

Herwig Grimm /
Carola Otterstedt (Hg.)

Das Tier an sich

Disziplinenübergreifende Perspektiven
für neue Wege im wissenschaftsbasierten
Tierschutz



Vandenhoeck & Ruprecht



Herwig Grimm / Carola Otterstedt (Hg.)

Das Tier an sich

Disziplinenübergreifende Perspektiven für neue Wege
im wissenschaftsbasierten Tierschutz

Mit 4 Abbildungen

Vandenhoeck & Ruprecht

Mit freundlicher Unterstützung



der Tierärztlichen Vereinigung für Tierschutz e. V.
www.tierschutz-tvt.de/



des Messerli-Forschungsinstituts
www.vu-wien.ac.at/messerli/



der Stiftung Bündnis Mensch & Tier
www.buendnis-mensch-und-tier.de

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.

ISBN 978-3-525-40447-8
ISBN 978-3-647-40447-9 (E-Book)

Umschlagabbildung (inkl. Fotos auf der Buchrückseite): Carola Otterstedt

© 2012, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.
Printed in Germany.

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen
Druck und Bindung: ☉ Hubert & Co., Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

<i>Hans Hinrich Sambraus</i> Vorwort	7
---	---

<i>Herwig Grimm und Carola Otterstedt</i> Einführung	8
---	---

Grundlagen und Perspektiven des wissenschaftsbasierten Tierschutzes

<i>Michael Rosenberger</i> Mit Noah in der Arche – mit Jesus im Paradies. Neuere Ansätze der theologischen Tierethik	14
--	----

<i>Peter Kunzmann und Kirsten Schmidt</i> Philosophische Tierethik	37
---	----

<i>Markus Wild</i> Die Relevanz der Philosophie des Geistes für den wissenschaftsbasierten Tierschutz	61
---	----

<i>Roland Borgards</i> Tiere in der Literatur – Eine methodische Standortbestimmung	87
--	----

<i>Frank Uekötter und Amir Zelinger</i> Die feinen Unterschiede – Die Tierschutzbewegung und die Gegenwart der Geschichte	119
---	-----

<i>Kurt Kotrschal</i> Argumente für einen wissens- und empathiegestützten Tierschutz: Biologie, Soziales und Kognition	135
--	-----

<i>Susanne Waiblinger</i>	
Die Bedeutung der Veterinärmedizin für den Tierschutz	172
<i>Christoph Maisack</i>	
Tierschutzrecht. Haltung von Nutztieren, dargestellt an den Beispielen »Schweine«, »Hühner« und »Enten«	198
 Neue Wege des Tierschutzes in spezifischen Problemfeldern	
<i>Andreas Steiger und Samuel Camenzind</i>	
Heimtierhaltung – ein bedeutender, aber vernachlässigter Tierschutzbereich ...	236
<i>Carola Otterstedt</i>	
Dem Tier in der Tiergestützten Intervention gerecht werden	260
<i>Herwig Grimm</i>	
Ethik in der Nutztierhaltung: Der Schritt in die Praxis	276
<i>Michael Rosenberger und Peter Kunzmann</i>	
Ethik der Jagd und Fischerei	297
<i>Martin Janovsky</i>	
Arche Noah oder anachronistisches Tiergefängnis: Sind Zoos ein Zukunfts- oder Auslaufmodell?	315
<i>Klaus Peter Rippe</i>	
Tiere, Forscher, Experimente. Zur ethischen Vertretbarkeit von Tierversuchen	331
<i>Sonja Hartnack</i>	
Tierseuchenbekämpfung	347
<i>Johanna Moritz und Erik Schmid</i>	
Staatsziel Tierschutz – Verantwortung der Behörde und der Gesellschaft	360
Die Autorinnen und Autoren	376
Sachregister	385

Hans Hinrich Sambraus (Tierhaltung und Verhaltenskunde)

Vorwort

Mit diesem Buch ist es erstmals gelungen, dass Natur- und Geisteswissenschaftler sich dem Tierschutz auf eine ganz eigene Art und Weise nähern: Die Autoren haben sich den beiden Themen »Grundlagen und Perspektiven des wissenschaftsbasierten Tierschutzes« sowie »Neue Wege des Tierschutzes in spezifischen Problemfeldern« vorbehaltlos gestellt und das Bild des Tieres und die Verantwortung des Menschen im Tierschutz neu diskutiert. Als Erweiterung zu den bisherigen Büchern über den Tierschutz werden dem Leser in einem breiten Spektrum fachliche Grundlagen zur Beurteilung tierschutzrelevanter Fragen für die Forschung, aber auch für den Alltag geboten.

Da Menschen zunehmend das Tier nicht allein unter Nutztieraspekten betrachten bzw. es nicht nur als Kuschelobjekt sehen, hat sich in den letzten Jahren das Bild vom Tier gewandelt. Das Tier als Sozialpartner (z. B. Tiergestützte Therapie) veränderte sowohl das Tierbild, die Sensibilität für die Bedürfnisse der Tiere sowie auch das Bewusstsein für die Verantwortung des Menschen gegenüber dem Tier.

Die Autoren dieses Buches zeigen auf, dass als Ergebnis neuester Untersuchungen das Tier eben nicht mehr als Objekt, sondern vielmehr als Subjekt mit einem Eigenwert betrachtet werden muss. Tiere sind Träger von Würde. Sie erhalten unseren Respekt, unsere Sympathie und unser Mitgefühl, da sie Mitgeschöpfe in unserem gemeinsamen Lebensraum *Natur* sind. Das Tier hat die biologische Anlage dazu, dass es sowohl kognitive Fähigkeiten wie auch Emotionen in vielfältiger Weise entwickeln kann. Diese Erkenntnisse verändern nicht nur unser Bild vom Tier; sie fordern vom Menschen eine andere Verantwortlichkeit gegenüber dem Tier.

In diesem Buch scheuen die Autoren sich nicht, auch das ambivalente Verhalten des Menschen gegenüber den Tieren zu betrachten und Impulse für alternative Wege im Umgang mit Tieren aufzuzeigen. Dem Leser begegnen hier neue und bereichernde Erkenntnisse aus den verschiedenen Fachdisziplinen. Diese neuen Ansätze werden den Tierschutz der nächsten Jahre sicherlich mit beeinflussen und, im Vergleich mit der bisherigen Vorgehensweise, zu neuen Konsequenzen in der konkreten Tierschutzarbeit führen.

Herwig Grimm (Ethik der Mensch-Tier-Beziehung) und Carola Otterstedt (Kulturwissenschaften)

Einführung

Wo lebt ein *Tier an sich*?

