

1. Standortbestimmung

Gerechtigkeit für die unvernünftigen Tiere?

Tierethische Perspektiven auf die Beziehung von Gerechtigkeit und Gleichheit im abendländischen Denken

Heike Baranzke

Gerechtigkeit für Tiere gehört zu den prominentesten politischen Forderungen der neuen Tierrechtsbewegung. Doch Gerechtigkeit ist ein überaus schillernder Begriff, der in seinem langen philosophischen Gebrauch untrennbar mit Gleichheitsvorstellungen verbunden wurde (Stefan Gosepath 2004). Daher gilt der Gleichheitsgrundsatz, nachdem „Gleiches gemäß seiner Gleichheit auch gleich zu bewerten und gleich zu behandeln“ ist, als „ein essentielles Prinzip der [...] *Gerechtigkeit*“ (Gotthard M. Teutsch 1987, 76). Im anglophonen Sprachraum wird das Anliegen in Form der Forderung vertreten, Tieren einen „moralischen Status“ zuzuerkennen und sie als Mitglieder in der moralischen „Gemeinschaft der Gleichen“ (Paola Cavalieri/Peter Singer [Hg.] 1994) anzuerkennen. Die sich auch auf Tiere erstreckende Gleichbehandlungsforderung verdeckt jedoch eine unhintergehbare „anthropologische Differenz“ (Martin M. Lintner 2017, 25) zwischen Mensch und Tier. Diese besteht u. a. darin, dass allein Menschen moralische Forderungen stellen und ihnen Folge leisten können, also als moralische Subjekte in Frage kommen. Moralische Subjektivität ist die konstitutive Bedingung der Möglichkeit für jede Art von angewandt tierethischem Engagement, da sie eine Ansammlung von Wesen überhaupt erst in eine moralische Gemeinschaft überführt. Insofern liegen anthropologische Differenz und Vergleichbarkeit empirischer Eigenschaften und Fähigkeiten wie Schmerz- und Leidensfähigkeit auf verschiedenen ethischen Reflexionsebenen, die beide bedacht werden müssen.

Die komplexe Beziehung zwischen der grundlagenethisch bedeutsamen Mensch-Tier-Differenz einerseits und bereichsethisch relevanten empirischen Ähnlichkeiten zwischen Menschen und Tieren andererseits ist in der abendländischen Geistesgeschichte von den allermeisten Denkern zugunsten des Extrems eines exklusionistischen Anthropozentrismus einseitig eingegeben worden. Auf dieser Basis wird eine homogene moralische Gemeinschaft aus gleichartigen, nämlich vernunftfähigen Mitgliedern konstruiert, die untereinander durch symmetrische Pflichtbeziehungen verbunden sind. Entscheidend ist, dass zugleich behauptet wird, nur moralische Sub-

jekte kämen auch als moralische Objekte bzw. Adressaten gerechten menschlichen Handelns in Frage (Ernst Tugendhat ²1994, 177-196) – eine Behauptung, die als Subjekt-Adressaten-Fehler (Otfried Höffe 1993, 215) kritisiert wird. Doch statt die moralische Gemeinschaft durch asymmetrische Pflichtbeziehungen zu bereichern, provoziert die Symmetrieveressenheit der Kontrahenten in den meisten Fällen die Gegenposition inklusionistischer Egalitaristen. So wurde schon in der Antike über die Vernunft der Tiere gestritten, die vor allem durch stoische und epikureische Philosophen zur Vorbedingung ihrer moralischen Relevanz stilisiert worden war. Nur selten ziehen Philosophen wie Porphyrios, Immanuel Kant oder Tom Regan die Möglichkeit asymmetrischer Pflichtbeziehungen von Tugend- und Rechtssubjekten in Betracht, um anthropologische Differenz mit empirischen Ähnlichkeiten zu vermitteln. Die theologische Ethik vermag durch ihre doppelte Bestimmung des Menschen als Bild Gottes (Verantwortungssubjekt) und vulnerabler Mitkreatur und der Differenzierung zwischen Verantwortungsinstanz (Verantwortung *vor Gott*) und Verantwortungsobjekt (Verantwortung *für die Bewahrung der Schöpfung*) dazu beizutragen, die Idee der Gerechtigkeit aus ihrer Fesselung durch die Gleichheitsidee zu lösen. Der folgende Streifzug durch die Geschichte von Gleichheits- und Differenzdenken in abendländischen Gerechtigkeitskonzepten auf dem Feld der Mensch-Tier-Beziehung präsentiert klassische Positionen von der Antike bis ins 19. Jahrhundert, die noch heutige Tierethikdebatten grundieren.

1. *Biblische Tiergerechtigkeit zwischen Herrschaft und Barmherzigkeit*

Die beiden biblischen Schöpfungstexte, der priesterliche Hymnus über die Erschaffung der Welt in sechs Tagen (Gen 1,1-2,4a) und die mythische Erzählung von der Erschaffung und dem Sündenfall des ersten Menschenpaares und seiner Vertreibung aus dem Gottesgarten in Eden (Gen 2,4a-3,24), gehören zu den wirkmächtigsten Texten abendländischer Geistesgeschichte. Allerdings wurden sie in der christlich-hellenistischen Tradition überwiegend als Urkunden ontotheologischer Anthropologie rezipiert, in denen Tiere zur Kontrastierung des Menschen dienten. Die Gottesbildlichkeit des Menschen (Gen 1,26-27), der an ihn ergehende Herrschaftsauftrag über die Tiere und die Erde (Gen 1,28) sowie die Geschlechterordnung vor und nach dem Fall (Gen 2/3) dominierten das theologische Interesse an einer gottesrechtlichen Legitimierung bestehender Machtverhältnisse (Medard Kehl 2008, 106). Diese ätiologische Lesart verstellt das kritisch-utopische Potential der protologischen Ursprungserzäh-

lungen wie auch der eschatologischen Träume von gewaltfreiem Beziehungshandeln, das *vor* oder *nach* jeder Realgeschichte, nicht aber *in* ihr seinen dauerhaften Ort hat. So zielt die pazifistisch-politische Hoffnung des eschatologischen Tierfriedens in Jes 11,6-8 „auf die Überwindung nicht des Feindes, sondern des Feind-Seins“ (Jürgen Ebach 1986, 78) in einer Sphäre, in der Starke und Schwache in Gesellschaft und Natur ihre Rollen getauscht haben. Das Schaf gewährt dem Wolf schützendes Gastrecht, Kleinkinder anstelle erwachsener Hirten vermögen Kalb und Löwe zusammen zu weiden, da der Löwe zum Stroh fressenden Vegetarier mutiert und darin dem Rind gleich geworden ist, und Säuglinge spielen am Schlupfloch von Giftschlangen. Die zeitverschränkenden Mytheme von „erhoffter Vergangenheit“ und „erinnerter Zukunft“ (Jürgen Ebach 1986) von ersehnten gelingenden Beziehungen können in der Realgeschichte zwar nie dauerhaft erfahren werden, aber in kostbaren Momenten daseinserhellend aufblitzen.

Im Schöpfungshymnus werden die Tiere zwar anstelle der Menschenherde der gottesbildlich-königlichen Herrschaft der Menschen unterstellt (Gen 1,28), jedoch wird diese durch die vegetarische Speiseordnung begrenzt (Gen 1,29-30). Diese Limitierung von Herrschaft in der utopischen Ursprungsordnung reflektiert ein Unbehagen an der blutigen Realität der Beziehungen zwischen allen Geschöpfen, die noch die nachsintflutlich erneuerte, aber realgeschichtlich geminderte Ordnung der Urgeschichte spiegelt. In dem an Noah ergehenden Schöpfungssegens nach der Flut (Gen 9,1-7) wird die Erfahrung menschlichen Blutvergießens unter die Drohung der Todesstrafe (Gen 9,6) und die nun erlaubte Tötung von Tieren zu Nahrungszwecken unter ein Bluttabu gestellt: „Alles, was sich regt und lebt, soll euch zur Nahrung dienen. Das alles übergebe ich euch wie die grünen Pflanzen. Nur Fleisch mit seinem Leben, seinem Blut, dürft ihr nicht essen!“ (Gen, 9,4) Der Verzicht auf den Verzehr von Blut als Sitz der Lebenskraft symbolisiert die Begrenzung des menschlichen Verfügungsanspruchs über Tiere und vermag im jüdischen Alltag ein selbstkritisches Hinterfragen der Kaschrut-Bestimmungen anzustoßen wie im Fall des einflussreichen US-amerikanischen Reformrabbiners Arthur Waskow: „Ist das ein Tier, daß ich töten darf? Wie kommt es, daß ich überhaupt töten darf?“ (Arthur Waskow 1995, zit. n. Heike Baranzke et al. [Hg.] 2000, 357).

