Tierstudien 30

Tiere in der Klimakatastrophe

Herausgegeben von
Jessica Ullrich

Neofelis

Tierstudien
30/2026: Tiere in der Klimakatastrophe
Hrsg. v. Jessica Ullrich

Wissenschaftlicher Beirat
Roland Borgards (Frankfurt am Main), Dorothee Brantz (Berlin),
Petra Lange-Berndt (Hamburg), Thomas Macho (Linz), Sabine Nessel (Berlin),
Martin Ullrich (Nürnberg) und Friederike Zenker (Basel).

Umweltschonend gedruckt auf Circle Offset & Circle Silk Premium White
(100 % Recyclingpapier).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© 2026 Neofelis Verlag GmbH, Berlin
Alle Rechte vorbehalten.
Die automatisierte Analyse des Werkes, um daraus Informationen insbesondere über Muster, Trends und Korrelationen gemäß § 44b UrhG („Text und Data Mining") zu gewinnen, ist untersagt.

Umschlaggestaltung: Marija Skara
Lektorat & Satz: Neofelis Verlag (mn / co)
Druck: winterwork, Borsdorf
ISSN: 2193-8504
ISBN (Print): 978-3-95808-527-5
ISBN (PDF): 978-3-95808-629-6

Erscheinungsweise: zweimal jährlich
Jahresabonnement 28 €, Förderabonnement 40 €, Einzelheft 18 €
Erhältlich in Ihrer Buchhandlung oder direkt beim Neofelis Verlag unter:
vertrieb@neofelis-verlag.de

Ein Abonnement verlängert sich automatisch um ein Jahr, wenn die Kündigung nicht mindestens drei Monate vor Ende des Kalenderjahrs erfolgt ist.

www.neofelis-verlag.de
Neofelis Verlag GmbH, Kuglerstr. 59, D-10439 Berlin, info@neofelis-verlag.de

Inhalt

Editorial 7

Multispezies-Klimagerechtigkeit

Charlotte Blattner / Eva Meijer
Tiere und Klimawandel
Für die Anerkennung nichtmenschlicher Tiere als
politische Subjekte einer Multispezies-Klimagerechtigkeit 19

Clare Palmer
Klimawandel und Wildtiere
Zentrale ethische Perspektiven 39

Lisa-Maria Kopf
Klimakrise und Verlust
Antizipiertes Betrauern bedrohter Mitgeschöpfe 59

Tierliche Vulnerabilität und ihre Darstellungen im Zeichen des Klimakollaps

Katrin Joost
John Darwells *Aves*
Prekäre Vogelwelten angesichts der Klimakrise 75

Karo Kirschraub
Kritik der Übersetzung
Notate tierlichen Eigensinns 88

Susanne Heiter / Nils Kubenka / Sophie Sczepanek /
Daniel Valeske / Tatjana Varvitsiotis
Ambivalenzen
Zur Inszenierung von Tieren in deutschsprachigen
Musikvideos zur Klimakrise 101

Tierliche Agency und planetare Koexistenz in der Polykrise

Konstantin Deininger
Keine Zukunft?
Hoffnung für wilde Stadttiere im Anthropozän 117

Michelle Kmetec
Klimakillerin oder Klimaschützerin?
Eine tierlinguistische Analyse von (Um-)Deutungen
der Kuh in Landwirtschaftsdiskursen 128

Simon Vagts
Tigers in Distress
Zeit und das Anthropozän im Globalen Süden 139

Künstlerische Positionen

Nick Brandt
The Day May Break, Chapters One and Two, 2020 / 2022 155

Beatriz Chachamovits
Korallenarbeiten, 2019–2022 165

Sandra Li
r. i. p. tiny friends, 2022 173

Fred Martins
Global Warming, 2015/16
Departure, 2019 181

Rezensionen 189
Abbildungsverzeichnis 194
Call for Papers: Mutterschaft 197

Keine Zukunft?

