

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Carola Otterstedt/ Michael Rosenberger (eds.), *Gefährten – Konkurrenten – Verwandte*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Carola Otterstedt/ Michael Rosenberger

Mensch und Tier in einem Boot.

in: Carola Otterstedt/ Michael Rosenberger (eds), *Gefährten – Konkurrenten – Verwandte*. Die Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs, pp. 368–389

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Vandenhoeck & Ruprecht: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Carola Otterstedt/ Michael Rosenberger (Hg.), *Gefährten – Konkurrenten – Verwandte* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Carola Otterstedt/ Michael Rosenberger

Mensch und Tier in einem Boot.

in: Carola Otterstedt/ Michael Rosenberger (Hg.), *Gefährten – Konkurrenten – Verwandte*. Die Mensch-Tier-Beziehung im wissenschaftlichen Diskurs, S. 368–389

Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2009

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Vandenhoeck & Ruprecht publiziert: <https://www.vr-elibrary.de/self-archiving>

Ihr IxTheo-Team

Mensch und Tier in einem Boot
Eckpunkte einer modernen theologischen Tierethik
Michael Rosenberger

“Einstmals saß Sanct Hieronymus des Abends mit den Brüdern, die heilige Schrift zu hören; da kam ein Löwe hinkend in das Kloster. Die anderen Brüder flohen, da sie ihn sahen, Hieronymus aber ging ihm entgegen als einem Gast. Der Löwe wies ihm den wunden Fuß, da rief Hieronymus den Brüdern und gebot ihnen, den Fuß zu waschen und mit Fleiß nach der Wunde zu suchen. Das taten sie und fanden, daß ihn ein Dorn hatte gestochen. Sie pflegten ihn mit Fleiß, und der Löwe ward so zahm und heimlich, daß er mit ihnen lebte gleich einem Haustier. Da verstund Hieronymus, daß der Herr den Löwen nicht allein zu seines Fußes Heilung, sondern zum Nutzen des Klosters hatte gesandt, und trug ihm nach dem Rate der Brüder das Amt auf, daß er den Esel sollte auf die Weide führen und daselbst bewachen, der den Mönchen das Holz aus dem Walde trug. Das geschah, und ward dem Löwen die Hut um den Esel vertraut; also ging er wie ein fleißiger Hirt täglich mit dem Esel auf die Weide und hielt ihn in guter Hut. Und damit er selbst an sein Futter käme und der Esel an seine Arbeit, führte er ihn zu rechten Zeiten wieder heim.” (Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, übersetzt von Richard Benz)

Ist es nur ein schöner Traum, dass Mensch und (Raub-) Tier in Frieden zusammen leben und einander Helfer und Gefährten werden? Und selbst wenn es so wäre: Dieser Traum übt eine magische Faszination auf die Menschen aus – so sehr, dass nicht nur vom heiligen Hieronymus erzählt wird, er sei mit den Tieren gut ausgekommen. Mehrere Dutzend Heilige zählt Joseph Bernhart auf, von denen Ähnliches berichtet wird (Bernhart 1997). Das zeigt, dass es hier um eine Ursehnsucht der Menschen geht: Mit den nichtmenschlichen Geschöpfen, den Tieren, gut auszukommen, ihnen zu helfen und sich von ihnen helfen zu lassen. Und wenn von Heiligen erzählt wird, dass denen das gelang, dann wird diese Sehnsucht mit Gott selber in Beziehung gesetzt: Der Schöpfer will, dass Konflikte überwunden werden – zwischenmenschliche ebenso wie solche zwischen Mensch und Tier. Die Beziehung zwischen Mensch und Tier, so sehr sie auch von wechselseitiger Bedrohung und Konkurrenz bestimmt sein mag, ist ein Thema des Glaubens und damit ein Gegenstand theologischer Reflexion.

1 Der spezifische Zugang der Moraltheologie zur Mensch-Tier-Beziehung

Theologie als „Wissenschaft von Gott“ stellt die Beziehung zwischen Mensch und Tier in den größeren Horizont einer anderen Beziehung: Der zwischen Gott und seinen Geschöpfen. Was bedeutet es, so fragt sie, wenn Christen glauben, dass die Tiere von Gott geschaffen sind? Welche Beziehung konstituiert der Schöpfer damit zu ihnen? Welche Verheißung gibt er ihnen mit? Und was heißt das dann für die Beziehung des Menschen zum Tier?

Innerhalb des theologischen Fächerspektrums ist die *Moraltheologie* dann diejenige Disziplin, „die den Anspruch des Glaubens an die sittliche Lebensführung zum Gegenstand hat“ (Hilpert 1998, 462). Sie ist „Ethik im Medium des Glaubens“ (Korff 1995, 923). Ihr *Materialobjekt* ist das menschliche Handeln und die es disponierenden Grundhaltungen. Ihr *Formalobjekt* ist ein doppeltes: Ethisch betrachtet die Moraltheologie (gemeinsam mit der Moralphilosophie) menschliches Handeln unter der Perspektive von Können und Sollen. Und theologisch betrachtet sie (anders als die Moralphilosophie) menschliches Handeln unter dem Zuspruch und Anspruch des Evangeliums und dessen Zusage der bedingungslosen, Heil schaffenden Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen.

Die empirischen Wissenschaften beschreiben das Verhalten von Mensch und Tier deskriptiv, d.h. Tatsachen feststellend, aus der Perspektive des unbeteiligten Beobachters (Dritte-Person-Perspektive). Sie folgen dem Paradigma des Kausalitätsprinzips, fragen also nach Ursachen und Wirkungen, und ihre Parameter sind v.a. Effizienz und Funktionalität. Die Geisteswissenschaften wie Moraltheologie und –philosophie hingegen betrachten das Verhalten von Mensch und Tier aus der Perspektive des Teilnehmers (Erste-Person-Perspektive) als Handeln eigenständiger Subjekte, hermeneutisch, also interpretierend, und präskriptiv, d.h. vorschreibend. Ihr Paradigma ist die Frage nach Sinn und Erfüllung, ihre Parameter sind Suffizienz (Selbstgenügsamkeit) und Gerechtigkeit.

Worin besteht dann der Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik? Beide stellen (sofern sie nicht den sogenannten nonkognitivistischen Strömungen angehören) den Anspruch, dass ihre Postulate jedermann zugänglich und einsehbar sein sollen. Sie wollen keine Binnenethik für eine kleine Gruppe konstruieren, sondern universale Sollensansprüche reflektieren und begründen. Der Unterschied zwischen ihnen ist dann ein gradueller, kein prinzipieller. Theologen sind stärker eingebunden in eine Weltanschauungsgemeinschaft. Sie leben diese Gemeinschaft in hohem Maße – indem sich Religionsmitglieder regelmäßig treffen, einander verbunden wissen, nach außen als Gemeinschaft auftreten usw. Zudem drücken sich in ihren Ritualen starke Gefühle aus. Insofern hat sich in der angelsächsischen Debatte die Unterscheidung zwischen „kühlen“ philosophischen und „heißen“ religiösen Weltanschauungen herausgebildet. Sie scheint mir sehr treffend, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Moralphilosophie und Moralthologie auf den Punkt zu bringen, die jeweils einen der beiden Typen von Weltanschauungen reflektieren.

2 Die Mensch-Tier-Beziehung in der Sicht der Bibel

Die Bibel ist die Ur-Kunde des christlichen Glaubens. Wer also die Mensch-Tier-Beziehung aus der Sicht dieses Glaubens erschließen will, kann nicht umhin, zuerst einen gründlichen Blick in die Bibel zu werfen. Dabei wird es ihn nicht erstaunen, dass fast auf jeder Seite irgendwo von Tieren die Rede ist. Schließlich waren die Menschen zu biblischer Zeit noch viel unmittelbarer in Kontakt mit den Tieren als wir heute. – Drei Kernfragen versucht die Bibel zu beantworten: Wo sind Mensch und Tier einander ähnlich und nahe? Wo unterscheiden sie sich? Und welche Bestimmung haben sie in Gottes Plan?

2.1 Ähnlichkeit und Nähe zwischen Mensch und Tier: Mitgeschöpfe und Bundesgenossen

In der Heiligen Schrift werden die Lebewesen untereinander in einer engen Gemeinschaft gesehen und haben grundlegende Ähnlichkeit zueinander. Diese Ähnlichkeit schließt den Menschen ein (de Pury. In: Janowski et al. (Hrsg.) 1993, 112-149). Das zeigt sich schon im Werk der *Priesterschrift*, einer Autorengruppe, die in der nachexilischen Diaspora schreibt (also nach dem babylonischen Exil 587-538 v. Chr.): Tiere und Menschen werden in Gen 1 gleichermaßen als Bewohner der irdischen Lebensräume charakterisiert, erhalten den gleichen Vermehrungssegens und gleichermaßen nur Pflanzen als Nahrung (wobei die Kulturpflanzen in Gen 1,29 dem Menschen vorbehalten werden). Fleischgenuss ist in dem von Gen 1 beschriebenen Idealzustand weder Mensch noch Tier (!) erlaubt, da er die Tötung von Lebewesen impliziert (Pflanzen wurden in alttestamentlicher Sicht nicht als Lebewesen erkannt). Logischerweise befinden sich in Gen 6ff die Tiere mit dem Menschen in der Überlebensgemeinschaft der Arche. Ja, die Arche kann als Ursymbol dieser fast „schicksalhaften“ Überlebensgemeinschaft bezeichnet werden. Gemeinsam sind Mensch und Tier von der Flut menschlicher Gewalt bedroht. Doch Gott will das Leben aller Lebewesen retten. Dazu braucht er den Menschen, der die Tiere ins Boot holt. Die Formulierung Gen 8,1 „Da gedachte Gott an Noach und an alle Wildtiere und an alles Vieh“ veranschaulicht, wie nahe Mensch und Tier einander stehen. Folgerichtig gilt der Bund Gottes nicht nur Noach und seinen Nachkommen, sondern allen Lebewesen der Erde (Gen 9,9f; vgl. Hos 2,20f). Gott, Mensch und Tier sind Bundesgenossen.