Die katholische Theologie löst sich erst im Verlaufe der Moderne von einer dualistischen, auch platonisch inspirierten Gottebenbildlichkeitstheologie (Walter Groß 2001), die – eingebettet in stoische Naturrechts- und scholastische *ordo*-Lehren – bis ins 20. Jahrhundert hinein den Besitz einer unsterblichen Vernunftseele zur ontologischen Vorbedingung für eine Mitgliedschaft in der Gemeinschaft der Erlösungsfähigen gemacht

hat. So wurde die heterogene Mitgeschöpflichkeitsgemeinschaft heilsegoistisch homogenisiert und verengt, wie noch die Bestreitung der soteriologischen Kinderfrage, ob auch Tiere in den Himmel kommen, illustriert. Prototypisch stellt der Kirchenvater Augustinus (354-430) ungerührt fest:

„Wir sehen es nämlich und nehmen es an den Lauten wahr, wenn Tiere mit Schmerz sterben, was freilich der Mensch im Tier geringschätzt, weil er mit ihm, das natürlich keine Geistseele hat, durch keine Rechtsgemeinschaft verbunden ist“ (Aurelius Augustinus 1998, Abs. 59).

Diese intellektualistische Tradition wird seit Martin Luther durch eine *homo-peccator*-Anthropologie kritisiert, die in der Ursünde des Menschen den Grund für die von Gewalt geprägte Lebenswirklichkeit aller empfindungsfähigen Geschöpfe, d. h. für das „Seufzen der Schöpfung“ (vgl. Röm 8,19-22), erkennt. So leitete sie eine verantwortungsethisch gewendete *stewardship*-Interpretation der gottebenbildlichen Herrschaft ein und beförderte eine unterschwellig wirkende relationale Theologie der Mitgeschöpflichkeit (Quellen bei Eberhard Röhrig 2000), die wesentlich zum Entstehen der europäischen Natur- und Tierschutzbewegung in den Reformationsländern beigetragen hat (Literatur vgl. Heike Baranzke 2002 und 2019 b). Hier wird der Mensch als Treuhänder Gottes in die Pflicht genommen, seine Mitgeschöpfe nach göttlichem Vorbild wie ein guter Hirte zu leiten und das irdische Gewaltpotential einzudämmen. Moralanthropologisch wegweisend ist die Doppelbestimmung des Menschen als verantwortungspflichtiges Bild Gottes und Mitgeschöpf, die Differenz zu und Gemeinsamkeiten mit den anderen Kreaturen gleichzeitig konstruiert.

Der sich seiner Bild-Gottes-Lebensaufgabe bewusste Mensch gilt als jener vorbildlich „Gerechte“ (hebr. *zadiq*), der in gelingenden Beziehungen zum Schöpfer und folglich zum Mitmenschen wie zu seinen Mitgeschöpfen steht. Die integrale Gottesbeziehung des Frommen ist das Ferment eines umfassenden Friedlichkeitszustands, des *shalom*, der auch den Vers „Der Gerechte erbarmt sich seines Viehs“ (Spr 12,10) gründiert. Dieser Vers diente der reformatorisch-pietistischen Tierschutzbewegung seit dem 18. Jahrhundert als führendes Motto, bis er von Arthur Schopenhauers (1788-1860) antijudaistischem Ressentiment diskreditiert wurde. In der posthum veröffentlichten zweiten erweiterten Auflage seiner *Parerga und Paralipomena* ereifert sich der Mitleidsphilosoph über den Bibelvers:

„Erbarmt!‘ – Welch ein Ausdruck! Man erbarmt sich eines Sünders, eines Missethäters, nicht aber eines unschuldigen treuen Thieres. [...] Nicht Erbarmen, sondern Gerechtigkeit ist man dem Thiere schuldig,

– und bleibt sie meistens schuldig, in Europa, diesem Welttheil, der vom *foetor Judaicus* so durchzogen ist [...]“ (Arthur Schopenhauer 1939, 395).

Jüdische, für den Tierschutz engagierte Philosophen von Herz Bamberger (1897) bis Michael Landmann (1959, 130) reagierten entsetzt auf Schopenhauers Diffamierung des jüdischen Barmherzigkeitsethos. Sie hatten bei seiner Mitleidsethik auf eine Verbündete gehofft.

Die biblische Figur des frommen Gerechten erschließt sich nicht durch naturrechtliche Gerechtigkeitsvorstellungen von durch symmetrische Pflichten verbundenen Vernunftgleichen, von denen peripatetische, stoische oder auch epikureisch vertragsrechtliche Philosophen ausgehen. Vielmehr lässt sich der *zadiq* nach göttlichem Vorbild von die Eingeweide durchdringenden, mütterlichen Barmherzigkeitsregungen bewegen (Silvia Schroer/Thomas Staubli 1998, 79-89), die sich auf alle vulnerablen Mitgeschöpfe erstrecken. Von der im Judentum früh verwurzelten Barmherzigkeitstradition zum Tier zeugt die talmudische Legende vom mitleidlosen Rabbi J(eh)uda ha-Nassi (2. Jahrhundert n. Chr.), dem Redaktor der Mischna und „Rabbi“ schlechthin. In ihr zeigt sich eine frühjüdische Auseinandersetzung mit der sprichwörtlich gewordenen stoischen Anthropozentrik und Mitleidskritik, die die stoisierende Position eines Augustinus kontrastiert. Die Legende im Mischna-Traktat Baba Mezia (VII,i) erzählt, dass der Himmel den Rabbi mit einer schmerzhaften Krankheit züchtigt, als er ein vor dem Schlachter fliehendes Kalb mitleidlos ausliefert mit dem Satz: „Geh, dazu bist du ja erschaffen worden!“ Von seinen Schmerzen wird er erst wieder befreit, als er seine Magd mit dem Psalmwort „Sein [scil.: Gottes] Erbarmen erstreckt sich auf alle seine Werke“ (Ps 145,9) davon abhält, junge Wiesel aus dem Haus zu jagen (Lazarus Goldschmidt 1925, 775-776; vgl. Heike Baranzke et al. [Hg.] 2000, 150). Mitleid mit dem Schmerz der Tiere – *Tsa’ar Ba’ale Hayim* (Noah J. Cohen 1959) – wurde zu einem talmudischen Prinzip, das in der christlichen Ethik seinesgleichen sucht.

2. Mensch und Tier im griechischen Mythos und in der antiken Philosophie

Im griechischen Kulturraum können Weltalterlehren und Seelen(wanderungs)konzepte mit den Motiven Tierfrieden und Vegetarismus verbunden werden, müssen es aber nicht (Urs Dierauer 1977; Helmut Zander 1999; Hans Werner Ingensiep 2001). Der Dichter Hesiod gilt als der erste Europäer, der um 700 v. Chr. einen vermutlich aus dem asiatischen Raum kom-

menden Urmythos von einer Abfolge von nach Metallen benannten Menschengeschlechtern in dem Lehrgedicht *Werke und Tage* modifizierend aufgreift. Vom Vegetarismus und Tierfrieden schweigt der Bauernsohn und Schafhirt in seiner Schilderung des idealen Zeitalters des goldenen sterblichen Geschlechts, das zwar friedfertig und sorglos, aber mit Viehherden ausgestattet war, obwohl die Erde üppige Nahrung sprossen ließ. Allerdings ermahnt der poetische Autodidakt seinen Bruder Perses, mit dem er im Erbwist liegt:

„[...] hör hin auf das Recht, schlag ganz aus dem Sinn dir Gewalttat. Dies ist nämlich die Ordnung, die Zeus den Menschen gegeben: Fische und wildes Getier und geflügelte Vögel, sie sollen eines das andere verzehren; denn es gibt kein Recht unter ihnen; [...]“ (Hesiod, *Werke und Tage*, 274-279, zit. n. Urs Dierauer 1977, 15).