Hoffnung für wilde Stadttiere im Anthropozän

Konstantin Deininger

Kennzeichnend für das Anthropozän ist der anthropogene Klimawandel, welcher aufgrund seiner weitreichenden prekären Folgen für menschliches wie nichtmenschliches Leben treffender als Klimakrise zu bezeichnen ist. Diese Krise untergräbt nicht nur die Lebensgrundlagen von Menschen, sondern ebenso von Wildtieren, einer Gruppe von Betroffenen, die ethisch und politisch bislang hinsichtlich der Klimakrise unzureichend berücksichtigt wurde. Dieser Beitrag fragt danach, ob und wie Hoffnung für Wildtiere im Anthropozän möglich ist. Dabei liegt der Fokus auf urbanen Wildtieren. Sie zählen – ebenso wie viele Menschen des Globalen Südens oder nicht-urbane Wildtiere wie Eisbären – zu den ohnehin prekär Betroffenen der Klimakrise, sind innerhalb dieser Gruppe jedoch nochmals besonders vulnerabel und zugleich besonders unsichtbar. Insbesondere fokussiere ich auf eine Untergruppe urbaner Wildtiere: Fledermäuse.

Asymmetrische Abhängigkeit und die Kluft zwischen Wissen und Tun

Die Klimakrise ist keine bloße Ansammlung kausaler Einzelursachen, sondern eine pervasive Struktur, die sich im Anschluss an Julia Winnebeck, Ove Sutter, Adrian Hermann, Christoph Antweiler und Stephan Conermann als ‚stark asymmetrische Abhängigkeitsbeziehung' beschreiben lässt[1]: Menschen beeinflussen als Kollektiv durch den Klimawandel die Umweltbedingungen und den Ressourcenzugang von Wildtieren, ohne dass jene über wirksame Formen reziproker Einflussnahme oder realistische Ausstiegsmöglichkeiten verfügen. Gleichzeitig bleibt diese Abhängigkeit unsichtbar, in dem Sinne, dass

1 Julia Winnebeck / Ove Sutter / Adrian Hermann / Christoph Antweiler / Stephan Conermann: The Analytical Concept of Asymmetrical Dependency. In: *Journal of Global Slavery* 8,1 (2023), S. 1–59.

Wildtiere in der Regel gar nicht erst als asymmetrisch Abhängige wahrgenommen werden.

Urbane Wildtiere sind durch die Klimakrise besonders abhängig und verwundbar. Sie leben in Infrastrukturen, die menschliche Interessen widerspiegeln: Urbane Räume sind anthropozentrische Imaginäre, in denen Wildtiere oft allenfalls als Randerscheinung auftauchen. Fledermäuse, die im Fokus dieses Beitrags stehen, leiden – wie viele andere urbane Wildtiere – im urbanen Raum unter Hitzestress und Dehydration – verstärkt durch Bodenversiegelung und die Wärmespeicherung urbaner Strukturen.[2] Hinzu kommt, dass klimawandelbedingtes Leiden von urbanen Wildtieren oft unsichtbar bleibt. Urbane Wildtiere sind damit zwei Formen starker asymmetrischer Abhängigkeit ausgesetzt: einer indirekten, insofern die Klimakrise die Bedingungen ihres Gedeihens strukturell beeinflusst, und einer direkten, insofern die anthropozentrische Gestaltung urbaner Räume diese Bedingungen zusätzlich intensiviert.

Anknüpfend an relationale Tierethik-Theorien lassen sich aus diesen Formen der Abhängigkeit positive Pflichten gegenüber Wildtieren begründen.[3] Entscheidend ist dabei, dass es sich nicht um eine vorgefundene, sondern um eine *verursachte* Abhängigkeit handelt: Es sind kollektive menschliche Handlungen, die den Klimawandel und damit jene pervasive asymmetrische Abhängigkeitsstruktur erst hervorbringen, die Wildtieren elementare Lebensgrundlagen entzieht. Wo eine Gruppe durch ihr Handeln die Existenzbedingungen einer anderen in grundlegender Weise gefährdet, erwachsen daraus besondere moralische Verpflichtungen.[4] Dies impliziert etwa, dass Menschen die so entstandene Abhängigkeit so weit wie möglich abzubauen haben.

Allerdings besteht eine erhebliche Kluft zwischen dem empirischen Wissen um die anthropogene Klimakrise – die nicht zu leugnen ist – und ihren Auswirkungen auf (urbane) Wildtiere – die hinreichend, wenn auch lückenhaft belegt sind – einerseits und dem diesem Wissen entsprechenden ethischen Handeln andererseits. Hierfür lassen sich

2 Vgl. Valeria B. Salinas-Ramos / Alessandra Tomassini / Fabiana Ferrari / Rita Boga / Danilo Russo: Admittance to Wildlife Rehabilitation Centres Points to Adverse Effects of Climate Change on Insectivorous Bats. In: *Biology* 12,4 (2023), 543. https://doi.org/10.3390/biology12040543 (Zugriff am 20.08.2026).