Die ältere *vorpriesterschriftliche Schöpfungserzählung*, die kurz vor dem Exil entstanden ist, bestätigt die beschriebene Tendenz: In Gen 2 werden die Tiere von Gott geschaffen, um dem noch einsamen Menschen eine Hilfe zu geben. Die gesuchte ebenbürtige Hilfe sind sie ihm zwar nicht. Jedoch impliziert die Erzählung eine große Nähe und Ähnlichkeit zwischen Tier und Mensch, soll der göttliche Versuch nicht als Farce diskreditiert werden. Tier und Mensch werden in Gen 2 beide aus Erde geformt und beide vom lebendigen Atem beseelt. Beide sind sterblich (Gen 3,19), wobei auch für den Menschen damals keineswegs an ein Weiterleben nach dem Tod zu denken war – der Tod ist für Tier und Mensch das natürliche Ende des Lebens (der biblische Auferstehungsglaube entsteht erst im 3. und 2. Jh. v. Chr.). Insbesondere aber wird durch die Namensnennung, die der Mensch den Tieren gibt, eine enge Beziehung hergestellt: Soll der Name dem Wesen der Tiere Ausdruck verleihen, muss der Mensch diese gut kennen. In der Namensgebung stellt er eine mehr als nur sachliche, zweckrationale Beziehung zu den Tieren her, weil er ihr Sosein erkennt und ihm Achtung schenkt (Albertz 1990, 94-96).

In den Geboten der *Tora* schlägt sich die Ähnlichkeit und Verbundenheit von Mensch und Tier auch ethisch nieder: Ex 34,21, wohl die älteste Formulierung des Sabbatgebotes, kennt noch keine explizite Geltung für Tiere. Doch schon im Bundesbuch Ex 23,12 und erst recht in den (nach-) exilischen Texten Dtn 5,12-15

und Ex 20,8-11 gilt der Sabbat auch für Sklaven und die beim Pflügen und Dreschen sowie als Zug-, Last- und Arbeitstiere eingesetzten Haustiere. Wie die Menschen haben auch die Tiere ein Anrecht auf Ruhe und Erholung. An der letztgenannten Stelle wird dies sogar mit Verweis auf Gen 2,1-3 explizit schöpfungstheologisch untermauert. Ex 23,10f betont, dass im Sabbatjahr die Wildtiere wie die Armen die brachliegenden Felder abernten dürften: „Das Tier steht also unter dem Schutz des Gesetzes wie der rechtsschwache Mensch“ (Henry. In: Janowski et al. (Hrsg.) 1993, 39).

Gegen eine enge Verwandtschaft von Mensch und Tier scheinen auf den ersten Blick die in der Tora reichlich vorgeschriebenen Tieropfer zu sprechen. Doch das Gegenteil ist der Fall: Eine Opfergabe symbolisiert ja das Selbstopfer des darbringenden Menschen. Die geopfert Tiere repräsentieren gleichsam sein „alter ego“. „Die Verordnung, dass Tierleben als gültiges Äquivalent für Menschenleben geopfert werden darf, basiert... auf dem Bewusstsein engster Wesensgemeinschaft von Mensch und Tier“ (Henry. In: Janowski et al. (Hrsg.) 1993, 42). Erst dieses Bewusstsein ermöglicht es, das Menschenopfer durch ein Tieropfer zu ersetzen.

Schließlich ist bei der Untersuchung von Texten aus der Tora auf das Blutgenussverbot in Gen 9,3f und Dtn 12,20-25 hinzuweisen. Zwar erlaubt Gen 9,3 den Fleischverzehr, jedoch ist innerhalb des priesterschriftlichen Werkes eine gezielte Gegenüberstellung zum Vegetarismus aus Gen 1 zu notieren. Auf Grund der konflikthafter Konkurrenz zwischen Mensch und Tier und der unvermeidlichen Gewalt im Kampf um das eigene Überleben erlaubt Gott das Essen von Fleisch. Das Verbot des Blutgenusses ist in diesem Zusammenhang als (rituelles) Symbol zu verstehen, das der Nutzung der Tiere eine deutliche Grenze setzt und diese dem schlachtenden Menschen stets in Erinnerung ruft: Der Mensch darf das Tier nicht bis zum letzten Blutstropfen auskosten (Rosenberger 2004).

Auch *späte Texte* des Alten Testaments betonen eher die Ähnlichkeit zwischen Mensch und Tier als dass sie die Verschiedenheit herauskehren: Der letzte Satz des Jonabüchleins dokumentiert das Mitleid Gottes nicht nur mit den Menschen, sondern gleichermaßen mit den Tieren in Ninive (Jona 4,11). Provozierend formuliert schließlich Koh 3,18-21 über Menschen und Tiere: „Sie haben ein und dasselbe Geschick. Wie diese sterben, so sterben jene. Beide haben ein und denselben Atem... Beide gehen an ein und denselben Ort. Beide sind aus Staub entstanden, beide kehren zum Staub zurück. Wer weiß, ob der Atem der einzelnen Menschen wirklich nach oben steigt, während der Atem der Tiere ins Erdreich hinabsinkt?“

2.2 Die Sonderstellung des Menschen: Haushalter

Aber was ist dann mit der Sonderstellung des Menschen? Wird er nicht gerade von der Bibel zur „Krone der Schöpfung“ und zum „maître et possesseur de la nature“ (René Descartes (1637). *Discours de la Méthode: Oeuvres VI* 62) erhoben? Und wird den Menschen nicht eben dort der Auftrag gegeben: „Macht euch die Erde untertan!“ Wo – so fragen Kritiker bis heute – ist da auch nur ein wenig Raum für die anderen Geschöpfe, wenn dem Menschen so viel Macht übertragen wird? – Zugegeben: Angesichts der Bibelauslegung der letzten Jahrhunderte darf sich die Kirche über solche Kritik nicht wundern. Allzu naiv folgte sie Descartes und dem technisch-naturwissenschaftlichen Optimismus der frühen Neuzeit und ebnete damit einem rücksichtslosen Anthropozentrismus den Weg. Gleichwohl hat in den letzten drei Jahrzehnten eine Rückbesinnung stattgefunden, die den ursprünglichen Sinn der entscheidenden Stelle Gen 1,27-28 wieder zutage förderte (Löning und Zenger 1997, 146-155):

„Gott schuf also den Menschen als sein Abbild. Als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau erschuf er sie.“ (Gen 1,27) Entscheidend ist hier zunächst das kleine Wörtchen „als“. Wenn der Mensch als Abbild geschaffen wird, dann fragt sich unmittelbar: Für wen denn? Wer braucht ein Abbild Gottes? Im Zusammenhang von Gen 1 liegt die Antwort klar auf der Hand: Es sind die übrigen Geschöpfe, die dieses Bild Gottes brauchen. Mit dem Attribut, Abbild Gottes zu sein, wird folglich eine Beziehungsaussage über den Menschen gemacht, und zwar primär über seine Beziehung zu den Mitgeschöpfen: Für sie soll er als Abbild Gottes wirken. Aber was heißt das: Als Abbild Gottes wirken? Die Analyse altorientalischer Texte brachte in den letzten Jahrzehnten v.a. zwei Möglichkeiten zutage:

- Als Abbild Gottes bezeichnete man die in Stein oder Holz gehauenen Götterstatuen. Sie waren in den damaligen Religionen das, was in der christlichen Kirche die Sakramente sind: Zeichen, die Heil vermitteln, Medien der göttlichen Lebenskraft auf dieser Erde. Wenn also nach Gen 1 der Mensch Abbild Gottes für die Geschöpfe ist, dann soll er ihnen Heil vermitteln.

- Als Abbild Gottes galten in Israels Nachbarländern auch die Könige. Sie besaßen die Vollmacht, im Namen der Gottheit innerhalb ihres Reiches ungehindert zu walten, Gesetze zu erlassen, Recht zu sprechen

und zu regieren. Allerdings hatten sie dabei die immer wieder eingeschränkte Pflicht vor Augen, die Lebensordnung Gottes zu verteidigen, gerade mit Blick auf die Schwachen. Wie ein Hirte sollten sie für die ihnen anvertrauten Menschen und Tiere da sein. Wenn also nach Gen 1 der Mensch Abbild Gottes für die Geschöpfe ist, dann soll er ihnen ein guter König, ein fürsorglicher Hirte sein.

