum Ende der Welt*, in: ThQ 188 (2008), 50–68; M. Kehl, *Neue Hoffnung für den Kosmos. Über das Heraustreten der Erde aus dem Schatten des Menschen*, in: SaThZ 1 (1997), 15–23.

25 M. Kehl, *Hoffnung*, 15 [s. Anm. 24].

26 G. Taxacher, *Tiereschatologie*, 262 [s. Anm. 4].

27 R. Hagencord, *Tiere*, 29 [s. Anm. 3].