3 Clare Palmer: *Animal Ethics in Context*. New York: Columbia UP 2023, insb. Kap. 5.

4 Ebd., S. 90.

Gründe epistemischer wie psychologischer Natur identifizieren. Epistemische Barrieren erklären, warum wir die Klimakrise nicht als eine solche wahrnehmen. Die menschliche Lebensform des Anthropozäns erscheint aufgrund ihrer Normativität und Eigendynamik „notwendig und alternativlos“[5] und erschafft so einen Wahrnehmungsraum, der darauf angelegt ist, die Klimakrise nicht als Problem sichtbar werden zu lassen. Hinzu kommt, dass bestimmte Wahrnehmungsraster vorgeben, wer als schutzbedürftiges Subjekt in Erscheinung tritt und wer unsichtbar bleibt[6]: Urbane Wildtiere werden in der Regel erst gar nicht als vulnerable Subjekte registriert. Dazu kommen psychologische Barrieren, die erklären, warum wir nicht handeln, obwohl wir die Klimakrise und ihre Folgen anerkennen. Ökologische Trauer (*ecological grief*) – verstanden als ein Spektrum von, u. a., Angst, Depression, Melancholie, Wut und Trauma[7] – kann in Hoffnungslosigkeit und schließlich in moralische Paralyse münden. Dies ist insofern besonders problematisch, als angesichts der anthropogenen, pervasiven Abhängigkeitsstruktur, die durch den Klimawandel verursacht wird, eine besondere moralische Verantwortung besteht, der es zu entsprechen gilt. Als ‚Gegenmittel‘ zur moralischen Paralyse wird in der philosophischen Literatur vielfach Hoffnung ins Spiel gebracht. Doch was ist darunter zu verstehen?

Hoffnung für Wildtiere im Anthropozän

In der Tierethik wird Hoffnung klassischerweise mit Vorsicht oder Ablehnung begegnet, wobei in der Regel keine systematische Kritik an ihr formuliert wurde. Alice Crary und Lori Gruen kritisieren Hoffnung explizit: Sie argumentieren, dass Hoffnung dazu beitrage, bestehende Machtverhältnisse gegenüber Tieren (aber auch Menschen) zu stabilisieren, indem sie die strukturelle Dimension von

5 Ana Honnacker: „No Hope for Mankind!“ Scheitern als Aufgabe des Menschen im Anthropozän. In: Mara-Daria Cojocaru / Olivia Mitscherlich-Schönherr / Michael Reder (Hrsg.): *Kann das Anthropozän gelingen? Krisen und Transformationen der menschlichen Naturverhältnisse im interdisziplinären Dialog*. Berlin: de Gruyter 2024, S. 221–240, hier S. 225.

6 Vgl. Judith Butler: *Frames of War. When Is Life Grievable?* London: Verso 2009, S. 16.

7 Ondřej Beran: Who Should Have Children? (Us?) When Should We Have Children? (Now?). In: *SATS* 23,1 (2022), S. 55–74.

Marginalisierung und Ausbeutung ausblendet. Sie verstehen Hoffnung also als naiv-grausamen Optimismus, der Wandel zwar in Aussicht stellt, der in Wahrheit aber ungewiss bleibt, und damit Unterdrückung und Ausbeutung stützt, statt sie aufzubrechen.[8]

Diese Kritik trifft aber nur dann zu, wenn Hoffnung tatsächlich diesem naiv-grausamen Optimismus entspricht. Ein solcher Optimismus, der versichert, dass die Lage ‚gar nicht so schlimm' sei, verharmlost in der Tat den Ernst der Lage und kommt darin einer moralischen Blindheit gegenüber der Realität gleich. Darüber hinaus suggeriert ein solcher Optimismus, über die einschlägigen Lösungen bereits zu verfügen, etwa wenn die Bewältigung der Klimakrise an technologische Verheißungen wie Geoengineering delegiert wird. Schließlich bleibt ein solcher Optimismus tendenziell auf individuelle Wünsche ausgerichtet und damit letztlich selbstbezogen, statt sich auf andere, insbesondere nichtmenschliche Tiere, zu richten. Wird Hoffnung derart als naiv-grausamer Optimismus verstanden, ist Crarys und Gruens Kritik stichhaltig.