„Unterwerft die Erde und herrscht über die Vögel des Himmels, die Tiere des Meeres, die Tiere der Erde!“ (Gen 1,28) Das ist der so genannte *Schöpfungsauftrag*, lateinisch *dominium terrae*. Er besteht aus einer doppelten Formel:

- „Unterwerft die Erde!“ Wichtig ist hier zunächst die Beobachtung, dass es *nicht* heißt: „Unterwerft *euch* die Erde!“ Viele Bibelübersetzungen geben das hebräische Original leider falsch wieder. Was aber ist dann gemeint? Wörtlich bedeutet das hebräische Wort *kabasch*: seinen Fuß auf etwas setzen – hier auf die Erde. Wenn im alten Orient ein Lehensnehmer ein Haus oder ein Stück Land in seine Obhut nahm, dann tat er das mit einem Ritual: Er setzte unter Anwesenheit von Zeugen feierlich seinen Fuß darauf. Damit übernahm er die Verantwortung, dieses Land sorgsam zu pflegen, damit er es dereinst dem Lehensgeber wohlbestellt zurückgeben könne. Mit Ausbeutung oder Zerstörung hat diese Form des Tretens folglich nichts zu tun.

- „Und herrscht über die Vögel des Himmels, die Tiere des Meeres, die Tiere der Erde!“ Die in unseren Ohren umständliche und verzichtbare Aufzählung der Tiere gemäß ihren Lebensräumen hat im altorientalischen Denken einen tiefen Sinn: Jedes Tier hat seinen Lebensraum und seinen Lebensrhythmus, sein Biotop und sein Chronotop, erzählt Gen 1. Indem der Mensch über alle herrscht, sorgt er wie ein König dafür, dass keines dem anderen seinen Raum wegnimmt. Das ist die Aufgabe menschlicher Herrschaft.

Der Mensch erhält die Erde als Lehen aus der Hand Gottes. Er soll sie hüten und bewahren wie einen Garten (Gen 2,15) oder wie ein Haus – im Dienste aller Geschöpfe, die dieses Lebenshaus bewohnen und darin ihren Platz haben. Um diese große Aufgabe des Menschen zu umschreiben, hat Matthew Hale bereits 1677 (!) den Begriff der Haushalterschaft, engl. *stewardship*, in die Debatte eingebracht und dem Terminus „*maître et possesseur de la nature*“ von René Descartes entgegengestellt. Im 17. Jh. wurde Hales Idee kaum beachtet. Erst nach einem Dornröschenschlaf von fast 300 Jahren hat John Black den Begriff 1970 wieder ausgegraben (Teutsch 1985, 98). Seitdem ist er zu einem Standardbegriff der christlichen Schöpfungsethik geworden.

2.3 Die biblische Vision vom Tierfrieden

Die Noacherzählung legt eine Ethik des Umgangs mit den Tieren zu Grunde, die darauf basiert, dass es gegenwärtig unaufhebbare Konflikte zwischen Mensch und Mensch, Tier und Tier sowie Mensch und Tier gibt: Die Konkurrenz um knappe Ressourcen lässt sich nicht ohne Gewalt lösen – das gehört zu unserer irdischen Wirklichkeit unvermeidbar dazu. Doch die Bibel hat eine Vision, wie die Erde einmal sein wird, wenn Gott sie ganz erlöst und vollendet hat. Eine solche Vision ist keineswegs pure Träumerei, sondern hat Auswirkungen auf das gegenwärtige Verhalten jener, die sich von ihr beflügeln lassen: Visionen (oder weniger theologisch: Utopien) orientieren, weil sie ein Fernziel aufzeigen; motivieren, weil dieses Ziel attraktiv erscheint; und kritisieren, weil sie ein Gegenbild zur Gegenwart entwerfen und damit die Frage stellen, ob wirklich alles so bleiben muss, wie es immer schon war.

Als eine von drei großen Visionen beschreibt die Bibel das Zusammenleben aller Geschöpfe in einer heilen Gemeinschaft von Gerechtigkeit und Frieden. Mensch und Tier sollen gewaltlos zusammenleben. Schon die beiden *Schöpfungserzählungen* Gen 1-2 entwerfen „als positive Utopie für den Umgang mit der Schöpfung ein friedliches und gewaltfreies Verhältnis zwischen Mensch und Tier.“ (Irrgang 1992, 130) Die Lebewesen leben in ihnen je zugeeigneten Lebensräumen, es ist genug Platz für alle, sie haben ausreichend Nahrung, die ausschließlich pflanzlich ist. „Daß das kostbarste Gut im Lebenshaus der Schöpfung das glückende Leben aller Lebewesen ist, entfaltet Gen 1,29f mit einem Friedensbild, das wir gerade heute als fortschrittskritisches Paradigma meditieren und konkretisieren müssen... Der zentrale Punkt dieser Utopie ist ein Zusammenleben aller Lebewesen ohne Gewalt.“ (Zenger 1989, 142)

Noch deutlicher drücken es die exilisch oder nachexilisch zu datierenden *Prophetentexte* aus (Hos 2,20f; Jes 32,15-20; 65,25; Ez 34,25-30 und vor allem Jes 11,1-9): Der Messias wird Recht und Gerechtigkeit schaffen, es wird Friede herrschen, der nicht nur dem Volk Israel gilt, sondern die Tiere und die gesamte Schöpfung mit umfasst. Wolf und Lamm, Kuh und Bärin, Schlange und Säugling wohnen beieinander, und der Löwe frisst Stroh wie das Rind.

Neutestamentlich wird dieses Motiv nur einmal ausdrücklich aufgegriffen, allerdings an höchst prominenter Stelle: In Mk 1,13 – also im programmatischen Prolog des Markusevangeliums – wird vom Wüstenaufent-

halt Jesu berichtet, dass ihm die wilden Tiere friedlich Gemeinschaft leisten. In Christus, dem neuen Adam, bricht das messianische Zeitalter an, das uns den schon im Paradies grundgelegten Schöpfungsfrieden bringt (Gnilka 1978, 57f). In ihm bricht das Reich Gottes an – ein Reich, das nicht nur die Menschen, sondern alle Geschöpfe einschließen will. In ihm ist der Kreislauf der Gewalt gegen die Schöpfung durchbrochen und dem Menschen die Möglichkeit eröffnet, selbst als neue Schöpfung zu leben.

Neben dieser direkten Verarbeitung des Themas vom Schöpfungsfrieden muss Röm 8 als indirekter Reflex darauf angesprochen werden: Wenn Paulus von der gesamten Schöpfung sagt, dass sie stöhnt und seufzt, dann stellt er die gesamte nichtmenschliche Kreatur unter das Kreuz Christi: Im Leiden, aber auch in der Hoffnung auf Auferstehung und Vollendung „zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21; vgl. Gräßer 1990). Biblisch ist von der Genesis bis zu Paulus klar, dass die Tiere von Gott in die Erlösung einbezogen sind. Erst mit dem Eindringen der damals vorherrschenden neoplatonischen Philosophie in das Christentum wird im 3. und 4. Jh. das Vorhandensein einer unsterblichen Vernunftseele zur Eintrittsbedingung in den Himmel gemacht. Die Tiere haben damit keinen Zutritt mehr zur Ewigkeit. So ebnet die Kirche ausgerechnet durch die Öffnung für die seinerzeit modernste und anerkannteste (Populär-) Philosophie den Weg für Strömungen, die in der Neuzeit mit Descartes und Kant ihre markantesten Vertreter finden und (im Unterschied zur aristotelischen Traditionslinie) die Tiere als vernunft- und seelenlose Wesen, mithin als Sachen betrachten. Erst mit der Rückbesinnung der letzten Jahrzehnte wurde das biblische Erbe wiederentdeckt und von den Missdeutungen der Geschichte befreit.

3 Der moralische Status des Tieres

Entgegen der lange Zeit vorherrschenden Meinung geht die Tendenz in den letzten zwanzig Jahren zunehmend dahin, dem Tier eine geschöpfliche Würde zuzuerkennen. Das gilt sowohl für die jüngeren kirchlichen Dokumente der Westkirchen, in denen meist vom „Eigenwert“, manchmal aber auch von der „Würde“ der Geschöpfe die Rede ist, als auch für die neueren moraltheologischen Publikationen. Dafür gibt es eine Reihe von Gründen, die hier dargestellt werden sollen. Zweitens ist nach dem normativen Gehalt des Würdestatus zu fragen. Und drittens sollen die unmittelbar daraus resultierenden menschlichen Grundhaltungen gegenüber dem Tier dargelegt werden.