Sein zeitgenössisches eisernes Geschlecht gilt Hesiod zwar als das am meisten degenerierte, aber immerhin noch als fähig, das von Zeus empfangene Recht zu beachten. Darin sieht er die moralische Differenz zu den Tieren, die einer von der menschlichen gänzlich verschiedenen Gemeinschaft angehören, deren Mitglieder einander recht- und mitleidlos verzehren. Hesiods Position findet ihr Echo bei Epikur (342-270), der daraus die bis heute wirksame Pflichtensymmetrie schlussfolgert: „Für alle jene Lebewesen, die keine Verträge abschließen konnten zur Verhütung gegenseitiger Schädigung, gibt es kein Recht (Gerechtes) oder Unrecht (Ungerechtes)“ (Diogenes Laertius ²1967, X 150, XXXII). Damit sind Tiere aus allen vertragsrechtlich konzipierten Moralgemeinschaften ausgeschlossen.

Empedokles (ca. 483-423) hingegen versieht in dem Lehrgedicht über die Reinigung, den *Katharmoi*, die ursprüngliche, bei ihm unter der Herrschaft der Liebesgöttin stehende Phase seiner zyklischen Weltalterlehre mit dem Motiv des Tierfriedens und des Vegetarismus. Offensichtlich vertragen sich bei Empedokles karnivore Ernährung und Tiertötung nicht mit dem vereinenden Prinzip der Liebe; sie sind vielmehr nach den Fragmenten seiner Naturlehre Ausdruck des trennenden Prinzips des Streits, das mit seinem Widerpart unaufhörlich um die Vorherrschaft ringt und die wechselnden Phasen des Weltzustandes bestimmt (Urs Dierauer 2001, 17-20; Hans Werner Ingensiep 2001, 5-25; Helmut Zander 1999, 57-66).

All diese Mytheme und Motive verbindet der Naturphilosoph und Religionsstifter zudem mit einer artüberschreitenden, Menschen, Tiere und Pflanzen übergreifenden Form der Seelenwanderungslehre, die, vielleicht aus dem indischen Kulturraum stammend, ihm durch die aus dem 6. vorchristlichen Jahrhundert entstandenen Lehren der Orphiker oder Pythagoreer bekannt geworden sein könnte. Empedokles behauptete sogar, selbst

„bereits einmal Knabe, Mädchen, Pflanze, Vogel und flutentauchender, stummer Fisch“ gewesen zu sein (VS 31 B 117; vgl. Hans Werner Ingensiep 2001, 5). Ferner rückt er das Tieropfermahl in die Nähe des Kannibalismus, um gegen den Tieropferkult der Polis-Gemeinschaft zu polemisieren (Urs Dierauer 2001, 17; vgl. Helmut Zander 1999, 65). Schon von Pythagoras (ca. 570-nach 510) wird überliefert, dass er einen Mann vom Verprügeln seines Hundes abzuhalten versuchte, indem er behauptete, im Hundejaulen die Stimme eines verstorbenen Freundes erkannt zu haben. Der Zweifel, ob das Mitleid dieser vorsokratischen Seelenwanderungsvertreter tatsächlich den betroffenen Tieren oder nicht doch letztlich den in ihnen wiederverkörperten Menschen galt, zeigt die methodischen Grenzen einer modernen tierethischen Befragung antiker Texte auf. Zwar künden die pythagoreischen und Empedokleischen Seelenwanderungsfragmente von einem tiefen Verwandtschaftsempfinden mit den Tieren. Dazu passt, dass Pythagoras auch das Verrohungsargument zugeschrieben wird, nach dem Grausamkeit gegen Tiere solche gegen Menschen nach sich zieht (Heike Baranzke 2019 c, 219-224). Aber was genau den Kern jener Identität ausmacht, die durch die verschiedenen Körper wandert, ist in einer Zeit, in der verschiedene Seelenbegriffe erst entstehen, nicht präzise auszumachen.

Auch Platon (428/427-348/347) notiert noch die tradierten Mythen der Orphiker, Pythagoreer und des Empedokles, auch die von einer vegetarischen Urzeit, vom Tierfrieden sowie sogar von einer vernünftigen Gesprächsgemeinschaft zwischen Menschen und Tieren (*Politikos* 271c-272 d). Aber er leitet daraus – trotz einer vermuteten Vorliebe für die vegetarische Lebensweise – weder vegetarische noch Tierschonungsappelle ab. Vielleicht ist Platons tierethische Zurückhaltung darin begründet, dass das Verderben der Mensch-Tier-Einheit dem Rückzug der Götter aus der Weltleitung und nicht menschlichem Fehlverhalten zugerechnet wurde. Das Mythem von der Wiederverkörperung von Menschenseelen in Tieren integriert Platon in pädagogisch-paränetischer Funktion für seine Zeitgenossen, besonders ausführlich im *Phaidon* und im *Timaios*. Die Wiedergeburt von Menschen als Tiere erscheint hier jedoch als Strafe für eine das Wesen des Menschen verfehlende Lebensweise, was eine Abwertung der Tiere gegenüber dem Menschen impliziert. Ob Platon von der Wirklichkeit der Seelenwanderung selbst noch überzeugt war oder ob er diese Mythen lediglich metaphorisch für seine politische Tugendparänese benutzte, ist in der Forschung umstritten. Sein Nachfolger Xenokrates verabschiedete sich jedenfalls von Reinkarnationsvorstellungen, obwohl er für Vegetarismus und Tierschonung warb (Helmut Zander 1999, 74-81).

Der bedeutendste Platonschüler, der Arztsohn und Kritiker der platonischen Ideenlehre, Aristoteles (384-322), wendet sich der materiellen Wirk-

lichkeit zu und wird so unter anderem mit umfangreichen zoologischen Schriften zum Begründer der antiken Biologie. Als biophilosophisches Erklärungsprinzip für die Selbstbewegungsphänomene der lebendigen Natur entwickelt er eine für das abendländische Denken höchst einflussreiche teleologische (gr. *tèlos* = Ende, Ziel, Zweck, Sinn) Seelenlehre, die Pflanzen, Tiere und Menschen in ein hierarchisches Kontinuum aufeinander aufbauender Seelenvermögen, die *scala naturae*, einbettet und zugleich diskrete Artwesensbestimmungen definiert (Hans Werner Ingensiep 2001, 38-60). Tierische Empfindungsseelen (*anima sensitiva*) teilen mit der Pflanzenseele (*anima vegetativa*) Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung und mit der Menschenseele die Sinne der Wahrnehmungsempfindungen. Der menschlichen Artseele (*anima rationalis*) eignet darüber hinaus Vernunft- und Sprachvermögen, die über die Mitgliedschaft in einer nach vernünftigem Zusammenleben strebenden Polis-Rechtsgemeinschaft entscheiden – der genuin menschlichen Glücksgemeinschaft (*eudaimonía*). Die Menschen und Tieren gemeinsamen sensitiven Seelenvermögen werden in der Aristotelischen Ethik wertgeschätzt, sofern sie sich aus tugendethisch-eudaimonistischer Perspektive der Vernunftleitung unterstellen. Aus der biophilosophisch-entelechiellen Perspektive stehen die sensitiven Vermögen der Tierseele ganz im Dienste der Arterhaltung, die Tiere und sogar Pflanzen am Göttlichen Anteil haben lässt (*De Anima* 415 b) – allerdings nicht als Individuen, sondern nur ihrer Artidee nach. Die Mitgliedschaft in der irdischen Glücks- und Gerechtigkeitsgemeinschaft mit dem Menschen ist tierlichen Individuen gänzlich verwehrt, da ihnen das vernünftige Verständnis dafür fehlt (Hans Werner Ingensiep 2001, Kap. 3).

Theophrast von Eresos (ca. 372-287) setzte deutlich andere Akzente als sein Lehrer Aristoteles (Hans Werner Ingensiep 2001, 61-71; Urs Dierauer 1977). Er widmete sich nicht nur verstärkt der Botanik, sondern interessierte sich auch sehr für die psychischen Gemeinsamkeiten von Menschen und Tieren, ohne auf Seelenwanderungsideen zurückzugreifen. Die körperlichen, seelischen und affektiven Ähnlichkeiten verweisen nach Theophrast auf eine biopsychologische „Verwandtschaft“ (*oikeiotes*) von Mensch und Tier, aus der er auch praktische Konsequenzen zieht, u. a. nur gefährliche und schädliche Tiere töten zu dürfen. Wahrscheinlich ist er einer der ersten, der versucht, ein auf biopsychologischen Ähnlichkeiten beruhendes Rechtsverhältnis zwischen Menschen und Tieren zu gründen – aus heutiger Sicht ein Sein-Sollens-Fehler. Ob er einen strikten Vegetarismus vertreten hat, bleibt unklar, auch wenn er, wie zuvor Empedokles, eine vegetarische Urzeit mit Tierfrieden und ohne blutige Tieropfer entwirft. Theophrasts ausführliche Tieropferkritik hat ihm einen Asebieprozess eingetragen. Große Teile seiner beiden verlorenen Schriften *Über den Verstand und*

Charakter der Lebewesen sowie *Über die Frömmigkeit* sind von Porphyrios aus Tyros (ca. 234-301) in seinem Werk *Über die Enthaltung vom Fleischgenuss* (*De abstinence ab usu animalium*) überliefert.