Die Hoffnung, die ich hier verteidigen möchte, unterscheidet sich grundsätzlich von einem solcherart verstandenen Optimismus. In ihrer basalsten Form lässt sich Hoffnung als Verbindung des Wunschs nach X mit der Überzeugung, dass X möglich ist, verstehen, die es dem*der moralischen Akteur*in erlaubt, eine Fähigkeit zu proaktivem Handeln zu bewahren.[9] Doch Hoffnung erschöpft sich nicht in dieser handlungsleitenden und -ermöglichenden Funktion. Sie erfüllt darüber hinaus eine existenziellere Aufgabe. Hoffnung setzt Corine Pelluchon[10] zufolge einen vollständigen Horizontverlust voraus: Dazu zählt die Erfahrung und das Eingeständnis des Leidens – des eigenen wie des Leidens anderer – im Angesicht der Klimakrise ebenso wie die Einsicht in die reale Möglichkeit, dass wir, andere Tiere oder die Welt im Zuge der Klimakrise zugrunde gehen, also in die Möglichkeit unser aller Auslöschung. Hoffnung gesteht damit ein, dass die Bedingungen,

8 Alice Crary / Lori Gruen: *Animal Crisis. A New Critical Theory*. Cambridge: Polity 2022, S. 138–139.

9 Claudia Blöser / Titus Stahl: Hope. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 21.03.2022. https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/hope/ (Zugriff am 29.04.2026).

10 Corine Pelluchon: *Die Durchquerung des Unmöglichen. Hoffnung in Zeiten der Klimakatastrophe*, aus d. Franz. v. Grit Fröhlich. München: Beck 2023.

die wir vorfinden, kein ‚Weiter so' mehr rechtfertigen: Das, was wir als gegeben angenommen haben, lässt ein gelingendes Leben für niemanden mehr zu.

Wenn die drohende Auslöschung aber eine geteilte ist, kann Hoffnung nicht allein an das Individuum rückgebunden werden, sondern artikuliert sich notwendig im Bezug auf andere. Hoffnung ist, so Pelluchon, deshalb nicht selbstbezogen, sondern auf andere Lebewesen – menschliche wie nichtmenschliche – gerichtet. Sie ist zudem auf Gegenwart und Zukunft zugleich bezogen, indem sie die Probleme und Krisen des Jetzt anerkennt und zugleich auf das Kommende und Mögliche ausgreift. Anders als ein naiv-grausamer Optimismus erliegt sie dabei keinen technologie-optimistischen Verheißungen, sondern bleibt sich der Möglichkeiten ebenso wie der Grenzen menschlichen Handelns bewusst. In ihrem Kern ist Hoffnung die Geduld, das heute noch Unmögliche morgen möglich werden zu lassen.[11]

Des Weiteren ist Hoffnung Ernst Bloch zufolge konstitutiv für das Menschsein selbst: das „Träumen eines bessern Lebens als des ihm bisher gewordenen"[12]. Antizipation ist für Bloch Teil der Grundstruktur menschlicher Existenz, insofern wir als Menschen stets schon auf das Mögliche und Werdende ausgerichtet sind.[13] Hoffnung ist damit kein subjektiver Zustand, der einigen zukommt und anderen versagt bleibt, sondern eine anthropologische Grundbestimmung. Entscheidend ist dabei, dass Hoffnung kein bloß innerlicher Vorgang ist, sondern ihr Fundament im materiell Gegebenen selbst hat: Die Welt ist weder starr, noch besteht sie als bereits geschriebene Geschichte. Sie ist vielmehr „voll Anlage zu etwas, Tendenz auf etwas, Latenz von etwas"[14]. Hoffnung greift daher nicht auf eine bessere Welt *jenseits* der gegebenen aus, sondern artikuliert die Möglichkeiten, die in der jetzt gegebenen selbst angelegt sind.