3.1 Die Begründung einer geschöpflichen Würde: Eigenständiges Leben

Für Immanuel Kant, der den Begriff der Würde in einzigartiger Weise geprägt hat, war klar, dass dieser nur dem Menschen zugeschrieben werden könne und müsse. Denn allein der Mensch besitze die Fähigkeit zur Autonomie, zur sittlichen Selbstbestimmung. Allein er könne ethisch handeln. Deshalb, so Kant, komme ihm allein Würde zu. Dieser Gedanke bestimmte bis in die jüngste Vergangenheit das westliche Denken: Würde ist Menschenwürde. Wie lässt sich angesichts dessen die Würde der Tiere, ja aller Geschöpfe begründen? Einige zentrale Begründungsmuster sollen im Folgenden aufgerollt und besprochen werden – zunächst philosophische, dann theologische Ansätze. Denn in diesem Fall hat die Theologie eine ganz bestimmte Gruppe philosophischer Ansätze aufgegriffen und vertieft.

So begründet Paul W. Taylor zu Beginn der 80er Jahre seine Forderung eines Eigenwerts („inherent worth“) der Lebewesen damit, dass sie je ein ihnen zugehörendes Gut besäßen, das sich in der Entfaltung ihrer biologischen Potenziale verwirkliche (Taylor 1981, 199). Ihr Eigenwert sei nun in dieser Potenz zur Realisierung der biologischen Kräfte begründet (Taylor 1984, 154f). Im deutschen Sprachraum hat sich niemand so dezidiert für den Eigenwert der Tiere ausgesprochen wie Friedo Ricken. Er betont, das Tier habe zwei der Selbstzwecklichkeit im Kant'schen Sinn analoge Eigenschaften: „Es ist Subjekt von Zwecken und es hat ein praktisches Selbstverhältnis. Beides ist durch seine Fähigkeit, Lust und Schmerz zu empfinden, gegeben.“ (Ricken 1987, 8)

Von einer anderen Seite argumentiert der Prozessphilosoph Frederick Ferré. Als Grund dafür, einer Entität einen Eigenwert zuzuschreiben, nimmt Ferré die subjektive Unmittelbarkeit an (subjective immediacy: Ferré 1995, 425). Gemeint ist eine zeitliche Unmittelbarkeit des Erlebens und Genießens im Jetzt (rejoicing in the now, ebd. 419). Ein Seiendes, das im Jetzt etwas „genießen“ könne, müsse „Bewertungen“ und „Entscheidungen“ vornehmen. Es „wertet“ also im weiteren Sinne, ist ein „center of appreciation and preference“ (ebd. 424) und hat damit Eigenwert. Das englische Wortspiel, dass alles „valuable“, wertvoll ist, was selbst „value-ability“ besitzt, die Fähigkeit zu bewerten, ist eine häufige Figur der Prozessphilosophie. Immer wird der Eigenwert der Tiere folglich mit deren Subjekthaftigkeit begründet. Sie vollziehen ihr eigenes Leben auf eigenständige Weise. Aristoteles hatte genau deswegen den Tieren ebenso eine „Seele“

zugeschrieben wie dem Menschen (Seele nicht psychologisch im Sinne von Psyche, auch nicht theologisch als unsterbliche Seele, sondern naturphilosophisch als Lebensprinzip, als innere Einheit des Organismus). – Auffallend ist freilich die Scheu der genannten Autoren, den Begriff der Würde anzutasten und auf das Tier zu übertragen. Es bleibt interessanterweise den Theologen, die rund ein Jahrzehnt später in den Diskurs einsteigen, vorbehalten, hier den ersten Schritt zu tun.

Eine Vertiefung und Weiterführung, vor allem aber eine theologische Qualifizierung dessen, was wir in der Philosophie fanden, liefert der Theologe Michael Schramm (Schramm 1994). Wie Ricken und Taylor sieht Schramm den Eigenwert der Geschöpfe in ihrer Möglichkeit der Selbstrealisierung, und d.h. der Selbsttranszendenz begründet. Jetzt aber hat das Woraufhin dieser Transzendenz einen Namen: „Mit dem Begriff der ‘Schöpfung Gottes’ wird die Unabsehbarkeit der Würde aller Dinge (Geschöpfe) im Namen Gottes bestimmt.“ (ebd. 222) Hans Jürgen Münk gibt als theologischen Grund des Eigenwertes der Natur den unmittelbaren Bezug Gottes zu allen Geschöpfen an (Münk 1997). Alles sei von Gott gut erschaffen, für gut befunden und in die Erlösung einbezogen worden.

Über Schramm und Münk hinaus lassen sich zwei weitere theologische Momente in Anschlag bringen (Rosenberger 2001 und 2001a; vgl. auch Baranzke 2002): Im Begriff der Schöpfung ist bereits impliziert, dass der Schöpfer seine Schöpfung in eine Eigenständigkeit, eine Autonomie ihm selbst gegenüber setzt. Es kann gar kein Geschöpf geben, das nicht vom liebenden Schöpfer in die Eigenständigkeit entlassen wäre – so ein Kerngedanke der mittelalterlichen Theologie. Schließlich lässt sich das Faktum der Inkarnation anführen: Wenn der Schöpfer in Jesus von Nazaret selbst Geschöpf wurde, wenn er so die Geschöpflichkeit als Moment seiner selbst angenommen hat, dann gibt dies jedem seiner Geschöpfe eine einzigartige, nicht mehr zu überbietende Würde. Inkarnation ist „Einfleischung“, Geschöpfwerdung, nicht nur Menschwerdung.

Zu beachten ist, dass eine derartige Zuschreibung von Würde an Menschen wie Tiere nur im Rahmen transzendentaler Philosophie oder Theologie Sinn macht. Die angelsächsische Tradition, die seit dem 17. Jh. weitgehend dem empiristischen Paradigma von Francis Bacon, John Locke und David Hume folgt, kann Aspekte wie Subjektivität und Würde nicht fassen – für sie sind das Begriffe, die auf zu spekulativen Grundannahmen beruhen. So ist es logisch, dass die angelsächsische Tierschutzbewegung (und sie ist die älteste der Welt!) für Tierrechte und Tiergerechtigkeit streitet, nicht aber für die Achtung der Tierwürde. Und sie begründet diese Tierrechte nicht mit der Subjekthaftigkeit und Eigenständigkeit der Tiere, sondern mit ihrer (empirisch nachweisbaren) Leidensfähigkeit. An dem namhaften englischen Theologen Andrew Linzey und seinen Ideen lässt sich das ausgezeichnet belegen (Linzey 1987 und 1994). Freilich geht einer solchen Ethik zumindest die „Seele“ verloren. Denn die Rede von der Würde ist emotional ungeheuer stark und „beseelt“ faktisch den gesamten Menschenrechtsdiskurs auf der Grundlage der UN-Charta von 1948. So zahlen empiristische Ansätze einen hohen Preis. Darüber hinaus aber vermögen sie – und das ist aus christlicher Sicht ihre Schwäche nicht nur im tierethischen Diskurs – nicht zu begründen, warum auch nicht schmerzempfindende Lebewesen Respekt und Einfühlung verdienen – seien dies nun Embryonen, irreversibel Komatöse, Tiere ohne zentrales Nervensystem oder Pflanzen.

3.2 Der normative Gehalt der Zuschreibung von Würde: Gerechte Behandlung

Was heißt es nun, wenn wir Tieren eine Würde zuschreiben? Welche Behandlung verdienen sie als Würden-Träger? Obgleich wir uns vom material anthropozentrischen Ansatz Immanuel Kants abgewandt haben, können wir doch seine beiden zentralen Folgerungen aus der Zuschreibung von Würde unschwer übernehmen. Folgendermaßen argumentiert Kant:

- Würde ist etwas völlig anderes als ein Preis (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten AA IV 434-436): Als Subjekt ist der Träger von Würde unersetzlich, einzigartig und unbezahlbar. Seine „Seele“ kann man nicht verkaufen. Die Würde ist also nicht verrechenbar oder messbar, so dass der eine quantitativ mehr Würde hätte als der andere – alle haben die qualitativ gleiche Würde. Verrechenbar oder bezahlbar ist nur der (ebenfalls vorhandene) Nutzwert eines Subjekts, und der mag beim Menschen mit guten Gründen höher angesetzt werden als beim Tier (wobei es in der Vergangenheit oft umgekehrt war: Der ökonomische Verlust eines Rindes oder eines Pferdes wog für einen Bauern bis vor 100 Jahren schwerer als der Verlust seiner Frau!).

- Die Würde eines Subjektes verbietet es, dieses ausschließlich unter Nutzungsgesichtspunkten zu betrachten: „Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten AA IV

429) Das bedeutet aber auch: Die Ver zweckung eines anderen Menschen oder Tieres ist grundsätzlich möglich, so lange zugleich auch (!) seine Selbstzwecklichkeit wahrgenommen und geachtet wird. Im Vergleich zu Tom Regan (1983), der aus der Zuschreibung von Subjekthaftigkeit an höhere Tiere folgert, dass diese absolut gar nicht mehr vom Menschen genutzt werden dürfen, ist Kant selbst bei der Nutzung von Menschen offener: Sofern sie nicht völlig (!) zur Sache degradiert und ausschließlich (!) unter Nutzenaspekten betrachtet werden, sieht er prinzipiell kein Problem.