»Ein Mann hatte einen Esel, der ihm schon lange Jahre treu gedient hatte, dessen Kräfte aber nun zu Ende gingen, sodass er zur Arbeit immer untauglicher ward. Da wollte ihn der Herr aus dem Futter schaffen, aber der Esel merkte, dass kein guter Wind wehte, lief fort und machte sich auf den Weg nach Bremen: ›Dort‹, dachte er, ›kannst du ja Stadtmusikant werden.« In dem Märchen »Die Bremer Stadtmusikanten«, das die Brüder Grimm vor zwei Jahrhunderten niederschrieben, steht es um die Katze nicht besser. Sie soll ersäuft werden, weil sie nicht mehr mausen kann. Dem Hund schwant Übles und er macht sich mit Esel und Katze auf den Weg nach Bremen; da er nicht mehr für die Jagd taugt, soll er erschlagen werden. Dem Hahn soll es an den Kragen gehen, weil Gäste geladen sind. Um das Schicksal der vier steht es schlecht. Aber ist es unvermeidliches Schicksal, das den Tieren widerfährt? »Keineswegs!«, würde man heute entgegenhalten. Was sich in dieser Anfangspassage des Märchens widerspiegelt, ist ein problematischer Anthropozentrismus, der nur menschliche Interessen als moralisch relevant anerkennt. Zu Unrecht *weht kein guter Wind* für die Tiere, wie es im Märchen heißt. Denn wir haben mittlerweile eingesehen, dass die Fürsorge für Tiere nicht nur an Zwecken hängt, die von Menschen gesetzt werden. Wo aber das Märchen spielt, sorgen sich die Tierhalter nur so lange um ihre Schützlinge, solange sie zweckdienlich sind, und es sind eben ausschließlich menschliche Zwecke, die über Leben und Tod entscheiden.

Damit ist man auch schon im Kern der tierethischen Debatte angelangt: Die menschlichen Interessen zählen, jene der Tiere nicht. Im Märchen ist aber zudem ein zweiter Aspekt berührt, der seit dem Ende des 18. Jahrhunderts die Debatte um die Tiere prägt: die Ähnlichkeit von Mensch und Tier, die als tierethisches Prinzip nach seiner prominenten Formulierung von dem Philosophen Jeremy Bentham im Jahr 1789 Furore machen sollte. Bekanntlich endet die betreffende Passage mit den drei Fragen:¹ »[...] the question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?« (S. 283). Mit der letzten der drei Fragen verschiebt Bentham den Fokus der moralphilosophischen

1 Bentham, J. (1789/1970). An introduction to the principles of morals and legislation. In J. H. Burns, F. Rosen, P. Schofield (Hrsg.), *The Collected Works of Jeremy Bentham*, Bd. 2. London: Athlone Press.

Reflexion des Verhältnisses von Menschen und Tieren. War es bislang das *Trennende*, so stellt er die *Gemeinsamkeit* von Tieren und Menschen ins Zentrum.

Seit dem beginnenden 19. Jahrhundert gab es sicherlich Fortschritte im Bereich des Tierschutzes, die nicht zuletzt in ethischen Theorien fußten. Diese Fortschritte sind jedoch nicht nur den Ethikern² wie Jeremy Bentham oder Peter Singer geschuldet, sondern auch Forschern wie Charles Darwin und anderen Naturwissenschaftlern. Ihre Theorien, wie die Evolutionstheorie, brachten das naturwissenschaftliche Fundament für neue Ansätze im Nachdenken über das Gemeinsame und das Trennende zwischen Menschen und Tieren. Insbesondere die biologischen Gemeinsamkeiten von Menschen und Tieren prägen den Diskurs über die moralischen Ansprüche von Tieren. Dies hat sich auch in den rechtlichen Grundlagen der Mensch-Tier-Beziehung niedergeschlagen. Würde man heute das Märchen der Brüder Grimm neu erzählen, so wäre schon nach der Eingangspassage klar, dass es sich hierbei nicht nur um ein moralisches Desaster, sondern auch um tierschutzrechtliche Tatbestände handelt. Vielleicht müsste man deshalb die Passage heute abändern: »Es hatte ein Mann einen Esel, der ihm schon lange Jahre treu gedient hatte, dessen Kräfte aber nun zu Ende gingen, sodass er zur Arbeit immer untauglicher ward. Der Herr aber ließ ihn in seiner angestammten Herde, wo er glücklich und zufrieden seine Tage verbrachte, bis er eines Tages nicht mehr aufwachte. Es wehte ein guter Wind für die Tiere.«

Es besteht begründeter Zweifel, dass die Gegenwart hiermit adäquat beschrieben wäre. Männliche Eintagsküken werden Jahr für Jahr in Millionenschafte getötet, weil sie keine Eier legen werden, Mäuse werden nach Erfüllung ihrer Aufgaben im Experiment getötet, Zuchtsauen, die nicht mehr zur Zucht taugen, werden geschlachtet etc. Demgegenüber finden wir Tiere, die zu Familienmitgliedern avancieren. Hunde führen ungebrochen die »soziale Hierarchie« der Tiere an und sind teilweise so sehr umsorgt, dass auch hier die Frage des Tierwohls keineswegs eindeutig zu beantworten ist.

Der Blick auf die praktisch gelebten Mensch-Tier-Beziehungen macht also deutlich, dass wir es hier mit Widersprüchlichkeiten zu tun haben, die ihresgleichen suchen, und es wimmelt nur so von offenen Fragen. Es existiert eine große Bandbreite der Mensch-Tier-Beziehung und wir stehen vor der Herausforderungen, uns zwischen den Polen der Reduktion von Tieren auf bloße Nutzungsaspekte auf der einen und ihrer Überhöhung und Verehrung auf der anderen Seite zu orientieren.

Wie im Titelbild dieses Buches angedeutet, lassen sich Tiere als Wesen mit eigenen Ansprüchen denken, die den menschlichen ähnlich sind, oder aber als Wesen, die in der Nutzungsperspektive aufgehen. Deutlich wird diese Widersprüchlichkeit unter anderem, wenn man auf die kontextgebundene Behandlung von Tieren blickt. So werden beispielsweise manche Mäuse als Heimtiere verhätschelt; sie hatten (mutmaßlich) Glück. Ihre Artgenossen auf Bauernhöfen werden als Schädlinge gejagt, andere ihrer Verwandten werden als Futtermittel verfüttert, wiederum andere als Labortiere genutzt;

2 Die personenhinweisenden Bezeichnungen werden in den Buchbeiträgen so verwendet, dass sie beide Geschlechter einbeziehen.

zur falschen Zeit am falschen Ort. Aber auch hier handelt es sich natürlich keineswegs um Schicksal, sondern um Verhältnisse, die von verantwortlichen Menschen geschaffen sind. Und wir tun gut daran, diese Verantwortung zu reflektieren, was die Frage nach einem angemessenen Anker des wissenschaftsbasierten Tierschutzes drängend macht.