Kein Satz bringt die sprichwörtliche stoische Anthropozentrik prägnanter zum Ausdruck als die Behauptung des Altstoikers Chrysipp (ca. 280-207), die Götter hätten dem Schwein eine Seele in der Funktion des Salzes gegeben, damit sein wohlschmeckendes Fleisch nicht verfaule (Cicero, *De finibus bonorum et malorum* 5,38, vgl. Urs Dierauer 2001, 29). Sie bestimmte die Alltagsideologie der römischen Spätantike und durch die Kirchenväter Grundzüge der christlichen Ethik bis weit über das Mittelalter hinaus. Die Stoa grenzt den Menschen aufgrund seines *lógos* von den unvernünftigen Tieren (*zoá áloga*) scharf ab und letztere aus der Naturrechtsgemeinschaft radikal aus. Hier setzten zwei berühmte akademische Kritiker an, um mit einer Verteidigung der Tierversunft Tieren Einlass in die stoische Naturrethik zu verschaffen: der Mittelplatoniker Plutarch und der Neuplatoniker Porphyrios.

Der griechische Philosoph und Delphi-Priester Plutarch von Chaironeia (ca. 45-120) verfasste u. a. eine Reihe von Lehrschriften, die als *Moralia* noch Montaigne und John Stuart Mill beeinflussten. Darunter finden sich zwei Tischreden *Über die Fleischnahrung* (*De esu carniū*), in denen Plutarch sämtliche Tierschonungsargumente der Tradition auf den Plan ruft und rhetorisch auch wieder mit der Wiederverkörperung von Menschen in Tierkörpern spielt. Er unterstreicht den eigenen Wert tierischen Lebens u. a. durch die kulturkritisch-kynische Infragestellung des kulinarischen Luxus, um schließlich die Tiere selbst sprechen zu lassen: „Töte, um zu essen, aber töte mich nicht, nur um angenehmer zu essen“ (Plutarch, *De esu carniū* 997F; zit. n. Heike Baranzke et al. [Hg.] 2000, 141). Interessanterweise lässt er die Tiere kein striktes Tötungsverbot zu Nahrungszwecken aussprechen. Später verfasst er zwei heitere Schriften zur Verteidigung der Tierversunft, um die überzogene Anthropozentrik der Stoiker zu verspotten (vgl. Urs Dierauer 1977, 279-285).

Der Neuplatoniker Porphyrios aus Tyros greift in der bereits genannten, bis zur Neuzeit umfangreichsten und wichtigsten vegetarischen Abhandlung *De abstinence* auch auf die Argumente Plutarchs und Theophrasts zurück, dessen Schriften er durch großzügige Zitation der Nachwelt überliefert hat (Ubaldo Pérez-Paoli 2001). Wie Plutarch so versucht auch Porphyrios mit der Idee der Tierversunft die stoischen Selbstgewissheiten durch skeptisch-logische Demontage zu erschüttern. So berechtige die von der stoischen Instinktlehre anerkannte Tatsache, dass die Tiere von Natur aus ohne zu lernen bestens für sich und ihre Nachkommen zu sorgen wüssten, nicht dazu, auf ihre Vernunftlosigkeit, sondern eher auf ihre angeborene

Vernünftigkeit zu schließen. Auch das Göttliche sei ja ohne Belehrung von Natur aus vernünftig. Daher kritisiert Porphyrios die stoische Beurteilung der Tiere am lerntheoretischen Maßstab der menschlich-diskursiven anstatt an dem der göttlich-intuitiven Vernunft als inadäquaten Anthropozentrismus.

Mindestens inspiriert durch Plutarch findet sich bei Porphyrios auch eine besondere Argumentationsfigur, die als *argument from marginal cases* bis heute eine tierethisch zweifelhafte Karriere macht (Ubaldo Pérez-Paoli 2001, 106-107). Wenn die Stoiker behaupteten, es bestehe eine natürliche Rechtsgemeinschaft zwischen Vernunftwesen, viele betrügerische und mörderische Menschen aber gar keine Vernunft zeigten, warum bestehe dann kein Rechtsverhältnis zu Haustieren, die uns viele vernünftige Dienste leisteten? Seine leistungsethische „Zweischneidigkeit“ und menschenrechtliche Brisanz offenbart dieses Argument heute v. a. im medizinethischen Diskurs, wenn man die antiken Kriminellen durch kognitiv (noch) eingeschränkte Menschen ersetzt und ihnen nach der Logik des *marginal case*-Arguments den unveräußerlichen Anspruch auf Zugehörigkeit zur Menschenrechtsgemeinschaft bestreitet (Heike Baranzke 2012).

Weiterführend ist hingegen die Porphyrianische Fortentwicklung von Theophrasts (Un-)Schädlichkeits-Kriterium für die (Un-)Erlaubtheit von Tiertötung. Er konzipiert daraus eine Gerechtigkeitsdefinition, die ermöglicht, Tiere und sogar Pflanzen als Adressaten menschlich gerechten Handelns in die natürliche Rechtsgemeinschaft zu integrieren:

„Die Gerechtigkeit aber besteht darin, daß man sich alles Verletzens dessen, was selbst nicht verletzt, enthält. So ist der Gerechte gesinnt, nicht aber wie jene! Daher erstreckt sich die Gerechtigkeit auch über die Thierwelt, denn in der Nichtverletzung besteht sie. Daher sagt man auch, das Wesen der Gerechtigkeit bestehe darin, daß die Vernunft herrsche über die Unvernunft, diese aber jener folge“ (Porphyrios, *De abstinencia* III, 26, zit. n. Heike Baranzke et al. [Hg.] 2000, 162).

Die Pointe von Porphyrios' Gerechtigkeitsdefinition liegt darin, dass er auf der Basis der Theophrast'schen Gattungsverwandtschaft von Menschen und Tieren, der *oikeiōtes*, ein Menschen und Tiere gleichermaßen betreffendes psychobiologisches Anwendungsfeld für Gerechtigkeit eröffnet, die sich in der Herrschaft der Vernunft über die unvernünftigen Leidenschaften und Affekte zeigt (Ubaldo Pérez-Paoli 2001, 107-108). Somit transformiert Porphyrios die Vernunft von einem ontologischen Besitzstand in ein Handlungsprinzip, das den nach Gerechtigkeit Strebenden auf die Überprüfung seines eigenen Handelns an allen Mitgliedern der natürlichen Rechtsgemeinschaft verweist. Der positive Nachweis, ob und inwiefern

Tiere vernünftig sind, verliert dagegen an Relevanz, was nicht zuletzt daran deutlich wird, dass es Porphyrios genügt, die stoischen Überzeugungen von der Unvernunft der Tiere skeptisch zu erschüttern statt zu widerlegen (Ubaldo Pérez-Paoli 2001, 98-106). Stattdessen rückt er eine perfektibilistische vegetarische Praxis als Zeichen der Enthaltksamkeit von Ungerechtigkeit, d. h. von der Verletzung dessen, was selbst nicht verletzt, in den Vordergrund. – Die ganze Argumentation steht bei Porphyrios im Rahmen eines neuplatonischen spirituell-vervollkommenungsethischen Programms der Angleichung an Gott (*homoiosis theou*). Immanuel Kant wird später die Selbstverpflichtung zur Vermeidung verletzenden Handelns aus einem perfektibilistischen Rahmen herauslösen und sie zu strengen *vollkommenen* Tugendpflichten gegen sich selbst erklären, die dem vernunftfähigen Subjekt auch in Ansehung verletzbarer Tiere zur Erfüllung auferlegt sind, ohne seine moralische Vollkommenheit dadurch zu erhöhen. Ein gravierender materialer Unterschied zwischen Kant und Porphyrios betrifft die Bewertung von Tiertötung und Vegetarismus.