Was aber heißt: Auch die Selbstzwecklichkeit des Mitmenschen oder Mitgeschöpfs zu achten? Es heißt, im Konfliktfall nicht einfach die eigenen Interessen und Güter vorzuziehen, sondern die Interessen und Güter des Anderen fair in eine Güterabwägung einzubringen. Wie ein Weißer die Güter eines Schwarzen oder eines Indio nicht vor einer solchen fairen Güterabwägung ausschließen darf, gilt dies auch von den Gütern eines Tieres. Bloß weil es ein Tier ist, darf es niemand schlechter stellen. Freilich heißt das noch lange nicht, dass das Leben einer Stechmücke ebenso viel zählt wie das Leben eines Menschen. Es heißt nur: Auch das Leben der Stechmücke zählt. – Um es auf den Punkt zu bringen: Ein Träger von Würde ist Adressat von Gerechtigkeit – wir müssen ihn gerecht behandeln und haben ihm gegenüber direkte Pflichten. Jegliches direkte oder indirekte Handeln an Tieren ist ethisch relevant und mit guten Gründen zu rechtfertigen. Tiere sind keine Sachen. Wie wir sie behandeln, ist nicht neutral.

3.3 Die beiden Grundhaltungen gegenüber Würden-Trägern: Achtung und Empathie

Noch bevor aber die Frage gestellt wird, was Gerechtigkeit gegenüber Tieren bedeutet, sollen zwei Grundhaltungen entfaltet werden, die wir Menschen allen Subjekten gegenüber schulden, deren Würde wir anerkennen: Achtung, theologisch meist Ehrfurcht genannt, und Einfühlung oder Empathie, theologisch oft als Barmherzigkeit bezeichnet.

Ehrfurcht zählt zu den Grundhaltungen jeder Religion. Sie umfasst ein Mehrfaches:

1) Ehrfurcht bedeutet zuallererst ein *Staunen*. Der spirituelle Mensch entdeckt in jedem Geschöpf die Spuren des Schöpfers. Das Geschöpf ist für ihn ein Wunder, das stets neue Entdeckungen ermöglicht und dessen Vielfalt der Mensch doch nie restlos erfassen kann. Der Mensch steht, wenn er ein Geschöpf betrachtet, vor einem großen Geheimnis. Er muss erkennen, dass ihm die letzten Gründe des Lebens und des Daseins verborgen bleiben, dass aller naturwissenschaftliche Fortschritt die letzte Frage nach dem Warum auch nicht ansatzweise zu erhellen vermag.

2) Ehrfurcht umfasst auch ein *Zurücktreten*: Wenn der Mensch darum weiß, dass die Schöpfung nicht sein Besitz ist, wird er sich selbst und seine eigenen Interessen zurücknehmen. Wenn er die Würde der Geschöpfe wahrnimmt, wird er ihnen so viel Freiheit wie möglich belassen, damit sie sich selbst nach ihren Bedürfnissen und Möglichkeiten entfalten können. Er wird sich nicht als den Nabel der Welt betrachten, sondern als einen kleinen Teil dieser Schöpfung, eingebunden in ihre Abläufe und Regelkreise.

3) Ehrfurcht schließt weiterhin die *Verantwortung* im Umgang ein: Mit geliehenen Dingen gehen wir besonders sorgfältig um. Wenn die Schöpfung als Leihgabe Gottes verstanden werden muss und der Mensch der Haushalter Gottes ist, dann ist besondere Sorgfalt gefordert. Es gilt, den menschlichen Umgang mit der Schöpfung zu rechtfertigen.

Einfühlung ist ebenfalls eine grundlegende religiöse Haltung. Das biblische Wort ist Barmherzigkeit, hebräisch rachamijm. Es bezeichnet die Eingeweide, den Bauch oder auch die Gebärmutter der Frau. Barmherzig ist derjenige, der sich das Leiden Anderer „an die Nieren“ gehen lässt, dem es „Bauchweh bereitet“ und die „Eingeweide zusammenzieht“. Solche Barmherzigkeit oder Empathie ist eine zentrale Voraussetzung dafür, dass wir mit den Tieren als Mitgeschöpfen gut umgehen. Sie umfasst ein möglichst gutes Wissen von den Verhaltensweisen und Bedürfnissen des Tieres, ist aber weit mehr als nur die Kenntnis der naturwissenschaftlichen Fakten. Denn Einfühlung lässt immer auch spüren, wie sich der Einfühlende selber an der Stelle dessen fühlen würde, in den er sich gerade hineinversetzt. Einfühlung ermöglicht es erst, eine wirkliche Beziehung zu anderen Geschöpfen aufzubauen, mit ihnen zu kommunizieren und sie angemessen zu behandeln. Denken, Fühlen und Handeln finden in ihr zu einer Einheit.

4 Tier-Gerechtigkeit

Aus der Zuschreibung geschöpflicher Würde an das Tier ergab sich die unmittelbare Folgerung, es gerecht zu behandeln. Aber was heißt es, das Tier gerecht zu behandeln? Darf man es dann noch nutzen, und wenn ja, unter welchen Bedingungen und innerhalb welcher Grenzen?

4.1 Gerechtigkeit als Geben und Nehmen

„Suum cuique“ – „Jedem das Seine“ (Ulpian, Digesten I, 1,10). Mit diesem einprägsamen Schlagwort wird seit der Antike umschrieben, was Gerechtigkeit meint: Nicht jedem genau das Gleiche zuzuerkennen, sondern das, was angemessen ist, was der Einzelne braucht. Es gilt aber auch die Umkehrung: „Suum quisque“ – „Jeder das Seine“: Jeder soll zum Gemeinwesen beitragen, was er beitragen kann – der Starke viel, der Schwache weniger. Gerechtigkeit bedeutet Geben und Nehmen. Stillschweigend ist natürlich ein dritter Aspekt mit gemeint: „Im Rahmen der (knappen) Möglichkeiten“. Kein Individuum und erst recht nicht der Staat kann mehr geben oder empfangen, als er bzw. es hat. Ja, die Gerechtigkeitsfrage stellt sich gerade dort, wo Knappheiten auftauchen. So lange ein Gut im Überfluss vorhanden ist, braucht über seine Verteilung nicht diskutiert werden. So lange das Gemeinwohl schon „von selber“ erreicht ist, braucht niemand einen Beitrag dazu leisten. Im Schlaraffenland wäre die Forderung nach Gerechtigkeit überflüssig.

Damit sind die drei Leitfragen bestimmt, die einer Konkretion des Gerechtigkeitsbegriffs den Weg weisen: 1) Wer ist „jeder“? 2) Was ist das dem Einzelnen Angemessene, das „Seine“? 3) Welche Möglichkeiten hat die Gemeinschaft bzw. der Einzelne? Die *erste Frage* hatten wir bereits insofern beantwortet, dass die Tiere eindeutig zur Gruppe jener Individuen gehören, denen Gerechtigkeit widerfahren muss. Als Träger von Würde sind sie eo ipso Adressaten menschlicher Gerechtigkeit. Die *dritte Frage* soll hier nur kurz gestreift werden: Auf jeden Fall haben die Menschen einer wohlhabenden Industriegesellschaft mehr Möglichkeiten als jene einer vormodernen Welt – und müssen daher dem Tier (Wildtier wie Nutztier) mehr zukommen lassen als frühere Generationen. Ein Schwein wurde noch vor ein bis zwei Jahrhunderten in einen engen Verschlag gesperrt, wenn es sich nicht im Freien aufhielt. Aber auch der Halter des Tieres und der potenzielle Käufer des Schweinefleisches teilten ihr enges Bett mit Frau und Kindern. Menschen wie Tiere lebten sehr beengt. Heute aber haben wir Menschen in den reichen Ländern der Erde einen gewaltigen Sprung hin zu großem Wohlstand gemacht. Gerechtigkeit heißt, diesen Wohlstand mit den Tieren zu teilen – mit den Nutztieren, aber auch mit den Wildtieren: Es gälte, ihnen heute größere Teile des Lebensraums für ihre Entfaltung zu überlassen als in vormodernen Zeiten.

Die *zweite Frage* ist im Blick auf die Bestimmung der Tier-Gerechtigkeit die schwierigste: Was ist das dem Tier Angemessene, das „Seine“? Weithin akzeptiert ist sicher die Grundfeststellung, dass auch gegenüber dem Tier Gerechtigkeit ein Geben und Nehmen bedeutet. Schon bei der Übertragung des Kant'schen kategorischen Imperativs auf Tiere hatten wir festgestellt, dass nicht die Nutzung von Tieren an sich verwerflich ist, sondern nur die völlige Verzweckung, die ausschließliche Betrachtung des Tieres unter Nutzenaspekten, so dass dessen eigene Bedürfnisse und Ziele außer Acht gelassen werden. Hier liegt (aus der Sicht einer Gerechtigkeitstheorie) der Fehler Tom Regans, der aus der Subjektivität und Autonomie höherer Tiere folgert, diese dürften überhaupt nicht vom Menschen genutzt werden (Regan 1983). Für diese Folgerung gibt Regan keinerlei Gründe an.