Begibt man sich auf die Suche nach einem solchen Anker oder Referenzpunkt, so wird man etwa in kritischen Anfragen fündig: »Konzentrieren wir uns aber weiterhin auf das Tier! Eine wirtschaftliche Ressource hat man aus ihm gemacht« (S. 113).³ Dies suggeriert, dass es so etwas wie einen eindeutigen Ankerpunkt – *ein Tier* – gäbe. Mit Rekurs auf diesen Anker, so der Verdacht, ließe sich alles Weitere für den richtigen Umgang mit den Tieren folgern. Wenn wir *diese Tiere* finden, wüssten wir auch, wie wir ihnen gerecht werden können. Und was sollte sonst als plausibler Referenzpunkt dienen, als *dem Tier* gerecht zu werden?

Das Argument gegen diese Position ist schlicht: Ein solches *Tier an sich* gibt es nicht! Dieses Abstraktum tritt uns nicht gegenüber, sondern es sind individuelle Tiere, mit denen wir umgehen. Der Ankerpunkt der verantwortbaren Mensch-Tier-Beziehung liegt nicht in der empirischen Wirklichkeit. Dort finden wir Tiere immer *als etwas* vor; das *Tier an sich*, das eine menschenunabhängige Kategorie suggeriert, lässt sich schon erkenntnistheoretisch nicht fassen. Tiere treten uns in unterschiedlichen Rollen gegenüber und tauchen als das auf, zu dem wir sie machen. Deshalb verschiebt die Frage nach dem *Tier an sich* die Perspektive in der Mensch-Tier-Beziehung in Richtung Mensch: Es ist der Mensch, der Tiere zu dem macht, was sie sind. Im alltäglichen wie im wissenschaftlichen Beschreiben und Behandeln von Tieren wird deutlich, wie Menschen zu ihrer tierlichen Umwelt stehen: Wer über Tiere spricht, macht den Menschen zum Thema! Deshalb kann dem *Tier an sich* eine wichtige Rolle zugeschrieben werden: Es lässt sich als Warnsignal verstehen, das uns immer wieder daran erinnert, nicht vorschnell darin sicher zu sein, was uns da gegenübertritt und welche Ansprüche Tiere an uns richten. Die Frage nach dem *Tier an sich* ist deshalb der Aufruf, sich immer wieder neu zu fragen, ob wir den Tieren tatsächlich gerecht werden. Unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen stellen hier Wissen bereit, machen Vorschläge und bestimmen Tiere entsprechend ihren Methoden. Sie können als Anhaltspunkte in der Diskussion herangezogen werden, wenn es darum geht, die Ansprüche unserer tierlichen Zeitgenossen herauszufinden.

So dient uns etwa das Wissen aus naturwissenschaftlichen Disziplinen, wie der Veterinärmedizin oder der Ethologie, tierlichen Ansprüchen zu ihrem normativen Gewicht zu verhelfen. In Anlehnung an das berühmte Kant'sche Diktum könnte man für den Bereich des wissenschaftsbasierten Tierschutzes formulieren: Naturwissenschaft ohne Ethik ist blind, Tierethik ohne Naturwissenschaft bleibt leer. Unter diesem Blickpunkt wird die Zusammenarbeit der normativen und empirischen Wissenschaften zur Grund-

3 Schneider, M. (1992). Tiere als Konsumware? Gedanken zur Mensch-Tier-Beziehung. In M. Schneider, A. Karrer (Hrsg.), *Die Natur ins Recht setzen. Ansätze für eine neue Gemeinschaft allen Lebens* (S. 107–146). Karlsruhe: C. F. Müller.

lage der Auseinandersetzung. Es bedarf der naturwissenschaftlichen wie der geisteswissenschaftlichen Expertise und der Einsichten aus der Praxis, den Rechtswissenschaften usw., um in diesem Bereich etwas Sinnvolles sagen zu können. Dieser Idee verschreibt sich das vorliegende Buch. So wird etwa aus der Sicht unterschiedlicher Disziplinen die Frage gestellt, wie sich Lust, Freude, Schmerz, Leid bestimmen und ihre Bedeutung für den Tierschutz begründen und gewichten lassen. Weiter wird in diesem Buch die Frage nach dem Eigenwert von Tieren und seiner Bedeutung für den Tierschutz aufgeworfen. Zudem klären die Autoren, was ihre wissenschaftliche Disziplin dazu beiträgt, die Verantwortung des Menschen für das Tier zu bestimmen. Die genannten Fragen spielen insbesondere im ersten Teil eine zentrale Rolle. Im zweiten Teil stehen spezifische Problemfelder der Mensch-Tier-Beziehung im Vordergrund. Hier beantworten die Autoren etwa die Frage nach den zentralen Problemstellungen im jeweiligen Feld und welche Ansätze im Umgang mit den Problemen aktuell verfolgt werden. Zudem stellen sie sich der Herausforderung, auch neue Wege und Perspektiven für den Tierschutz im jeweiligen Problemfeld zu formulieren.

So ist es das Ziel des Buchprojektes, Bezugspunkte des verantwortlichen Umganges mit Tieren aufzuzeigen und aus der Sicht relevanter wissenschaftlicher Disziplinen systematisch zusammenzustellen. Dies soll auch dazu dienen, Verbindungslinien und Schnittstellen zwischen den Disziplinen aufzuzeigen. Diese zweifache Ausrichtung verdankt sich der Einsicht, dass sich Argumente für den angemessenen Umgang mit Tieren zwar auf Referenzpunkte stützen, die aus den einzelnen natur- und/oder geisteswissenschaftlichen Disziplinen gewonnen werden. Jedoch ist die gesellschaftliche Gestaltung verantwortbarer Mensch-Tier-Beziehungen auf das Zusammenwirken dieser Perspektiven in konkreten Handlungszusammenhängen angewiesen. Nur durch die transparente und systematische Integration des disziplinengebundenen Wissens kann eine solide wissenschaftliche Basis für die interdisziplinäre Weiterentwicklung des Tierschutzes erreicht werden. Das Buch möchte durch die Zusammenstellung disziplinärer Sichtweisen im wissenschaftlichen Diskurs und die Systematisierung der interdisziplinären Fragestellungen einen Beitrag zur Erarbeitung neuer Perspektiven und Wege der verantwortbaren Mensch-Tier-Beziehung leisten. Hierdurch bietet es eine wertvolle Grundlage für die wissenschaftliche Zusammenarbeit und verweist auf neue Forschungsfelder vor dem Hintergrund aktueller gesellschaftlicher Herausforderungen.

Der Impuls für dieses Buch ging von einer Tagung an der Evangelischen Akademie in Tutzing zum Thema »Das Tier an sich?« im Herbst 2010 aus. Diese Tagung wurde von vier Partnern organisiert, die interdisziplinäre Zusammenarbeit als integralen Bestandteil ihrer wissenschaftlichen Beschäftigung verstehen. So sei abschließend dem Rachel Carson Center (München), dem Institut Technik-Theologie-Naturwissenschaften (München), der Stiftung »Bündnis Mensch-Tier« (München) und der Evangelischen Akademie Tutzing gedankt, die diese Veranstaltung ermöglicht und den Boden für dieses Buch bereitet haben.