Hoffnung ermöglicht es somit, handlungsfähig und ansprechbar zu bleiben in einer Welt, die durch die bestehenden Krisen, allen voran die Klimakrise, nicht mehr als Halt gebend erfahren wird – und kann gerade darin auch unter Bedingungen großer Ungewissheit und

11 Ebd., S. 77.

12 Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Bd. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1959, S. 3.

13 Ebd.

14 Ebd., S. 17.

Zukunftslosigkeit aufrechterhalten werden.[15] Sie widersetzt sich damit Crarys und Gruens Kritik: Sie speist sich nicht aus komfortabler Distanz, sondern ist als anthropologische Grundbestimmung jedem Menschen eigen und entspringt der Anerkennung des Leidens; sie verspricht keinen Wandel, sondern erwartet das vermeintlich Unmögliche; und sie stabilisiert keine Verhältnisse, sondern artikuliert die im Gegebenen selbst angelegten Tendenzen zu dessen Überwindung.

Eine so verstandene Hoffnung ist im Kontext der Klimakrise nicht auf Menschen beschränkt: Sie richtet sich auf das Gedeihen von Menschen wie nichtmenschlichen Tieren in Gegenwart und Zukunft und nimmt das Leiden beider zum Ausgangspunkt. Hoffnung ist damit stets eine Multispezies-Hoffnung. Diese Erweiterung gründet in der Anerkennung geteilter Verletzlichkeit und Endlichkeit: Menschen und Tiere sind in der Klimakrise einer gemeinsamen ökologischen Bedrohung ausgesetzt, die eine grundlegende moralische Gleichheit erfahrbar werden lässt. Im Anschluss an Cora Diamond[16] ist diese Gleichheit nicht das Resultat einer abstrakten Schlussfolgerung, sondern ergibt sich aus der Anerkennung von geteilter Verletzlichkeit und Endlichkeit: Wer dies anerkennt, erkennt zugleich, dass wir derselben existenziellen Lage ausgesetzt sind. Des Weiteren artikuliert sich Hoffnung so als Ausdruck eines moralischen Verhältnisses zur Welt und ihren Bewohner*innen, das nicht durch Beherrschung, sondern durch ein Sich-zugehörig-Wissen zu einer Gemeinschaft verletzlicher Wesen bestimmt ist. Eben dieses Sich-zugehörig-Wissen vermag der ökologischen Trauer entgegenzuwirken: Wer sich der Gemeinschaft der Verletzlichen zugehörig weiß, fühlt sich nicht aus der Welt herausgestoßen, sondern ihr zugehörig – auch und gerade in ihrer Bedrohtheit.

Das hier verteidigte Verständnis von Hoffnung bleibt nicht als bloße affektive Haltung passiv und bindet ihre Träger*innen nicht an unhaltbare Verhältnisse. Eine Hoffnung in Pelluchons und Blochs Sinn ist keine Haltung des Ausharrens, sondern artikuliert sich in tätiger Sorge und im Umarbeiten der Verhältnisse. Eine so verstandene Hoffnung antwortet auf die eingangs skizzierte Struktur asymmetrischer

15 Vgl. Jonathan Lear: *Radical Hope. Ethics in the Face of Cultural Devastation*. Cambridge, MA: Harvard UP 2006.

16 Cora Diamond: The Difficulty of Reality and the Difficulty of Philosophy. In: Dies. / Stanley Cavell / John McDowell / Ian Hacking (Hrsg.): *Philosophy and Animal Life*. New York: Columbia UP 2008, S. 43–89.

Abhängigkeit, in der sich urbane Wildtiere im Zuge des Klimawandels befinden, indem sie sich in ein Handeln übersetzt, das die Bedingungen ihrer Verletzlichkeit zu verändern sucht. Solches Handeln benötigt jedoch einen Horizont, an dem es sich orientieren kann – einen Horizont, den die Utopie bereitstellt.

Hoffnung und praktische Utopie

Hoffnung braucht einen Horizont, an dem sie sich orientieren kann. Ohne einen solchen Horizont droht sie unbestimmt zu bleiben. Besonders im Angesicht von Krisen, die zu groß erscheinen, um sie angemessen zu erfassen oder zu bewältigen (man denke an Hungersnot oder Krieg), bedarf Hoffnung einer Form von Orientierung. Die Klimakrise wirft in besonderer Weise die Frage auf, wie ein Problem zu adressieren ist, das in seiner räumlichen, zeitlichen und moralischen Dimension kaum zu überblicken ist.