Eine zweite Überlegung, die halbwegs konsensfähig ist: Gerechtigkeit heißt nicht: „Jedem das Gleiche!“ sondern: „Jedem das Seine!“ Tiere werden nie dieselben Rechte haben wie Menschen. Sie werden aber auch nie dieselben Pflichten haben wie Menschen. Gemäß dem Grundprinzip der Ethik, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln, wird es immer Unterschiede zwischen der Behandlung eines Tieres und der eines Menschen geben. Wir würden dem Tier gar nicht gerecht, wenn wir es wie einen Menschen behandeln würden.

Eine dritte Grundposition, auf die man sich ebenfalls noch halbwegs im Konsens einigen können wird, betrifft jene Güter der Tiere, die in eine Gerechtigkeitsüberlegung einzubeziehen sind. Dies werden nämlich alle Güter sein müssen, von denen wir durch die moderne Verhaltensforschung und Tiermedizin überhaupt wissen. Als derartige Güter sind insbesondere anzusprechen: Gesundheit; Fress- und Trinkverhalten; Ausscheideverhalten; Ruhebedürfnis; Körperpflege; Bewegung; Betätigung der Sinnesorgane und der entsprechenden Gehirnareale; Leben in einer angemessenen Umwelt; aktive Gestaltung der eigenen Umwelt; sexuelle Betätigung; soziale Beziehungen. Wo immer eines dieser Güter durch menschliches Handeln verändert wird, muss das in die Abwägungen der Tiergerechtigkeit einfließen.

4.2 Gerechtigkeit als faires Abwägen konkurrierender Güter

Wie aber lassen sich die Güter von Mensch und Tier gegeneinander abwägen, wo sie miteinander in Konflikt stehen? Das ist die vielleicht schwierigste Frage der Tierethik. – Güter haben sehr unterschiedliche Qualitäten. Es gibt geistige Güter wie Bildung und Wissen. Es gibt emotionale Güter wie Heimatgefühl oder Stressfreiheit. Und es gibt materielle Güter wie Nahrung und Möbel. In ihren unterschiedlichen Quali-

täten sind diese Güter aber nicht abwägbar, weil Qualitäten nicht quantitativ messbar sind. Vielleicht wäre es noch möglich, gleichartige Güter gegeneinander abzuwägen, also die verschiedenen Hauptspeisen einer Speisekarte (die alle satt machen) oder die verschiedenen Bücher einer Buchhandlung (die alle der Lektüre dienen). Aber ungleichartige Güter sind zunächst einmal nicht miteinander verrechenbar. Sie sind, wie der Fachbegriff lautet, inkommensurabel.

Gleichwohl müssen wir uns laufend zwischen inkommensurablen Gütern entscheiden. Man kann eben am Abend nur entweder mit den Kindern spielen oder ein Buch lesen oder fernsehen oder Sport treiben. Und an den sieben Abenden einer Woche kann man zwar theoretisch jede dieser Beschäftigungen einmal realisieren, aber dann ist auch das eine Wertentscheidung. Denn theoretisch könnte man ja auch sieben Abende Sport treiben oder als leidenschaftlicher Familienmensch sieben Abende mit den Kindern verbringen.

Um solche Wertvorzugsentscheidungen zwischen an sich inkommensurablen Gütern zu treffen, muss ihnen ein messbarer Wert zugeschrieben werden. Wir müssen die Güter messen und wägen – müssen also ihre *inkommensurablen Qualitäten in kommensurable Quantitäten überführen*. Die Quantität des zugemessenen Werts sagt dann aus, welche Bedeutung, welchen Stellenwert ein Gut im Horizont unserer Vorstellung vom gelingenden Leben hat. Gemessen wird folglich nicht der Wert eines Gutes an sich (objektiv), sondern für uns (subjektiv). Güterabwägungen sind nur aus der Teilnehmerperspektive möglich.

Für die Erstellung einer faktischen (wenn auch nicht kritisch reflektierten) *Wertehierarchie ein und desselben Subjekts* (eines Einzelmenschen oder auch einer Gruppe) bieten uns die empirischen Wissenschaften eine bestechend einfache Methode an. Sie fragen das betreffende Subjekt schlicht und ergreifend: Wie viel von deinem begrenzten monatlichen Einkommen oder deiner begrenzten wöchentlichen Freizeit bist du bereit, für dieses oder jenes Gut zu geben? So erfragen z.B. die Schweizer Krankenkassen, die stark privatwirtschaftlich organisiert sind, einen wie viel höheren Kassenbeitrag ihre Kunden akzeptieren würden, wenn diese oder jene Zusatzleistung angeboten würde. Sofern sie diese Leistung zu dem ermittelten Mehrbetrag anbieten können, dann tun sie es. Umgekehrt gibt es z.B. regelmäßige Erhebungen, wie viel Zeit die Menschen für die Fahrt zum Arbeitsplatz zu opfern bereit sind. Es ist seit 100 Jahren fast stabil eine Stunde täglich. Diese Zeit „zahlen“ Menschen, um einen schönen und lebenswerten Wohnort oder eine billigere Wohnung wählen zu können. Für die Ermittlung einer intrasubjektiven Wertehierarchie genügt also die vorgestellte Umrechnung aller persönlichen Güter und Bedürfnisse in Geld- oder Zeitwerte. Geld ist heute das universale Zahlungsmittel, das wir gut im Griff haben (wir wissen, was billig und teuer ist), und „Zeit ist Geld“. Zeit können wir schnell in Geldwerte übertragen und umgekehrt.

Wenn hingegen mehrere Subjekte betroffen sind, wenn es also um *intersubjektive Güterabwägungen* geht, wird das Unterfangen einer Quantifizierung des Werts inkommensurabler Güter weitaus schwieriger. Denn unterschiedliche Menschen haben vermutlich unterschiedliche Wertehierarchien, weil ihre Leitvorstellungen von gelingendem Leben unterschiedlich sind. Nur ein simples Beispiel: Zwei Nachbarn wohnen eng beieinander. Der eine möchte sich jetzt eine Garage bauen und diese genau an die Grundstücksgrenze stellen. Dem anderen würde dadurch das Wohnzimmer verschattet – er hätte keine Sonne mehr im Hauptaufenthaltsraum des Hauses. – Normalerweise wird ein solcher Konfliktfall über Bebauungsordnungen geregelt. Aber wie wägen diese die gegeneinander stehenden Güter ab? Wie viel ist die Sonne im Wohnzimmer wert? Wie viel der Autoabstellplatz? Und wie viel die Freiheit dessen, der auf seinem Grundstück bauen will? Auch in der juristischen Debatte zum Thema Güterabwägung gibt es hierzu keine wirklich klaren Aussagen. Man nimmt im Regelfall einfach Erfahrungswerte aus der Vergangenheit und verschiebt sie bestenfalls leicht nach der einen oder anderen Seite.

Noch komplexer wird das Problem, wenn *nichtmenschliche Subjekte* betroffen sind, insbesondere höher entwickelte Tiere. Das gilt v.a. dort, wo der Mensch solchen Tieren ihren Lebensraum nimmt oder wo er sie für eigene Zwecke nutzt. Wo ist z.B. die Grenze von Tierversuchen? Momentan geht die gängige Auffassung dahin, dass Tierversuche zur Erprobung von Kosmetika nicht akzeptabel sind, zur Grundlagenforschung und zur medizinischen Forschung aber fast unbegrenzt. Doch Gründe für genaue Grenzziehungen wird man kaum erhalten – auch hier wird (von juristisch arbeitenden Genehmigungsbehörden wie von Ethikkommissionen) sehr intuitiv entschieden.

Klar ist, dass intersubjektive Güterabwägungen immer ein Geben und ein Nehmen umfassen müssen, wenn sie gerecht sein wollen. Der Mensch, der ein Biotop zerstört, muss an anderer Stelle Biotopschutz als Ausgleichsmaßnahme betreiben. Der Bauer, der am Ende des Lebens seine Kuh tötet, soll ihr vorher viel Gutes tun. Und der Forscher, der ein Labortier letztlich töten muss, um es zu untersuchen, muss ihm vorher eine pflegliche Behandlung angedeihen lassen. Aber wie viel Geben rechtfertigt wie viel Nehmen? Das bleibt

weitgehend offen. Denn anders als im zwischenmenschlichen Bereich haben wir im Umgang mit Tieren noch viel zu wenige Erfahrungswerte, an denen wir uns orientieren könnten. Nur eines scheint klar: Die wenigen Erfahrungswerte, die bisher gelten, werden wir zugunsten der Tiere und nicht der Menschen verändern müssen. Denn noch tendieren wir sehr stark dahin, im Zweifelsfall für den Menschen und gegen das Tier zu entscheiden. Wenn wir aber zu einer gerechten Behandlung der Tiere kommen wollen, muss sich das ändern. Gerechtigkeit heißt Unparteilichkeit.