Grundlagen und Perspektiven des wissenschaftsbasierten Tierschutzes

Michael Rosenberger (Moraltheologie)

Mit Noah in der Arche – mit Jesus im Paradies

Neuere Ansätze der theologischen Tierethik

Als die Vereinigung italienischer Tierhalter (Associazione Italiana Allevatori – AIA) die traditionelle Tiersegnung am 17. Januar, dem Fest des Einsiedlers und Tierpatrons Antonius, im Jahr 2011 zum vierten Mal auf dem Petersplatz im Vatikan abhielt, kündigte sie die Gründung eines »ethisch-technisch-wissenschaftlichen Komitees« an. Psychologen, Veterinärmediziner, Juristen, Ökonomen, Theologen und Vertreter anderer wissenschaftlicher Disziplinen sollen gemeinsam Impulse für das Wohl des Tieres und einen diesem entsprechenden Lebensstil des Menschen erarbeiten.

Der Termin war nicht zufällig gewählt. Vielmehr macht gerade das vertraute Ritual der Tiersegnung deutlich, dass Tiere keine Sachen sind, sondern eigenständige, in sich wertvolle Lebewesen, mit denen es behutsam umzugehen gilt. Der Glaube, so die Botschaft der AIA, gibt wichtige Anstöße zum ethisch verantwortlichen Umgang mit Tieren.

Es mag überraschen, dass eine säkulare Organisation der Kirche zeigen muss, welche Potenziale die christliche Botschaft mit Blick auf die Tiere enthält. Doch tatsächlich haben Theologie und Kirche in den letzten Jahrhunderten wenig über Tiere und deren Wohlergehen gesagt. Zu sehr waren sie im cartesianischen Anthropozentrismus gefangen, als dass sie den Reichtum ethischer und spiritueller Impulse wahrgenommen hätten, den ihre Quellen bargen. Erst in den letzten Jahrzehnten ist, parallel zur erwachenden Umwelt- und Tierschutzbewegung, eine neue theologische Sensibilität gewachsen, die mittlerweile – obgleich immer noch kein Mainstream der Theologie – sichtbar wertvolle Früchte trägt.

1 Was Moraltheologinnen und -theologen über Tiere sagen können

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 für eine verantwortungsvolle und fürsorgliche Beziehung des Menschen zum Tier?

Innerhalb des theologischen Fächerspektrums ist die Moraltheologie, auch »Theologische Ethik« genannt, diejenige Disziplin, »die den Anspruch des Glaubens an die sittliche Lebensführung zum Gegenstand hat« (Hilpert, 1998, S. 462). Sie ist »Ethik im

Medium des Glaubens« (Korff, 1995, S. 923). Ihr *Materialobjekt* ist das menschliche Handeln und die es disponierenden Grundhaltungen. Ihr *Formalobjekt* ist ein doppeltes: Ethisch betrachtet die Moralthologie (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. Wie kann und soll der Mensch sich verhalten, wenn Gott ihn aus Liebe zusammen mit Pflanzen und Tieren geschaffen und in das Lebenshaus der Schöpfung hineingestellt hat? – Das ist die Frage der Moralthologie.

Dabei ist die spezifische *Methodik* zu beachten, die die Theologie mit den Geisteswissenschaften teilt, die diese aber zugleich von den empirischen Wissenschaften unterscheidet: Die empirischen Wissenschaften beschreiben das Verhalten von Mensch und Tier deskriptiv, das heißt Tatsachen feststellend, aus der Perspektive des unbeteiligten Beobachters (Dritte-Person-Perspektive). Sie folgen dem Paradigma des Kausalitätsprinzips, fragen also nach Ursachen und Wirkungen. Hier sind die Geisteswissenschaften auf Ergebnisse der empirischen Wissenschaften angewiesen: Was Tiere brauchen, warum sie sich wie verhalten, was ihnen guttut und was ihnen schadet, das lässt sich nur über empirisch genaue Beobachtung beschreiben. – Die Geisteswissenschaften wie Moralthologie und -philosophie hingegen betrachten das Verhalten von Mensch und Tier aus der Perspektive des Teilnehmers (Erste-Person-Perspektive) als Handeln eigenständiger Subjekte. Sie nehmen es hermeneutisch, also interpretierend, wahr und ziehen präskriptive, das heißt vorschreibende, Schlussfolgerungen über das, was zu tun und was zu lassen ist. Ihr Paradigma ist die Frage nach Sinn und Erfüllung. Hier sind die empirischen Wissenschaften auf die Geisteswissenschaften angewiesen, denn ob ein Menschen- oder Tierleben sinnvoll ist und wie es Erfüllung im umfassenden Sinn erfahren kann, das lässt sich allein aus den empirischen Daten nicht herauslesen (sosehr diese auch wichtige Hinweise geben).

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, philosophischer und theologischer Ethik auf den Punkt zu bringen, die jeweils einen der beiden Typen von Weltanschauungen reflektieren. Die heiße Weltanschauung der Religion ist weit mehr in Gefahr, in aggressive Intoleranz

und zerstörerischen Fanatismus umzuschlagen. Das wird einer kühlen Philosophie eher selten passieren. Aber die heiße Weltanschauung kann auch leichter Leidenschaft für die Not anderer entfachen und in ein hingebungsvolles Engagement für die Benachteiligten münden. Das gilt auch dort, wo diese Benachteiligten nichtmenschliche Geschöpfe sind.

Unter dieser Perspektive soll den drei im ersten Teil dieses Buchs leitenden Fragen nachgegangen werden. Im Folgenden wird untersucht, was die (Moral-)Theologie dazu beiträgt,

1. Lust, Freude, Schmerz, Leid zu bestimmen und ihre Bedeutung für den Tierschutz zu begründen und zu gewichten;
2. die Begriffe »Eigenstand« und »Eigenwert« zu bestimmen und ihre Bedeutung für den Tierschutz zu begründen und zu gewichten;
3. die Verantwortung des Menschen für das Tier einzugrenzen und inhaltlich zu bestimmen.

2 »Damit sie zu Atem kommen ...« (Ex 23,12): Von Lust und Freude, Schmerz und Leid des Tieres

Eines der zentralen Gebote des Alten Testaments ist das Sabbatgebot. Fünf Texte formulieren es im Alten Testament: Ex 20,8–11; 23,12; 34,21; 35,1–3; Dtn 5,12–15. Schon seine häufige Wiederholung und die Einordnung unter die Zehn Gebote zeigen, wie wichtig, aber auch wie umstritten das Gebot selbst in einer vorindustriellen Gesellschaft war. Umgekehrt verdichten sich in ihm religiöse Grundanschauungen Israels zu einer Weisung, die zum härtesten Kern des biblischen Ethos zu rechnen ist.