Mary Midgley zufolge benötigen wir in solchen Situationen „gute Karten" (*good maps*), die uns durch „gefährliche Landschaften" leiten.[17] Solche Karten zeichnen die kommende Welt nicht im Detail vor. Sie sind vorläufig, unvollständig und revidierbar. Dennoch sind sie unverzichtbar, weil sie zukünftige Möglichkeiten sichtbar machen: Möglichkeiten, die in der Gegenwart noch nicht vollständig erkennbar, ausformuliert oder verwirklicht sind, aber sehr wohl angelegt. Utopien erfüllen in diesem Sinn eine orientierende Funktion: Sie helfen, sich in einer unsicheren Gegenwart zu bewegen, ohne die Zukunft entweder als vollständig verschlossen oder als bereits festgelegt zu betrachten. Damit steht Midgleys Verständnis von Utopie zwischen zwei problematischen Haltungen. Auf der einen Seite steht ein vermeintlicher Realismus, aus dessen Perspektive Utopien als praxisfern erscheinen, da sie angeblich nichts mit den Zwängen der Wirklichkeit zu tun haben. Auf der anderen Seite steht ein abstrakter Idealismus, der eine bessere Zukunft zwar entwirft, sie aber in eine so große Ferne rückt, dass sie für gegenwärtiges Handeln folgenlos bleibt. In beiden Fällen kann Imagination nicht praktisch werden: Entweder gilt Utopie als unmöglich oder sie wird so idealisiert, dass sie nicht mehr handlungsleitend werden kann.[18]

17 Mary Midgley: *Utopias, Dolphins and Computers. Problems of Philosophical Plumbing*. London: Routledge 1996, S. 13 (Übers. K.D.).

18 Ebd., S. 18–19.

Gegen beide Alternativen verteidigt Midgley die Idee der „praktischen Utopie“ als Form eines „effektiven Idealismus“[19]: Sie hält an der Notwendigkeit von Idealen fest, ohne diese von der Wirklichkeit abzulösen. Sie liefert keine exakten Blaupausen der Zukunft, sondern, wie Midgley schreibt: „imaginative Skizzen möglicher Häuser, die es noch zu bauen gilt“[20]. Ihr Sinn liegt also nicht darin, die Zukunft vollständig vorherzusagen oder festzuschreiben, sondern mögliche Richtungen des Handelns vorstellbar zu machen. Praktische Utopien eröffnen einen imaginativen Raum, in dem sichtbar wird, dass die Gegenwart nicht alternativlos ist. Anders als Utopien, die bestimmte Zukunftsbilder als unbedingt notwendig ausgeben, hält praktische Utopie die Zukunft offen. Sie ist keine tyrannische Festlegung dessen, was sein muss, sondern eine erkundende Bewegung hin zu dem, was möglich sein könnte. Darin berührt sich Midgleys Begriff praktischer Utopie mit Pelluchons und Blochs Verständnis von Hoffnung: Ihr Gegenstand ist es nicht, die Zukunft vollständig vorherzusagen oder zu beherrschen, sondern vielmehr, Möglichkeiten sichtbar zu machen, die in der Wirklichkeit selbst angelegt sind, aber noch nicht ausgeschöpft wurden.

Praktische Utopien erlauben es, die bestehende Ordnung nicht als notwendig hinzunehmen, sondern sie im Licht anderer möglicher Beziehungen und Verhältnisse zu betrachten. Für urbane Wildtiere könnte dies bedeuten, Stadt nicht als ausschließlich menschlichen Raum zu denken: Ihre Infrastrukturen und dadurch gestützten Wahrnehmungsweisen müssen nicht notwendig anthropozentrisch bleiben. Eine praktische Utopie urbaner Multispezies-Koexistenz könnte daher beinhalten, dass urbane Wildtiere wie Fledermäuse nicht bloß als Störungen, Management-Probleme oder Objekte des Artenschutzes erscheinen, sondern als Mitbewohner*innen geteilter Lebensräume, die ein Recht auf Stadt haben.