5 Das umstrittene Töten von Tieren

Ein besonders strittiger Fall der Tiergerechtigkeit ist die Frage der Tötung von Tieren zu Nutzzwecken des Menschen. Dürfen wir Menschen Tiere für unseren Nutzen töten? Und wenn ja, für welchen Nutzen? Es ist klar, dass diese Frage die Speerspitze einer Theorie der Tiergerechtigkeit darstellt, denn einem anderen Lebewesen das Leben zu nehmen beraubt es zugleich auch aller anderen Güter, die es im restlichen Leben noch erreichen könnte.

Ich möchte die Frage eingrenzen: Nehmen wir an, das betreffende Tier wird so schmerzarm wie nach aktuellem technischen Wissen und Können möglich getötet. Mit schmerzarm meine ich dabei: Mit möglichst geringer physischer und psychischer Beeinträchtigung. Jede andere Art der Tötung ist letztlich von vorneherein ungerecht. Daher bedarf die Frage der „optimalen“ Tötungsmethode einer ständigen Diskussion und Weiterentwicklung. Die „Regeln der Kunst“ können nie endgültig fixiert werden, sondern befinden sich dauerhaft im Fluss.

5.1 Ein Plädoyer für das rechte Maß

Dürfen wir Menschen unter der Voraussetzung maximaler Leidvermeidung Tiere für unseren Nutzen töten? Und wenn ja, für welchen Nutzen? Zunächst einmal müssen wir feststellen, dass es dem Menschen absolut unmöglich ist, ganz ohne die Tötung von Lebewesen auszukommen. Das gilt für die Ernährung – der Mensch ernährt sich wie alle Tiere von anderen Lebewesen, und die meisten davon muss er töten, um sie essen zu können – wie auch für den sonstigen Lebensvollzug – wir roden Flächen, um unsere Häuser zu bauen und unsere Verkehrswege anzulegen usw. Es gehört – so deutet die christliche Theologie diese Tatsache – zu den Grundgegebenheiten der Geschöpflichkeit, dass jedes Geschöpf auf Kosten anderer Geschöpfe lebt.

Dann aber ist es nur ein gradueller Unterschied, ob man eine Pflanze oder ein Tier tötet. Beide sind ja im Sinne des oben Gesagten Subjekte eines eigenen Lebens, haben eigene Zwecke, die sie autonom verfolgen. Beide sind Träger geschöpflicher Würde – auch Pflanzen muss der Mensch gerecht behandeln. Folglich gibt es keinen qualitativen Unterschied, der das Töten von Pflanzen immer erlauben würde, das Töten von Tieren aber nie. Eine Verpflichtung aller Menschen zum vegetarischen oder gar veganen Leben lässt sich ethisch nicht begründen.

Zwei systemische Gründe kommen hinzu: Menschliches (Land-) Wirtschaften vollzieht sich immer innerhalb von (Öko-) Systemen. Unter der Maßgabe einer maximalen Ökologisierung des Landbaus gilt es aber, möglichst nahe an eine Kreislaufwirtschaft zu kommen. Wie diese ohne Nutzung von Fleischvieh möglich sein soll, ist kaum plausibel. Schließlich wäre auch zu fragen, ob die Ernährung der Menschheit ohne die Nutzung der Meeresressourcen, also ohne Fischfang, möglich ist.

Das heißt aber noch nicht, dass der Mensch seinen Fleischkonsum unbegrenzt ausdehnen kann. Im Gegenteil: In den reichen Industrieländern ist eine Änderung der Gewohnheiten des Fleischverzehr dringend geboten. Dafür seien zwei zentrale Normen vorgeschlagen: 1) Wo immer möglich, Fleisch aus artgerechter Tierhaltung zu kaufen, und 2) die Menge des konsumierten Fleisches auf niedrigem Niveau zu begrenzen. Diese beiden Normen sind eng miteinander verknüpft: Nur bei einer deutlichen Reduktion des Fleischverbrauchs in den Industrieländern kann artgerechte Tierhaltung den Bedarf an Fleisch decken. Begründen lassen sich beide Normen mit Argumenten

- des Tierschutzes (die Praktiken der gegenwärtig vorherrschenden Massentierhaltung widersprechen jeglicher Ehrfurcht im Umgang mit Tieren und missachten ihre geschöpfliche Würde auf das Gröbste; die Grundnorm artgerechter Haltung und Schlachtung wird permanent verletzt),
- der Gesundheit (die Mehrheit der Bundesbürger konsumiert zu viel tierische Fette, überzogener Fleischverzehr ist ungesund),
- der sozialen Gerechtigkeit im Blick auf die ärmeren Länder dieser Erde (fast die Hälfte aller Erträge an Getreide, Mais, Soja und Kartoffeln weltweit werden an Vieh verfüttert; der hohe Fleischkonsum in den

Industrieländern ist eine wesentliche Ursache der Unterernährung und des Hungers in vielen ärmeren Ländern),

- und der ökologischen Verantwortung im Blick auf globale Nachhaltigkeit (die Großviehhaltung trägt global gesehen 10% zum anthropogenen Treibhauseffekt bei, in vielen Ländern verursacht sie zudem eine dramatische Bodenerosion).

Analog müsste die Tierethik nach dem rechten Maß der Tiertötung im Blick auf andere Nutzungen des Menschen wie z.B. Tierversuche fragen. Auch dort kann das Töten kein absolutes Tabu sein. Aber auch dort wäre eine drastische Reduktion der getöteten Tiere notwendig und möglich. Zudem bleibt die Frage nach der Tötung ungenutzter Tiere: Ist es z.B. zu rechtfertigen, dass in den Zuchtbetrieben für Legehennen sämtliche männlichen Küken sofort nach dem Schlüpfen getötet werden?

5.2 Vegetarismus als neuer evangelischer Rat?

Wie alle Tiere lebt der Mensch – ob Vegetarier oder nicht – von anderen Lebewesen. Anders als das Alte Testament, das die Pflanzen nicht als Lebewesen ansieht, können wir daher nur einen relativen Unterschied zwischen vegetarischer und nichtvegetarischer Ernährung machen. Will der Mensch leben, ist er gezwungen, Gewalt gegen andere Lebewesen anzuwenden. Er kann nur versuchen, mit einem Minimum solcher Gewalt auszukommen und diese ehrlich zu rechtfertigen.

Aus diesem Grund entbehrt eine normative Verpflichtung zu vegetarischem Leben wie gesehen jeder Grundlage. Der Vegetarismus könnte aber im Horizont der evangelischen Räte verortet werden (Rosenberger 2001). „Evangelische Räte“ sind in der spirituellen Tradition des Christentums Lebensformen, die nicht für alle Glaubenden verpflichtend sind, wohl aber einzelnen Menschen empfohlen werden, die die Begabung dafür besitzen. Diese Menschen geben mit der Übernahme der betreffenden Lebensform ein Zeichen für einen ganz bestimmten Wert. Zugleich wäre es nicht möglich, dass die ganze Menschheit diese Lebensform realisiert. Evangelische Räte leben davon, dass sie selten sind. – Einer der klassischen evangelischen Räte ist die Ehelosigkeit. Wo sie freiwillig und erfüllt gelebt wird, kann sie ein Zeichen dafür sein, dass das Ausleben der Sexualität und das warme Nest einer Ehe oder Familie nicht alles im Leben sind. Aber würden alle Menschen ehelos leben, stürbe die Menschheit aus. Ein anderer klassischer evangelischer Rat ist die freiwillige Armut. Wo sie freiwillig und erfüllt gelebt wird, kann sie ein Zeichen dafür sein, dass Besitz und materielle Güter nicht alles im Leben sind. Aber würden alle Menschen arm leben, könnte keiner den armen Bettelmönch unterstützen oder beherbergen. Der evangelische Rat muss ein Minderheitenprogramm bleiben.

Genau zu einem solchen evangelischen Rat könnte die Kirche die vegetarische Lebensweise erklären. Immer hat es in der Kirchengeschichte Orden gegeben, die sich vegetarisch ernährten. Sie taten es entweder (im ostkirchlichen Mönchtum) mit Verweis auf Gen 1 und beanspruchten, schon jetzt ein wenig vom paradiesischen Schöpfungsfrieden zu leben, in dem Mensch und Tier gewaltlos zusammenleben. Oder sie interpretierten (im westkirchlichen Mönchtum) die vegetarische Ernährung als eine Konsequenz freiwilliger Armut: Der Arme hat kein Geld für Fleisch, er lebt fleischlos oder fleischarm. Das vegetarische Leben der Ordensleute ist dann ein Zeichen gegen den Reichtum einer Wohlstandsgesellschaft.

5.3 Die Notwendigkeit von Ritualen im Umgang mit Tieren

Die biblische Tradition kennt ein eminent starkes Symbol, das dem Menschen die Ernsthaftigkeit des Schlachtens von Tieren einschärft: Das Verbot, das Blut des Tieres zu genießen (Gen 9,5). Das Tier soll nicht bis zum letzten Blutstropfen ausgekostet werden. Mit dieser Vorschrift erklärt die Bibel (und ihr folgend Judentum und Islam) das Schlachten zu einem ethisch bedeutsamen, ja religiösen Vorgang: Gott ist es nicht egal, wie und wie viele Tiere wir schlachten. Bis heute beten jüdische und muslimische Schlachter über jedes einzelne Tier, bevor sie es töten. Und an ihre handwerklichen Fertigkeiten werden höchste Anforderungen gestellt – dem Tier soll so wenig Leid wie irgend möglich zugefügt werden. Logischerweise stehen Schlachter in muslimischen und jüdischen Gesellschaften auf einer der höchsten Stufen der gesellschaftlichen Hierarchie.