Abgesehen von der ältesten Formulierung in Ex 34,21 werden überall die Subjekte des Rechtes auf Sabbatruhe einzeln aufgezählt: Männer, Frauen und Kinder, Sklavinnen, Sklaven und Fremde sowie die Nutztiere. Alle Lebewesen des menschlichen Einflussbereichs sind in den Schutz des Sabbats einbezogen, besonders diejenigen, die innerhalb einer patriarchalen Gesellschaftsordnung zu den Unterprivilegierten zählten und des gesetzlichen Schutzes vorrangig bedurften. Gerade sie sollen vor einer übermäßigen oder maßlosen ökonomischen Ausnutzung bewahrt werden und die letzte und tiefste Freiheit von Leistungsdruck und Verzweckung real erfahren. Neben den sozial schwachen Menschen werden daher gleichermaßen die Arbeitstiere unter den Schutz des Sabbat gestellt. Damit überschreitet das Gebot die Grenze der zwischenmenschlichen Beziehungen: Solidarität und Gerechtigkeit gelten nicht nur den Menschen, sondern allen Lebewesen dieser Erde. Alle Geschöpfe sollen die Ruhe genießen und, wie Ex 23,12 so aussagekräftig formuliert, »zu Atem kommen«. Das wichtigste Gebot des Alten Testaments hat damit eindeutig auch das Wohl des Tieres im Blick. Allen Geschöpfen Gottes soll es gut gehen.

Was aber versteht die jüdisch-christliche Tradition unter dem Tierwohl? Welchen Beitrag kann sie zu einer präzisen und ausreichend differenzierten Vorstellung desselben beitragen?

2.1 Die berechnete Bedeutung von Lust und Schmerz

In der klassischen, utilitaristisch geprägten Tierethik hat sich seit Jeremy Bentham das Prinzip der Schmerzvermeidung und der Lustbeförderung als Grundprinzip durchgesetzt. Tierwohl wird danach primär oder gar ausschließlich unter dem Paradigma von Schmerz (»pain«) und Lust (»pleasure«) definiert. Utilitaristische Ethik ist pathozentrisch. Sie ist als Ganze um das Prinzip empirisch messbarer Empfindungen herum aufgebaut.

Historisch gesehen bedeutet die Wahrnehmung tierischen Schmerzes und tierischer Lust gegenüber der im 18. Jahrhundert vorherrschenden Strömung des Rationalismus einen Meilenstein. Die berühmte Fußnote Benthams in seiner »Einführung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebung« (XVII.IV., Fußnote 1) wird heute als richtig angesehen werden: Die Frage ist nicht, ob Tiere denken oder sprechen können, sondern ob sie leiden (»suffer«) können. Weil sie das können, müssen sie als ethisch relevante Subjekte wahrgenommen werden.

Auch im Rahmen einer theologischen Ethik spielt das sogenannte »sentientistische« Prinzip von Lust und Schmerz traditionell eine wichtige Rolle. So ist schon das alttestamentliche Verbot des Essens gerissener Tiere (Ex 22,30) eine Norm, die den Schmerz des Tieres missbilligt. Das von einem Raubtier gerissene Tier musste leiden, deshalb darf der Mensch auf keinen Fall den Anschein erwecken, er wolle davon profitieren. Vielmehr ist er für den eigenen Fleischgenuss strikt an das Schächtgebot (Gen 9,4) gebunden, das den Schmerz des Tieres bei der Schlachtung minimieren soll. Obgleich das frühe Christentum die Schächtpraxis zugunsten der Heidenmission aufgibt, hält es am Prinzip fest, unnötiges Tierleid zu vermeiden und das Tierwohl zu fördern.

Als zentrales bzw. einziges grundlegendes Prinzip wie im Utilitarismus wirft das sentientistische Prinzip jedoch für die theologische Ethik (wie auch für viele Strömungen der philosophischen Ethik) eine Reihe von Fragen auf:

- Woran kann man das Ausmaß von Schmerz bzw. Lust empirisch messen – gibt es nach zweihundert Jahren Diskussion noch immer kein naturwissenschaftlich brauchbares Kriterium (Irrgang, 1998, S. 834 f.)?
- Wie lassen sich die vielfältigen Freuden und Leiden eines Tieres (wie analog auch die eines Menschen!) auf das eine Prinzip von Schmerz und Lust zurückführen? Schon Bentham (Einführung Kapitel V.) zerbrach sich den Kopf darüber vergeblich – zumindest aus Sicht der nachfolgenden utilitaristischen Denker, die die Frage immer wieder aufrollten (vgl. 2.2).
- Im pathozentrisch-utilitaristischen Ansatz sind Schmerz und Lust nicht individualisiert bzw. personalisiert. Es geht nicht um den Schmerz eines konkreten Subjekts, sondern abstrakt um die Schmerzmenge (so die Kritik z. B. von Tom Regan, siehe 2.3). Das führt unter anderem dazu, dass jeder beliebige Schmerz eines Individuums gegen jeden beliebigen Schmerz eines anderen Individuums rein quantitativ abwägbare wird. Jede Minderheit kann damit zugunsten der Lust einer Mehrheit geopfert werden (Irrgang, 1998, S. 835). Das aber ist konträr zu allen klassischen Ethiktheorien und ruft Widerspruch hervor (vgl. 2.3).

- Was ist schließlich mit Lebewesen, die aktuell oder prinzipiell weder Schmerz noch Lust empfinden können? Darf man sie behandeln, wie man möchte? Oder kommen jenseits des Sentientismus hier andere ethische Kriterien ins Spiel?

2.2 Die Vielfalt tierlicher Bedürfnisse

Theologische Ethik wird skeptisch sein gegenüber Versuchen, alle Bedürfnisse des Tieres auf das monolithische Prinzip von Schmerz und Lust zurückzuführen. Sie wird (anders als Linzey 1987, 1994 u. 1997, der sich stark an den Utilitarismus anlehnt) Wert darauf legen, die Vielfalt an Bedürfnissen, die die Naturwissenschaften bei Tieren beobachten, angemessen in ethische Erwägungen einfließen zu lassen. Bei jedem einzelnen dieser Bedürfnisse wiederum wird sie durch Analogieschlüsse vom menschlichen Leben aus Kriterien für tiergerechtes Handeln zu plausibilisieren suchen.

Hans Hinrich Sambraus nennt eine ganze Palette von Feldern tierischer Bedürfnisse (Sambraus, 1998, S. 543–545, 548):

- Gesundheit: somatisch ebenso wie psychisch;
- Fress- und Trinkverhalten: Ort, Zeit, Futter, Art und Weise;
- Ausscheideverhalten: Ort, Zeit und Umstände;
- Körperpflegeverhalten;
- Ruheverhalten;
- Bewegungsverhalten;
- Wahrnehmungsverhalten: Betätigung der Sinnesorgane und der entsprechenden Gehirnareale;
- Handlungsverhalten: aktive und kreative Gestaltung der eigenen Umwelt;
- Sozialverhalten;
- Sexualverhalten.