3. Theologische Grundzüge des Mensch-Tier-Verhältnisses im christlichen Mittelalter

In der Spätantike steht das gesamte Arsenal von Argumenten und Gesichtspunkten bereit – vom Tierwohl bis zur Kult-, Kultur- und Gesellschaftskritik, von der Diätetik bis zur spirituellen Selbsterlösung –, mit denen der Mensch sein Verhältnis zu den Tieren moralisch reflektieren kann. Diese argumentative Bandbreite kommt jedoch erst in der frühen Neuzeit wieder zum Tragen. Die christlichen Kirchenväter systematisieren das biblische Ethos zunächst unter dem starken Einfluss der stoischen und platonischen Philosophie. Die Notwendigkeit, den biblischen Glauben in einer philosophisch gebildeten Umwelt zu kommunizieren, stellte die Weichen für eine Intellektualisierung des biblisch-personalen Gottesbildes und der Gottesbeziehung. Aufgrund der platonisierenden Identifizierung der Gottesebenbildlichkeit mit der Vernunft unter dem Aspekt der Unsterblichkeit (Walter Groß 2001) wird die Vernunftseele zur soteriologischen Eintrittskarte in eine leistungsethisch konzipierte Tugendgemeinschaft.

Für das lateinische Christentum stellt Augustinus (354-430) die Weichen. Er verteidigt zwar die „Güte der Schöpfung“ (vgl. Gen 1,31) gegen die gnostische Abwertung der materiellen Welt, die im Motiv der „Würde der Kreatur“ noch heute im kulturellen abendländischen Gedächtnis präsent ist (Heike Baranzke 2002). Sein beachtliches schöpfungstheologisches Engagement impliziert aber nicht, dass das individuelle Wohlergehen der

„vernunftlosen Geschöpfe“ sein vertieftes Interesse erregt hätte. Dieses sah er in der Form einer christlich-schöpfungstheologisch rezipierten stoischen Instinkt- und Vorsehungslehre hinreichend gesichert und somit der menschlichen Sorge enthoben. Stattdessen erkannte er den vernunftlosen Kreaturen als „Spuren Gottes“ (*vestigia Dei*) in der Schöpfung zu, von den Menschen als *imagines Dei* („Abbild Gottes“) entlang der *scala naturae* („Stufenleiter der Natur“) kontempliert zu werden, um in ihnen den Schöpfer zu ehren und sie gemäß des *ordo amoris* („Rangordnung der Liebe“) in der rechten gottgefälligen Weise zu gebrauchen (*uti*), statt in falscher Weise zu genießen (*frui*) (Cornelius Mayer 1989, 205-206). Dabei bleibt die augustinische Liebesordnung von der stoisch-anthropozentrischen Nutzenordnung geprägt. Der paradiesische Urvegetarismus (vgl. Gen 1,29-30) vermag nicht zu verunsichern und die mitleidlose Tötung der *vestigia Dei* widerspricht nicht ihrem gottgefälligen Gebrauch.

Mit Albertus Magnus (1193-1280) und Thomas von Aquin (1225-1274) gewinnt der christliche Aristotelismus die Oberhand und bestimmt das hoch-, spät- und neuscholastische katholische Denken vom 13. bis ins 20. Jahrhundert. Dadurch wird zwar ein Interesse an einer psychobiologisch differenzierteren Wahrnehmung des Tieres als empfindungsfähigem Sinnenwesen befördert. Ethisch und theologisch aber bleiben Tiere weiterhin als der Sterblichkeit verfallene, vernunftlose Kreaturen bestimmt, die dem Menschen – hierin Augustinus folgend – zum rechten Gebrauch gegeben sind, der allerdings sinnlose Tierquälerei als Missachtung des Schöpfers ausschließt. Alles in allem wird der stoisch-augustinische Anthropozentrismus bei Thomas eher noch verschärft (Heike Baranzke 2002, Kap. III.1.2).

4. Mensch und Tier im europäischen Denken der Neuzeit

Die Aufwertung des Individuums auf dem Hintergrund des Universalienstreits, die Rückbesinnung auf die biblischen und philosophischen Quellen der Antike in Reformation und Renaissance, die Aufwertung von Empfindung und Gefühl als Folge eines verstärkten Interesses am Gelingen des diesseitigen Lebens (Keith Thomas 1983) und die Entwicklung der experimentellen Naturwissenschaften – all diese Hintergründe erschüttern die alten Gewissheiten des scholastischen *ordo*-Denkens mit Auswirkungen auf das Mensch-Tier-Verhältnis. Die außerordentlich komplexen Debatten werden im Folgenden unter zwei sich wechselseitig immer wieder beeinflussenden Leitmotiven vorgestellt, unter der Frage nach der Tiervernunft bzw. einer empfindungsfähigen Tierseele einerseits und andererseits unter der Gerechtigkeitsfrage in Ansehung anerkannt leidensfähiger Tiere.

4.1 Die Tierseele im Zeichen der Skepsis – Montaigne und Descartes

Der humanistisch gebildete katholische Moralist Michel de Montaigne (1533-1592) gibt in der Zeit der französischen Religionskriege seinen Zweifeln an der Vernunft des Menschen als der traditionell entscheidenden Mensch-Tier-Differenz in seinen philosophischen *Essays* Ausdruck. Er gilt zusammen mit seinem Freund, dem katholischen Theologen Pierre Charron (1541-1603), als wichtigster Vertreter der neuen Tierversunftdiskussion in der Tradition von Plutarchs *Moralia*. Berühmt ist Montaignes Perspektivenwechsel zu Beginn der *Apologie des Raimond Sebond*:

„Wie kann er [scil.: der Mensch] denn mit Hilfe seines Verstandes erkennen, was im verborgenen Inneren der Tiere vor sich geht? [...] Wenn ich mit meiner Katze spiele, wer weiß denn, ob sie sich nicht eher die Zeit mit mir vertreibt, als ich mit ihr?“ (Michel de Montaigne 1953, 193).

Wie zuvor Porphyrios so begnügt sich auch Montaigne mit einer skeptischen Erschütterung menschlicher Selbstgewissheit. Letztlich hält er aber an einer für ihn grundlegenden Differenz zwischen Mensch und Tier fest, nämlich dem Wissen um das eigene Sterbenmüssen. Daher schuldeten Menschen dem verletzbaren Tier zwar Freundlichkeit und Güte, den Menschen gegenüber aber auch Gerechtigkeit (Markus Wild 2006, 132-133). So unterscheidet Montaigne zwischen einer rein menschlichen Gerechtigkeitsgemeinschaft und einer auch die Tiere umfassenden Mitleidsgemeinschaft.

Die für das Mensch-Tier-Verhältnis fatalste philosophische Neubestimmung geht im 17. Jahrhundert von dem in scholastischer Theologie gut ausgebildeten Jesuitenschüler René Descartes (1596-1650) aus. Descartes entwickelt die skeptische Grundhaltung seiner Zeit zum methodischen Zweifel auf der Suche nach dem, was sich der menschlichen Vernunft nach radikaler Analyse doch noch als klare und deutliche Wahrheit zu erkennen gibt. Dabei orientiert er sich paradigmatisch am Aufstieg der enteleologisierten mechanistischen Physik und entwickelt in intensiver Reibung mit Montaignes Apologie der Tierversunft (Markus Wild 2006, 150-151) seine Automatentheorie der Tiere, die er 1650 in der *Abhandlung über die Methode des richtigen Vernunftgebrauchs* (*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*) der Öffentlichkeit präsentiert. Darin verwirft Descartes das biophilosophische Seelenkonzept des Aristoteles und mit ihm die aristotelisch-thomistische Seelenstufenlehre, indem er Seele völlig neu als *res cogitans* definiert, als Träger menschlichen Selbstbewusstseins in der Körpermaschine. Der Vater der modernen

Bewusstseinsphilosophie spricht Tieren jeden Anteil an Vernunft und Sprache als Funktionen der *res cogitans* ab. So degenerieren sie zu seelenlosen Automaten, deren ehemals seelengesteuerte physiologische Funktionen nun experimentell durch mechanische Zergliederung aufgeklärt werden können.

Descartes' Tierautomatentheorie entfachte einen heftigen und komplexen Streit über die Tierseele unter philosophischen und theologischen Gelehrten des 17. und 18. Jahrhunderts, dessen erste Phase der Enzyklopädist Pierre Bayle (1647-1706) in den Artikeln „Rorarius“ und „Pereira“ seines *Dictionnaire historique et critique* (1697) darstellte. Das unerhört Neue an der Tierautomatentheorie war, dass Descartes den Tieren nicht nur mit der intellektualistisch-anthropozentrischen Tradition die Vernunft und die Aussicht auf Unsterblichkeit, sondern entgegen der bisherigen Tradition die seelenbasierte Empfindungsfähigkeit absprach. Ende des 18. Jahrhunderts wird Jeremy Bentham gegen Descartes gerichtet konstatieren: „Die Frage ist nicht: Können sie *denken*? oder: Können sie *sprechen*?, sondern: Können sie *leiden*?“ und die Weichen für die Dominanz des pathozentrischen Glückssummenutilitarismus in der modernen Tierethik stellen.