Das Christentum hat sich bereits im Laufe des 1. Jh. von den Schlachtvorschriften seiner Mutterreligion gelöst. Das geschah unter größten Skrupeln und heftigsten innerkirchlichen Auseinandersetzungen (Apg 15 u.a.). Doch der Wille, die „Heiden“ zu missionieren, siegte über den Wunsch, an altbewährten Praktiken festzuhalten. Hätte das Christentum die Schächtvorschriften beibehalten, wäre es kaum über die Größe einer kleinen Sekte hinausgekommen. Der Preis allerdings war und ist hoch: Mit der Aufgabe der Schächt-

vorschriften hat das Christentum das Schlachten ethisch neutralisiert. Jeglicher Einfluss darauf ging verloren. Und aus den Schlachtern wurde eine der niedrigsten sozialen Gruppen der abendländischen Gesellschaft.

Hier wie an vielen anderen Stellen müsste eine vernünftige und überlegte Re-Ritualisierung einsetzen. Rituale sind wirkmächtige Zeichen für die Wertorientierungen einer Gesellschaft bzw. einer Religion. Wo Rituale fehlen, da wird den Menschen die Wertlosigkeit eines Lebensbereichs angezeigt. Angesichts dessen stelle ich es in Frage, dass ein Teil der Tierschutzbewegung das Schächten am liebsten insgesamt abschaffen möchte. Nicht die Abschaffung ist angesagt, sondern die Weiterentwicklung hin zum Schächten mit vorhergehender Betäubung des Tieres. Innerjüdische und innermuslimische Debatten hierzu sind in Gang, und es ist nur eine Frage der Zeit, wann sie zum Ergebnis führen (Rosenberger 2004).

6 *Mensch und Tier in einem Boot*

Der moderne Mensch behandelt das Tier vielfach so, als ob er leicht auch ohne es auskommen könnte. In Wirklichkeit sind wir auf vielfältige Weise auf die Tiere angewiesen – mehr als diese auf uns. Der christliche Glaube mahnt, das Tier wieder ins Boot zu holen. Vielleicht können wir dann entdecken, was für Hieronymus und andere Heilige selbstverständlich war: Dass auch ein Löwe nützlich und hilfreich sein kann, wenn wir ihn leben lassen.

Kirchliche Dokumente:

Wissenschaftlicher Beirat des Beauftragten für Umweltfragen des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (1991). Zur Verantwortung des Menschen für das Tier als Mitgeschöpf. Hannover.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.) (1993). Die Verantwortung des Menschen für das Tier. Bonn.

Literatur:

Albertz, R. (1990). Der Mensch als Hüter seiner Welt. Stuttgart: Calwer.

Balzer, P., Rippe, K.P., und Schaber, P. (Hrsg.) (1998). Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Freiburg i.B./ München: Alber.

Baranzke, H. (2002). Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont der Bioethik. Würzburg: Königshausen und Neumann.

Bernhart, J. (3. Aufl. 1997), Heilige und Tiere, Weissenhorn: Anton Konrad Verlag.

Bondolfi, A. (Hrsg.) (1994). Mensch und Tier. Ethische Dimensionen ihres Verhältnisses. Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag.

Ferré, F. (1995). Value, Time and Nature: Environmental Ethics 17, 417-431.

Fuchs, G. (1989). Mit-Geschöpflichkeit, in: Fuchs, G. (Hrsg.). Mensch und Natur (S. 187-206). Frankfurt/ Main: Josef Knecht Verlag.

Fuchs, G., und Knörzer, G. (Hrsg.) (1998). Tier – Gott – Mensch. Beschädigte Beziehungen. Frankfurt/ Main: Peter Lang.

Furger, F. (1990). Das Problem der Rechte von Tieren als nichtmenschlichen Lebewesen. Jahrbuch des Zentrums für Niederlande-Studien 1, 107-111.

Gnilka, J. (1978). Das Evangelium nach Markus. Evangelisch-Katholischer Kommentar Bd. 2/1

Gottwald, F.-Th. (Hrsg.). Geschöpfe wie wir. Zur Verantwortung des Menschen für die Nutztiere – Kirchliche Positionen. München: oekom.

Gräßer, E. (1990). Das Seufzen der Kreatur (Röm 8,19-22). Jahrbuch für Biblische Theologie 5, 93-117.

Hilpert, K. (1998). Moraltheologie. Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 7, 462-467.

Irrgang, B. (1992). Christliche Umweltethik. Eine Einführung. München: Ernst Reinhard Verlag.

Janowski, B., Neumann-Gorsolke, U., und Gleßner, U. (Hrsg.) (1993). Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen/ Vluyn: Neukirchener.

Janowski, B., und Riede, P. (Hrsg.) (1999). Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven. Stuttgart: Calwer.

Kessler, H. (1990). Das Stöhnen der Natur. Plädoyer für eine Schöpfungsspiritualität und Schöpfungsethik (S. 52-67). Düsseldorf: Patmos.

Knörzer, G. (2001). Töten und fressen? Spirituelle Impulse für einen anderen Umgang mit Tieren. München: Kösel.

Korff, W. (1995). Ethik theologisch systematisch. Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 3, 923-929.

Linzey, A. (1987). Christianity and the Rights of Animals. London: SPCK.

Linzey, A. (1994). Animal Theology. London: SCM Press.

Linzey, A. und Cohn-Sherbok, D. (1997). After Noah. Animals and the Liberation of Theology, Mowbray: Continuum.

Löning, K. und Zenger, E. (1997). „Als Anfang schuf Gott“. Biblische Schöpfungstheologien. Düsseldorf: Patmos.

Münk, H.J. (1997). Die Würde des Menschen und die Würde der Natur: Stimmen der Zeit 215, 17-29.

Neubacher, E., Stipp, H.J., Irrgang, B., Knörzer, G., Baumgartner, K., und Scieurie, H. (2001). Tier. Lexikon für Theologie und Kirche, 3. Aufl., Bd. 10, 30-36.

Regan, T. (1. Aufl. 1983, 3. Aufl. 2004). The Case for Animal Rights. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.

Reiter, J. (1993). Tierversuche und Tierethik. Stimmen der Zeit 211, 451-463.

Ricken, F. (1987). Anthropozentrismus oder Biozentrismus? Begründungsprobleme der ökologischen Ethik: Theologie und Philosophie 62, 1-21.

- Rosenberger, M. (1. Aufl. 2001, 2. Aufl. 2008). Tiere als Mitgeschöpfe. In Rosenberger, M. (Hrsg.). Im Zeichen des Lebensbaums. Ein theologisches Lexikon der christlichen Schöpfungsspiritualität (S. 157-165). Würzburg: Echter.
- Rosenberger, M. (2001a). Was dem Leben dient. Schöpfungsethische Weichenstellungen im konziliaren Prozeß der Jahre 1987-98. Stuttgart: Kohlhammer.
- Rosenberger, M. (2004). „Nicht bis zum letzten Blutstropfen...“. Das Schlachten von Tieren in den monotheistischen Religionen. In: Lob-Hüdepohl, A. (Hrsg.), Ethik im Konflikt der Überzeugungen, S. 154-164. Freiburg i.Ue.: Universitätsverlag, Freiburg i.B.: Herder.
- Schmitz-Kahmen, F. (1997). Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen. Die Wertung der Tiere im Alten Testament. Neukirchen/Vluyn: Neukirchener.
- Schramm, M. (1994). Der Geldwert der Schöpfung, Paderborn: Schöningh.
- Taylor, P.W. (1981). The Ethics of Respect for Nature: Environmental Ethics 3, 197-218.
- Taylor, P.W. (1984). Are Humans Superior to Animals and Plants? : Environmental Ethics 6, 149-160.
- Teutsch, G.M. (1987). Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Teutsch, G.M. (1995). Die „Würde der Kreatur“. Erläuterungen zu einem neuen Verfassungsbegriff am Beispiel des Tieres. Bern: Verlag Paul Haupt.
- Wade, R. (2000). Towards christian ethics of animals. Pacifica 13, 202-212.
- Zenger, E. (1989). „Du liebst alles, was ist“ (Weish 11,24). Biblische Perspektiven für einen erneuerten Umgang mit der Schöpfung. Bibel und Kirche 44, 138-147.

Achtung, Respekt vor dem Tier 7
 Bibel über Tiere 2
 Blutgenussverbot (Schächtgebot) 3, 11
 Einfühlung, Mitgefühl 7
 Fleischverzehr 2, 3, 10
 Gerechtigkeit gegenüber Tieren 8
 Heilige und Tiere 1

Sonderstellung des Menschen 3
 Tierfrieden 1, 4
 Tieropfer 3
 Tierrechte 6
 Tötung/ Schlachtung von Tieren 10
 Vegetarismus 11
 Würde der Geschöpfe 5, 6