Wenn es legitim ist, den Analogieschluss vom Menschen auf das Tier zu vollziehen, und genau das lehrt die klassische Analogielehre, wenn es also (bei allen je größeren Unähnlichkeiten!) Ähnlichkeiten zwischen Mensch und Tier, zwischen menschlichem und tierischem Verhalten und Erleben gibt und wir in unserem Erkennen ohne Analogiebildungen überhaupt nicht auskommen, dann erahnen wir schnell, wie komplex jedes einzelne Feld tierlicher Bedürfnisse aufgebaut ist: Künstliche Besamung zum Beispiel erzeugt kaum Schmerz, verhindert mäßig viel Lust (da das Tier eine relativ kurze Phase sexueller Erregung hat), nimmt dem Tier aber viel von seiner Selbstentfaltung und seinen Sozialkontakten. Eintönige Haltungssysteme, die weder der Wahrnehmung noch der aktiven Gestaltung des Tieres Anregung geben, führen zu einer schnellen Rückbildung der Gehirnareale. Tiere mit solchen rückgebildeten Gehirnen empfinden deswegen keinen Schmerz (mehr) – und doch nimmt man ihnen einen großen Reichtum!

2.3 Die notwendige transempirisch-ganzheitliche Sicht des Tierwohls

An diesem Punkt gelangen wir an eine systembedingte Grenze des Utilitarismus. Denn er befindet sich (unbewusst?) in der Tradition des angelsächsischen Empirismus: Nur empirisch nachweisbare Tatsachen und Erfahrungen dürfen nach dieser Auffassung als Basis ethischer Argumentation herangezogen werden. Spekulative Begriffe und Theoreme haben für ihn keinen Platz. Damit ist die Vorstellung von einem Subjekt, das sein eigenes Leben unvertretbar selbst lebt und gestaltet, für Utilitaristen inakzeptabel. Tom Regan hat das pointiert so kritisiert: »Was für den Utilitarier Wert besitzt, ist die Befriedigung der Interessen eines Individuums, nicht das Individuum selbst« (Regan zit. nach Bondolfi, 1994, S. 114; engl. Original in Regan, 2004, S. 205 f.) Um seine These zu illustrieren, wählt Regan den Vergleich mit einer Tasse, die mit Flüssigkeit gefüllt ist. Aus der Sicht der Utilitaristen besitzt allein die Flüssigkeit Wert, nicht aber die Tasse. Aus der Sicht der traditionellen Ethik ist es genau umgekehrt: Nicht die Menge erfüllter Interessen, nicht ein Quantum an »Glück« ist für sie der entscheidende Maßstab, sondern jedes Individuum als Subjekt und Träger von Interessen und deren Erfüllung.

Die Tragweite der utilitaristischen Grundoption wird nach Günter Ellscheid freilich erst dann deutlich, wenn man beachtet, dass das Glück eine subjektgebundene Größe ist: »Glück [...] kann nur in empfindungsfähigen Individuen zur Existenz gelangen« (Ellscheid, 2001, S. 72). Wenn also im Utilitarismus Glück entindividualisiert und zum eigenständigen Objekt gemacht wird, vollzieht sich ein Kategorienfehler: »Das vom Individuum gedanklich getrennte Glück ist nicht mehr, was es eigentlich ist, nämlich individuell« (Ellscheid, 2001, S. 73).

In der Tat misst die klassische Ethik den Beitrag jeden Gutes zum Gelingen eines Lebens jenseits aller Empirie an seiner Bedeutung für das individuelle Subjekt. Jedes Subjekt – ob Mensch oder Tier – hat eine andere Lebensgeschichte und damit auch andere Lebensperspektiven – ob bewusst oder unbewusst. Damit kann dasselbe Gut für das eine Individuum höchste Dringlichkeit besitzen, während es für das andere leicht verzichtbar ist. Es kann für das eine unendliche Bedeutung haben, während es für das andere belanglos ist. Nicht die abstrakten Schmerzen und Lustmomente werden also gegeneinander aufgerechnet, sondern Freuden und Leiden eines jeden konkreten Individuums in ihrer tieferen, umfassenden Bedeutung für dieses betrachtet und dort, wo Entscheidungssituationen gegeben sind, in diesem Horizont gegeneinander abgewogen.

Erst in diesem Kontext können auch Verzicht und Opfer ihren Sinn finden. Empiristisch betrachtet ist ein freiwillig erbrachtes Opfer als Verlust zu verbuchen – es sei denn, der Opfernde empfindet Lust daran, auf etwas zu verzichten. »Personalistisch« ist weniger das Opfer selbst von Gewicht als die Deutung, die ihm der Opfernde im Gesamtkonzept seines Lebens gibt. Wenn eine Mutter ihr Kind aus dem Wasser zieht, dabei aber selber ertrinkt, dann mag das biologisch (aus der Beobachterperspektive) mit evolutionär entwickelten Überlebensprogrammen erklärt werden. Doch das wird weder das Kind noch die Mutter befriedigen – sie werden der Rettungstat und dem damit verbundenen Opfer (aus der Teilnehmerperspektive) noch eine tiefere Deutung

geben wollen. Vergleichbares gilt auch für die »Märtyrer des Gewissens« im Dritten Reich, etwa die Mitglieder der Weißen Rose, und für alle, die aus einer tiefen Überzeugung heraus ihr Leben gegeben haben.

Sicher müssen wir an dieser Stelle mit dem Analogieschluss besonders vorsichtig sein. Nie wird ein Tier in der Lage sein, derart komplexe Interpretationen für seine Handlungen zu entwickeln. Und doch wird auch ein Tier Lust und Schmerz in den Gesamtzusammenhang seines Lebens einordnen. Die Spritze des Tierarztes wird ihm trotz des Schmerzes weniger Angst machen, wenn das Tier ein Vertrauen in den Veterinärmediziner spürt und – intellektuell vielleicht auf der Stufe eines kleinen Kindes – die Erwartung hegt, dass alles gut wird.

Das Sabbatgebot, von dem wir in diesem ersten Kapitel ausgegangen sind, zielt wie alle Zehn Gebote auf die Freiheit der Geschöpfe. Dabei meint die Bibel mit Freiheit weit mehr als nur das Freisein von äußeren Zwängen. Freiheit ist für sie die Möglichkeit, sich selbst optimal zu entfalten und die eigenen, von Gott geschenkten Potenziale umfassend zu verwirklichen. Eine derartige Sicht des Tierwohls wie des Menschenwohls geht über die pure Betrachtung von Schmerz und Lust weit hinaus. Sie zielt auf den innersten Kern eines Lebewesens – auf die Absicht, die Gott bei dessen Erschaffung hatte.

2.4 »Sieh hin und erbarme dich!«

Von der Empathie des Menschen mit dem Tier

Um das Wohl eines Tieres ebenso wie das eines Menschen in seiner Vielschichtigkeit umfassend in den Blick zu bekommen, bedarf es folglich vor allem einer ethischen Grundhaltung: der Empathie (vgl. Teutsch, 1987, S. 26–28, 49–51, 140, 142; Rosenberger 2001a, S. 28–31). Empathie bedeutet

1. die Bereitschaft, hinzuschauen und zu sehen, wie es dem Mitgeschöpf geht;
2. ein Wissen um das, was jemand in der Situation braucht, die man am Mitgeschöpf beobachtet;
3. die emotionale Bereitschaft, sich in das betreffende Mitgeschöpf hineinzuversetzen und sich von seinen Freuden und Leiden so anrühren zu lassen, dass man entsprechend handelt.