4.2 Die Entdeckung menschlicher Verantwortung für das leidende Mitgeschöpf

Neben der durch den katholischen Cartesianismus angestoßenen Kontroverse über die Empfindungsfähigkeit von Tieren konzentrierte sich eine mehrheitlich protestantisch getragene Diskussion auf die Frage der Begründung von Menschenpflichten gegenüber Tieren bzw. Tierrechten. Die Leidensfähigkeit der Tiere wird hier selten in Frage gestellt, sondern bildet den meist unkontroversen Ausgangspunkt für die Verurteilung der Grausamkeit gegen Tiere. Innerhalb dieser Debatten können drei einander wechselseitig befruchtende Stränge unterschieden werden. Die eine, wesentlich von protestantischen Dissidentenbewegungen initiierte Linie (Rainer E. Wiedenmann 1996) führt in die praktische Tierschutzbewegung des 19. Jahrhunderts, und zwar meist mit biblisch-theologischen Argumenten (vgl. Heike Baranzke 2002, Kap. V.1). Bemerkenswert ist hier die Entwicklung von einer zunächst rein am jenseitigen Schicksal der Tiere interessierten Diskussion zu einer zunehmend die menschliche Verantwortung für das innerweltliche Leiden integrierenden proleptischen Eschatologie unter pietistischem Einfluss, unter der die christliche Nächstenliebe auf Tiere ausgeweitet wurde (Martin H. Jung 1997 und Martin H. Jung [Hg.] 2002). Eine zweite, v. a. der Aufklärung verpflichtete Linie eruiert nicht nur menschliche Pflichten gegen Tiere, sondern auch die Möglichkeit von

Tierrechten auf einer naturmetaphysisch oder schöpfungstheologisch grundgelegten Basis des Empfindungsglücks analog zu der aufkeimenden politischen Menschenrechtsidee (Hans Werner Ingensiep 1996; Heike Baranzke 2002, Kap. V.2). Diese außerordentlich lebendig geführte Debatte beeinflusst schließlich auch jene klassisch gewordenen Sozialvertragstheoretiker, die das Mensch-Tier-Verhältnis lediglich *en passant*, aber wirkungsvoll, in ihren Gesellschaftsentwürfen mitbehandeln. Auf dem Hintergrund realer Gewalterfahrungen geht Thomas Hobbes (1588-1679) in seiner Vorstellung vom Naturzustand von einem Krieg aller gegen alle aus, in dem dem Menschen von Natur aus ein umfassendes Eigentumsrecht an den Tieren gegeben ist, das deren Unterjochung und Tötung einschließt.

„Denn hätte ein solches Recht nicht schon vor der Verkündigung der Heiligen Schrift bestanden, so hätte niemand die Tiere mit Recht zur Nahrung schlachten dürfen: eine sehr missliche Lage für die Menschen, die von den Tieren ohne Unrecht verzehrt werden, aber ihrerseits die Tiere nicht verzehren dürfen. Wenn es also nach dem natürlichen Recht geschieht, dass ein Tier einen Menschen töten kann, so geschieht es nach demselben Rechte, dass der Mensch die Tiere schlachten darf“ (Thomas Hobbes 1959, 165: Vom Bürger, Kap. 8, Nr. 10).

Während der Naturzustand für das Mensch-Tier-Verhältnis unabänderbar ist, können Menschen ihren Kriegszustand per Vertragsschluss beenden und in den bürgerlichen Zustand übergehen. Das utopische Potential eines paradiesischen Urvegetarismus (Gen 1,29-30) hat bei Hobbes keinen Platz.

David Hume (1711-1776) schließt sich in den *Prinzipien der Moral* Hobbes grundsätzlich an, denn auch seiner Meinung nach wird die Gerechtigkeitsgemeinschaft durch Vertrag begründet, zu dem die auf Kooperation angewiesenen Menschen getrieben werden. Gerechtigkeit gilt folglich als eine künstliche Tugend, da sie im Willen zum Machtverzicht gründet. So bleiben Tiere auch bei Hume aus der Vertragsgemeinschaft ausgeschlossen, obwohl der Skeptiker und Empirist den Vernunftbesitz und damit die Mensch-Tier-Differenz gradualisiert. Allerdings mildert der *moral-sense*-Vertreter seine Naturzustandskonzeption durch das *principle of sympathy* ab, das in allen empfindungsfähigen Geschöpfen natürlicherweise ein die Artgrenze überspringendes Mitleidsgefühl evoziert. Paradoxerweise bleiben Tiere rechtlich außen vor, weil die Natur sie mit einem stabilen Gleichgewicht zwischen Körperkräften und Begehrlichkeiten beschenkt hat: schwache Tiere sind genügsam, starke Tiere vermögen ihre starken Begehrlichkeiten individuell zu befriedigen. Hier folgt Hume letztlich der Spur der stoischen Instinktlehre. Weil Tiere keine Mängelwesen sind, müs-

sen sie sich die Unterjochung durch das unersättliche Mängelwesen Mensch gefallen lassen und dürfen zwar auf Mitleid hoffen, können aber nicht Gerechtigkeit einklagen (Hans Werner Ingensiep/Heike Baranzke 2008, 84-85 und 96).

Auch Samuel Pufendorf (1632-1694) und Christian Thomasius (1655-1728) hatten die Vernunftfähigkeit als Eintrittskarte in die Rechtsgemeinschaft betrachtet, weshalb Rechtspflichten gegen vernunftlose Tiere, also ein *ius* außerhalb der *socialitas* der Menschen, undenkbar sind. Allerdings umfängen sie ihre säkulare Vernunftrechtskonzeption durch einen vorpositiven gottesrechtlichen Rahmen, in dem Pflichten des Menschen gegen Gott bestehen, die auch das Verhältnis zu Tieren betreffen. „Gebrauch die Creatures nicht zur Unehre des Schoepffers. Denn wenn sie also gebraucht werden / leufft solches wider den innerlichen Gottesdienst / welcher der Grund aller natürlichen Gesetze ist“ (Christian Thomasius 1709, 251). Die Vernunftrechtstheoretiker bezweifeln keineswegs die gottgegebene Legitimität der menschlichen Tiernutzung, aber der Modus der Tiernutzung wird einer inneren religiösen Gewissenspflicht unterstellt, die Grausamkeit gegenüber Tieren als Beleidigung des Schöpfers verbietet. Damit widerspricht insbesondere Thomasius dem Hobbesianischen kriegerischen Naturzustand zwischen Menschen und Tieren. Als Anhänger der Cartesianischen Tierautomatentheorie kann er aber die Regelung nicht mit der Vermeidung von Tierquälerei begründen, sondern nur damit, „daß du durch solchen Gebrauch deine Gemüths- und Leibesgüter nicht verderbest. Dieses fließt aus demjenigen / was wir oben von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst gelehret“. Thomasius subsumiert das Grausamkeitsverbot unter religiös begründete Tugendpflichten gegen sich selbst „in Ansehung der Tiere“ (Hans Werner Ingensiep 1996, 111) und interpretiert es aufgrund seines Cartesianischen Tierverständnisses als spirituelles Verrohungsverbot des Gemüts. Bezüglich der Leibesgüter werden diätetische Zwecke verfolgt.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts rezipiert Immanuel Kant (1724-1804) diesen Diskussionsstand im Kontext der Revision der Baumgarten'schen Pflichtensystematik im „Episodischen Abschnitt: Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich selbst ist, für Pflicht gegen Andere zu halten“ in der Tugendlehre der *Metaphysik der Sitten* (vgl. Heike Baranzke 2002, Kap. IV, und 2016). Wie Pufendorf und Thomasius geht es ihm um die begriffliche Klärung der Begründungen der vielfältigen Menschenpflichten und ihrer sich daraus ergebenden Klassifizierung. Aber im Gegensatz zu Pufendorf und Thomasius säkularisiert Kant auch die Tugendpflichten mit dem Argument, dass man sich nur gegen sinnlich gegebene Wesen verpflichten könne. Das aber trifft auf