Damit liefert die praktische Utopie den Horizont, den Hoffnung braucht. Sie bewahrt Hoffnung davor, bloß abstrakt zu bleiben, indem sie ihr eine Richtung gibt; zugleich bewahrt sie Utopie davor, bloße Fantasie zu sein, indem sie sie auf gegenwärtige Handlungsmöglichkeiten bezieht. Hoffnung und Utopie gehören daher zusammen: Hoffnung hält die Möglichkeit anderer Beziehungsweisen offen, während

19 Midgley: *Utopias, Dolphins and Computers*, S. 22 (Übers. K. D.).

20 Ebd., S. 20 (Übers. K. D.).

praktische Utopie diesen eine vorstellbare, wenn auch *vorläufige* Gestalt gibt. Hoffnung für wilde Stadttiere im Anthropozän braucht daher konkrete Praktiken, Institutionen und Infrastrukturen, d. h. Orte praktischer Utopie, in denen eine andere Beziehung zu urbanen Wildtieren bereits begonnen hat.

Das Utopische im Bestehenden

Bei Midgley bleibt praktische Utopie stark an kontrafaktische Szenarien gebunden: Es gilt, etwas vorzustellen, das die bestehende Ordnung unterbricht und dadurch eine andere Beziehung zu Tieren sichtbar macht – etwa die unsichtbare Wand in Marlen Haushofers gleichnamigem Roman, die die Protagonistin von der restlichen Welt abschneidet und sie auf eine fragile Lebensgemeinschaft mit Tieren zurückwirft, wobei Mensch-Tier-Beziehungen als Beziehungen wechselseitiger Abhängigkeit, Fürsorge und Verletzlichkeit erfahrbar werden.[21] Wenn man Midgley jedoch mit Pelluchon und Bloch zusammendenkt, liegt das Utopische nicht nur in solchen kontrafaktischen Imaginationen, sondern bereits im materiell Bestehenden selbst: in konkreten Praktiken, in denen andere Formen der Koexistenz bereits Gestalt annehmen. Diese Praktiken sind in mannigfaltiger Weise materialisiert in unzähligen Institutionen des Tier- und Artenschutzes. Ich möchte *stellvertretend* eine dieser Institutionen als Ort praktischer Utopie diskutieren: die Fledermaus Station Österreich.[22]

Die Fledermaus Station Österreich ist ein ehrenamtlich getragener, gemeinnütziger Verein, der österreichweit agiert und seinen Hauptsitz mit einem Tierheim ausschließlich für Fledermäuse in Wien hat. Ihre Haupttätigkeit besteht darin, verletzte, geschwächte oder verwaiste Fledermäuse zu versorgen, sie zu pflegen und wieder auszuwildern. Die Station verfügt über eine Notfallhotline, die Tag und Nacht erreichbar

21 Marlen Haushofer: *Die Wand*. Hamburg: Claasen 1968.

22 Ich bin selbst ordentliches Mitglied der Fledermaus Station Österreich. Diese Involviertheit ist methodisch nicht neutral und wird deshalb ausdrücklich kenntlich gemacht. Ob eine solch teilnehmende Perspektive als philosophische Methode zu verteidigen ist, kann hier nicht umfassend geklärt werden. Ich schließe mich hier Eva Meijers Arbeiten an, die eine reflektierte teilnehmende Perspektive ausdrücklich als philosophisch produktiv herausstellen. Vgl. insb. Eva Meijer: *Multispecies Dialogues. Doing Philosophy with Animals, Children, the Sea and Others*. Amsterdam: Amsterdam UP 2025.

ist, sowie über ein Netz an ehrenamtlichen Helfer*innen, das schnell und effektiv Hilfe vermitteln kann. Allein im Jahr 2025 wurden rund 1.400 Fledermäuse in ganz Österreich betreut; knapp 580 davon allein in Wien. Oft geraten Fledermäuse durch urbane und damit menschengemachte Faktoren in Not, etwa durch Einschluss in Gebäuden oder durch Dehydrierung infolge von Flächenversiegelung. Neben der Pflegearbeit vermittelt die Fledermaus Station Österreich praktisches, biologisches und veterinärmedizinisches Wissen und gibt wichtige Daten bezüglich Wochenstuben und Epidemiologie an zuständige Stellen, etwa die Umweltschutzabteilung der Stadt Wien (MA 22), weiter. Fledermäuse zählen in Österreich zu den streng geschützten Arten, daher ist der Beitrag der Fledermaus Station Österreich nicht nur auf den individuellen Tierschutz beschränkt, sondern erstreckt sich ebenfalls auf den Artenschutz. Eine weitere, wichtige Säule der Arbeit der Station stellt die Bildungsarbeit dar: Durch Führungen und Workshops baut die Station Vorurteile gegenüber Fledermäusen – bspw. als Krankheitsüberträger – ab.[23]