Empathie ist daher weit mehr als nur ein Gefühl. Als ethische Grundhaltung will sie ständig mehr gelernt, geübt und weiterentwickelt werden. Erkenntnistheoretisch verkörpert sie einen Perspektivenwechsel: Wer zunächst einmal 1) unbeteiligter Beobachter wird und werden muss, um 2) rational-distanziert zu analysieren, wo das Problem liegt, muss dann 3) aus der Beobachterrolle in die Teilnehmerrolle wechseln und sich als persönlich betroffen verstehen, als handlungsfähig und mitverantwortlich. Die Frage »wie würde es mir gehen, wenn ich in der Situation des anderen Geschöpfes wäre?« führt dann über Analogieschlüsse (siehe 2.2) zu differenzierten Handlungsperspektiven und zum qualifizierten Handeln.

Im Sinne der Bibel ist Empathie kein gnädiges Sich-Herablassen, sondern eine Dimension der Gerechtigkeit – ausdrücklich auch gegenüber dem Tier: »Der Gerechte weiß, was sein Vieh braucht« (Spr 12,10). Mitgefühl gegenüber dem Tier und gegenüber dem Menschen wird oft im Gleichklang genannt (z. B. Jona 4,11; Lk 14,5) – es geht um eine ethische Selbstverständlichkeit. Dass die Sozialethik ab dem 19. Jahrhundert unter »Gnade und Barmherzigkeit« das versteht, was gerade nicht als Recht und Gerechtigkeit eingefordert werden kann, ist dem gegenüber eine Bedeutungsverschiebung, die dem ursprünglichen Sinn nicht gerecht wird. Natürlich ist das Mitgefühl selbst vor Gericht nicht einklagbar, wohl aber mitfühlendes Handeln. Der Priester und der Levit, die den unter die Räuber Gefallenen im Straßengraben liegen lassen und nach Jesu Interpretation unbarmherzig sind (Lk 10,25–37, siehe unten), könnten nach heutigem Verständnis wegen unterlassener Hilfeleistung angeklagt werden. Barmherziges Handeln ist keine Frage der Herablassung, sondern ethische Pflicht.

Die Bibel kennt für die Grundhaltung der Empathie eine Vielzahl von Begriffen, die im Deutschen meist mit »Barmherzigkeit« (etymologisch von »Armherzigkeit« – ein Herz für die Armen haben) oder »Erbarmen« wiedergegeben werden. Einer der alttestamentlichen Begriffe ist das hebräische »rachamijm«, das ursprünglich die Gebärmutter oder die Eingeweide bezeichnet. Barmherzigkeit meint also im Hebräischen jene Haltung, die »sich etwas mütterlich fürsorglich an die Nieren gehen lässt«, und im Deutschen jene, die »sich die Not zu Herzen nimmt«. Rationale (2) und emotionale (3) Komponenten gehören in beiden Konzepten der Barmherzigkeit untrennbar zusammen.

Die biblische Schrift der Barmherzigkeit schlechthin ist das Lukasevangelium. Darin stellt Jesus das Mitfühlen vor allem anhand zweier Figuren vor: dem barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) und dem barmherzigen Vater (Lk 15,11–32). In beiden Gleichnissen lautet der Schlüsselsatz: »Er sah ihn und hatte Mitleid« (Lk 10,33; 15,20). Damit werden die drei oben dargestellten Schritte der Empathie ausdrücklich genannt: hinschauen (1) und Mitleid empfinden (2 und 3). Dabei deuten die beiden lukanischen Gleichnisse der Barmherzigkeit auch die Logik Jesu an: Weil Gott gleich dem barmherzigen Vater mitfühlend ist (Lk 15), weil er jeden Menschen und jede Kreatur liebevoll annimmt, kann und soll der Mensch es ihm wie der Samariter (Lk 10) gleichtun. Logischerweise lautet der Satz Mt 5,48 bei Lukas abgewandelt so: »Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist!« (Lk 6,36).

Der Liedermacher Reinhard Mey beschreibt in seinem Lied »Erbarme dich« (2000, CD »Einhandsegler«) die unsäglichen Qualen von Pferden, die zum Abdecken von Litauen nach Sardinien transportiert werden. Im Refrain heißt es dann stets: »Erbarme dich. Erbarme dich. Erbarme dich der Kreatur, sieh hin und sag: Es ist nicht nur Vieh. Sieh hin und erbarme dich!« Musikalisch wie textlich erinnert der Refrain stark an das Kyrie der kirchlichen Liturgie. Dort wird Gott um sein Erbarmen angerufen. Zumindest der liturgisch geübte Hörer des Liedes wird also zunächst denken, dass Mey das Erbarmen Gottes mit den Pferden anrufen möchte. Das mag auch so sein – aber in der zweiten Rezitation des Refrains flüstert der Liedermacher ein zusätzliches Wort hinein: »Mensch, erbarme dich!« Treffender kann man das Lukasevangelium kaum aktualisieren.

3 Bundesgenosse Gottes (Gen 9,10.12.15): Das Tier als Du für Gott und Mensch

Das Wohl eines Tieres zu erkennen und zu berücksichtigen ist ein zentraler Schritt hin zu einem umfassenden Tierschutz. Implizit wird damit ein eigener Wert des Tieres jenseits seines Nutzwerts für den Menschen anerkannt. Dieser Eigenwert, der in der philosophischen wie in der theologischen Debatte noch immer umstritten ist, zunehmend aber bejaht und als »geschöpfliche Würde« bezeichnet wird, soll im Folgenden näher reflektiert werden.

3.1 Das Tier als Subjekt eines Lebens: Philosophische Einsichten

Für Immanuel Kant, der den Begriff der Würde in einzigartiger Weise geprägt hat, war noch 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.

Zu Beginn der 1980er Jahre begründet der Philosoph Paul W. Taylor als einer der Ersten seine Forderung eines Eigenwerts (»inherent worth«) der Lebewesen damit, dass sie ein je ihnen zugehörendes Gut besäßen, das sich in der Entfaltung ihrer biologischen Potenziale verwirkliche (Taylor, 1981, S. 199). Ihr Eigenwert sei in dieser Potenz zur Realisierung der biologischen Kräfte begründet (Taylor, 1984, S. 154f.). Damit sind auch Tiere, so Tom Regan, eigenständige »Subjekte eines Lebens« (»subjects of a life«, Regan, 2004, S. 243). 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 kantischen 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, S. 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, S. 425). Gemeint ist eine zeitliche Unmittelbarkeit des Erlebens und Genießens im Jetzt (»rejoycing in the now«, S. 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« (S. 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 psy-

chologisch 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.