Gott nicht zu. Dabei will der pietistisch erzogene Kant keineswegs religiöse Pflichten abschaffen, sondern lediglich darauf hinweisen, dass diese bei gründlicher Analyse eigentlich nur als Pflichten *gegen sich selbst in Ansehung Gottes* begreifbar seien. Sowenig es für Kant Pflichten *gegen* den unsichtbaren Gott geben kann, sowenig sind für ihn Pflichten *gegen* Tiere denkbar – jedoch aus dem Grund, dass Tiere mangels Vernunft der Verpflichtung nicht fähig sind. Kant, der anders als Descartes, Pufendorf und Thomasius Tiere aber sehr wohl für empfindungs- und leidensfähig hielt, integriert die Verpflichtung zur Berücksichtigung des Tierwohls als Pflichten *gegen sich selbst in Ansehung der Tiere* als Wesen, die, darin den Menschen vergleichbar, verletzbar sind und deren rücksichtslose Behandlung daher in Analogie als ungerecht erscheinen muss. Damit kommt Kant – wie zuvor Porphyrios – zu der Möglichkeit der Integration von Tieren in die Moralgemeinschaft, die zwar als *Moralgemeinschaft* nur durch moralfähige Vernunftwesen konstituiert werden kann, deren moralfähige Mitglieder aber durchaus nicht moralfähige Entitäten (Tiere, Pflanzen etc.) in unterschiedlicher Weise als Gegenstände menschlicher Verantwortung entdecken und damit den Anwendungsbereich moralischer Verantwortungsbereitschaft erweitern können.

Kant geht aber in einem interessanten Punkt noch über Porphyrios hinaus. Während der Neuplatoniker sein Gerechtigkeitsprinzip, sich der Verletzung dessen zu enthalten, was selbst nicht verletzt, letztlich in den Dienst der spirituellen Selbstvervollkommnung stellt, subsumiert Kant die Verpflichtung in Ansehung tierlicher Verletzbarkeit unter die strengen *vollkommenen* Pflichten gegen sich selbst, nicht aber unter die weiten *unvollkommenen* Pflichten gegen sich selbst. Das bedeutet, dass die Berücksichtigung tierlicher Leidensfähigkeit kategorisch bei jedem Umgang mit Tieren geboten ist. De facto liefert Kant hier die Begründung für einen ethischen Tierschutz um des leidensfähigen Tieres willen.

Dieses in der Kant-Diskussion von Schopenhauer bis heute meist übersehene, ja bestrittene Faktum im tierethisch berückichtigten § 17 der Tugendlehre hat Konsequenzen für die Einschätzung der Stellung des Verrohungarguments bei Kant (Heike Baranzke 2019 c). Die seit den Pythagoreern vertretene Hypothese, dass Grausamkeit gegen Tiere zur Grausamkeit gegen Menschen führen könne, war außerordentlich breitenwirksam in den im Jahr 1751 erschienenen Stichen über die *Four Stages of Cruelty* des englischen Moralisten, Kupferstechers und königlichen Hofmalers William Hogarth (1697-1764) ins Bild gesetzt worden. Auch Kant zeigte sich von der Botschaft des Cruelty-Zyklus angetan, die er in seiner Ethikvorlesung als „gute Lehre für Kinder“ anspricht. Aber der zwar pädagogisch wertvolle, allerdings nur hypothetische Charakter der Verrohungshypothe-

se vermag ein kategorisches Verbot der Grausamkeit gegen Tiere nicht zu begründen. Somit rezipiert Kant das Verrohungsargument zwar, subsumiert aber das Grausamkeitsverbot gegen Tiere *nicht* unter die sozialen Pflichten gegen andere Menschen (Heike Baranzke 2002, Kap. IV.6.3).

Kant hat den Schritt der Verankerung des Tierschutzes in der Rechtslehre nicht selbst vollzogen. Dennoch hat er sowohl der deutschen Tierschutzbewegung als auch der rechtlichen Etablierung des Verbots der Tierquälerei im 19. Jahrhundert einen außerordentlich starken Impuls gegeben – allerdings nicht durch seine subtile Etablierung des ethischen Tierschutzes, sondern durch seine Tradierung des Verrohungsarguments. „Auch Kant stimmt den Ideen des Thierschutzes bei“, heißt es in einer Festgabe zum 50-jährigen Bestehen des Dresdener Tierschutzvereines mit ausdrücklichem Verweis auf § 17 der Tugendlehre (Gustav Schaefer 1889, 15), und Ignaz Bregenzer lobt: „Dieser blendende Einfall hat unverkennbar weitgehenden Einfluß auf die modernen Thierquälereigesetze geübt, namentlich hinsichtlich der systematischen Stellung des Delikts“ (Ignaz Bregenzer 1894, 200). Die Verkenennung von Kants Argumentation wird bei dem Juristen Theodor Hans Juchem besonders deutlich, wenn er behauptet:

„Das Tier wird nicht um seiner selbst willen, sondern um des Menschen willen geschützt. Aber gerade deshalb mußte die Auffassung Kants Erfolg haben und dem Tierschutzgedanken zum Durchbruch verhelfen. [...] Durch Kant fand der Gedanke, daß die Tierquälerei die Moral auch im Verhältnis zu anderen Menschen schwäche, allgemeine Verbreitung“ (Theodor Hans Juchem 1940, 32).

Für die gegenwärtig dominierende anglophone Tierethik und Tierrechtsbewegung ist eine Fußnote aus der zweiten Auflage von Jeremy Benthams (1748-1832) *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789/1948) der Startpunkt. Die Fußnote endet mit dem berühmten anti-cartesianischen Statement: „The question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*?“ (Jeremy Bentham 1948, 412, Anm.), womit der Begründer des Glückssummenutilitarismus der modernen Tierethik ihr pathozentrisches Kriterium definiert. In seiner Tierbefreiungsvision, die der Jurist, Philosoph und Sozialreformer einer von Französischer Revolution und von Grausamkeit gegen Tiere gleichermaßen bewegten Öffentlichkeit vor Augen stellt, parallelisiert er zwar die in der protestantischen Tierethikliteratur verbreitete Kritik an dem verfehlten Herrschaftsauftrag als „Tyrannei“ mit der abolitionistischen Bewegung. Obwohl sich der Fleischesser Bentham in seinen konkreten Forderungen weder von Kant noch von Schopenhauer (Hans Werner Ingensiep/Heike Baranzke 2008, 98-102) unterscheidet, wird er durch die rhetorische Stilisierung der Tier-

schutz- als Emanzipationsbewegung zum Schöpfer eines neuen Mythos, nämlich dem der modernen Tierbefreiung (Peter Singer 1982), der heute weit über Bentham hinaus mit einer egalitären Gerechtigkeitsvorstellung von gleichen Rechten für Menschen und Tiere gefüllt wird, bis hin zum Totalverzicht auf jegliche Nutzung von Tieren.

5. Fazit

Der Spurt durch fast 3000 Jahre Reflexionsgeschichte auf die Mensch-Tier-Beziehung hat die Einseitigkeiten des Kampfes um die Definitionen von Moralgemeinschaften zutage gefördert. Weder Vernunft- noch Empfindungs- bzw. Leidensfähigkeit sind je für sich allein hinreichend, um der moralischen Verantwortung für vulnerable Wesen gerecht zu werden. Vielmehr erfüllen die beiden Pole je unterschiedliche Funktionen in der ethischen Argumentation. Während vernünftige Willensbestimmung Moralfähigkeit konstituiert – denn nur vernunftfähige Wesen sind zur ethisch reflektierten Übernahme von Verantwortung in der Lage –, bestimmt die Verletzlichkeit, *wie* man mit Tieren aufgrund ihrer Verletzlichkeit umgehen soll. Erst durch die Berücksichtigung beider Pole, Vernunft und psychophysische Verletzlichkeit, verliert die Vernunft als „anthropologische Differenz“ ihren Ausschlusscharakter, indem sie sich als moralisch-praktische Vernunft in Ansehung der Verletzlichkeit von Menschen und Tieren in die tätige Verantwortung nehmen lässt. Dann entstehen integrative Verantwortungs- und Gerechtigkeitsargumentationen wie z. B. bei Porphyrios und Kant, mit denen tierethische Probleme differenziert angegangen werden können, ohne eine menschenrechtsgefährdende Zweischneidigkeit zu entfalten (Heike Baranzke 2019 a).¹

Literatur

Aurelius Augustinus 1998, Über die Lebensführung in der Katholischen Kirche und Über die Lebensführung der Manichäer, zwei Bücher (übersetzt von Rutzenhöfer, Elke), Berlin (Diss. FU Berlin, Mikrofiche-Ausgabe).
Bamberger, Herz 1897, Das Tier in der Philosophie Schopenhauer's, Würzburg.