Aus tierethischer Sicht sticht besonders hervor, dass die Fledermaus Station für Wildtiere sorgt, die in der öffentlichen Wahrnehmung einen blinden Fleck darstellen. Fledermäuse und ihre Verletzlichkeit sind für viele Menschen unsichtbar. Als urbane Wildtiere sind sie im moralischen Wahrnehmungsraum weitgehend abwesend. Zugleich leiden sie besonders unter urbanen Infrastrukturen und unter den Folgen der Klimakrise: Hitze, Dehydration, Verlust von Quartieren und veränderte ökologische Bedingungen treffen sie in urbanen Räumen, die primär nach menschlichen Interessen gestaltet sind. Die Fledermaus Station Österreich adressiert diese prekäre Lage und weist auf mögliche alternative Zukünfte hin, indem sie durch kontinuierliche Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit eine Kultur der Koexistenz fördert: Sie macht Fledermäuse und ihre in großen Teilen anthropogen verursachten Verletzlichkeiten sichtbar, wobei sie sich sowohl dem Schutz der Art als auch des Individuums verschreibt.

Als Ort, der Menschen in den Fledermausschutz einbindet, kann die Fledermaus Station eine Umorientierung im Denken anstoßen. Wer eine geschwächte Fledermaus findet, sie sichert, versorgt oder ihre Pflege

23 *Fledermaus Station Österreich*, o.D. https://www.fledermausstation.at/ (Zugriff am 24.05.2026).

miterlebt, begegnet nicht einer abstrakten ‚Art', sondern einem konkreten verletzlichen Individuum. Die Begegnung mit einem verletzten Wildtier bildet einen Kontaktpunkt zwischen Selbst und Welt. Diese Erfahrung kann, im Sinne Iris Murdochs, ein Moment des „unselfing"[24] sein: Die Aufmerksamkeit wird vom eigenen Standpunkt weg auf ein anderes Wesen gelenkt, dessen Verletzlichkeit unmittelbar anspricht. Gerade die Erfahrung menschlich mitverursachter Verletzlichkeit – also die Einsicht, dass dieses Leiden nicht bloß gegeben, sondern auch durch urbane und klimatische Bedingungen mit hervorgebracht ist – kann das Subjekt irritieren und zum Umdenken bewegen.

Die Fledermaus Station verkörpert damit eine praktische Utopie im Sinne einer „guten Karte". Sie zeigt, dass andere Beziehungen zu urbanen Wildtieren nicht nur denkbar, sondern bereits angelegt sind. In ihrer Praxis werden Fledermäuse als individuelle Träger*innen eines nicht-derivativen Anspruchs auf Fürsorge behandelt: nicht nur, weil sie zu einer geschützten Art gehören, sondern weil ihr je eigenes Leben zählt. Zugleich verschiebt die Station die Vorstellung davon, wer zum urbanen Raum zählt. Fledermäuse erscheinen nicht länger als Randerscheinungen, sondern als Mitbewohner*innen geteilter urbaner Räume. Genau darin liegt ihr utopischer Gehalt: Die Fledermaus Station entwirft keine ferne ideale Zukunft, sondern macht im Bestehenden sichtbar, dass bessere Formen von Koexistenz bereits begonnen haben.

Ausblick

Wenn Hoffnung einen Ort braucht, nämlich die Utopie, dann müssen wir nicht notwendig in ferne oder kontrafaktische Welten blicken. Vielmehr gilt es, jene Orte im Bestehenden sichtbar zu machen, an denen andere Formen der Koexistenz bereits gelebt werden. Die Fledermaus Station Österreich ist ein solcher Ort unter vielen: eine konkrete Infrastruktur der Hoffnung, in der eine andere Beziehung zu urbanen Wildtieren nicht nur vorgestellt, sondern gelebt wird. Das Unmögliche zu beschreiten, beginnt damit, das bereits Gegebene als Ausgangspunkt zu nehmen.

24 Iris Murdoch: *The Sovereignty of Good*. London: Routledge 1971, S. 82.