3.2 Das Tier als Du für Gott – und für den Menschen: Theologische Profilierungen

Wie Ricken und Taylor sieht Michael Schramm den Eigenwert der Geschöpfe in ihrer Möglichkeit zur Selbstrealisierung, und das heißt zur Selbsttranszendenz, begründet (Schramm, 1994). Bei ihm 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« (S. 222). Weil der Schöpfer seine Geschöpfe im Schöpfungsakt mit der Fähigkeit begabt hat, über sich selbst hinauszuwachsen und sich zu sich selbst zu verhalten, kommt ihnen Würde zu. Auf ähnliche Weise gibt Hans Jürgen Münk 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 die Überlegungen von Schramm und Münk hinaus lassen sich zwei weitere theologische Momente in Anschlag bringen (Rosenberger, 2001a, 2001b; vgl. auch Baranzke, 2002; Teutsch, 1995): 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. Was aber Eigenstand vor Gott hat, hat auch Eigenstand im Angesicht seiner Mitgeschöpfe.

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. Alle Geschöpfe dürfen ihrem Schöpfer auf Augenhöhe begegnen, der selbst Geschöpf geworden ist. So sehr hat er auch das geringste Geschöpf geliebt, dass er ihm gleich sein und seine unüberbietbare Solidarität erweisen wollte: Die Freude jedes Geschöpfs wurde seine, das Leid jedes Geschöpfs trägt er uneingeschränkt mit: »Was ihr für eines meiner geringsten Geschwister getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40). – Das gilt ausnahmslos für alle Menschen. Geschwister sind aber auch die nichtmenschlichen Geschöpfe, mit denen sich der Weltenrichter beim jüngsten Gericht identifizieren wird.

Auf eine Formel gebracht könnte man sagen: Das Tier wird aus der Rolle einer Sache, einer *res extensa* (René Descartes), herausgehoben und zu einem eigenständigen

Gegenüber, einem Du. Theologisch betrachtet ist das Tier zuerst ein Du für Gott – so die zugrundeliegende Idee aller zitierten Bibeltexte – und wird genau deswegen auch zu einem Du für den Menschen. Für die Bibel ist das eine Selbstverständlichkeit, die gleich in den ersten Kapiteln präsentiert wird: Der Bund, den Gott mit Noah schließt und aus dem sich alle ethischen Forderungen als Konsequenz ergeben, ist ein Bund mit Mensch und Tier. Dreimal wird in Gen 9,10.12.15 betont, dass der Bund die Tiere als autonome Bundesgenossen einschließt. Sie sind Vertragspartner mit Rechten und Pflichten (wenn auch nicht mit denselben wie der Mensch!). Radikaler kann man die Verbundenheit von Mensch und Tier nicht formulieren.

Zu beachten ist wiederum, 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. Jahrhundert weitgehend dem empiristischen Paradigma folgt, kann Aspekte wie Subjektivität und Würde nicht fassen – für sie sind das Begriffe, die auf zu spekulativen Grundannahmen beruhen (siehe 2.3). So ist es logisch, dass die angelsächsische Tierschutzbewegung für Tierrechte und Tiergerechtigkeit streitet, nicht aber für die Achtung der Tierwürde. Und sie begründet diese Tierrechte nicht mit der Subjekthafteigkeit und Eigenständigkeit der Tiere, sondern mit ihrer (empirisch nachweisbaren) Leidensfähigkeit. An dem namhaften englischen (Tier-)Theologen Andrew Linzey und seinen Ideen lässt sich das wie erwähnt ausgezeichnet belegen (Linzey, 1987 u. 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 zu begründen, warum auch nicht schmerzempfindende Lebewesen Respekt und Einfühlung verdienen – seien dies nun Embryonen, irreversibel Komatöse, Tiere ohne zentrales Nervensystem oder Pflanzen.

3.3 Tiergerechtigkeit als zentrale tierethische Perspektive

Welche praktischen Folgen hat es, 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, S. 434–436): Als Subjekt ist der Träger von Würde unersetzlich, einzigartig und unbezahlbar. Seine »Seele« kann man nicht verkaufen. Die Würde ist nicht verrechenbar oder messbar, sodass 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 hundert 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, S. 429). Das bedeutet aber auch: Die Verwertung eines anderen Menschen oder Tieres ist grundsätzlich möglich, so lange zugleich auch (!) seine Selbstzwecklichkeit wahrgenommen und geachtet wird. Im Vergleich zu Tom Regan (2004), der aus der Zuschreibung von Subjekthaftigkeit an höhere Tiere folgert, dass diese (unter modernen Rahmenbedingungen) 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 Mitgeschöpfes 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. Die Zuschreibung von Würde an die Tiere begründet die Tiergerechtigkeit als oberstes ethisches Prinzip – unter Beibehaltung aller klassischen Regeln der Gerechtigkeit (siehe 4).

3.4 Und mehr als Gerechtigkeit: Die Tiere im Himmel

Ehe wir uns dieser Gerechtigkeit genauer zuwenden, soll aber noch eine scheinbar exotische Randfrage angesprochen werden, die bei näherem Hinsehen ethisch durchaus nicht gleichgültig ist: Im cartesianischen Rationalismus, der den Tieren jegliche Seele abspricht und sie zu »seelenlosen Maschinenwesen« degradiert, ergibt sich als eine Folgerung auch die Weigerung, an ein ewiges Leben der Tiere zu glauben. Wenn nun hier die Gegenthese von der Würde und Bundesgenossenschaft der Tiere vertreten wird, muss folglich auch die Frage nach einer Auferstehung der Tiere neu bedacht werden. Und in der Tat geschieht das in zaghaften theologischen Anfängen (vgl. Rosenberger, 2001b, S. 242 f.; 2001a, S. 170).

Vandenhoeck & Ruprecht



Zwischen der Vermenschlichung von Tieren und deren massenhafter Haltung und Tötung liegen Welten. Tierschutz ist bisher primär auf die Vermeidung von Leid ausgerichtet. Wie aber hat zukünftig ein achtsamer und würdevoller Umgang mit Tieren auszusehen? »Das Tier an sich« steht im Mittelpunkt interdisziplinären Nachdenkens über neue Wege im Tierschutz. Vor dem Hintergrund geistes- und naturwissenschaftlicher Positionen wird der Blick auf das Tier und für unsere Verantwortung neu geschärft.

Die Herausgeber

Dr. phil. Herwig Grimm ist Professor am Messerli-Forschungsinstitut der Veterinärmedizinischen Universität, Medizinischen Universität und Universität Wien. Er ist Leiter der Abteilung Ethik der Mensch-Tier-Beziehung.

Dr. phil. Carola Otterstedt, Verhaltensforscherin, lebt und arbeitet in München. Sie leitet die Stiftung »Bündnis Mensch & Tier« und hat zahlreiche Sachbücher zum Thema Mensch-Tier-Beziehung veröffentlicht.