1 Der vorliegende Beitrag ist eine überarbeitete Version von Heike Baranzke/Hans Werner Ingensiep 2019.

- Baranzke, Heike 2002, Würde der Kreatur? Die Idee der Würde im Horizont einer integrativen Bioethik (Epistemata. Würzburger Wissenschaftliche Schriften/ Reihe Philosophie 328), Würzburg.
- Baranzke, Heike 2012, Zwischen Speziesismus und Lockes Personbegriff. Was Peter Singers Tierethik zweiseitig macht, in: Jähnichen, Traugott/Wustmans, Clemens (Hg.) 2012, Tierethik. Biblisch-historische Grundlagen – normative Perspektiven – aktuelle Herausforderungen (Sozialethische Materialien 2), Kamen, 41-55.
- Baranzke, Heike 2016, Do Animals have a Moral Right to Life? Bioethical Challenges to Kant's indirect Duty Debate and the Question of Animal Killing, in: Meijboom, Franck L. B./Stassen, Elsbeth N. (Hg.) 2016, The end of animal life: A start for ethical debate. Ethical and Societal Considerations on Killing Animals, Wageningen, 61-77.
- Baranzke, Heike 2019 a, Kurzschlüsse in der Tierrechtsdiskussion. Zur Frage der Rechtspersönlichkeit aus ethischer Sicht, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 63 (1), 21-33.
- Baranzke, Heike 2019 b, Art. „Kreaturwürde/Mitgeschöpflichkeit“, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2019, Handbuch Tierethik, Stuttgart, Weimar, 173-178.
- Baranzke, Heike 2019 c, Verrohungsargument, in: Ach, Johann S./Borchers, Dagmar (Hg.) 2019, Handbuch Tierethik, Stuttgart, Weimar, 219-224.
- Baranzke, Heike/Gottwald, Franz Theo/Ingensiep, Hans Werner (Hg.) 2000, Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen, Stuttgart.
- Baranzke, Heike/Ingensiep, Hans Werner 2019, Was ist gerecht zwischen Mensch und Tier? Religion und Philosophie von den europäischen Anfängen bis zum 18. Jahrhundert, in: Diehl, Elke/Tuider, Jens (Hg.) 2019, Haben Tiere Rechte? Aspekte und Dimensionen der Mensch-Tier-Beziehung (bpb Schriftenreihe 10450), Bonn, 24-38.
- Bentham, Jeremy 1948, An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (gedruckt 1780, veröffentlicht 1789), Oxford.
- Bregenzner, Ignaz 1894, Thier-Ethik, Bamberg.
- Cavalieri, Paola/Singer, Peter (Hg.) 1994, Menschenrechte für die Großen Menschenaffen, München.
- Cohen, Noah J. 1959, Ts'a'ar Ba'ale Hayim – The Prevention of Cruelty to Animals: Its Bases, Development and Legislation in Hebrew Literature, Washington, D. C.
- Dierauer, Urs 1977, Tier und Mensch im Denken der Antike, Amsterdam.
- Dierauer, Urs 2001, Vegetarismus und Tierschonung in der griechisch-römischen Antike, in: Linnemann, Manuela/Schorcht, Claudia (Hg.) 2001, Vegetarismus. Zur Geschichte und Zukunft einer Lebensweise (Tierrechte – Menschenpflichten 4), Erlangen, 9-72.
- Diogenes Laertius ²1967, Leben und Meinungen berühmter Philosophen (Philosophische Bibliothek 53/54), Hamburg.

- Ebach, Jürgen 1986, Ursprung und Ziel. Erinnernte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen – Reflexionen – Geschichten, Neukirchen-Vluyn.
- Goldschmidt, Lazarus 1925, Der Babylonische Talmud. Mit Einschluss der vollständigen Mischnah 6, Berlin/Wien.
- Gosepath, Stefan 2004, Gleiche Gerechtigkeit. Grundlagen eines liberalen Egalitarismus, Frankfurt a. M.
- Groß, Walter 2001, Gen 1,26.27; 9,6: Statue oder Ebenbild Gottes?, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 15: Menschenwürde, Neukirchen-Vluyn, 11-38.
- Hobbes, Thomas 1959, Vom Menschen. Vom Bürger (eingeleitet und hg. von Gawlick, Günter) (Philosophische Bibliothek 158), Hamburg.
- Höffe, Otfried 1993, Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt, Frankfurt a. M.
- Ingensiep, Hans Werner 1996, Tierseele und tierethische Argumentationen in der deutschen philosophischen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: Internationale Zeitschrift für Geschichte und Ethik der Naturwissenschaften, Technik und Medizin, N. S. Vol. 4, Nr. 2, 103-118.
- Ingensiep, Hans Werner 2001, Geschichte der Pflanzenseele. Biologische und philosophische Entwürfe von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart.
- Ingensiep, Hans Werner/Baranzke, Heike 2008, Das Tier (Grundwissen Philosophie, Reclam 20320), Stuttgart.
- Juchem, Theodor Hans 1940, Die Entwicklung des Tierschutzes von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum Reichsstrafgesetzbuch von 1871, Diss., Köln.
- Jung, Martin H. 1997, Die Anfänge der deutschen Tierschutzbewegung im 19. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte 56, 205-239.
- Jung, Martin H. (Hg.) 2002, Christian Adam Dann/Albert Knapp. Wider die Tierquälerei. Frühe Aufrufe zum Tierschutz aus dem württembergischen Pietismus (Kleine Texte des Pietismus 7), Leipzig.
- Kehl, Medard 2008, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg i. Br. etc.
- Landmann, Michael 1959, Das Tier in der jüdischen Weisung, Heidelberg.
- Lintner, Martin M. 2017, Der Mensch und das liebe Vieh. Ethische Fragen im Umgang mit Tieren. Mit Beiträgen von Christoph J. Amor und Markus Moling, Innsbruck.
- Mayer, Cornelius 1989, „Amat deus creaturam suam“ und „Disce amare in creatura creatorem“. Augustins Lehre über die Dignität der Kreatur, in: Franke, Thomas/Knapp, Markus/Schmid, Johannes (Hg.) 1989, Creatio ex amore. Beiträge zu einer Theologie der Liebe (FS Alexandre Ganoczy zum 60. Geburtstag), Würzburg, 192-209.
- de Montaigne, Michel 1953, Die Essais (ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Arthur Franz), Leipzig.

- Pérez-Paoli, Ubaldo 2001, Porphyrios' Gedanken zur Gerechtigkeit gegenüber Tieren, in: Niewöhner, Friedrich/Seban, Jean-Loup (Hg.) 2001, *Die Seele der Tiere* (Wolfenbütteler Forschungen 94), Wiesbaden, 93-110.
- Röhrig, Eberhard 2000, Mitgeschöpflichkeit. Die Mensch-Tier-Beziehung als ethische Herausforderung im biblischen Zeugnis, in der Theologiegeschichte seit der Reformation und in schöpfungstheologischen Aussagen der Gegenwart (Europäische Hochschulschriften/Reihe 23/Theologie 706), Frankfurt a. M.
- Schaefer, Gustav 1889, *Die geschichtliche Entwicklung des Tierschutzes*, Dresden.
- Schopenhauer, Arthur 1939, *Sämtliche Werke* 6: *Parerga und Paralipomena* 2 (neu bearbeitet und hg. von Arthur Hübscher), Leipzig.
- Schroer, Silvia/Staubli, Thomas 1998, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Darmstadt.
- Singer, Peter 1982, *Befreiung der Tiere*, München.
- Teutsch, Gotthard M. 1987, *Mensch und Tier. Lexikon der Tierschutzethik*, Göttingen.
- Thomas, Keith 1983, *Man and the Natural World. A History of the Modern Sensibility*, New York.
- Thomasius, Christian 1709, *Von der göttlichen Rechtsgelehrtheit*, Halle.
- Tugendhat, Ernst 1994, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt a. M.
- Waskow, Arthur 1995, *Down to Earth-Judaism. Food, Money, Sex, and the Rest of Life*, New York.
- Wiedenmann, Rainer E. 1996, Protestantische Sekten, höfische Gesellschaft und Tierschutz, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48, 35-65.
- Wild, Markus 2006, *Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume* (Quellen und Studien zur Philosophie 74), Berlin.
- Zander, Helmut 1999, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt.